Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie

der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Wetzer und Welte's
Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie in Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

Vierter Band.

Duisburger Universität bis Fußwaschung.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1886.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Duisburger Universität, eine Hochschule, welche 1562 von einem katholischen Fürsten aus katholischen Fonds gestiftet wurde, aber schon vor ihrer Eröffnung eine protestantische Umformung erlitt. Bis zum Jahre 1525 waren die niederrheinischen Territorien von den durch Luther, Calvin u. A. erregten reformatorischen Neuerungen noch unberührt, und Herzog Johann III., der seit 1521 die Herzogthümer Jülich, Cleve, Berg und die Grafschaften Mark und Ravensberg unter Einem Scepter vereinigte, war ernstlich beflissen, seine Lande davon unbefleckt zu erhalten (Lacomblet, Archiv V, 8). Daß aber in denselben ähnliche Mißbräuche und Uebelstände im kirchlichen Leben bestanden, wie solche damals in Deutschland fast allgemein beklagt wurden, wußte er wohl; ja sein Blick fiel um so mehr auf dieselben, als die reformatorischen Bewegungen in Süddeutschland bereits anfingen, für das Reich einen gefährlichen Charakter anzunehmen. Da von Seiten der Klöster und Stifte zu Köln, welche in den herzoglichen Gebieten zahlreiche Pfarreien zu vergeben hatten, zur Hebung dieser Uebelstände ebenso wenig geschah, wie von Seiten des Erzbischofs Hermann und des Domcapitels, so glaubte der Herzog die Reform in eigene Hand nehmen zu müssen, weßhalb er an die Landdechanten, Collegiatkirchen und Klöster mehrere Verordnungen erließ, um die Mißbräuche im äußern Leben der Kirche abzustellen und auf berufsmäßige Befähigung und würdevollen Wandel der Geistlichen hinzuwirken. Die Wirkung dieser Verordnungen aber war eine geringe, weßhalb es den herzoglichen Räthen, welche theils Freunde, theils Schüler des Erasmus von Rotterdam waren, leicht wurde, ihren Herrn zu veranlassen, daß er durch diesen allgemein gefeierten Gelehrten eine neue Kirchenordnung ausarbeiten ließ. Dieselbe wurde 1532 fertig gestellt und publicirt, aber sie fand nur geringen Beifall; den Katholiken verrieth sie zu wenig katholischen Geist, den Protestanten war sie zu katholisch. Eine Umarbeitung derselben durch die herzoglichen Räthe machte sie nicht besser. Unter diesen Umständen glaubte der Herzog zu einem wirksameren Mittel greifen zu müssen; er beschloß nämlich, eine neue Universität zu gründen, welche den wissenschaftlichen Forderungen der Zeit allseitig Rechnung tragen und die in kirchlicher Beziehung hervortretenden Gegensätze besser als die alte Universität Köln aufheben könnte. Zugleich sollte dieselbe für seine Lande ein theologisches Tribunal sein, aus Männern katholischer Gesinnung und Wissenschaft zusammengesetzt, welche die religiösen und kirchlichen Streitigkeiten nach den Grundsätzen seiner Kirchenordnung mutatis mutandis entscheiden sollten. Sein Tod im J. 1539 behinderte die Ausführung dieses Planes. Sein Sohn, Herzog Wilhelm IV., verfolgte in religiöser Hinsicht dieselbe Richtung wie sein Vater; er wollte den Bedürfnissen des geistigen Aufschwunges seiner Zeit gerecht werden, aber er wollte auch ein treuer Sohn der römisch-katholischen Kirche sein und bleiben (Brosii Annal. III, 72. 74. 90 sq.). An die Gründung einer neuen Universität jedoch konnte er in Folge seiner mit dem Kaiser Karl V. wegen der Geldern'schen Erbschaft ausgebrochenen Zerwürfnisse einstweilen nicht denken; der Friede zu Verlo vom J. 1543, welcher den Geldern'schen Krieg beendigte, zwang ihn sogar, das Religionswesen in seinen Landen, woran sein Vater Manches geändert hatte, wieder auf den alten Stand zurückzuführen. Diese Verzögerung indeß hat dem Fürsten wie der Sache nur genutzt; denn der genannte Friede brachte den Fürsten dem Kaiser näher als bisher und hinderte ihn, auf dem Wege einseitiger Reformbestrebungen in kirchlichen Dingen weiter zu gehen; seine Ehe mit Maria, der Tochter des Königs Ferdinand, zu welcher der Kaiser gerne seine Zustimmung gab, gewann ihn wieder vollends für die katholische Kirche und ihre Interessen. Der Gedanke aber, eine neue Universität zu gründen, war für ihn eine Herzensangelegenheit geworden, da er in dieser ein vortreffliches Friedensgericht für kirchliche Streitfragen zu erlangen hoffte, eine Ansicht, worin ihn namentlich seine Competenz- und Jurisdictions-Streitigkeiten mit dem Erzbischof Adolf von Köln bestärkten. In den handschriftlichen Acten der Duisburger Universität, welche heute in der Bonner Universitäts-Bibliothek aufbewahrt werden, wird ausdrücklich berichtet, daß er von vornherein als Ort der Gründung die in der Mitte seiner Länder gelegene, damals noch ganz katholische Stadt Duisburg am Rhein in Aussicht genommen, und daß er seinen Plan 1560 gefaßt habe. Weil aber das ganze Unterrichtswesen nach damaliger allgemeiner Anschauung als ein zum Ressort der Kirche gehöriges Gebiet betrachtet wurde, so bedurfte er vor Allem der Zustimmung und der für eine solche Anstalt nöthig erachteten Privilegien des Papstes. Dieser trug Anfangs Bedenken, denn die herzoglichen Lande waren laut Fundationsurkunde der Kölner Universität der letzteren überwiesen, und ihre Abtrennung von derselben konnte der Stadt Köln nur großen Nachtheil bringen. Wenn er aber dennoch nachgab, so geschah dieß mit Rücksicht auf die edle Absicht des Herzogs, der in der neuen Hochschule nur das Wohl des Staates, die Erhaltung und Vertheidigung des römisch-katholischen Glaubens und die Förderung

ächter Wissenschaft bezweckte, zumal auch eine Menge weltlicher Bruderschaften in seinen sechs vereinigten Territorien und viele weltliche Herren zur Dotirung der Anstalt ihre Rentstiftungen abzutreten sich freiwillig angeboten hatten. Da aber der Papst wohl wußte, daß in den herzoglichen Gebieten verschiedene Irrlehren stark verbreitet waren und am Hofe zu Düsseldorf manche seiner Räthe eine in kirchlicher Beziehung bedenkliche Richtung verfolgten, so knüpfte er seine Bestätigung der Anstalt und die Gewährung der erbetenen Privilegien ausdrücklich an die Bedingung, daß dieselbe nur zur Ehre Gottes, zur Förderung der katholischen Religion und zum Wohle des christlichen Staates eröffnet und fortgeführt werde, widrigenfalls seine Bestätigung und alle Privilegien erloschen sein sollten. Auch verlangte er, daß alle Lehrer der Schule vor ihrem Amtsantritte auf die katholische Lehre vereidet werden sollten. Die päpstliche Genehmigung erfolgte am 10. April 1562. In der betreffenden Urkunde (Lacomblet, U.-B. IV, 564) wird gesagt, daß die Universität Duisburg in ähnlicher Weise wie die Universitäten Heidelberg, Freiburg und Ingolstadt eingerichtet werden, und daß an derselben Latein, Griechisch und Hebräisch, Theologie, Philosophie, canonisches und bürgerliches Recht, Medicin und freie Künste gelehrt werden sollen. Auch Kaiser Maximilian II. ertheilte der neuen Universität seine Genehmigung und verlieh ihr die Rechte und Privilegien, deren sich die Universitäten Bologna, Heidelberg, Freiburg, Ingolstadt, Padua, Paris, Perugia und andere zu erfreuen hatten. Das betreffende Diplom datirt vom 26. Mai 1566 (Teschenmacher, Annal. Juliae, Cliviae, Montium in Cod. dipl. 10). Zum Universitätsgebäude wurde die Commende der Deutsch-Ordenspriester, deren Kirche keine selbständige Pfarrkirche war, in Aussicht genommen. Auch hatte man bereits tüchtige Lehrkräfte für die einzelnen Facultäten ausgewählt: Georg Cassander als Professor der Theologie und zugleich Rector der Hochschule, Franz Balduin als Professor des canonischen Rechts, Gerard Mercator als Professor der Mathematik, Astronomie und Geographie; ferner die Gelehrten Andreas Masius, Theodor Pullmann, Winand Pighius u. A. So hätte man erwarten sollen, neben der alten Kölner Universität recht bald eine neue, durchaus katholische zu Duisburg entstehen zu sehen, welche sich insbesondere mit der Aufgabe befassen werde, zwischen den alten und den neueren Grundsätzen der theologischen und philosophischen Wissenschaften eine vermittelnde oder versöhnende Ausgleichung herbeizuführen. Aber es kam anders.

Die mit jedem Tage sich mehrenden Wirren, welche der kirchliche Zwiespalt allerwärts erzeugte, sowie der um jene Zeit wüthende spanisch-niederländische Krieg setzten der Einrichtung und Eröffnung der Universität unüberwindliche Hindernisse entgegen. Später im sogenannten Truchseß'schen Kriege wurde die Zeit nicht günstiger; die Verheerungen der spanischen Truppen waren entsetzlich, und die Beschwerden des Herzogs an höchster Stelle halfen nichts. Dazu kam, daß der Herzog im J. 1566 vom Schlage getroffen wurde und seitdem bis an sein Ende mehr oder minder geistesschwach war. Sein Nachfolger, Johann Wilhelm I., der im J. 1592 die Regierung antrat und 1609 blödsinnig starb, war noch weniger im Stande, einen derartigen Plan zur Ausführung zu bringen. Mit seinem Tode aber begann der jülich-clevische Erbfolgekrieg, infolge dessen der Kurfürst von Brandenburg und der Pfalzgraf von Neuburg als die nächsten berechtigten Erben sich vorläufig in die Länder des Herzogs theilten und auf Grund des Tractates von Xanten (1624) ersterer das Herzogthum Cleve mit den Grafschaften Mark und Ravensberg, letzterer Jülich und Berg erhielt. Mittlerweile aber war das Project der Universitätsgründung selbst in Duisburg beinahe vergessen. Dort war auf kirchlichem Gebiete ein trauriger Wechsel vorgegangen; der bei weitem größte Theil der Einwohner war zum reformirten Bekenntniß übergetreten; die alte Pfarrkirche S. Salvatoris, die Marienkirche, das Kloster Düssern, Marienbrunn genannt, das Katharinakloster waren in den Händen der Protestanten, und es konnte daher unter den obwaltenden Umständen keine Rede mehr davon sein, dort eine katholische Universität zu gründen. Da aber im Herzogthum Cleve wie in den genannten Grafschaften durch Einwanderung vieler reformirten Niederländer, Franzosen und Engländer der Protestantismus sehr verbreitet war, so richteten die clevischen Landstände, die zum größten Theil dem reformirten Bekenntniß anhingen, bald nach dem Regierungsantritt des großen Kurfürsten (1641) an diesen eine Denkschrift, worin sie das Bedürfniß einer niederrheinisch-protestantischen Universität auseinandersetzten und die Hoffnung aussprachen, daß derselbe zu diesem Zwecke die nöthigen Mittel bewilligen werde. Der Kurfürst konnte damals auf diese Bittschrift nicht eingehen, weil er mit dem Pfalzgrafen noch immer um die Alleinherrschaft sämmtlicher Erbschaftsländer stritt, aber er vertröstete sie bis auf Weiteres und hielt auch Wort. Als nämlich beide Fürsten den Theilungsvertrag von Cleve 1651 geschlossen, und der clevische Statthalter, Prinz Moritz von Nassau, im folgenden Jahre zur Dotirung der neuen Universität 20 000 Thaler geschenkt hatte, nahm der Kurfürst die Gründung derselben zu Duisburg am 14. October 1653 in sichere Aussicht; das kurfürstliche Patent zur wirklichen Gründung erfolgte am 15. October 1654 (Hesse, Beiträge 15 ff.). Man würde sich täuschen, wenn man glaubte, aus diesem Diplom über Umfang und Einrichtung der neuen Universität etwas Sicheres zu vernehmen; es handelt fast nur von den Curatoren der Anstalt und von den kärglichen Mitteln, welche derselben zur Ver-

fügung gestellt werden; im Uebrigen verweist es auf die kaiserliche Urkunde Maximilians II., die pünktlich ausgeführt werden soll, weßhalb dieselbe ihm auch inserirt ist. Noch mehr aber als diese Unbestimmtheit der Stiftungsurkunde muß der Umstand befremden, daß der Kurfürst in derselben förmlich als Erbe und Ausführer des von weiland Herzog Wilhelm IV. gefaßten Planes einer Universitätsgründung auftritt, ohne zu bemerken, daß jener eine katholische Universität zu gründen projectirte, während er eine reformirt-protestantische wollte. Freilich sagt er nicht ausdrücklich, daß katholische Studenten von derselben ausgeschlossen seien, aber in einer andern Verordnung vom 16. August 1655, worin er die Einweihung der neuen Anstalt auf den nächsten 14. October ansagt, bekennt er ausdrücklich, „daß er dieselbe zur Ausbreitung der Christlich Evangelischen Religion in diesen Unsern Clevisch-Jülich und Bergischen Landen gestiftet, begabt und auffgerichtet habe". Demgemäß trägt derselbe auch kein Bedenken, die alten Rentstiftungen, welche die verschiedenen Bruderschaften dem Herzoge Wilhelm im J. 1562 für die von ihm projectirte Universität abgetreten hatten, für seine Anstalt zu reclamiren, obgleich dieselben doch katholische Fonds waren und nur für katholische Zwecke abgetreten worden waren. Die Inauguration der neuen Universität fand, wie bestimmt, am 14. October 1655 statt. Auf die kurfürstliche Einladung zu dieser Feier, die nach allen Gegenden Europa's versendet worden war, fanden sich viele fremde Festgenossen ein, aber auffälliger Weise kein einziger Vertreter einer auswärtigen Universität. Von Seiten der clevischen Regierung, des Duisburger Stadtraths, des protestantischen Adels und anderer hohen Herren vom Rhein und Westfalen hatte sich im sogenannten Prinzenhofe ein stattliches Gefolge vereinigt, welches, geführt von dem erst in letzter Stunde eingetroffenen Statthalter Fürst Moritz und den beiden vom Kurfürsten ernannten Curatoren Wirich von Bernsau und Vicekanzler Johann von Diest, sich von da in glänzendem Zuge zur großen Kirche begab. Sechs junge Cavaliere trugen die akademischen Insignien auf sammeten Kissen, nämlich Fried. Wymar von Heyden die Matrikel und das Protocollbuch, Theodor von Recke die Siegel der Universität und der vier Facultäten, Theod. Steph. von Neuhof die Schlüssel des Universitätshofes und der Senatsstube, Ernest von Ittersum die Urkunde über die Freiheiten und Gesetze, Christian Vogt von Elspe die kaiserlichen, fürstlichen und päpstlichen Freiheitsbriefe. Die Predigt hielt der zum Professor der Theologie ernannte Pastor von Duisburg, M. Hundius, „über das Amt und die Tugenden nützlicher Lehrer". Sie mißfiel allgemein, weil ihre Sprache zu schroff und intolerant war. Darnach bestieg der Vicekanzler von Diest die Rednerbühne und sprach in einer kurzen lateinischen Rede den Zweck der Feier aus, worauf der clevische Regierungs-Archivar Dr. Wusthausen die kaiserlichen, fürstlichen und päpstlichen Diplome, sowie die Vorrechte und Gesetze der neuen Universität verlas. Von den neuernannten Professoren (es waren ihrer zehn) besaß noch keiner den Doctortitel. Da aber zu den Doctorpromotionen, die der Universität bewilligt worden, ein Graduirter nöthig war, so hatte der genannte Vicekanzler seinen Bruder Heinrich, Doctor und Professor in Deventer, ersucht, dieses Ehrenamt auszuüben. Derselbe sprach einige lateinische Worte über den vorzunehmenden Act und erklärte die beiden Duisburger Professoren Clauberg und Hundius, sowie den Nymwegener Pastor Wittich zu Doctoren der Theologie. Nach dem Schlusse dieser Feier zog der Festzug in derselben Ordnung, wie zuvor, zum Prinzenhof zurück, wo alle Theilnehmer ein splendides Festmahl vereinigte. Am folgenden Tage fand die Einführung des zum ersten Rector ernannten Professors Clauberg und aller Professoren der vier Facultäten statt, und zwar im großen Auditorium der Universität unter Leitung des Vicekanzlers. Der Rector sowohl wie die einzelnen Professoren dankten, und ein jeder hielt über das ihm übertragene Amt eine kurze lateinische Rede, worauf in jeder Facultät Doctor-Promotionen vorgenommen wurden. Hiermit schloß die Inaugurationsfeier.

Die Stellung der neuen Universität zur Stadt Duisburg und zu den niederrheinischen Territorien, für welche sie zunächst gestiftet worden, ist nie eine besonders einflußreiche gewesen. Der Magistrat von Duisburg hatte im J. 1559 aus eigenen Mitteln ein Gymnasium errichtet und dessen Rectoren und Lehrer bis zur Gründung der Universität stets selbst angestellt; jetzt beanspruchte diese auf Grund kurfürstlicher Privilegien das Anstellungsrecht, was aber der Magistrat nicht zugab; es entstand ein langer, heftiger Streit, der erst 1666 durch kurfürstliche Entscheidung zu Gunsten der Stadt beigelegt wurde (Köhnen, Zur Gesch. des Gymnasiums in Duisburg, 1851, 23). Zu den Curatoren der Universität gehörten laut Stiftungsbrief auch der Schultheiß und der Bürgermeister von Duisburg, aber die Professoren wollten diese als solche nie anerkennen. Besser gestaltete sich das Verhältniß der Universität zur clevischen Regierung und zu den niederrheinischen Territorien. Die reformirten Protestanten schickten ihre Söhne fast ausschließlich dorthin, namentlich wenn diese Theologie studiren wollten; der schroffe reformirt-calvinische Standpunkt aber, den die Universität einnahm und in allen Facultäten strenge beobachtete, war die Ursache, daß dieselbe von Nichttheologen wenig besucht wurde. Dadurch erlangte dieselbe zwar den Vortheil, daß sie in die confessionellen Streitigkeiten des 17. und 18. Jahrhunderts wenig hineingezogen wurde, aber als geistige Bildungsanstalt verkümmerte sie und wurde wenig beachtet. Die Universität bestand von 1655—1818. Von einer Blüte derselben kann zu keiner Zeit die Rede sein, im

Gegentheil hat es Jahre gegeben, wo ihr fernerer Bestand wegen geringer Frequenz sehr gefährdet war. Freilich fällt ihre Wirksamkeit in eine Zeit, welche der Pflege der Wissenschaft und überhaupt dem geistigen Aufschwung der Menschheit nicht günstig war: es war eine Zeit langjähriger blutiger Kriege und revolutionärer Wirren in Staat und Kirche. Allein ihre Schriften entsprachen auch durchgehends nach allgemeinem Urtheil nicht einmal den Anforderungen der Mittelmäßigkeit. Wiederholt machte die clevische Regierung dem Universitätssenat den Vorwurf, daß die Anstalt als Sitz der Wissenschaft und der allgemeinen Bildung zu wenig leiste und daher in „Despect“ gekommen sei, weßhalb es schwer falle, die vacanten Stellen mit einer tüchtigen Lehrkraft zu besetzen. Es ist hier nicht der Ort, über den Werth ihrer theologischen Schriften abzuurtheilen; aber Abhandlungen, wie die des Prof. Janssen, Ob die Kleider und Schuhe der Israeliten während ihrer vierzigjährigen Wanderschaft in der Wüste nicht verschlissen seien, oder des Prof. Ammendorf, Ob im Paradiese zur Bequemlichkeit der ersten Menschen eine Wohnung gebaut gewesen sei, Ob die Herberge zu Bethlehem, worin Christus geboren, ein freies Gasthaus gewesen, werfen doch kein günstiges Licht auf die wissenschaftliche Tüchtigkeit ihrer Verfasser. Häufig kam es vor, daß die Professoren sich Monate lang ihren akademischen Pflichten entzogen, ohne krank zu sein; dem Professor der Geschichte, Aug. Christ. Borheck, machte der Rector den Vorwurf, daß er sechs bis sieben Jahre „gefaullenzt“ habe. Um die Fortschritte der Studenten zu fördern, verlangte die Regierung im J. 1727, daß die Professoren ihren Vorlesungen gedruckte Hefte zu Grunde legen sollten, und im J. 1785, daß sie einige Stunden in der Woche Examinatorien halten sollten; aber weder das Eine noch das Andere geschah. Daher ist es auch nicht zu verwundern, daß unter den Studenten oft ein sehr leichtfertiges, wüstes Leben herrschte. Muthwillige Schlägereien, nächtliche Orgien, wilde Tumulte waren nicht selten; auch bestand unter ihnen seit dem Jahre 1767 eine dem Weishaupt'schen Illuminatenorden ähnliche Verbindung, Inviolable-Orden genannt, deren Tendenzen nicht ungefährlich gewesen sein sollen. Die Gehalte der Professoren waren sehr gering, so daß dieselben zum Unterhalt einer Familie kaum ausreichten. Die vom großen Kurfürsten legirten Jahrgelder im Betrage von 1000 Thaler sind, wie es scheint, nie gezahlt worden; deßgleichen wurden die von den clevischen Landständen in Aussicht gestellten Subsidien „einbehalten“; die vom Kurfürsten überwiesenen alten Rentstiftungen wurden entweder gar nicht oder nur gezwungen gezahlt, indem die betreffenden Bruderschaften erklärten, daß sie ihre Renten an die Universität nicht abgetreten hätten. Es ist daher nicht auffällig, daß die Finanzen des Senates häufig in der Ebbe waren; im J. 1675 beliefen sich die Rückstände auf 10 000 Thaler, und die Professoren mußten sich damit zufrieden stellen, daß ihre Forderungen allmälig gezahlt werden sollten. Während der französischen Fremdherrschaft geschah seitens der Regierung des Landes für den Unterhalt der Universität gar nichts; im Gegentheil belegte der Finanzminister Beugnot einen ihrer Haupteinnahmeposten mit Beschlag. Daß unter solchen Umständen die Professoren unmuthig wurden und auf andere Weise ihre Familie zu ernähren suchten, ist nicht zu verwundern. An dem geringen Besuche der Universität waren aber auch die langjährigen Kriege Schuld, unter welchen die niederrheinischen Gegenden zu leiden hatten. Während des französischen Krieges gegen die vereinigten Niederlande, während des spanischen Erbfolgekrieges und während der französischen Fremdherrschaft mußten die Vorlesungen Monate lang ausgesetzt werden; im J. 1808 wurden die Professoren sogar zu nächtlichen Wachdiensten herangezogen. Endlich gebrach es der Universität auch durchaus an literarischen Hilfsmitteln. Die Bibliothek bestand etwa aus 4000 Bänden; das philologische und geschichtliche Fach war das am schlechtesten bestellte. Eine Sternwarte hat dieselbe nie besessen; zum Ersatz war auf dem Thurme der St.-Salvators-Kirche ein observatorium astronomicum eingerichtet, doch fehlte es an den erforderlichen Instrumenten, um dasselbe nutzbar zu machen. So schleppte sich die Universität bis zum J. 1818 hin, in welchem sie durch Kabinetsordre Sr. Majestät Friedrich Wilhelms III. am 18. October aufgehoben wurde. Die Professoren und Beamten derselben behielten ihre Gehälter und Fixa bis zu ihrem Tode oder bis zu anderweitiger Anstellung. Das Vermögen und die Einkünfte derselben verblieben dem Regierungsbezirk Cleve und wurden zur Verbesserung des Schulwesens, zunächst des Gymnasiums zu Duisburg, bestimmt; Bibliothek, Stipendien und andere Beneficien wurden der neuerrichteten Universität Bonn überwiesen. (Vgl. Academia, quae est Duisburgi dedicata, Duisb. 1656, eine Sammlung der päpstl., kaiserl. und fürstl. Privilegien der Universität und der bei der Inauguration gehaltenen Reden; W. Hesse, Beiträge zur Gesch. der frühern Universität Duisburg, Duisb. 1879; Manuscriptenschatz der Duisburger Universität, jetzt zu Bonn; J. Hildebrand Withof, Duisb. Chronik, abgedr. in den Jahrgg. 1740—1742 der Wöchentl. Duisb. Addreß- und Intelligenz-Zettel.) [Kessel.]

Duldung, s. Toleranz.

Dulia, s. Cultus.

Duma (דּוּמָה), im A. T. 1. Ismaels sechster Sohn (Gen. 25, 14), Vater eines nach ihm genannten Araberstammes, von dem noch zwei Städte zeugen, die Abulfeda und Jakut in ihren Geographien anführen: Duma-al-Irak und Dumat-al-Dschandel (das felsige, auch asch-Schamiat, das syrische). Gegen Duma spricht der Prophet Isaias (21, 11—12) ein kurzes prophetisches Wort; da hier Seir als nahelie-

gend vorausgesetzt wird, ist wohl an das felsige oder syrische Duma zu denken, das fünf (oder sieben) Tagreisen südlich von Damascus liegt und nach Hieronymus (Jes. 21, 11) einen Theil von Edom bildet. Einige (LXX) verstehen unter Duma Edom selbst. Ptolemäus (5, 19) nennt Δουμαίϑα (vgl. Gesenius, Commentar über Jes. 21, 11). — 2. Im hebräischen Text Jos. 15, 52 (Vulg. Ruma) eine Stadt des Stammes Juda, nach dem Onom. 17 römische Meilen von Eleutheropolis im Gebiete Daroma. [S. Mayer.]

Dumoulin (eigentlich Du Molin, wie er sich selbst unterzeichnete, lat. Molinaeus), Karl, berühmter Rechtsgelehrter, wurde geboren zu Paris im J. 1500 aus einer mit Anna von Boleyn (Bulen), der Mutter der Königin Elisabeth von England, verwandten adeligen Familie. Sein Vater, Joh. Du Molin, war Advocat beim Parlament in Paris. Nachdem er die humanistischen und philosophischen Studien in seiner Vaterstadt vollendet hatte, widmete sich Karl in Orleans und Poitiers der Rechtswissenschaft, erwarb sich den Doctorgrad und begann zu Orleans 1521 öffentliche, rechtswissenschaftliche Vorlesungen. Schon damals that er sich als begabter, aber leidenschaftlicher Vorkämpfer des Parlamentes bei allen gegen Rom gerichteten Bestrebungen hervor. Ebenso groß wie seine Begeisterung für das Civilrecht war seine Abneigung gegen das canonische Recht. Erst zweiundzwanzig Jahre alt, erhielt er eine Anstellung als Advocat beim Parlament, mußte jedoch wegen Stotterns die Advocatur aufgeben und beschäftigte sich von da an mit Studien und mit Abfassung von Rechtsgutachten und wissenschaftlichen Werken. Entgegen seinem früheren Entschluß, ehelos zu bleiben, verheiratete er sich im J. 1538 mit Louise von Beldon, welche ihm einen Sohn und eine Tochter schenkte. Seine Feindseligkeit gegen die römische Curie, die ihn zu einer Reihe von gehässigen polemischen Schriften veranlaßte, führte ihn im J. 1542 zum Calvinismus, den er jedoch bald darauf mit dem Lutherthum vertauschte. An dem Streite Heinrichs II. gegen Papst Julius III. betheiligte sich Dumoulin durch einen Commentar zu einem Decrete des Königs gegen die römische Datarie, in welchem er den päpstlichen Stuhl in so unziemlicher Weise angriff, daß er sich vor der allgemeinen Entrüstung nach Deutschland flüchten mußte. In Tübingen hielt er einige Zeit Vorlesungen, in denen er seine lutherische Gesinnung besonders durch Declamationen gegen die römische Hierarchie zu bekunden suchte. Nach seiner auf Verwendung deutscher Fürsten erfolgten Rückkehr nach Paris (1557) widmete er sich wieder seinen Studien, sah sich aber bald in Folge der religiösen Wirren genöthigt, von Neuem die Hauptstadt zu verlassen, und begann der Reihe nach Vorlesungen in Orleans und Lyon. Auch hier durch Verfolgungen von Seiten calvinistischer Prediger vertrieben, kehrte er 1564 nach Paris zurück, um wieder regen Antheil am Kampfe gegen das Papstthum und die Jesuiten zu nehmen. Besondere Erwähnung aus dieser Zeit verdient seine Schrift über das Concil von Trient, worin er in hundert Artikeln und mit ebenso viel Gründen die Unzulässigkeit der neuen Concilsbeschlüsse für Frankreich nachzuweisen suchte. Die vielen gehässigen Verfolgungen, denen Dumoulin von Seiten der über seinen Abfall gegen ihn erbitterten calvinischen Prediger beständig ausgesetzt war, besonders aber die Wahrnehmung der sittlichen und religiösen Ausartung der sogen. Reformation, öffneten ihm gegen Ende seines Lebens die Augen über seinen Abfall von der katholischen Kirche. Mit ihr ausgesöhnt und durch die heiligen Sterbsacramente gestärkt, beschloß er im J. 1566 sein vielbewegtes Leben. Seine juristischen Werke, unter denen besonders seine Arbeiten über verschiedene französische Gewohnheitsrechte von Bedeutung sind, zeugen von Scharfsinn und großer Erudition, entbehren aber der nöthigen Ordnung und Methode und sind in einer fast ungenießbaren Sprache geschrieben. Dieselben erschienen erst nach seinem Tode gesammelt, zuerst im J. 1612. Als die beste Ausgabe gilt die Pariser Ausgabe, in fünf Foliobänden von 1681. (Vgl. Brodeau, Vie de Charles Du Molin, Paris 1654; Maldonat et l'université de Paris au 16ᵉ siècle, par J. M. Prat S. J., Par. 1856, 89. 148.) [Cathrein S. J.]

Dumoulin (lat. Molinaeus), Peter, protestantischer Controversist, war geboren am 18. October 1568 zu Buhy in der Normandie, wohin sich sein Vater, ein reformirter Prediger von Orleans, zur Zeit einer Hugenottenverfolgung geflüchtet hatte. Seine Studien machte Dumoulin in Sedan, Paris und später in England; hierauf wurde er Professor der Philosophie an der Universität Leyden in Holland und im J. 1599 Prediger zu Charenton und Hofkaplan der Prinzessin Katharina, der Schwester König Heinrichs IV. Einer Einladung Jacobs I. folgend, ging er im J. 1615 nach England und entwarf hier im Auftrage des königlichen Theologen einen großen Plan zur Vereinigung aller protestantischen Religionsgemeinschaften. Im J. 1620 führte Dumoulin den Vorsitz auf einer calvinischen Synode zu Alais, sah sich aber bald darauf genöthigt, nach Sedan zu fliehen, weil man am französischen Hofe Kenntniß erhalten hatte von einem compromittirenden Briefe, worin Dumoulin den König von England aufforderte, seinen bedrängten Glaubensbrüdern in Frankreich zu Hilfe zu kommen. In Sedan, wo er beim Herzog von Bouillon gastliche Aufnahme fand und eine Anstellung als Professor der Theologie und Prediger erhielt, verblieb er von da an ohne Unterbrechung bis zu seinem Tode im J. 1658. Dumoulin war ein unversöhnlicher Gegner der katholischen Kirche, der immer in den ersten Reihen gegen sie kämpfte. Seine Polemik ist aber überaus leidenschaftlich,

voll gehässiger Insinuationen und bittern Spottes. Seine heftigsten Angriffe richtete er gegen die Jesuiten und Kapuziner, die er für das Haupthinderniß der Protestantisirung Frankreichs hielt. Auch die Arminianer in Holland hatten an ihm einen entschiedenen Gegner. Von seiner rastlosen Thätigkeit und Kampfluſt geben seine zahlreichen, übrigens ziemlich werthlosen Schriften ein beredtes Zeugniß. Die bemerkenswerthesten davon sind: De Monarchia temporali Pontificis Romani liber, in quo jura imperatoris, regum et principum defenduntur, 1614; Die Anatomie des Arminianismus, 1618; Der Schild des Glaubens oder Vertheidigung der reformirten Kirchen in Frankreich gegen die Einwürfe des Jesuiten Arnoux, 1619; Die Neuheit des Papstthums und dessen Widerspruch mit dem christlichen Alterthume, 1633; Die Anatomie der Messe, 1638 (eine Schmähschrift voll Hohn und Gotteslästerungen); Der Kapuziner, eine Prüfung und Beschreibung des Ursprungs dieser Mönche, 1639. Ein ausführliches Verzeichniß seiner Schriften gibt Aymon, Synodes des Eglises réformées de France II, 273 ss. (Vgl. Moréri, Grand Dictionnaire historique, Paris 1749, VII, 838; Biographie universelle, ib. 1821, XXIX, 305.) [Cathrein S. J.]

Duncanus (Donck), Martin, katholischer Controversist, war 1505 zu Kempen geboren, studirte zu Löwen Theologie und wurde nach Erwerbung des Magistertitels Präsident des Standoncks-Collegiums daselbst. Im J. 1541 erhielt er die Pfarrstelle zu Wormer in Nordholland, gründete hier eine lateinische Schule, aus welcher manche Gelehrte hervorgingen, und förderte die katholische Sache durch Lehre und Schriften (Anabaptisticae haereseos confutatio, Antv. 1549). Im J. 1558 wurde er Pfarrer in Delft, Decan der Hofkapelle im Haag und Rathsherr beim Hofe von Holland, bis er 1572 von den Calvinisten vertrieben wurde. Er ging nach Amsterdam, und als auch hier die Calvinisten die Oberhand erhielten, wurde er mit andern Priestern auf ein steuerloses Schiff gebracht und den Wellen überlassen. Glücklich landete er in Diemen. Er zog sich nach Amersfort zurück, wo er 1590 starb. Von seinen polemischen Schriften in der Landessprache sind zu nennen: Van't rechte Evangelische Avontmael Christi, Antw. 1567; Onderscheyt tusschen godlyke ende afgodische beelden, ib. 1567; Van die warachtighe Ghemeynte Christi, ib. 1567; Van die Kinderdoop in 3 boeken, ib. 1569—1591. (Vgl. Van der Aa, Biogr. Woordenboek IV, 123.) [Streber.]

Dungal, einer der bedeutendsten unter den Männern, welche als Verfechter des katholischen Glaubens wider Claudius von Turin (s. d. Art.) auftraten. Ob das britische oder das fränkische Reich sein Vaterland sei, ist ungewiß. Zur Zeit Karls d. Gr. hielt er sich im Frankenlande auf, wahrscheinlich in dem Kloster zu St. Denys bei Paris; denn Karl d. Gr. ließ ihn durch Waldo, den Abt jenes Klosters, um seine Ansicht fragen über die zwei im J. 810 eingefallenen Sonnenfinsternisse, und Dungal nannte sich in dem Antwortschreiben (d'Achery, Spicil. X, 143 sq.) einen Reclusus. In seiner einsamen Zelle lebte er vorzugsweise der Wissenschaft, und dieses sein Streben, namentlich auch seine astronomischen Kenntnisse, erwarben ihm bei Karl d. Gr. Vertrauen und Achtung. Von Kaiser Ludwig dem Frommen wurde er als öffentlicher Lehrer auf die hohe Schule zu Pavia geschickt, um dem in Italien damals sehr darniederliegenden Unterrichtswesen aufzuhelfen. Dungal entwickelte hier eine einflußreiche Lehrthätigkeit; bald wurde er auch mit der antikirchlichen Bestrebung des Claudius von Turin bekannt. Längere Zeit hielt er diese für unmöglich und glaubte, nur Verleumdung habe sie dem Claudius zur Last gelegt; als er sich aber von der sectirerischen Kühnheit des Bischofs, welche nicht nur in Italien, sondern auch in Frankreich und an der spanischen Grenze das größte Aufsehen erregte, überzeugt hatte, als ihm namentlich ein Auszug aus der Vertheidigungsschrift des Claudius gegen den Abt Theodemir (Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatem) zugekommen war, da trat er im J. 827 in der Schrift Dungali responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias gegen Claudius auf. Diese Schrift, welche er selbst näherhin als ein libellum responsiones ex auctoritate ac doctrina sanctorum patrum defloratas et excerptas continentem bezeichnet, dedicirte er dem Kaiser Ludwig und dessen Sohne und Mitregenten Lotar, und machte es ihnen darin zur Pflicht, der Verbreitung der in Rede stehenden Irrthümer entgegenzuwirken. „Wir beschwören fußfällig unsere erhabenen und allerchristlichsten Gebieter, daß sie, von Eifer Gottes erfüllt, der seufzenden Mutterkirche zu Hilfe kommen und sie nicht länger von der Schlange zerbeißen lassen. Gleichwie der glorreiche Kaiser Carolus, seligen Gedächtnisses, als wachsamer Vertheidiger katholischen Glaubens in der Person des Felix das Haupt der Viper, welche gegen die Einheit der Kirche zischte, mit dem eisernen Stabe apostolischer Gewalt zerschmettert hat, also möge auch sein erlauchter Sohn den Schwanz desselben Ungeheuers (Claudius wird nämlich als Schüler und Erbe des Ketzers Felix von Urgel hingestellt) vollends niederschlagen." Wenn Dungal in seiner Schrift manchmal eine fast leidenschaftliche Sprache führt, so erklärt sich dieß aus den jedes christliche Gefühl verletzenden Angriffen des Claudius. Während Claudius die Auctorität aller Kirchenlehrer, Augustinus allein ausgenommen, sehr gering schätzt, beruft sich Dungal in seiner Widerlegungsschrift auf das katholisch-kirchliche Bewußtsein, auf Schrift und Tradition und sehr viele Stellen der Väter, so daß er neben der guten Bekanntschaft mit Plato, Cicero, dem älteren Plinius u. A. m. auch schöne patristische Kenntnisse an

den Tag legt. Der gelehrte Papirius Masson gab Dungals Werk zuerst zu Paris 1608 heraus, und zwar mit einer als Zuschrift an die Geistlichkeit von Frankreich gerichteten Vorrede, worin er zugleich die Namen derer nennt, auf welche sich Dungal als seine Gewährsmänner beruft; diese Ausgabe ging über in die Maxima biblioth. patrum, ed. Lugdun. XIV, 196 sq. Man schreibt Dungal ferner mehrere Gedichte zu, die Mabillon (Annal. III, n. 3, p. 509) zu Rheims und Martène (Ampliss. Coll. VI, 811) zu St. Denys fanden. Alles Bekannte ist gesammelt bei Migne, PP. lat. CV, 447 sq. und XCVIII, 1445. (Vgl. Ceillier, Hist. des auteurs sacrés, 2e éd. XII, 326 ss.) [Fritz.]

Dungersheym (Thungerßheym), Hieronymus, Professor in Leipzig, ein viel geschmähter Gegner der Reformatoren, von Luther als taurus, bos, asinus Lipsensis bezeichnet (de Wette I, 255), war 1465 zu Ochsenfurt in Unterfranken geboren (darum oft Doctor Ochsenfurt genannt) und ging nach den Vorbereitungsstudien in seinem Geburtsorte im J. 1484 nach Leipzig, wo er 1489 Magister artium wurde und seit 1495 über die Sentenzen las. Mit einem frommen Leben verband er großen Eifer in der Verkündigung des göttlichen Wortes, so daß Cardinallegat Raimund bei Publication des von Julius II. angeordneten Jubiläums ihn zum Commissar und Prediger bestellte. Wohl aus diesem Grunde nennt ihn Salig (Hist. der Augsb. Conf. I, 20) irriger Weise einen Dominicaner. Nachdem er hierauf 1501—1504 an der Marienkirche zu Zwickau sehr ehrenvoll als Prediger gewirkt hatte, zog er zur Vollendung seiner Studien nach Italien und erlangte den Doctorgrad der Theologie und des canonischen Rechtes zu Bologna und Siena. Herzog Georg von Sachsen übertrug ihm 1506 die Professur der Theologie an der Universität Leipzig, indem er zugleich ihn zum Collegiaten des dortigen Fürstencollegiums machte und ihm die Einkünfte eines Canonicats in Zeiz überwies. Es erschienen nun von ihm eine Reihe Schriften aus der praktischen und speculativen Theologie, von denen zu nennen sind: Tractatus de modo discendi et docendi ad populum sacra, Seu de modo predicandi, s. l. 1513, Lauserh. 1514; Confutatio apologetici cujusdam sacre scripture falso inscripti, Lipsi 1514; Epithemata, Introductorium, Memoriale quatuor librorum sententiarum, de nouo reuisum, Lipsi 1515; Conclusiones cum rationibus ad partes summe theologie doctoris s. Thome Aquinatis, Lipsi 1516; ebenso viele Predigten und Schulreden (siehe die 1514 verfaßte Vita in Script., qui in Lipsiensi etc. Academ. flor., ed. Maderus, Helmst. 1660, n. 93). Im J. 1519 begann er einen sehr ernst gehaltenen Briefwechsel mit Luther, bis letzterer weitere Antwort verweigerte. Dem immer weiter um sich greifenden Abfalle im Volke suchte Dungersheym durch Predigten entgegenzutreten. So berichtet Kurfürst Friedrich von Sachsen unter dem 7. April 1522 (Förstemann, Neues Urkundenbuch I, Hamburg 1842, 19): „Der bischoff von meyssen (Johann von Schleinitz) had am nechsten mittwoch zcu herczberg selbest gebredigt, desgleichen Doctor ochssenfarbt, ist von leipczig, 2 predigen gethan, am dornstag ist der bischoff gegen lochaw geczogen, den freitag gegen torgaw vnd den ßamstag gegen schmideberg.“ In dem genannten Lochau hielt zwei Wochen später Dungersheym mit dem dortigen lutherisch gesinnten Pfarrer eine Disputation. Bericht hierüber geben die Schriften: Des newen Bischofs zu der Lochaw disputation mit Doctor Ochssenfart vor dem Bischoff von Meyssen, zu der Lochaw geschehen. In Saxen, Im 1522 Jar. s. l.; und: Verhor von Acta vor dem Bischoff von Meyssen wegen den Bischoff czu der Lochaw. s. l. Zu dieser Zeit richtete Karlstadt an ihn die Streitschrift: Byt vnd vermanung an Doctor Ochssenfart, Endressen Boden von Carolstatt. tzu Wittenberg 1522 (Panzer, Annalen II, 90); bald darauf schrieb auch ein zu Eilenburg für die Neulehre wirkender Bürger, der Schuhmacher Georg Schönichen, eine Polemik gegen die katholischen Prediger in Leipzig: DEn achtbarn vnd hochgelerten zu Leyphck, Petro Mosellano Rectori, Ochsenfart prediger zu S. Nicolao, Andree Camiciano, . . . 4. Juni 1523 (Seidemann, Beiträge zur Ref.-Gesch., Dresden 1846, Heft 1, 61 ff.). Als Erwiederung erschien: Antwort Hieronymi Tungerßheym von Ochsenfart auf Jorgen Schonigen von Eylenburg tzuschreiben. Geben im 1523 Jare. Als nach der Niederlage der Bauern zu Frankenhausen Herzog Georg 1525 die Stadt Mühlhausen in seine Gewalt bekommen hatte, erhielt Dungersheym den Auftrag, durch Predigten die aufgeregten Gemüther zu beruhigen (Seidemann a. a. O. 89 und Heft 2, 8). Ein Brief des Dresdener Hofpredigers Chrosner, den Dungersheym später in dem Schriftchen: An den verleuckenden Priester Alexium Crosner von Coldiz, Leipzig 1532, veröffentlichte, spricht sich voll Lobeserhebungen über die Erfolge in Mühlhausen aus. Auf diese Thätigkeit bezieht sich auch das Büchlein: Wider M. Luther sammt den widerteuffern, von den er geschrieben hat. Luther war nämlich im höchsten Grade aufgebracht (Walch XVIII, 581), daß „der grobe Kopf von Leipzig“ solche Kinder getauft hatte, bei welchen die Gültigkeit der von Münzer gespendeten Taufe mit Recht bezweifelt werden konnte. Nach Leipzig zurückgekehrt, suchte Dungersheym durch Predigten und Schriften für die katholische Sache thätig zu sein. Eine anonyme Schrift gab Anlaß zu einem dem Leipziger Rathe gewidmeten Büchlein: Verlegung yn weyse eynes Dialogi, des auffrurischen ketzerischen buhleins von fleyschessen am freytag. Montags noch dem Palmentag Im 1527 Jore vnser erlösung. Gespräch zwischen einem Ketzer und einem Christen, 15 Bl. Von den gegen Luther direct gerichteten lateinischen und deutschen Streitschriften veranstaltete er 1531 eine Sammelausgabe: Ali-

qua opuscula magistri Hieronymi Dungersheym ex Ostrofranciae Bosphoro, vulgo Ochsenfarth, sacre theol. professoris, Studii Lipsensis college et canonici Cicensis, contra M. Lutherum edita, Lipsie 1531. Die lateinische Sammlung enthält den oben erwähnten Briefwechsel mit Luther (auch bei Löscher, Ref.-Acta III, 21) und sechs andere Abhandlungen, in welchen Luther meist aus seinen eigenen Aufstellungen bekämpft wird. Interessant ist besonders eine bis jetzt stets ignorirte Kritik der lutherischen Bibelübersetzung: Improbatio dispendiose atque fallacis prefationis Lutheri in N. Test. und Reprobatio translationis textus Evangelii sec. Mattheum per Lutherum presumpte. Die deutsche Sammlung (Ettliche büchlein wider den Luther) enthält zehn Schriften, über Luthers Erklärung von 1 Cor. 7, die Ehe der Priester betreffend; „Abschlack des anschlags M. Luthers vom brennen, zu latein Vri;" über die zwei Gestalten des Sacraments; von der Sünde gegen den heiligen Geist; von der Wahrheit des Fegfeuers u. s. f. In demselben Jahre erschien auch Multiloquus de concitata ex dictis Lutheri seditione, Lips. 1531, 26 Seiten. Wegen dieser Thätigkeit überschüttete ihn mit giftigem Spotte die Satire: Mors et sepultura doctrinae Lutheranae per Episc. Misnensem et Abbatem Cellensem (Bachmann) et Jeronymum collegiatum Lipsensem, canonicum Cicensem, s. l. et a. Als nach Herzog Georgs Tod dessen Bruder Heinrich die Regierung antrat und in seinem Lande gewaltsam das Lutherthum einführte, wurde 1540 auch der theologischen Facultät in Leipzig die Annahme der Augsburger Confession befohlen. Dungersheym, seit 1538 Decan, erklärte sich für incompetent, im Namen der Facultät irgend einen Beschluß zu fassen, da außer ihm kein Doctor der Theologie vorhanden sei (Winer, De facult. theol. in Lips. Univers. origg., Leipziger Programm 1839, 18). Bald darauf starb er, am 2. März 1540, und noch jetzt (Winer 22 und Allg. deutsche Biogr. V, 474) wird getadelt, daß er der Leipziger Universität, die gerade in seinen Tagen den Katholiken entrissen wurde, keinen Obolus legirt habe. [Streber.]

Dunin, Martin von, Erzbischof von Gnesen und Posen, im Streit wegen der gemischten Ehen zu seiner Zeit einer der standhaftesten Vertreter der kirchlichen Grundsätze, entstammte einer alten adeligen, durch die Ungunst der Umstände verarmten Familie Massoviens. Als der Erstgeborene unter 22 Geschwistern wurde er am 11. November 1774 im Dorfe Wat bei Rawa geboren, wo sein Vater Felician v. Dunin Gutsbesitzer war. Ein Oheim, Laurentius v. Dunin, Jesuit zu Rawa, leitete seine Erziehung; die Vorbereitung zu den gelehrten Studien fand er bei den Jesuiten zu Bromberg und in Privatstudien. Neunzehn Jahre alt trat Dunin in das Collegium Germanicum zu Rom ein; am 23. September 1797 erhielt er von dem Cardinal de Somaglia die Priesterweihe. Zurückgekehrt in sein Vaterland, ward er zuerst im Bisthum Krakau angestellt; der Bischof von Kujawien, Rydzynski, berief ihn in seine Heimat zurück und beförderte ihn zum Domherrn von Wloclawek. Der Erzbischof von Gnesen, Graf Raczynski, berief ihn in's Metropolitancapitel zu Gnesen, und im Jahre 1815 ward er Kanzler desselben; bald darauf wurde er als Provinzialschulrath an die kgl. Regierung zu Posen berufen. So hatten ihn, wie er selbst sagte, die Ehren gesucht; aber er besaß auch einen lebhaften, schnell eindringenden Geist und eine anziehende Persönlichkeit, welche ihm als Empfehlung diente. Von Erzbischof Theophil von Wolicki zum Weihbischof von Posen ersehen, wurde er nach dessen Tode (21. December 1829) zum Administrator der Erzdiöcese erwählt. In dieser Stellung konnte er sich bei außerordentlichen Anlässen für die höhere Würde gleichsam erproben und brachte namentlich die durch die Circumscriptionsbulle De salute animarum vom 16. Juli 1821 vorgezeichnete neue Organisation des Domcapitels zu Posen in Vollzug. Nachdem er dann am 8. December 1830 einen Hirtenbrief erlassen hatte, durch welchen er seine Landsleute von der Theilnahme an der zu Warschau am 29. November desselben Jahres ausgebrochenen Insurrection abmahnte, wurde er am 10. Juli 1831 als Erzbischof von Gnesen und Posen consecrirt. Als solcher fand er der Zeitverhältnisse wegen außergewöhnliche Geschäfte vor. Die Säcularisation hatte auch in der Provinz Posen schon begonnen, die Cabinetsordre vom 31. Mai 1833 unterwarf ihr die bis dahin noch verschont gebliebenen Ueberreste der Regularinstitute. Der Erzbischof erhob dagegen Protest, und als dieser ohne Erfolg blieb, bat er um Berücksichtigung der mancherlei Bedürfnisse von Kirchen und Schulen in beiden Erzdiöcesen, welchen Bitten bereitwillig entsprochen wurde. Im J. 1834 wurden auch die geistlichen Seminarien zu Gnesen und Posen einer Reorganisation unterworfen; die Missionspriester des heiligen Vincenz von Paul, denen ihre Leitung anvertraut war, wurden ihrer Wirksamkeit enthoben und durch Weltpriester, zeitweilig durch deutsche, ersetzt. Gleichwohl that der neue Oberhirt Alles, um den religiös-sittlichen Zustand des Volkes zu heben. Er faßte vor Allem den Priesterstand, demnächst die Volksschulen in's Auge und erließ in beiderlei Beziehung mehrere Hirtenbriefe. Aber auch durch persönliche Einwirkung an Ort und Stelle wollte er seinem Amte genügen und bereiste daher, besonders in den letzten Jahren, die Diöcesen, um zu firmen, Kirchen zu consecriren u. dgl. Bei diesem Streben, seinem Hirtenamt zu genügen, konnte er dem bekannten Streit über die gemischten Ehen nicht ausweichen. Es ist unrichtig, wenn man denselben nur als ein Nachspiel und Anhängsel des Kölner Ereignisses (s. d. Art. Droste-Vischering) bezeichnet; der Posener Kirchenstreit ist lange vor dem Kölner eingeleitet worden und hat auch einen selbständigen und völlig verschiedenen Ver-

lauf gehabt. Die bekannten Bedingungen, unter welchen gemischte Ehen eingesegnet werden, waren in beiden Erzdiöcesen meistentheils erfüllt worden, bis in neuerer Zeit der Einfluß der Landesgesetzgebung sich mehr und mehr bemerklich machte. Der Erzbischof von Posen, welcher dem Gegenstande viele Aufmerksamkeit schenkte, wurde besonders beunruhigt, wenn für einzugehende gemischte Ehen wegen Ehehindernissen päpstliche Dispensationen nachgesucht, die Bedingungen aber, unter welchen sie ertheilt wurden, von den Staatsbehörden annullirt wurden; er konnte den Zweifel, ob solche Ehen gültig eingegangen seien, nicht bewältigen. In dieser bedenklichen Lage wendete er sich im Januar 1837 (also lange vor der Kölner Katastrophe) mit einer Vorstellung an das geistliche Ministerium; da sie ohne Erfolg blieb, reichte er am 26. October desselben Jahres eine Immediatvorstellung an den König ein. Der Bescheid, welchen er am 30. December erhielt, lautete dahin, daß in der längst geordneten Angelegenheit nichts mehr zu ordnen sei. Gleichzeitig traf die wegen der Abführung des Erzbischofs von Köln am 10. December zu Rom gehaltene Allocution in Posen ein, und diese mißbilligte entschieden die im Königreich Preußen in Sachen der gemischten Ehen herrschend gewordene Praxis. Da nun auf dem bisher betretenen Wege nichts mehr zu erreichen war, glaubte der Erzbischof die Sache lediglich als Gewissenssache ansehen und demgemäß handeln zu sollen. In einem an die Decane gerichteten Umlaufsschreiben und in einem jedem Seelsorger einzuhändigenden, dem Inhalte nach den Gemeinden zu eröffnenden Hirtenbriefe verbot er, bei Strafe der sofort eintretenden Suspension, gemischte Ehen anders als unter den kirchlichen Bedingungen einzusegnen. Darauf zeigte er selbst dem König an, was er unternommen habe, und schloß mit den seine Lage und Seelenstimmung bezeichnenden Worten: „Zu den Füßen Eurer Königlichen Majestät lege ich dieses Bekenntniß in aller Ehrfurcht nieder und sehe mit der Resignation eines Priesters, der über Erfüllung seiner heiligen Pflicht mit seinem Gewissen im Reinen ist, meinem weitern Schicksale entgegen. Verfügen Eure Königliche Majestät über mein Greisenhaupt! Meine Gewissensruhe und mein Seelenfriede sind gerettet." — Mild gesinnt, wie der König war, wollte er die Strenge der gesetzlichen Ahndung nicht sofort eintreten lassen; handelte es sich doch um eine Gewissenssache, und waren doch alle gesetzlichen Wege vor dem letzten Schritte betreten worden. Er ließ dem Erzbischof eröffnen, daß er seinen Schritt noch als eine irrthümliche Verkennung seines Standpunktes betrachten wolle, wenn er selbst ihn als solche anzuerkennen und demnächst unter Aufhebung seiner Verfügungen die gesetzliche Ordnung wieder herzustellen bereit wäre. Allein so gern der Erzbischof zur friedlichen Lösung der Verwicklung die Hand geboten hätte, so war doch im gegebenen Falle eine Vereinbarung nicht möglich; war ja doch der beiderseitige Standpunkt so verschieden, daß der Erzbischof, während er sich für die von ihm vertretene Sache auf die Gewissensfreiheit berief, einer sträflichen Verletzung derselben beschuldigt wurde. Als Anknüpfungspunkt für die Verhandlungen bot sich die Bestimmung des allgemeinen Landrechts Theil II, Titel 11, §§ 442. 443 dar, wonach dem katholischen Pfarrer gestattet ist, die Einsegnung einer Ehe zu verweigern, wenn der geistliche Obere die Dispensation dafür versagt. Das Landesgesetz also gebietet nicht die unbedingte Eheeinsegnung, der Erzbischof verbot sie und gab dem Verbot durch geistliche Strafen Nachdruck; war das letztere von seinem Standpunkte aus folgerichtig, so war es nicht minder consequent, wenn andererseits als Genugthuung für die Ueberschreitung des Gesetzes die ausdrückliche Zurücknahme seiner Verfügungen verlangt wurde. Dabei blieb man beiderseits stehen; eine Ausgleichung wurde nicht ermittelt; von beiden Seiten war man versöhnlich gestimmt; die Schwierigkeit lag in der Sache. Nachdem der Erzbischof selbst den König von der Erfolglosigkeit der Ausgleichungsversuche in Kenntniß gesetzt hatte, befahl eine Cabinetsordre vom 21. Juni 1838, die Criminaluntersuchung zu eröffnen, und der Minister Freiherr von Altenstein erklärte die Erlasse des Erzbischofs für unwirksam, die Befolgung derselben für strafbar, und sicherte den Geistlichen den Schutz der Regierung gegen die canonischen Ahndungen zu. Dieß hatte aber nur die Folge, daß die beiden Generalconsistorien und alle Decanate Protestationen einreichten und erklärten, sie hielten sich, ihren Unterthanenpflichten unbeschadet, für verpflichtet, und nach den Landesgesetzen auch für befugt, der Stimme ihres Oberhirten Gehör zu geben. Der Erzbischof stand nun nicht mehr allein, der ganze Clerus betheiligte sich an seiner Sache. — Auf die ihm von der Eröffnung des Rechtsverfahrens gemachte Anzeige erklärte Dunin, daß er, da es sich um eine kirchliche und Gewissenssache handle, die Competenz des Gerichtes nicht anerkennen könne, sich nicht zur Verantwortung stellen, noch auch eine Verhandlung unterzeichnen werde. Am 23. Februar 1839 erging der Urtheilsspruch des Posener Oberlandesgerichts und wurde, königlicher Ordre gemäß, vor der Publication dem Monarchen vorgelegt. Auch jetzt noch sollte dem Verurtheilten Gelegenheit gegeben werden, eine Milderung seiner Lage sich zu bereiten. Er wurde nach Berlin beschieden; am 5. April traf er dort ein. Da er aber auch hier zum Aufgeben seines bis dahin befolgten Systems nicht zu bewegen war, wurde das Strafurtheil publicirt. Er wurde des Rechtes verlustig erklärt, sein Amt ferner zu üben und ein anderes zu erhalten, außerdem zu sechsmonatlicher Festungsstrafe und zur Tragung der Prozeßkosten verurtheilt. Auf die Rechtswohlthat der Appellation an das königliche Kammergericht verzichtete er, um dadurch nicht die Competenz desselben anzuerkennen; aber an die Milde

des Königs wendete er sich und erlangte von dieser den Nachlaß der Festungsstrafe, blieb aber außer Amtsthätigkeit gesetzt, bis ermittelt würde, wie dieselbe mit den Landesgesetzen vereinbart werden könne. Er sollte dafür die geeigneten Vorschläge machen; er versuchte dieß in wiederholten Immediatvorstellungen, doch keine führte zum Ziele. Wie er zuletzt zu dem Entschlusse gekommen, ohne Weiteres nach Posen abzureisen, legt er in einer zu Anfang des October an den König gerichteten Adresse dar: „Da Euer Königlichen Majestät Allerhöchste Erwartung von neuen Vorschlägen meine Rückkehr von moralisch unmöglichen Bedingungen abhängig macht, ich aber auf die Verwirrung in der geistlichen Administration meiner Diöcesen keineswegs mit Gleichgültigkeit schauen darf, so bin ich dadurch in meinem Gewissen genöthigt worden, am gestrigen Tage Berlin zu verlassen und nach Posen abzureisen, um dort meinem Hirtenamte gemäß die mir vom Heilande anvertrauten Schafe zu weiden . . .“ Am 4. October Morgens kam er in Posen an. Was zu erwarten war, geschah; nachdem in aller Stille die geeigneten Vorkehrungen getroffen waren, wurde Dunin am 6. desselben Monats nach Mitternacht von den Behörden wieder zurückgesendet; unterwegs aber erreichte ihn der Befehl, nach Colberg abzureisen. Er traf dort am 8. October ein und bezog die ihm angewiesene Wohnung in der Stadt. Ein Regierungsrath aus Stettin war ihm zur Aufsicht beigeordnet. In den beiden Erzdiöcesen schwiegen Musik und Orgel beim Gottesdienst; einige Zeit verstummten auch die Glocken. Zehn Monate hatte die Haft gedauert, da erfolgte am 7. Juni 1840 der Thronwechsel. Der nun regierende König bezeichnete den Anfang seiner Regierung mit Gnadenacten. Mit dem Gefangenen von Colberg wurde über die Bedingungen verhandelt, unter denen er seinen Erzdiöcesen zurückgegeben werden könnte; der 3. August, der Geburtstag des verewigten Königs, gab ihm seine Freiheit wieder. Am 5. desselben Monats traf er in Posen ein. Das erfreuliche Ereigniß war aber durch so einfache Mittel erzielt worden, daß man zu fragen versucht sein könnte, warum der Conflict Jahre lang dauern und Proceß, Verurtheilung und Haft im Gefolge haben mußte. Wie bemerkt, wollte der Erzbischof seine Verordnungen nöthigenfalls auch durch canonische Strafen aufrecht erhalten; von Regierungswegen aber wurde die Aufhebung derselben als eine Genugthuung verlangt. Wenn einmal Gnade geübt werden sollte, konnte der souveräne Wille die Genugthuung erlassen; es war aber auch nicht nöthig, die Anwendung canonischer Strafen ausdrücklich vorzubehalten, denn der Folgsamkeit des Clerus durfte der Erzbischof ohnedieß gewiß sein. In diesem Sinne erließ er am 27. August den neuen Hirtenbrief, welcher vorschrieb, das auf die bekannten Bedingungen sich beziehende Versprechen, da es vor dem Landesgesetze doch unwirksam, die Erfüllung also ungewiß sei, nicht erst ausdrücklich zu verlangen, sich aber auch alles dessen zu enthalten, was eine Billigung der ohne gewünschte Garantie eingegangenen Ehen enthalten könnte. In zwei folgenden Hirtenbriefen verordnete er dann noch, daß, wenn die betreffenden Personen ihren religiösen Pflichten wenigstens so gewissenhaft nachkommen, als sie es können, denselben die Sacramente nicht vorenthalten werden sollen. Als Ergebniß des durch viele Wendepunkte hindurchgeführten Streites besteht in beiden Erzdiöcesen die das kirchliche und das persönliche Interesse berücksichtigende Praxis, daß gemischte Ehen nicht eingesegnet, die betreffenden Personen aber je nach ihrem Gewissenszustande zur Theilnahme an den heiligen Sacramenten zugelassen oder davon ausgeschlossen werden. Feste Beharrlichkeit und muthige Hingebung an die Sache hat Dunin überall gezeigt, wo es eine klar erkannte Pflicht galt. Hat er in früherer Zeit eine sichere Haltung manchmal vermissen lassen, so kam dieß daher, daß er der Sache nicht klar auf den Grund sah und, um sicher zu gehen, von verschiedenen Seiten her Rath annahm. Religiöse Wärme, milden Sinn und sanften Charakter haben alle, die ihm näher standen, in ihm gefunden. Seine Frömmigkeit war herzlich, sein Wohlwollen hat sich in vielen schönen Zügen bewährt. Seine Thätigkeit nahm mit den Jahren zu, obschon er lange an dem Uebel litt, welches sein Ende herbeiführte. Ein halbes Jahr vor seinem Tode wurde ihm die hohe Freude zu Theil, daß König Friedrich Wilhelm IV. in der erzbischöflichen Residenz eine Soirée annahm. Aus den Heilquellen von Marienbad, welche Dunin bald darauf besuchte, kam er nicht erleichtert zurück. Er hatte eine Gallenkrankheit, der er nach langwierigen heftigen Schmerzen am 26. December 1842, 68 Jahre alt, erlag. Allgemeine Trauer sprach sich bei der Beerdigungsfeierlichkeit aus, welche am 2. Januar in der Metropolitankirche zu Posen statthatte. Das Herz wurde in einer Urne niedergelegt und in der alten Metropole Gnesen beigesetzt. Sein Andenken wird in den Herzen von Tausenden fortleben. Nachrichten und Actenstücke über den Posener Kirchenstreit lieferten zu seiner Zeit die öffentlichen Blätter. Vor allen verdient Beachtung die Denkschrift des Staatssecretariats zu Rom vom April 1839, welche unter dem Titel: Darlegung des Rechts- und Thatbestandes 2c. mit 62 Actenstücken, zweimal übersetzt erschien zu Augsburg und zu Regensburg bei Manz 1839. Ferner: Dr. Hase, Die beiden Erzbischöfe, Leipzig 1839 (diese durch ruhige historische Betrachtung und lichtvolle Darstellung ausgezeichnete Schrift ist auch darum beachtenswerth, weil die Lösung des Conflicts, wie sie später erfolgte, in ihr schon vorgezeichnet ist). Das Leben Dunins ist dargestellt in der Monographie von F. Pohl, Martin von Dunin, Erzbischof von Gnesen und Posen, Marienburg 1843. [Pohl.]

Dunkers, s. Baptisten 7.

Duns Scotus, s. Scotus.

Dunstan, der hl., Erzbischof von Canterbury, Wiederhersteller der durch die Dänenkriege zerrütteten englischen Kirche, wurde zu Anfang des zehnten Jahrhunderts in der Nähe des altberühmten Klosters Glastonbury aus edlem angelsächsischen Geschlechte geboren. In der Klosterschule erhielt er den ersten Unterricht durch irische Mönche und wurde der lateinischen Sprache, der Philosophie, der heiligen Schrift und der Väter, der Musik und Malerei, des Gravirens und der Metallarbeiten kundig (er machte Orgeln, Glocken, Crucifixe). König Aethelstan (924—940), dem der Jüngling vorgestellt wurde, gewann ihn lieb und ergötzte sich oft an Dunstans Gesang und Musik, ließ sich aber später von Neidern desselben, welche ihn der Zauberkünste und der Liebhaberei für heidnische Gedichte und Geschichten beschuldigten, verleiten, ihm seine Gunst zu entziehen. Dieß und eine Krankheit bestimmten den Heiligen, Mönch zu Glastonbury zu werden und sein reiches Erbe den Armen und der Kirche zu schenken. Aethelstans Nachfolger, die Könige Eadmund und Eadred, brachten den würdigen Mönch wieder hoch zu Ehren; jener zog ihn an den Hof und machte ihn zum Abt von Glastonbury, woraus unter des neuen Abtes Leitung kenntnißreiche Prälaten und Aebte hervorgingen; dieser übertrug ihm die Leitung seines Gewissens und die Verwaltung seines Schatzes und seines Reiches. Allein Eadreds Sohn und Nachfolger, der junge und ausschweifende Eadwig (955 bis 959), zerfiel sogleich bei der Thronbesteigung mit Dunstan. An seinem Krönungstage verließ er plötzlich die noch versammelten Großen des Reiches, um in einem nahen Gemache mit zwei Weibern (Aelfgyfu und deren Tochter) wilder Lust zu fröhnen. Die entrüsteten Thane beauftragten Dunstan und einen Bischof, den König wieder in die Versammlung zurückzuführen. Dunstan entsprach dem Auftrage; aber bald traf ihn die Rache der rachsüchtigen Aelfgyfu. Seine Abteien Glastonbury und Abingdon wurden aufgelöst, und er selber, seines Lebens nicht sicher, floh nach Gent in Flandern. Hier blieb er bis zum Tode Eadwigs (959), der inzwischen die Hälfte des empörten Reiches verloren hatte, während Aelfgyfu eines grausamen Todes gestorben war. König Eadgar rief den hl. Dunstan wieder nach England zurück und übergab ihm zuerst die Bisthümer Worcester und London, nachher das Erzbisthum Canterbury (959). Jetzt, nachdem er vorher noch eine Reise nach Rom gemacht, war der Zeitpunkt gekommen, die entweihte Würde des Priesterthums durch Zucht und Wissenschaft wieder herzustellen und dadurch auch die Sitten des Volkes zu bessern. Er unternahm dieß mit der ihm eigenen Kraft und Standhaftigkeit und ward dabei vom König und einigen gleichgesinnten Bischöfen, namentlich dem Bischof Oswald von Worcester (960—972, später Erzbischof von York 972—992), und dem um den Jugendunterricht hochverdienten Bischof Aethelwold von Winchester (962—984) unterstützt. Er stiftete das Kloster Westminster und ließ die vertriebenen Mönche nach Glastonbury und Abingdon zurückkehren. Auf die bischöflichen Stühle erhob er ausgezeichnete Benedictiner, setzte mit päpstlicher und königlicher Einwilligung statt derjenigen Canoniker, die sich nicht reformiren wollten, Benedictiner ein und erwirkte 969 die Synodalverordnung, daß die Mönche an den Cathedralen das Recht der Bischofswahl haben sollten. Er nöthigte jeden dem Concubinat nicht entsagenden Presbyter, Diacon und Subdiacon, sein Amt niederzulegen, und bewog den König, ein Gesetz zu erlassen oder zu erneuern, wonach jeder Geistliche, zur Verbreitung nützlicher Kenntnisse unter dem Volke, ein Handwerk oder eine Kunst erlernen sollte. Weil aber damals geistlicher Sinn und Wissenschaft beinahe nur in klösterlicher Gemeinschaft gedeihen konnten, so bestimmte er Eadgar zur Errichtung vieler solcher Anstalten und ließ durch Synodalstatut die sogenannte von ihm entworfene Concordie, d. h. eine Verschmelzung verschiedener Observanzen der reformirten Klöster zu Fleury und Gent und alter angelsächsischer Klöster mit der Benedictinerregel, bestätigen.

Nicht geringer war Dunstans Verdienst um den Staat. Unter seiner Einwirkung herrschte Eadgar glücklich, friedlich und rühmlich, erließ wohlthätige Gesetze, schonte die Eigenthümlichkeiten der ihm untergebenen Nationen, bereiste das Reich und reinigte es durch Verbannung verschiedener Klassen von Verbrechern. Als aber Eadgar selbst durch Verführung eines zum Klosterleben bestimmten Mädchens großes Aergerniß gegeben, hielt Dunstan es für seine Pflicht, ohne Ansehen der Person auch dem König gegenüber eindringlich zur Buße und Besserung zu mahnen. Willig nahm der König die Buße an, sieben Jahre lang sich nicht mehr mit der Krone zu schmücken, wöchentlich zweimal zu fasten, Geschenke an die Armen zu machen, ein Nonnenkloster zu stiften und zur unparteiischen Gerechtigkeitspflege einen neuen Gesetzcodex zu publiciren. — Nach Eadgars Tod (975) gestalteten sich die Verhältnisse des Reiches und der Kirche trübe, vorzüglich dadurch, daß König Eadward und nach ihm König Aethelred in unreifem Alter den Thron bestiegen, und zwischen den Anhängern der dunstanischen Reform und der laxen Partei ein Bürgerkrieg ausbrach. Dennoch verlor Dunstan den Muth nicht. Wie er dem jungen Eadward durch seinen Muth die Krone sicherte, und Aethelred bei seinem Regierungsantritt schwören ließ, eine Regierung des Friedens, der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu führen, so hielt er auch fest an der kirchlichen Reform. Die Synode von Winchester wendete durch einen Beschluß zu Gunsten der Mönche den Bürgerkrieg ab, und als in der Synode zu Calne im J. 977 in der Hitze des gegenseitigen Kampfes der Fußboden des Versammlungsplatzes einbrach und Viele ver-

wundet und getödtet wurden, während Dunstan ganz unversehrt blieb, beendigte dieses Ereigniß den Streit, und Dunstans Werk blieb aufrecht. Uebrigens blieb Dunstan auch als Primas der ganzen englischen Kirche und Leiter der Staatsgeschäfte ein Mann des Gebetes, des Studiums und des Eifers für seine besondere Diöcese. Er pflegte selbst gehend Psalmen zu beten, vergoß bei den heiligen Functionen häufige Thränen, las gerne die heilige Schrift, verbesserte fehlerhafte Abschriften derselben, beschenkte Kirchen und Arme und verkündete noch an seinem Todestage dreimal das Wort Gottes. Er starb während des Hochamtes am 19. Mai 988. Sein Leben beschrieb sein Zeitgenosse Bridferth, Mönch von Ramsey; eine Ueberarbeitung gab Osbera, Mönch von Canterbury. (Vgl. Boll. Maji IV, 344 sq.; Wharton, Anglia sacra II, 211 sq.; Lingard, Hist. and Antiquit. of the Anglo-saxon Church, Lond. 1809, II, 266 ss.; Lappenberg, Gesch. von England, Hamburg 1834, I, 394 ff.) [Schrödl.]

Dupanloup, Felix Anton Philibert, Bischof von Orleans, wurde am 3. Januar 1802 zu St. Felix in Savoyen geboren und 1833 in Frankreich naturalisirt. Er ward frühzeitig zum Studiren nach Paris geschickt und trat 1818 in das kleine Seminar von St. Nicolas du Chardonnet, 1820 in das große Seminar von St. Sulpice. Seine eminenten Talente gestatteten ihm, neben der Philosophie und der Theologie manches Lieblingsstudium, darunter vorzüglich das der alten Classiker, fortzusetzen. Die hohe Begabung zog dem Seminaristen bald die besondere Aufmerksamkeit des Prinzen Rohan, des spätern Cardinal-Erzbischofes von Besançon, zu. Jetzt schon wurde ihm die sonntägliche Christenlehre in Ste Madeleine übertragen, eine Aufgabe, die für sein ganzes Leben sich fruchtbringend erwies. Im J. 1825 ward er zum Priester geweiht und von Erzbischof Quelen zum Vicar von Ste Madeleine ernannt. Hier zogen seine Predigten die Aufmerksamkeit der ganzen Hauptstadt auf ihn. Im J. 1827 wurde er Beichtvater des Herzogs von Bordeaux, 1828 Religionslehrer der Prinzen von Orleans und Aumônier der Dauphine; 1831 gründete er die Akademie von St. Hyacinthe für junge Leute, wurde 1835 erster Vicar bei St. Rochus, zog jedoch schon nach zwei Jahren wieder die Stelle eines Präfecten am kleinen Seminar St. Nicolas vor. Im J. 1838 zum grand-vicaire titulaire von seinem Erzbischof erhoben, war er es, der dem ehemaligen Bischof von Autun, Talleyrand, auf dem Sterbebette beistand und ihm die Bekehrung erleichterte. Bald darauf sandte ihn Erzbischof d'Affre in einer wichtigen Angelegenheit nach Rom, woselbst Gregor XVI. den hervorragenden Priester zum römischen Prälaten, apostolischen Protonotar und Doctor der Theologie ernannte. Während Dupanloup in Rom weilte, ereignete sich die Bekehrung Ratisbonne's, bei dessen Taufe er assistirte und eine viel bewunderte Rede hielt. Im J. 1841 kam er als Professor der Rhetorik an die Sorbonne, kehrte jedoch bald wieder zur Direction seines liebgewonnenen Seminars zurück. Während er diese Stelle bekleidete, flossen sehr viele Schriften aus seiner gewandten Feder, die theils nach Fenelon oder Bossuet, theils selbständig gearbeitet waren und alle mehr oder minder Erziehung und Unterricht oder Befestigung des Glaubens zum Gegenstand hatten, z. B. Manuel des Catéchismes, 1832; Exposition des principales vérités de la foi catholique, recueillies de Fénélon; La vraie et solide vertu sacerdotale, rec. de Fénélon; La journée du chrétien, rec. de Bossuet; Le Christianisme présenté aux hommes du monde, rec. de Fénélon; Éléments de Rhétorique sacrée, rec. de Fénélon; Méthode générale de Catéchisme, 2 vols.; Recueil de cantiques, 2 vols. u. s. f. Der Kampf über die Unterrichtsfreiheit brachte Manuel des petits séminaires et des maisons d'éducation chrétienne, 1844, und Lettres à M. le duc de Broglie, rapporteur du projet de loi relatif à l'instruction publique, 1844, und später noch Nouveau projet de loi sur la liberté d'enseignement, 1847. Seit dieser Zeit ist wohl überhaupt kaum irgend eine bedeutende Frage in religiöser, kirchenpolitischer, socialer, philosophischer oder pädagogischer Hinsicht auf Frankreichs Boden aufgetreten, an der sich nicht Dupanloup's gewandte, gelehrte und geistreiche Feder betheiligt hätte. Alle seine Gelegenheitsschriften tragen, wie seine späteren Hirtenbriefe, immer den Stempel von Manifesten an sich, welche nicht bloß an seine Gegner oder Diöcesanen gerichtet sind, sondern für ganz Frankreich, mitunter für die ganze katholische Welt bestimmt sind. Sie erlebten darum im Original oft 30 und mehr Auflagen; die verschiedensten Uebersetzungen erschienen in fünf bis zehn Editionen. Solcher Manifestationen gibt es von Dupanloup sehr viele; die bedeutendsten sind wohl: Die weltliche Herrschaft des Papstes, 1849; Brief an einen Katholiken (gegen die von Napoleon III. inspirirte Schrift About's: Der Papst und der Congreß, 1859); Die Convention vom 15. September 1864 und die Encyklika vom 8. December (die Erklärung der Encyklika wurde am öftesten aufgelegt und erschien in acht deutschen Uebersetzungen), 1865; Gedächtnißrede auf Lamoricière, 1865; Die christliche Liebe und ihre Werke; Die Uebel und Zeichen der Zeit, 1866; Der Atheismus und die sociale Gefahr, 1866. Am 6. April 1849 ward Dupanloup zum Bischof von Orleans ernannt und am 9. December desselben Jahres zu Paris consecrirt. Als Bischof richtete Dupanloup sein Augenmerk unmittelbar auf die Erziehung der Jugend; vor Allem wurde ein kleines Seminar gegründet, an dem er fortan mit ganzer Seele hing, und in seinem Palaste ward eine eigene höhere Schule eingerichtet. Als Gaume und Veuillot 1852 das Studium der antiken Classiker an den Schulen als Uebelstand bezeichneten, trat Dupanloup sogleich energisch und siegreich gegen deren Bestrebungen ein. In

Folge davon wurde Dupanloup an Tissot's Stelle in die französische Akademie aufgenommen, zu welchem Behufe er L'éloge des lettres schrieb. Als später der Atheist Littré derselben Körperschaft einverleibt ward, erklärte Dupanloup öffentlich seinen Verzicht auf den Sitz unter „den Unsterblichen". Wie er hier durch die That seinen Abscheu gegen den Unglauben aussprach, so that er das Gleiche schriftlich gegen Renan (Warnung an die Jugend und die Familienväter, 1864) und später siegreich gegen die beabsichtigte Voltaire-Feier. — Neben der Erziehung (Ueber den Volksunterricht, Rede auf dem Mechliner Congreß 1863) widmete sich Dupanloup mit aller Energie und mit seiner geradezu bewunderungswürdigen Arbeitskraft der Belebung des kirchlichen Sinnes, der christlichen Charitas, der wissenschaftlichen Hebung seines Clerus, so daß sein Episcopat zu den glänzendsten Perioden der Kirche Orleans' gezählt werden darf. Sein dreibändiges Werk endlich De l'éducation, 1855—1857, und die Schrift De la haute éducation intellectuelle, 1862, werden in der pädagogischen Literatur immer einen hohen Rang behaupten. — Auf dem vaticanischen Concil stand Dupanloup bei der Opposition und galt als einer der Führer derselben. In dem „Sendschreiben an seinen Clerus über die Frage der Unfehlbarkeit" versichert Dupanloup zwar nur die Opportunität derselben erörtern zu wollen, allein thatsächlich lassen sich seine Gründe gegen die Sache selbst verwenden. Sei es nun, daß Reste des alten Gallicanismus ihn leiteten, sei es, daß sein politischer Scharfblick ihn nicht genug das Uebernatürliche in der Leitung der Kirche schätzen ließen, sei es, daß er für Frankreich das Uebel eines Culturkampfes befürchtete — sicher ist, daß er gläubig sich unterwarf, und daß seine Erregung auf dem Concil nicht länger im Herzen Platz behielt. Dupanloup's letztes Hirtenschreiben über den Peterspfennig bezeugte in rührender Weise seine Fürsorge und treue Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl. — Dupanloup war auch ein guter Patriot. Im J. 1871 stand er als Deputirter des Loiret in der Kammer an der Spitze der Legitimistenpartei; als Senator war es hauptsächlich Dupanloup, welcher die akademische Unterrichtsfreiheit, das Unterrichtsgesetz und das für die katholischen Universitäten so wichtige Recht, die akademischen Grade zu verleihen, durchsetzte. — Seit dem Concil war fast kein Jahr vergangen, in welchem Dupanloup nicht in Rom von seinem Glauben persönlich Zeugniß abgelegt hätte. Auf einer solchen Reise starb er im Schlosse Lacombe bei Grénoble an einer Herzbeutelentzündung am 11. October 1878. Begraben wurde er zu Orleans, in der Allerheiligenkapelle des Domes, als Ritter der Ehrenlegion mit militärischen Ehren. Dupanloup selbst begann eine Sammlung seiner Werke herauszugeben, und es erschienen Oeuvres choisies, 4 vols., Paris 1861; Nouvelles oeuvres choisies, 7 vols., Paris 1873—1875. Gegen die umfangreiche Biographie Vie de Mgr Dupanloup, évèque d'Orléans, par Lagrange, 3 vols., Paris 1879 à 1884, erhob sich eine, selbst das Einschreiten der kirchlichen Behörde veranlassende Polemik wegen der im zweiten Bande charakterisirten Stellung zur Politik der Jahre 1871—1876. [Janner.]

Du Perron, Jacob Davy, Cardinal-Erzbischof von Sens und Großalmosenier von Frankreich, wurde als Sprößling einer alten Adelsfamilie am 24. November 1556 zu Bern, wohin sich seine reformirten Eltern vor den strengen Maßregeln Heinrichs II. geflüchtet hatten, geboren. Im Exile erhielt er von seinem Vater Julian selbst, einem durch Erfahrung und reiche Kenntnisse hervorragenden Arzte, eine sorgfältige Erziehung und gründlichen Unterricht in den schönen Wissenschaften. Bei ungewöhnlichen Geistesanlagen hatte er schon als zwölfjähriger Knabe das Lateinische und Griechische inne und leistete bald auch in der Mathematik und der Philosophie, sowie im Hebräischen Erstaunliches. Nachdem er mit seinen Eltern nach Frankreich zurückgekehrt war, ertheilte er einige Zeit Sprachunterricht, bis er mit dem bei Hofe angesehenen Philipp Desportes, Abt von Tyron, bekannt wurde. Dieser machte König Heinrich III. auf den jungen Du Perron aufmerksam, rieth aber diesem selbst, katholisch zu werden. Vom Könige nach Blois beschieden, zeichnete sich der 17jährige Jüngling bei einer eigens zu seiner Probe angestellten Disputation durch seine Beredsamkeit, umfassende Wissenschaft und dialektische Gewandtheit so sehr aus, daß er Alle abschreckte, mit ihm irgend einen weiteren philosophischen, literarischen oder sonst wissenschaftlichen Streit zu führen, und daß er die Stelle eines Vorlesers beim Könige erhielt. Mit unermüdeter Wißbegierde las er in der Folge die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, mit besonderer Vorliebe aber die Schriften des hl. Augustin und des hl. Thomas von Aquin. Schon begann er die Wahrheit der katholischen Lehre einzusehen, als ihm der Traité de l'Eglise, den der angesehenste und gewandteste Vorfechter des Calvinismus, Du Plessis-Mornay, 1577 herausgegeben hatte, in die Hände gerieth. Die historischen Verdrehungen und Lügen desselben ekelten ihn so an, daß er den Entschluß faßte, den Calvinismus abzuschwören. Noch im J. 1577 oder 1578 legte er das katholische Glaubensbekenntniß feierlich ab und trat in den geistlichen Stand. Als Priester erhielt er 1587 vom Könige den ehrenvollen Auftrag, bei den Exequien für die unglückliche Königin Maria Stuart von Schottland die Trauerrede zu halten, ein Umstand, durch den sein Ruf wuchs und die Hoffnungen seines Glückes sich mehrten. Er blieb in seiner Stellung bis zu dem unglücklichen Ende des Königs, worauf ihn der Cardinal von Bourbon an sich zog. Von dieser Zeit an beschäftigte sich Du Perron fast ausschließlich mit der Bekehrung der Protestanten. Seine öffentlichen Conferenzen zu Nantes, Paris, Moulins,

Nîmes, seine Controverspredigten in verschiedenen Kirchen und seine Privatgespräche mit einzelnen gelehrten und heilsbegierigen Personen führten viele Verirrte in den Schooß der katholischen Kirche zurück. Seine eigene Mutter, eine sehr hartnäckige Calvinistin, ein Oheim, mehrere Verwandte, die beiden rechtsgelehrten Brüder Johann und Heinrich von Sponde, letzterer später Bischof von Pamiers, schwuren den Irrthum in seine Hände ab. Diesem Beispiele folgte eine Menge anderer gelehrter und vornehmer Männer und Frauen. Auch an der Zurückführung Heinrichs IV. zur katholischen Kirche hatte Du Perron großen Antheil, indem sich derselbe von ihm mehrere Monate in der katholischen Religion unterrichten ließ. Als Heinrich am 25. Juli 1593 zu St. Denis den Calvinismus abgeschworen, designirte er aus Dankbarkeit Du Perron zum Bischofe von Evreux. Da aber der heilige Stuhl bei Verhängung der Excommunication über Heinrich sich deren Aufhebung ausdrücklich vorbehalten hatte, so ergaben sich Schwierigkeiten, zu deren Abwicklung der König Du Perron nach Rom sandte. Diesem gelang es auch in Verbindung mit dem damaligen französischen Geschäftsträger und spätern Cardinal Ossat, die Bedingungen der Absolution mit dem päpstlichen Hofe zu vereinbaren, worauf die Lossprechung durch Clemens VIII. am 19. September 1595 in feierlichster Weise erfolgte. Zur Anerkennung seiner Verdienste erhielt nun Du Perron in Rom die bischöfliche Weihe, und der Papst selbst machte ihm einen Hirtenring zum Geschenke mit den Worten: „Ich habe einen Mann nach meinem Herzen gefunden." Als Du Perron wieder nach Frankreich zurückkam, umarmte ihn der König vor Freude und Dank zu wiederholten Malen. Am 8. Juli 1596 nahm er sodann von seiner Diöcese Besitz. Hier bekehrte er durch seine feurigen Predigten und Hirtenworte abermals eine Menge Hugenotten und befestigte die wankenden Katholiken im Glauben, weßhalb sich die Reformirten durch allerlei Spottschriften und boshafte Epigramme an ihm zu rächen suchten. Auch fernerhin bediente sich der König oft seines Rathes und seiner Vermittlung, so namentlich bei der Lösung seiner kinderlos gebliebenen Ehe mit Margarethe von Valois, Tochter Heinrichs II., zu welchem Behufe Du Perron 1598 abermals nach Rom reisen mußte.

Mittlerweile hatte Du Plessis-Mornay ein Buch über das Abendmahl veröffentlicht, welches wieder eine Menge der handgreiflichsten Irrthümer und Entstellungen enthielt. Du Perron machte sich anheischig, darin 500 grobe Fälschungen nachzuweisen, was nach gegenseitigem Uebereinkommen auf einer Conferenz zu Fontainebleau in Gegenwart des Königs und einer Commission, bestehend aus den Katholiken Bellèvre, de Thou, Pithou und den Reformirten Ph. de la Canaye und Casaubonus geschehen sollte. Auf dieser glänzenden Versammlung spielte Du Plessis dem an theologischer Gelehrsamkeit und Disputationskunst weit überlegenen Bischofe gegenüber keine beneidenswerthe Rolle. Denn schon bei der Untersuchung der am ersten Tage — 4. Mai 1600 — vorgelegten Texte unterlag er vollständig. Das Colloquium hatte damit auch schon ein Ende. Du Plessis entfernte sich, plötzlich eingetretenes Unwohlsein vorschützend, nach Paris, ohne sich vom Könige und von Du Perron zu verabschieden. Nach diesem glänzenden Siege Du Perron's sagte Heinrich zum Herzoge von Sully: „Der protestantische Papst ist abgethan." Clemens VIII. beglückwünschte Du Perron in einem eigenen Breve. Du Plessis aber verfaßte eine Apologie, worin er sich die Ehre des Sieges zuschrieb und neue Proben seiner Entstellungskunst ablegte. Dieser setzte Du Perron eine auf königlichen Befehl gedruckte Schrift entgegen, die einen vollständigen Bericht über die ganze Conferenz lieferte und zugleich eine Widerlegung Du Plessis' enthielt, worin Du Perron ganz vorzüglich seine dialektische und theologisch-polemische Meisterschaft bekundete. Nicht so glücklich wie in Fontainebleau war Bischof Du Perron auf einer mit dem Geschichtsfabulisten Theodor Agrippa d'Aubigné abgehaltenen Conferenz, bei welcher er sich zur weitern Ausführung der Lösung gegnerischer Einwürfe eine Frist ausbat. Dagegen führte er bald darauf die Schwester des Königs, Katharina, zur katholischen Kirche zurück. Große Energie und kirchlichen Eifer bewies er auch dadurch, daß er die Bulle In Coena Domini, welche durch das Parlament verworfen worden war, gleichwohl verkünden ließ, worauf er durch Clemens VIII. zur Cardinalswürde erhoben wurde (1604). Zugleich lud ihn der Papst nach Rom ein, um den Verhandlungen der Congregatio de auxiliis über den molinistischen Streit beizuwohnen. Sein Rath war, keine Partei zu tadeln, und er bewirkte in Vereinigung mit Bellarmin, daß Paul V., an dessen Wahl er theilgenommen hatte, in diesem Sinne die langwierige Controverse zwischen Jesuiten und Dominicanern beendigte. Gleichzeitig arbeitete Du Perron gemeinschaftlich mit dem französischen Gesandten Cardinal Joyeuse an der Aussöhnung des Papstes mit der stolzen Republik Venedig, welche unter dem Einflusse des bekannten Servitenmönchs Paul Sarpi immer frechere Eingriffe in die kirchlichen Rechte machte. Durch den 1607 zu Stande gekommenen Frieden ward zugleich dem Eindringen des Calvinismus in Italien ein Ziel gesetzt. In Folge dessen hatte sich in Rom Du Perron's ohnehin hohes Ansehen noch mehr gesteigert, und der Papst besaß eine so schmeichelhafte Meinung von seiner hinreißenden Beredsamkeit, daß er wiederholt zu den Cardinälen sprach: „Bitten wir Gott, daß er den Cardinal Du Perron erleuchte; denn er ist im Stande, uns zu allem, wovon er überzeugt ist, zu bereden." Als er so mit Ehren gekrönt nach Frankreich zurückgekehrt war, ernannte ihn der König 1606 zum Erzbischofe von Sens

und Großalmosenier von Frankreich. Auch jetzt wurde er nicht müde, mit Wort und Schrift die calvinischen Irrthümer zu bekämpfen, sowie die Interessen der Kirche und des heiligen Stuhles eifrigst zu vertreten. So vertheidigte er energisch die von Bellarmin gegen den Rechtslehrer Wilhelm Barclay von Angers gerichtete Schrift über die Gewalt des Papstes in weltlichen Dingen, ohne jedoch deren Unterdrückung durch das Parlament 1610 verhindern zu können. Er zögerte auch nicht, das Buch des Gallicaners Eduard Richer, Syndikus der Sorbonne, De ecclesiastica et politica potestate, auf einer nach Paris 1612 berufenen Synode seiner Suffraganbischöfe zu verdammen, und bewirkte sogar, daß Richer vom Könige abgesetzt wurde. Ferner suchte er in der Versammlung der Reichsstände zu Paris 1614—1615 als Haupt der geistlichen Kammer die feierliche Annahme und Promulgation der Disciplinar- und Reformdecrete des Concils von Trient durchzusetzen, wobei er den widerstrebenden dritten Stand vergeblich darauf hinwies, daß ja ohnehin jede Schwierigkeit gehoben sei durch die Clausel: „ohne die Beeinträchtigung der königlichen Rechte, der Freiheiten der gallicanischen Kirche und der Privilegien und Exemptionen der Capitel, Klöster und anderer Corporationen". Dem entgegen schlug vielmehr die Kammer des dritten Standes vor, es solle ein Staatsgrundgesetz geschaffen werden, nach welchem jeder Unterthan die Lehre beschwören müsse, daß die Könige im Zeitlichen von niemandem als von Gott abhingen, daß es unter keiner Ursache erlaubt sei, sie abzusetzen und zu tödten, und daß es keinen Fall gebe, in welchem ihre Unterthanen vom Eide der Treue entbunden werden könnten. Gegen diesen Antrag erhoben sich die beiden andern Stände, in deren Namen Cardinal Du Perron das Wort führte. In einer feurigen dreistündigen Rede erklärte er, es bestehe keine Controverse darüber, daß der König nicht getödtet werden dürfe, und daß er niemandes Vasall sei; dagegen sei es Meinung der meisten Theologen, daß die Unterthanen vom Treueid entbunden werden könnten, wenn der Fürst seinen Glauben abschwöre und gegen seinen früheren Eid die Religion verfolge; die entgegengesetzte Lehre dürfe daher nicht zu einem Glaubensartikel, worüber ohnehin nur die kirchliche Auctorität zu entscheiden habe, gemacht und als Gegenstand eines Eides aufgedrungen werden. Der dritte Stand fuhr jedoch fort, seinen Antrag hitzig zu vertheidigen, bis der König die Abweisung desselben befahl. Um sich jetzt ungestörter der Wissenschaft widmen zu können, zog sich Du Perron in die Pariser Vorstadt Batignolles zurück und arbeitete im Auftrage des Königs eine Antwort an König Jacob I. von England aus, welcher gegen Heinrich IV. die Behauptung aufgestellt hatte, daß er mit seiner Confession zur katholischen Kirche gehöre und Alles annehme und glaube, was die alten Katholiken zum Heile nothwendig gehalten hätten. Ueber dieser Arbeit wurde der Cardinal krank und starb am 5. September 1618.

Dem Cardinal Du Perron, welcher über seine Zeitgenossen weit hinausragte, gebührt hauptsächlich der Ruhm und das Lob, daß er dem heiligen Stuhle von Herzen ergeben und dem engherzigen französischen Parlamentarismus eben so sehr als dem scheelsüchtigen Gallicanismus abhold war. Manche seiner kurzsichtigen Beurtheiler haben ihn des Ehrgeizes beschuldigt; er aber bekundete seine Demuth mit den Worten: „Wollt ihr Häretiker überzeugen lassen, so bringt sie zu mir; wünscht ihr aber sie zu bekehren, so führt sie zum Bischofe von Genf, Franz von Sales." Seine Schriften wurden von seinem Neffen Jacob Davy du Perron, der als Bischof von Angoulême 1648 starb, gesammelt und 1620—1622 zu Paris in drei Foliobänden herausgegeben. Der erste Band enthält seinen Traité du Sacrement de l'Eucharistie, welchen er gegen Du Plessis gerichtet hatte; der zweite eine Replique au roi de la Grande-Bretagne, worin er dem Könige nachweist, daß auf den Namen eines Katholiken nur derjenige Anspruch machen kann, welcher alles glaubt, was die allgemeine Kirche zu glauben vorstellt, mag nun dasselbe als zum Heile nothwendig oder nützlich erkannt werden, und worin er schließlich zeigt, daß die Häretiker sich mit Unrecht auf die alten Väter beriefen. Im dritten Bande findet sich neben mehreren kleineren Stücken der ausführliche Bericht über die Conferenz von Fontainebleau. Sämmtliche Schriften zeichnen sich durch Reinheit des Stiles, strenge Logik, blühende Darstellung, reiche Gedankenfülle und gewissenhafte Objectivität aus. (Vgl. Bourigny, La vie de Duperron, Paris 1768; Féret, Le cardinal Duperron, Paris 1876; Räß, Die Convertiten seit der Reformation II, 266 ff. 441 ff.; III, 384 ff.; Hurter, Nomenclator literarius I, 284 sq.; Du Pin, Nouvelle Bibliothèque XVII, 25 ss.) [Seidl.]

Du Pin, Ludwig Elias, Doctor der Sorbonne und Professor der Philosophie am königlichen Colleg zu Paris, wurde am 17. Juni 1657 zu Paris geboren und stammte aus einer alten Adelsfamilie der Normandie. Vermöge seiner ausgezeichneten Geistesanlagen wurde er frühzeitig für eine gelehrte Erziehung fähig und studirte mit solchem Eifer Literatur und Philosophie, daß er schon mit fünfzehn Jahren als Magister der schönen Künste begrüßt wurde. Nun bestimmte sich Du Pin für den geistlichen Stand und besuchte an der Sorbonne die theologischen Vorlesungen; zugleich beschäftigte er sich besonders mit Forschungen über das christliche Alterthum, speciell mit dem Studium der Concilien, Väter und Kirchenschriftsteller. Im J. 1680 erhielt er das Baccalaureat und 1684 das Doctorat. In Kurzem zum Professor der Philosophie ernannt, begann Du Pin die Ausführung eines längst gehegten Planes, nämlich die Herausgabe einer Bibliothek von allen Kirchenschriftstellern;

in dieser Sammlung sollte eine genaue Darstellung ihres Lebens, ein Verzeichniß ihrer Schriften und ein kritisches Urtheil über Stil und Inhalt, sowie über die verschiedenen Ausgaben ihrer Werke enthalten sein. Schon 1686 ließ er den ersten Band, welcher die ersten drei Jahrhunderte umfaßte, unter dem Titel Bibliothèque universelle erscheinen. Weitere Bände folgten rasch auf einander. Aber die dabei zu Tage tretende freisinnige Richtung des Verfassers erregte großen Anstoß und erweckte ihm bald viele Gegner, unter diesen Bossuet, Richard Simon, Ignatius Laubrussel und besonders den muthigen Benedictiner Mathieu Petit-Didier, der ihn in seiner Schrift Remarques sur la bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques, Paris 1691—1692, 3 vols., scharf bekämpfte. Auch die Indexcongregation censurirte Du Pin's Werk, das Parlament ordnete dessen Unterdrückung an, und Erzbischof de Harlay von Paris erließ eine Verfügung, wodurch Du Pin jede weitere literarische Veröffentlichung auf drei Jahre untersagt und zugleich aufgegeben wurde, den bisherigen Titel seines Werkes abzuändern. Man beschuldigte ihn der Irreverenz gegen den heiligen Stuhl, die Concilien und die Väter, weil er z. B. den hl. Augustin einen großen Phantasten nennt, und warf ihm abfällige Behandlung der Wunder und Heiligenverehrung, Begünstigung verschiedener Irrlehren, besonders des Nestorianismus, vor. Aber schon 1698 setzte er unter dem veränderten Titel Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques sein Werk fort, welches bis zu 61 Octavbänden anwuchs; drei Bände davon erschienen auch in lateinischer Sprache, während sonst das ganze Werk französisch abgefaßt ist. Eine andere Ausgabe in 19 Quartbänden wurde gleichzeitig (1690—1715) in Amsterdam veröffentlicht. In seiner Vollendung umfaßte das Ganze alle christlichen Jahrhunderte bis zum siebenzehnten. Obwohl der Verfasser selbst gesteht, daß es auch seiner sorgfältigsten Bemühung nicht gelungen sei, alle Mängel und Fehler zu vermeiden, so übertraf sein Werk an Reichhaltigkeit und Gründlichkeit doch alles bisher Dagewesene. Leider ist dasselbe durchweg von gallicanischen Irrthümern inficirt, weßhalb, wie früher die ersten Bände, am 10. Mai 1757 das ganze Werk auf den Index gesetzt wurde. Neben dieser Hauptarbeit lieferte Du Pin noch viele andere Schriften als Früchte seiner historischen Studien, wovon wir nur die bedeutenderen noch erwähnen wollen: De antiqua Ecclesiae disciplina dissertationes historicae, Par. 1686, schon 1688 durch Innocenz XI. verboten; Liber psalmorum cum notis, ib. 1691, nach Simon Marotte's Commentar bearbeitet; Discours préliminaire sur l'ancien et nouveau Testament, ib. 1699, deßgleichen Amsterdam 1701 und Antwerpen 1702, ein vorzügliches Werk; Notae in Pentateuchum, Par. 1701, welchen Calmet alles Lob spendet; De la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé, ibid. 1701, von Vielen Arnauld zugeschrieben; Joannis Gersonii doctoris et cancellarii Parisiensis Opera, 5 voll., Amstelod. 1703; Traité de la doctrine chrétienne et orthodoxe, Paris 1703, bereits 1704 auf den Index gesetzt; L'histoire d'Apollone de Tyane convaincue de fausseté et d'imposture, ib. 1705, unter dem Namen Clairevol erschienen; Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle, ib. 1707, worin er die Artikel der gallicanischen Declaration von 1682 vertheidigt; Bibliothèque universelle des historiens, ib. 1707 et Amsterdam 1708, unvollendet und nur die Geschichtschreiber bis Alexander d. Gr. enthaltend; Histoire des Juifs, Paris 1710, eine Ergänzung und Fortsetzung der Geschichte des Josephus; Histoire de l'église en abrégé, ib. 1712, eine etwas flüchtige Arbeit; L'histoire profane, t. I et II, ib. 1714; t. III et IV, Anvers 1717; Bibliothèque des auteurs séparés de la communion romaine du 16^e^ et 17^e^ siècle, Paris 1718, mit vielen Ungenauigkeiten. Auch war Du Pin Mitarbeiter an den letzteren Ausgaben des Grand Dictionnaire historique von Moréri. Bei einer so umfassenden schriftstellerischen Thätigkeit auf dem Gebiete der kirchlichen Wissenschaften wurde Du Pin nur zu leicht auch in die damaligen Wirren der französischen Kirche verwickelt. So gehörte er zu den vierzig Doctoren, welche den unseligen cas de conscience unterzeichneten, wodurch der seit 1668 in „frommes Stillschweigen" gehüllte jansenistische Streit auf eine sehr unerfreuliche Weise wieder erneuert wurde. In Folge dessen verlor Du Pin gleich andern seiner Collegen seine Lehrstelle und mußte nach Châtellerault in's Exil gehen. Durch eine Retractation erwirkte er jedoch nach vier Jahren seine Zurückberufung, ohne daß er in sein Amt wieder eingesetzt worden wäre. Aber auch jetzt nahm er an den fortdauernden kirchlichen Kämpfen Antheil und schloß sich den sogen. Appellanten an, welche die gegen Quesnel gerichtete Bulle Unigenitus nicht anerkannten, sondern der Auctorität des heiligen Stuhles trotzten. Dabei beschäftigte sich Du Pin viel mit dem Gedanken an eine Wiedervereinigung aller christlichen Confessionen, besonders an die Wiedergewinnung der anglicanischen und der russischen Kirche. Als darum 1717 bei Peters des Großen Anwesenheit in Paris von der Sorbonne ein Vereinigungsversuch zwischen der römischen und der griechischen Kirche unternommen wurde, spielte Du Pin bei diesen Verhandlungen die Hauptrolle. Ebenso trat er 1718 mit Wilhelm Wake, Erzbischof von Canterbury, in Verbindung, um eine Annäherung der englischen Hochkirche mit der katholischen zu erzielen, wobei er die Abschaffung der Ohrenbeichte, des Fastens und des Priester-Cölibats als zulässig proponirte, also nicht mehr bloß in Bezug auf Kirchendisciplin, sondern auch auf dogmatischem Gebiete Concessionen machen zu dürfen glaubte. Da er dadurch neuerdings großes Mißfallen erregte, so

bemächtigte sich im Februar 1719 auf Betrieb des damaligen Ministers und späteren Cardinals Dubois die Polizei aller seiner Papiere. Ueber den weiteren Verhandlungen starb er am 6. Juni desselben Jahres zu Paris, nicht ganz 62 Jahre alt. Sein gelehrter Freund und Gesinnungsgenosse Rollin ließ ihm ein bescheidenes Grabdenkmal setzen. So groß die Verdienste dieses Mannes um die Sichtung des historischen Materials und um Feststellung historischer Thatsachen, sowie um Hebung von gangbaren Irrthümern und um Berichtigung lange genährter falscher Anschauungen sind, so läßt sich doch nicht verkennen, daß er in seinen Werken gar oft die Grenzen der Mäßigung und ruhigen Ueberlegung überschritten und, vom Parteigeiste fortgerissen, gegen die geschichtliche Objectivität verstoßen hat. Gleich Launoi, seinem Freunde und Vorbilde, stand er immer auf Seite derer, welche die Freiheit der gallicanischen Kirche zu vertheidigen vorgaben, in Wahrheit aber von einem sehr antikirchlichen Geiste getrieben wurden. (Vgl. Biographie universelle, Paris 1855, XII, 1 s.; Nicéron, Mémoires II, 25 ss.; Hurter, Nomenclator literarius II, 781 s.) [Seidl.]

Du Plessis d'Argentré, s. Argentré.

Du Plessis-Mornay, Philipp, der „Hugenottenpapst", geb. 5. November 1549 auf Schloß Buhy in der Normandie, gest. 11. November 1623 auf Schloß La Forêt-sur-Sèvres. Der Vater, welcher noch äußerlich katholisch war, jedoch den Empfang der Sterbesacramente verweigerte, hatte Philipp als zweiten Sohn für den geistlichen Stand bestimmt und ließ ihn hierzu seit 1557 im Colleg Lisieux bei Paris erziehen; die Mutter war jedoch innerlich protestantisch, mußte ihre Kinder auch in diesem Geiste zu erziehen und bekannte sich mit ihnen nach dem Tode des Vaters (1562) öffentlich zum Protestantismus. Ein einziger Sohn blieb katholisch. Philipp wurde ein eifriger Anhänger der neuen Partei. Ein Beinbruch hinderte ihn zwar 1567, am zweiten Bürgerkriege Theil zu nehmen; jedoch verherrlichte er auf seinem Krankenlager den Krieg durch ein Gedicht, welches ihm die Gunst des Cardinals, späteren Hugenotten v. Chatillon, erwarb. Dieser lenkte seine Gedanken vom Kriege ab der Gelehrsamkeit zu, welche er durch wissenschaftliche Reisen und Besuch fremder Universitäten sich erwerben und vermehren sollte. Mitte August 1568, zur selben Zeit, wo der dritte Bürgerkrieg auszubrechen drohte, begann Philipp mit den Empfehlungen Chatillon's seine Reise über Genf, wo er Beza kennen lernte, den Rhein hinab nach Heidelberg, welches seit dem Uebertritte Friedrichs III. (1559) die Hauptburg des Calvinismus war. Hier verweilte Du Plessis den ganzen Winter, ging dann nach Italien, reiste über Padua, Bologna und Venedig dem adriatischen Meere entlang nach Rom und kehrte von da über Florenz, Mailand und Trient nach Deutschland zurück. Jetzt wandte er sich nach Wien, bereiste Mähren und Böhmen, traf im Herbst 1571 in Frankfurt a. M. ein und verlebte den folgenden Winter in Köln. Im Frühjahr 1572 besuchte er die Niederlande und England, von wo er im Juni nach fast vierjähriger Abwesenheit in sein Vaterland zurückkehrte. Du Plessis hatte durch seine Reise nicht bloß sein Wissen vermehrt, sondern auch überall für den Calvinismus gearbeitet. Selbst in Italien bewies er sich öffentlich als Feind des katholischen Glaubens (vgl. Mémoires de Charlotte Arbaleste 29. 33). In Köln suchte er die Häupter des Protestantismus auf, predigte selbst das „lautere Evangelium" und erregte durch sein Poltern gegen den Katholicismus viel Aergerniß. Besonders verkehrte er hier mit den vertriebenen Reformirten der Niederlande und faßte den ersten Gedanken einer Verbindung zwischen den niederländischen und den französischen Calvinisten zur Unterdrückung des Katholicismus. Seinen Plan legte er näher in zwei Flugschriften dar, welche auch Wilhelm von Oranien in die Hände fielen und Veranlassung wurden, daß dieser mit ihm in Verbindung trat. Nach Frankreich zurückgekehrt, ging Philipp in Coligny's Dienste und schrieb in dessen Auftrage seine erste noch erhaltene Schrift Mémoires de l'État (Middelbourg 1576, t. I), in welcher die Nothwendigkeit einer Unterstützung der aufständischen Niederländer von Seite Frankreichs nachgewiesen wurde. Die Bartholomäusnacht, in welcher Coligny fiel und Du Plessis nur durch günstigen Zufall nach England entkam, setzte seinem weiteren Wirken in Frankreich für kurze Zeit ein Ziel; 1573 konnte er jedoch schon zurückkehren. Von jetzt ab beginnt sein öffentliches Wirken für den Calvinismus, dessen Stütze und Oberhaupt in Frankreich er später in der Art wurde, daß die Katholiken und besonders Heinrich IV. ihn spottweise „Hugenottenpapst" nannten. Zunächst ergriff Philipp für die hugenottische Sache die Waffen und lag dem Kriegshandwerk ob, bis er in der Niederlage bei Dormans (10. October 1575) in Guise's Gefangenschaft gerieth. Da er jedoch nicht erkannt wurde, kam er gegen geringes Lösegeld wieder frei und flüchtete sich nach Sedan zum Herzog von Bouillon, welcher den Hugenotten in seinem Schlosse ein Asyl bot. Hier lernte Du Plessis die junge Wittwe Charlotte Arbaleste, eine fanatische Gegnerin des Katholicismus (Mémoires de Charl. Arb. 70, und Schäffer, Frau Du Plessis-Mornay, geb. Charlotte Arbaleste, ein christliches Frauenbild, Basel 1855), kennen und verheiratete sich mit ihr. Als Brautgabe schrieb er ihr Discours de la vie et de la mort, eine philosophische Betrachtung aus heidnischen (besonders Seneca) und christlichen Schriftstellern zusammengestellt, welche in's Lateinische und Englische übersetzt ist (Mémoires II). Die nächsten Jahre sahen Du Plessis ebenfalls wieder auf dem Kriegsschauplatze. Heinrich von Navarra, mit welchem er seit 1567 in engere Verbindung getreten war, sandte ihn zur Ordnung seiner persönlichen Angelegenheiten 1577 nach Eng=

land. Hier benutzte Philipp die Muße dazu, literarisch gegen den Katholicismus zu kämpfen. Er arbeitete seinen Traité de l'église, auquel sont disputées les principales questions, qui ont été mues sur ce point en notre temps (Londres 1578 et La Rochelle 1579), welcher mehrere Male aufgelegt und in viele Sprachen übersetzt ist (englisch 1579, deutsch Basel 1589, italienisch 1591, lateinisch 1594 u. s. w.). Im Sommer 1578 begab sich Philipp abermals in die Niederlande. Hier vollendete er sein größtes theologisches Werk: Traité de la vérité de la religion chrétienne (Anvers 1581), eine Apologie des Christenthums gegen Atheisten, Epikuräer, Heiden und Juden, welche in den beiden nächsten Jahren die zweite und dritte Auflage erlebte, in's Englische und Italienische und 1581 von Philipp selbst in's Lateinische übersetzt wurde (vgl. Schäffer, Du Plessis-Mornay considéré comme théologien et principalement comme apologiste, Strasb. 1849; de Sayous, Études litt. sur les écrivains français sur la réformation II, 192 ss.).

Seit 1582 wirkte Du Plessis ausschließlich für den Calvinismus, um so mehr, da er nach Condé's Tode (3. März 1588) auch formell an die Spitze der Hugenotten Frankreichs trat. Besonders groß war sein Ansehen und sein Einfluß bei Heinrich III. Dieser nannte ihn sein Schreibzeug, wichtiger für ihn als seine eigene Hand, ließ sich von ihm für Heinrich IV. ein Règlement de la façon de vivre ausarbeiten (Mémoires III, 189 ss.) und benutzte ihn als Rath in wichtigen Dingen. Auf Du Plessis' Betrieb legalisirte er alsbald die reformirte Predigt in allen Orten Frankreichs (Mémoires IV, 343). Heinrich trachtete danach, die Protestanten Frankreichs, Englands und Deutschlands zu einer Vereinigung zu bringen. Zur Ausführung dieses Planes und zur besseren Organisation der Hugenotten im eigenen Lande ließ der König im Mai 1583 eine Nationalsynode nach Vitré ausschreiben, auf welcher er sich durch Du Plessis vertreten ließ. Jedoch trat die geplante Vereinigung nicht in's Leben, auch später waren alle Versuche Du Plessis' ohne Erfolg. Die Lage der Hugenotten wurde wesentlich geändert, als Heinrich zur Ligue übertrat. In dem daraus folgenden Kriege der drei Heinriche kämpfte Du Plessis gegen den König, namentlich in der Schlacht bei Coutras (20. October 1587), wo die Hugenotten unter Heinrichs von Navarra Führung zwar einen Sieg erfochten, jedoch nicht den Krieg zu ihren Gunsten entschieden. Als nun die Ligue sich selbst gegen Heinrich erhob und er kein anderes Mittel zu seiner Rettung hatte, als sich mit den Hugenotten zu verbinden, wurde Du Plessis' Verhältniß zum Könige wieder ein innigeres. Am 3. April 1589 brachte er zwischen Heinrich III. und Heinrich von Navarra ein Bündniß zu Stande, wofür er zum Statthalter in Saumur ernannt wurde. In dieser Stellung wüthete er derart gegen die Katholiken, daß viele aus dem Gouvernement flohen, und daß allgemein das Gerücht verbreitet war, er wolle die Kerker mit Katholiken füllen (Mémoires V, 532 ss.). Nach Heinrichs III. Ermordung (2. August 1589) ergriff er abermals für die Hugenotten und Heinrich von Navarra die Waffen, hinderte die Vereinigung des Throncandidaten Cardinals Bourbon mit dem Heere der Ligue und half den Sieg bei Ivry erfechten (14. März 1590). Damit schließt Du Plessis' öffentliches Wirken für den Calvinismus. Heinrich IV. erkannte bald, daß seine Herrschaft nur am Katholicismus eine feste Stütze finde; er sagte sich deßhalb von den Hugenotten los und kehrte am 25. Juli 1593 zur Kirche zurück. (Ueber die Stimmung der Hugenotten bei diesem „bedauernswerthen" Fall siehe Mémoires V, 496 ss., und Stählin, Der Uebertritt Heinrichs IV. zur katholischen Kirche, Basel 1856, S. 618 ff.) Du Plessis wurde vom Hofe als Rath des Königs entlassen, jedoch blieb er Statthalter zu Saumur. Alles, was in seinen Kräften lag, wirkte er nun privatim für die Hugenotten. Zu Saumur erbaute er aus eigenen Mitteln eine protestantische Kirche, dotirte eine Akademie daselbst für Heranbildung protestantischer Prediger (aufgehoben von Ludwig XIV. am 8. Januar 1685) und machte Entwürfe für die Organisation der Protestanten in Frankreich, welche 1594 auf der Versammlung zu Sainte-Foy angenommen wurden (Mémoires VI, 66 ss.; Stählin a. a. O. 668 ff.). Hiernach wurde ganz Frankreich in zehn Provinzen getheilt und ein Directorium eingesetzt. Du Plessis nahm alsdann hervorragenden Antheil an den Verhandlungen, welche zum Edict von Nantes führten, wenn er gleich bei der Redaction desselben nicht thätig war. Abermals griff er zur Feder, um dem Calvinismus Vorschub zu leisten, indem er das heilige Meßopfer als eine spätere Erfindung, welche im Widerspruch mit der heiligen Schrift und der Lehre der alten Kirche stehe, darzustellen versuchte. Dieses Unternehmen brachte ihm aber eine empfindliche Niederlage; man darf sagen, daß es der ganzen hugenottischen Sache in Frankreich einen schweren Schlag versetzte und dem Katholicismus ein neues Ansehen in den Augen vieler Wankenden verlieh. Du Plessis hatte nämlich sein Buch mit solcher Nachlässigkeit, Unkenntniß und theilweise absichtlicher Fälschung gearbeitet, daß die Katholiken und vor Allem der gelehrte Bischof von Evreux (s. d. Art. Du Perron) ihn offen der Fälschung beschuldigten. Am 20. März 1600 begegnete Du Plessis im Palaste der Prinzessin von Oranien dem protestantischen Hofbeamten Sainte-Marie-du-Mont, welcher ihm bemerkte, es erfordere seine Ehre, den Bischof von Evreux und alle, die ihn der Fälschung beschuldigten, zu einem öffentlichen theologischen Zweikampfe herauszufordern. Du Plessis that dieß noch am selben Tage mit folgender anmaßenden Herausforderung: „Herr Du Plessis verlangt, daß Herr von Evreux und alle, die ihn falscher Citationen in seinen Schrif-

ten beschuldigen, gemeinschaftlich mit ihm ein unterthänigstes Gesuch an den König eingeben mit der gehorsamsten Bitte, nach dem Gutbefinden Sr. Majestät Commissare zu bestellen, Männer von gehöriger Wissenschaft und gutem Leumunde, in deren Gegenwart besagter Herr Seite für Seite, Zeile für Zeile alle in seinen Büchern angeführten Stellen zu verificiren unternehme, mit Bedienung der Ausgaben und Exemplare, die gebräuchlich sind an solchen Orten und Universitäten, welche der römischen Kirche nicht verdächtig sind." Ganz Paris wurde mit Abschriften hiervon überschwemmt, und ebenso auch nach allen Ecken und Enden des Königreichs solche gesendet. Am 25. März empfing Du Perron diese Bekanntmachung auf seinem Schlosse Condé, antwortete am selbigen Tage, daß er zwar auf jene langweilige Methode, Seite für Seite und Zeile für Zeile zu verificiren, nicht eingehen werde, daß er aber in Gegenwart des Königs und der von ihm ernannten Commissare in dem Buche gegen die heilige Messe fünfhundert genau gezählte enorme Fälschungen ohne alle Uebertreibung nachzuweisen sich erbiete, welche er, um einen endlosen Zeitaufwand zu vermeiden, aus einer noch größeren Zahl auswählen werde; es sollten nur so handgreifliche sein, daß man bloß die von ihm angezogenen Bücher aufzuschlagen brauche, um sich von der Wahrheit seiner Angabe zu überzeugen. Ferner erbot er sich, falls Du Plessis damit nicht zufrieden sei, selbst die Offensive zu ergreifen und nachzuweisen, daß in dessen Schriften nicht eine einzige Stelle sich finde, welche nicht falsch, oder unpassend, oder zwecklos citirt sei; und zwar wolle er sich hierbei an die eigenen Ausgaben Du Plessis' halten. Die gedruckte Antwort wurde nebst Begleitschreiben mit der Bitte an den König gesendet, daß er die Disputation erlauben wolle. Gleiches erbat Du Plessis am 1. April. Am folgenden Tage genehmigte der König bereits die Disputation (s. d. Art. Du Perron). Du Plessis fürchtete mit Recht einen schlimmen Ausgang der Disputation für sich; er wollte sich ihr deßhalb im letzten Augenblicke entziehen, und als ihm dieß nicht gelang, suchte er sie wenigstens hinauszuschieben. (Seine Weiterungen siehe Räß, Convertiten II, 275—281.) Schließlich kam eine Einigung dahin zu Stande, daß Du Perron seinem Gegner aus den incriminirten Stellen sechzig übersandte, damit er sich vorbereiten könne. Aber selbst jetzt noch machte Du Plessis Ausflüchte. Er berichtete dem König am andern Morgen, daß er aus „Zeitmangel" bloß neunzehn Stellen habe collationiren können und darin keinen Irrthum gefunden habe. Allein Du Perron ging in diese schlau gelegte Falle nicht. Indem er dem König berichtete, daß Du Plessis die schlagendsten von den sechzig Stellen nicht gewählt, erklärte er sich bereit, am ersten Tage mit jenen neunzehn Stellen sich zu begnügen, falls sein Gegner über den Rest der sechzig an den nächsten Tagen sich verantworten wolle. Am 4. Mai Nachmittags 1 Uhr begann endlich zu Fontainebleau, wohin der König bereits am 27. April gekommen war, die Conferenz, welche mit einer schmählichen und gänzlichen Niederlage des Hugenottenpapstes endete. Unter Anderem wurde festgestellt, daß Du Plessis gar nicht einmal die scholastische Methode verstand und darum aus Unkenntniß viele Stellen der Scholastiker falsch aufgefaßt hatte. Von anderen Stellen aber, z. B. aus Chrysostomus, wurde nachgewiesen, daß Du Plessis in ihnen weggelassen, was wesentlich hineingehörte, also absichtlich gefälscht hatte. Die Disputation wurde Abends 7 Uhr geschlossen, um am nächsten Morgen 7 Uhr fortgesetzt zu werden; allein Du Plessis ließ sich durch Unwohlsein entschuldigen und entfernte sich unter Vernachlässigung jeder Rücksicht. Die Niederlage des Hugenottenpapstes ward noch in der Folgezeit für Viele der Anstoß zur Conversion, und die Urtheile, welche er über sich ergehen lassen mußte, waren keineswegs schmeichelhaft für ihn (vgl. Räß a. a. O. V, 79 ff. 195 ff.). Du Plessis wurde vor Scham und Schmerz wirklich krank. Dann arbeitete er sein Werk um und gab es 1604 neu heraus. Seinen ganzen Haß gegen die katholische Kirche und besonders gegen das Papstthum spie er aus in der neuen Schrift: Mysterium iniquitatis seu historia papatus, welche in der Maxime gipfelt, daß der Papst der Antichrist sei. Dieses auf der Synode zu Gap entstandene calvinische Grunddogma wurde von nun an von den calvinischen Predigern Frankreichs gelehrt und Thesen dieses Inhalts öffentlich angeschlagen, bis der König solches Treiben verbot (Räß a. a. O. IV, 426). Seit Heinrichs Tode wurde indeß der Unsinn weiter gelehrt und gedruckt (a. a. O. 436. 313 ff. und besonders 327 ff.). Jeremias Ferrier vertheidigte 1615 in seinem L'antichrist die katholische Kirche gegen solches unsinnige Dogma (Räß a. a. O. 319). Ferner schrieb gegen Du Plessis' Werke über das Altarsacrament und die Geschichte des Papstthums auch Du Perron's Freund, der Bischof Nicolaus Coëffeteau (s. d. Art.). Du Plessis wurde im Jahre 1621, als die Hugenotten abermals zu den Waffen griffen, seines Amtes entsetzt; er zog sich nach La Forêt zurück, wo er am 11. November 1623 starb. Außer den angeführten Werken hat er noch eine Anzahl theologischer Tractate und Bücher geschrieben (Verzeichniß bei Hoefer, Biographie génér. XXXVI, 619, und Haag, La France protestante VII, 538 ss.), ohne jedoch den Anspruch machen zu können, ein Gelehrter gewesen zu sein. Die Wissenschaft ist durch ihn nicht gefördert. Er war nur ein literarischer Klopffechter, der bei jeder Gelegenheit seinen Ingrimm und Haß gegen die katholische Kirche schriftlich zum Ausdruck brachte. Von den Protestanten ist er bis zum heutigen Tage über alle Gebühr erhoben. Quellen für sein Leben und Wirken sind die zwölf Bände Mémoires et correspondance de Du Plessis-Mornay, Paris 1824 et 1825. Der erste Band

davon gibt eine Biographie Du Plessis', entworfen von seiner Gemahlin, welcher separat unter dem Titel Mém. de Charlotte Arbaleste sur la vie de Du Plessis-Mornay son mari herausgegeben ist. Literatur außer der bereits angeführten: J. Ambert, Duplessis-Mornay, Par. 1847 (militärischen Charakters); Stählin, Ein Lebensbild Du Plessis', in den Protest. Monatsblättern III (1854), 367; Brandes in der Zeitschrift für histor. Theol., Jahrg. 1873, S. 307 ff.; Schott in Herzogs Realencyklop. III², 759—774: Alles im protestantischen Sinne. [Grube.]

Dura, im A. T. ein babylonischer Ortsname (Dan. 3, 1), verschieden von dem Namen einer Stadt in Mesopotamien (Polyb. 5, 48; Amm. Marcell. 23, 5) und einer in Assyrien (Polyb. 5, 52; Amm. Marcell. 25, 6), jetzt Dor genannten. Nach den keilinschriftlichen Urkunden gab es in Babylonien mehrere Orte des Namens Dûru, und auf dem Boden des alten Babylon hat sich diese Benennung für eine Reihe von Hügeln bis heute erhalten (Oppert, Expéd. en Mésopot. I, 238 sv.). Da der Name etymologisch „Wall" bedeutet, und da die fragliche Oertlichkeit nach Daniels Angabe in der nächsten Nähe der Königsstadt gesucht werden muß, so ist jedenfalls jene Stelle innerhalb des Bereiches der Riesenstadt gemeint. Oppert fand am Ende derselben neben zwei größeren einen kleinen Hügel, el Mokattat (der geradlinige) genannt, welcher ein sechs Meter hohes Carré von vierzehn Meter Basis bildet und ganz von sonntrockenen Steinen erbaut ist. Nach Opperts Urtheil ist nicht zu zweifeln, daß dieser Bau die Basis der Dan. 3, 2 genannten Statue bildete. Die symbolische Feier vollzog sich also „auf der Ebene am Wall". [Kaulen.]

Duräus (Durie oder Dury), Johann, protestantischer Ireniker, wurde als der Sohn eines presbyterianischen Predigers um 1595 zu Edinburg geboren. Nach Vollendung seiner Studien in Oxford war er während mehrerer Jahre Geistlicher einer englischen Gemeinde in Elbing. Schon hier beschäftigte er sich eifrig mit Plänen zu einer Einigung von Lutheranern und Reformirten und wußte auch den englischen Staatsmann Thomas Roe und den schwedischen Kanzler Oxenstierna, die beide damals in Elbing weilten, für seine Pläne zu interessiren. Nachdem das unter dem Drucke der Zeitereignisse im März 1631 zwischen reformirten und lutherischen Theologen zu Leipzig abgehaltene Religionsgespräch einen wider Erwarten friedlichen Verlauf genommen hatte und zu Hoffnungen zu berechtigen schien, reiste Duräus, mit Empfehlungen Thomas Roe's und englischer Bischöfe und Theologen versehen, in Deutschland umher, um die Lutheraner für weitere Verhandlungen günstig zu stimmen. In Würzburg versprach ihm der Schwedenkönig Gustav Adolf einen offenen Empfehlungsbrief an die protestantischen Fürsten Deutschlands. Bei den lutherischen Theologen und Hofpredigern fanden Duräus' Bemühungen nur eine sehr getheilte Aufnahme. Nach dem Tode seines vorzüglichsten Gönners, des Erzbischofs Abbot von Canterbury, kehrte er gegen Ende des Jahres 1633 nach England zurück und mußte hier, um für seine weitere irenische Thätigkeit die Unterstützung des neuen Erzbischofs Laud zu gewinnen, zur anglicanischen Kirche übertreten und sich in ihr ordiniren lassen. Bereits 1634 erschien er wieder als Ireniker in Deutschland, und zwar in Gesellschaft des englischen Gesandten auf dem Convent der protestantischen Stände in Frankfurt a. M. Die für die Protestanten unglückliche Schlacht von Nördlingen aber im September 1634 zerstreute den Convent und trieb auch Duräus nach England zurück. Nicht lange nachher war er vorübergehend in den Niederlanden und von 1635—1638 in Schweden im Interesse seiner irenischen Bestrebungen thätig. In Schweden endeten die von dem Kanzler Oxenstierna begünstigten, von den schwedischen Bischöfen dagegen nur mit Widerwillen geführten Verhandlungen damit, daß die Versammlung der schwedischen Geistlichkeit vom Jahre 1638 über Duräus und seine Bestrebungen das Verwerfungsurtheil aussprach und ein königlicher Befehl ihn hierauf aus dem Lande verwies. Durch diese unangenehmen Erfahrungen in keiner Weise entmuthigt, machte er noch vor seiner Abreise in einer Krankheit das eidliche Gelübde, sich während seines ganzen Lebens die Beförderung des Kirchenfriedens zur Hauptaufgabe zu machen. In Dänemark, wohin er sich zunächst wandte, wurde er mit seinen Friedensvorschlägen höhnisch abgewiesen; eine freundlichere Aufnahme fand er durch den berühmten Ireniker Georg Calixtus (s. d. Art.) bei den Herzogen August und Georg von Braunschweig. Im J. 1641 begleitete er als anglicanischer Geistlicher die Tochter König Karls I. bei ihrer Verheiratung an Wilhelm II. von Oranien in den Haag, legte aber 1644 die Stelle bei Hof nieder, nachdem er sich schon einige Zeit vorher wieder den Presbyterianern zugewandt. Während der erregten Jahre 1645—1649 war er in England als Mitglied der Westminster-Synode und als Prediger vor dem „langen Parlamente", sowie auch schriftstellerisch für den Presbyterianismus und die presbyterianische Partei gegen Bischöfe wie gegen Independenten thätig. Für die Hinrichtung Karls I. am 30. Januar 1649 war er nicht; vielmehr hatte er sich bemüht, den unglücklichen König zu retten. Unter Cromwells Regiment trat er von den Presbyterianern zu den Independenten über. Auch wirkte er im Auftrage Cromwells während der Jahre 1654—1657 in der Schweiz, in Deutschland und den Niederlanden für eine Einigung aller Reformirten. Die von ihm in dieser Richtung angebahnten Verhandlungen kamen jedoch durch den Tod Cromwells (1658) und die mit der Thronbesteigung Karl's II. (1660) eintretende Restauration nicht zur Ausführung. Im J. 1661 verließ er England für immer und wandte sich nach

Deutschland, um dort wieder mit neuem Eifer an der Einigung der Lutheraner und Reformirten zu arbeiten. Die unionistisch gesinnten Fürsten, Landgraf Wilhelm VI. von Hessen-Cassel und Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg und nach dem Tode des ersteren (1663) namentlich dessen Gemahlin Hedwig Sophie, eine Schwester des brandenburgischen Kurfürsten, unterstützten ihn bereitwillig in seinen Bemühungen, die jedoch bei den streng lutherischen Theologen auf entschiedenen Widerstand stießen und erfolglos verliefen. Er starb im 85. Jahre zu Cassel am 28. September 1680. Während seiner 50jährigen mit staunenswerther Ausdauer und Zähigkeit, aber nicht ohne vielfache innere Unklarheit und tadelnswerthe Inconsequenz durchgeführten irenischen Thätigkeit machte Duräus sehr verschiedene und zum Theil einander sehr widersprechende Pläne und Entwürfe, um eine Einigung der großen protestantischen Religionsparteien herbeizuführen; aber mit keinem derselben vermochte er durchzudringen oder auch nur irgend einen namhaften Erfolg zu erringen. Seine sehr zahlreichen Schriften finden sich mehr oder minder vollständig verzeichnet in: Pfaff, Introductio in historiam theologiae literariam, Tubing. 1724—1726, II, 184; C. J. Benzelius, Dissertatio historico-theologica de Johanne Duraeo, pacificatore celeberrimo, maxime de actis ejus Suecanis, Helmstadii 1744 (der Hauptsache nach von Mosheim verfaßt); Rob. Watt, Bibliotheca Britannica, Edinburgh 1824, I, 324 sq. [Hundhausen.]

Durand de Maillane, Pierre-Toussaint, Jurist, wurde 1729 zu St. Remy in der Provence geboren. Als Advokat des Parlamentes zu Aix machte er sich einen Namen durch Herausgabe mehrerer canonistischen Werke in gallicanischer Richtung. Hierher gehören: Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale comparé avec les maximes et la jurisprudence de France, 2 vols., Avignon 1761; 4 vols., Lyon 1770; 5 vols., 1776; 6 vols., 1786. Das Werk ist eine ungeordnete Compilation älterer Vorlagen, aber wegen seiner Vollständigkeit bezüglich der französischen Gesetzgebung und Gerichtspraxis geschätzt und für die Geschichte des französischen Kirchenrechtes noch jetzt von Bedeutung. Es folgten dann Uebersetzungen, Bearbeitungen und Noten zu Werken älterer Canonisten, so Institutes du droit canonique avec l'histoire du droit can., 10 vols., Lyon 1770, eine Uebersetzung der Institutiones von G. P. Lancelot, verbunden mit Excerpten aus Doujats (Doviatius) Geschichte des Kirchenrechts; ferner: Les libertés de l'église gallicane, prouvées et commentées suivant l'ordre des articles dressées par P. Pithou et sur les recueils de P. Dupuy, 5 vols., Lyon 1771, ein Commentar zu den 83 gallicanischen Artikeln Pithou's mit Berücksichtigung der hierauf bezüglichen Sammlungen Dupuy's; dann eine neue Ausgabe von L. Brunet's Le parfait notaire apostolique et procureur des officialités, 2 vols., Lyon 1775. Im J. 1789 wurde Durand als Vertreter des dritten Standes in die Generalstände gewählt und war Mitglied des Ausschusses für kirchliche Sachen. Daselbst gehörte er zu den ersten, welche für die Civilehe eintraten; auch entwarf er in Verbindung mit Martineau den Entwurf für die Civilconstitution des Clerus. Gegen die Angriffe, welche in dieser Sache von der Rechten ausgingen, schrieb er Histoire apologétique du Comité ecclésiastique de l'Assemblée nationale, Paris 1791. In der Nationalversammlung stand er auf Seite der Gemäßigteren und sprach sich für bloße Verbannung des Königs aus. Als Mitglied des Conseil des Anciens wurde er 1797 unter der Anklage, die Rückkehr der Emigrirten begünstigt zu haben, im Temple gefangen gesetzt, vom Gerichtshofe aber freigesprochen. Napoleon ernannte ihn zum Präsidenten des Civilgerichtes in Tarascon, dann zum Rath am Appellhofe in Aix. Hier starb Durand am 15. August 1815. Von den hinterlassenen Werken findet sich die Histoire de la Convention nationale in der Collection des mémoires relatifs à la révolution française, publiée par Barrière et Berville, Paris 1820 sq. (Vgl. Regnard in der Biogr. génér. XV, 432; Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechtes III, Stuttgart 1880, 651.) [Streber.]

Durandus, Abt von Troarn, Gegner Berengars, wurde im Anfange des 11. Jahrhunderts zu Neubourg in der Diöcese Evreux geboren. Von seinen Familienverhältnissen weiß man nur, daß er ein Neffe des Abtes Gerard von St. Vandrille war. Schon in früher Jugend widmete er sich auf dem Mont-Sainte-Cathérine ganz dem Dienste Gottes unter der Regel des hl. Benedict, von wo er später in das Kloster St. Vandrille übertrat. Hier traf ihn im J. 1059 der Ruf zur Uebernahme der Leitung des Klosters St. Martin zu Troarn in der Diöcese Bayeux in der Normandie. Als eine der vornehmsten Zierden des dortigen Klosterlebens leitete er die ihm Untergebenen mit Umsicht und Weisheit bis zu seinem Tode, der wahrscheinlich im J. 1088 erfolgte. Besonders wird von ihm gerühmt, daß er sich die Hebung der Feierlichkeit beim Gottesdienste angelegen sein ließ, wobei ihm seine großen musikalischen Kenntnisse sehr zu Statten kamen. Er verfaßte und componirte Antiphonen und Responsorien auf eine ganze Reihe von Festen, die aber verloren gegangen sind. Seine vorzüglichste literarische Leistung ist uns dagegen erhalten, nämlich sein Liber de corpore et sanguine Christi contra Berengarium et eius sectatores (gedruckt bei d'Achery im Appendix zu Lanfranci Opera, in der Bibliotheca maxima patrum, XVIII und bei Migne, PP. lat. CLIX, 1375 sq.). Dieses Werk, um's Jahr 1058, wohl nicht später geschrieben, besteht aus einer Widmung an den Abt Ansfried zu Préaux an der Rille in 900 Hexametern, von denen die Ausgaben aber nur

die 25 ersten enthalten, und neun Theilen. Die acht ersten Theile sind dogmatischer Natur, während fast der ganze neunte Theil sich mit der Geschichte Berengars beschäftigt und darum für uns der interessanteste ist. Dieser letzte Theil ist auch verschiedentlich besonders abgedruckt. Außer diesem Hauptwerke sind uns von Durandus zwei unbedeutende Epitaphien in je vierzehn elegischen Versen erhalten, welche in die Geschichte des Ordericus Vitalis und in die Neustria pia aufgenommen sind. (Vgl. Histoire litt. de la France VIII, 239 ss.; Sudendorf, Berengarius Turon. 25 sqq.) [Fechtrup.]

Durandus von St. Pourçain (a Sancto Porciano), Wilhelm, O. Pr., ein bedeutender Scholastiker, wurde gegen Ende des 13. Jahrhunderts im Flecken St. Pourçain (Diöcese Clermont in der Auvergne) geboren, trat zu Clermont in den Predigerorden und machte bei seinen großen Talenten in der Philosophie und Theologie solche Fortschritte, daß er schon Ende 1313 zu Paris den Doctorgrad erlangte (Bulaeus, Hist. univ. Paris. IV, 954). Papst Johann XXII. berief ihn nach Avignon, wo er als Magister S. Palatii die heilige Schrift erklärte (vgl. seine Einleitung zu den Sentenzen). Im J. 1318 erhielt er das Bisthum Le Puy-en-Velay (Podium, Anicium), 1326 wurde er nach Meaux transferirt. Hier starb er am 13. September 1332. Seine Fertigkeit in Auflösung der schwersten Aufgaben und sein Scharfsinn in Beantwortung der verwickeltsten Einwürfe erwarben ihm den Ehrennamen Doctor resolutissimus. Der Vorwurf, daß er die Philosophie mit dunkeln und spitzfindigen Fragen und Distinctionen verdorben habe, ist zum wenigsten ungerecht; seine philosophischen Untersuchungen tragen vielmehr, bei aller Kürze und Präcision des Ausdrucks, das Gepräge großer Deutlichkeit und Bestimmtheit an sich. Einige Zeit lang war er ein eifriger Anhänger und Vertheidiger des hl. Thomas von Aquin, nachher aber suchte er ihn und alle Vertreter des Realismus theilweise zu bekämpfen und dem Nominalismus das Wort zu reden (vgl. Trithem. Catal. Script.: Scriptorum S. Thomae primo defensor, postea vero acerrimus impugnator). Wegen dieser nominalistischen Richtung, die jedoch seine Theologie noch nicht mit all ihren Consequenzen durchdringt, läßt man gewöhnlich mit Durandus die dritte Periode der Scholastik beginnen. Ohne den Realismus förmlich zu bestreiten, wie Occam, suchte er die weltliche oder natürliche Wissenschaft schärfer von der Wissenschaft der Offenbarung oder von dem Glauben abzusondern und die erstere zu den übrigen Dingen des weltlichen Lebens zu werfen, welche keinen wahren und bleibenden Werth haben. Im Gegensatze zum hl. Thomas behauptete er ausdrücklich, daß es unter den Glaubenslehren Sätze gebe, von welchen nicht dargethan werden könne, daß sie nichts Unmögliches enthalten, wie z. B. die Trinitätslehre; diese Schwierigkeit und Unbegreiflichkeit der dogmatischen Wahrheiten trage aber gerade zur Verdienstlichkeit des Glaubens bei; die Wunder Christi beweisen seine Gottheit nicht, auch nicht seine Wahrhaftigkeit, sonst wäre kein Verdienst beim Glauben. Wie sehr nun aber auch die Würde der Theologie gegen die weltliche Wissenschaft erhoben wurde, so macht doch Durandus keine zu große Versprechung von dem, was sie leiste. Von der Erkenntniß der Seligen werde sie weit übertroffen; sie sei weder eine einige Wissenschaft, noch könne sie im strengen und eigentlichen Sinn Wissenschaft genannt werden, weil sie nicht von Grundsätzen ausgehe, welche an sich bekannt seien, sondern nur auf Glauben beruhe. Obgleich also Durandus auf der einen Seite der Glaubenswissenschaft allein Gewißheit zueignen möchte, so macht er sie auf der andern Seite wieder sehr problematisch, nur damit das Verdienst des Glaubens nicht schwinde. Gegen philosophische Auctoritäten spricht er sich sehr freimüthig aus, während er gegen theologische gebührende Achtung zeigt. Die Philosophie besteht nach seiner Ansicht nicht darin, zu wissen, was Aristoteles oder andere Philosophen gemeint haben; denn Aristoteles habe auch geirrt, und seine Meinungen anzunehmen, wo sie Irrthum enthalten, sei Thorheit; dagegen in der Theologie genüge es, den Sinn derer zu erkennen, welche vom heiligen Geiste inspirirt den heiligen Canon überliefert haben, weil in ihnen kein Irrthum sei. Zu Folge dieser hohen Achtung vor theologischer und kirchlicher Auctorität erklärte er in der Vorrede zu seinem Commentar, daß er sich in allweg dem Urtheil der Kirche unterwerfe. Dieß war bei ihm wirklich nicht überflüssig, denn in manchen Punkten wich er von der kirchlichen Lehre ab. In Betreff der Frage z. B., wie sich Gott zu den menschlichen Handlungen verhalte (utrum Deus agat immediate in omni actione creaturae), antwortet er in 2 Sent., dist. 1, q. 5 im Gegensatz zu Thomas und Andern, daß Gott dabei nur mittelbar, vermittels der natürlichen Ursachen (mediantibus secundis causis) concurrire. Besonders excedirte er in der Sacramentenlehre; nach ihm ist in den Sacramenten keine virtus causativa gratiae, characteris, vel cujuscumque dispositionis seu ornatus existentis in anima, sondern die Sacramente sind ihm nur causa, sine qua non confertur gratia. In Betreff der Ehe behauptet er in 4 Sent., dist. 26, q. 3, daß sie nicht, wie die übrigen Sacramente, im strengen und eigentlichen Sinne des Wortes ein Sacrament genannt werden könne; beim Altarssacramente hält er sich zwar an die orthodoxe Lehre, fügt aber bei, negandum non esse, quin alius modus sit Deo possibilis, ita scilicet, quod, remanente substantia panis et vini, corpus et sanguis Christi essent in hoc sacramento. Unter seinen Schriften sind zu nennen: 1. In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor, Par. 1508, Antw. 1576. Zuerst hatte er nur einen kurzen Commentar zu den

Sentenzen des Lombarden verfaßt, der von der gewöhnlichen Meinung nicht besonders abwich, ihm aber, bevor er ganz vollendet war, entwendet wurde; dieß veranlaßte ihn zu einer zweiten Bearbeitung, in welcher er sich viel freier aussprach. 2. De origine jurisdictionum sive de jurisdictione ecclesiastica et de legibus, Paris. 1506. 3. Statuta synodi dioecesanae Aniciensis anno 1320 celebratae. 4. Tractatus de statu animarum sanctarum, postquam resolutae sunt a corpore. Papst Johann XXII. behauptete nämlich, daß die Seelen der Heiligen vor dem jüngsten Gerichte und der Auferstehung des Fleisches keine klare Anschauung Gottes haben (animas non videre divinam essentiam clare), und hiergegen hatte sich Durandus erhoben. Auch ein Commentar zur Physik des Aristoteles wird ihm nach Oudin zugeschrieben. (Vgl. Echard et Quétif, Script. O. Pr. I, 586 sq.; Oudin, Comm. de script. eccl. III, 792; Werner, Der hl. Thomas III, 106 ff.; Stöckl, Gesch. der Philos. im M.-A. II, 976 ff.; Hauréau, De la philos. scolastique, sec. partie, Paris 1880, II, 346 ss.) [Fritz.]

Durandus (Duranti, Durantis), Wilhelm, Canonist des 13. Jahrhunderts, Dechant zu Chartres, Bischof von Mende (daher Mimatensis genannt), Verfasser des Speculum judiciale, das ihm den Namen Speculator verschaffte, stammte von adeligen Eltern, war um 1230 zu Puimisson in der Diöcese Beziers geboren und machte seine juristischen Studien zu Bologna unter Bernard von Parma. Heinrich Hostiensis hörte er nicht, da dieser schon 1244 Bischof von Ostia wurde. Nachdem er Doctor der Rechte geworden, docirte Durandus zu Bologna und später zu Modena. Sein Landsmann Clemens IV., der ihn zum Subdiacon weihte, rief ihn 1265 nach Rom und übertrug ihm die Stelle eines apostolischen Kaplans und eines auditor generalis causarum s. palatii. Clemens gab ihm auch Canonicate zu Beauvais, Narbonne und Chartres. Als Begleiter Gregors X. war er 1274 zu Lyon, woselbst er die Constitutionen redigirte. Hierauf verfaßte er sein Speculum judiciale, das er dem Neffen Innocenz' IV., dem späteren Hadrian V., dedicirte. Unter Nicolaus III. war Durandus apostolischer Delegat in Bologna, um die Streitigkeiten zwischen den Welfen und Ghibellinen beizulegen und die Provinz zum Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl zurückzuführen, was ihm wirklich auch gelang. Im J. 1279 wurde ihm die Dechantei zu Chartres übertragen; 1283 erscheint er als Statthalter (comes et rector generalis) in der Romagna. Hier konnte er in ausgedehntem Maße seine administrativen Talente verwerthen. Der Ghibellinenführer Gui de Montefeltro, der besonders in der Gegend von Massa-Trabaria der päpstlichen Auctorität Widerstand leistete, mußte sich unterwerfen und trat in den Franciscanerorden ein. Ueberhaupt kann man sagen, daß Durandus durch seine Klugheit und Festigkeit am meisten zur Beruhigung der Provinz beigetragen hat. Die Feste bella Ripa, das Hauptbollwerk der Gegner, zerstörte er und baute dafür in der Ebene das Schloß Castel-Durante, jetzt Urbania nach Urban VIII. Im J. 1286 erwählte ihn das Capitel zu Mende zum Bischof. Er nahm die Wahl an, verwaltete aber sein Bisthum durch einen Stellvertreter und blieb bis 1291 in Italien. Von da ab widmete er sich seiner Diöcese, die er vielfach reformirte. Das Erzbisthum Ravenna, das ihm Bonifaz VIII. 1295 antrug, schlug er aus; dafür übertrug ihm der Papst die Statthalterschaft in der Romagna und Mark Ancona, wo die Ghibellinen wieder übermächtig geworden waren, allein er führte dieses Amt mit wenig Erfolg. Im Juni 1296 ging er nach Rom, wo er am 1. November starb und in der Kirche S. Maria sopra Minerva beerdigt wurde. — Später stritten sich die Augustiner und die Dominicaner um die Ehre, daß er ihr Ordensbruder gewesen; umsonst, denn aus seinen Schriften erhellt nicht, daß er einem Orden angehört. — Seine Schriften sind: 1. Speculum Legatorum, über das Amt der Legaten, meist in das nachfolgende Werk übergegangen. 2. Speculum judiciale, das er zweimal bearbeitete, in der ersten Fassung wahrscheinlich 1272 vollendet und dem Cardinal Fieschi gewidmet, in vier Büchern eine Darstellung des Prozesses und Formularwesens enthaltend, für die Prozeßform eine Auctorität, von enormem Einfluß und dauerndem Werth, seit der Straßburger Ausgabe von 1473 wenigstens vierzig Mal aufgelegt. 3. Repertorium aureum sive breviarium, ein geordnetes Verzeichniß der Canonisten, welche über die verschiedenen Titel der Decretalen geschrieben. 4. Commentarius super V libb. Decr. 5. Commentarius in canones Conc. Lugdun. II, nach Schulte quasi-authentisch. 6. Rationale divinorum officiorum libr. VIII distinctum, die erste vollständige Darstellung des sog. jus liturgicum, höchst bedeutend für die Geschichte der Liturgie, noch jetzt von hohem Ansehen, 1459 durch Fust und Schöffer in Mainz zuerst gedruckt, sehr kostbar, noch gesucht in den Ausgaben von Augsburg 1470, Rom 1473. 1477, Ulm 1473. 1475. — Außerdem werden ihm noch mehrere kleinere Schriften zugeschrieben. (Vgl. Schulte, Gesch. der Quellen u. Lit. des can. Rechtes, Stuttg. 1877, II, 155 f.) [Janner.]

Durandus, Wilhelm, der Jüngere, französischer Canonist des 14. Jahrhunderts, oftmals mit dem Speculator Wilhelm Durandus verwechselt. Durandus war der Brudersohn des ebengenannten Durandus Mimatensis oder Speculator, zuerst Archidiacon bei diesem seinem Oheim in Mende, dann durch Bonifaz VIII., an den in Folge des Ablebens des Oheims in curia die Besetzung devolvirt war, dessen Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhl, 18. December 1296. Durandus wohnte auch dem allgemeinen Concil zu Vienne bei. Sein angeblich im Auftrage Clemens' V. verfaßter Tractatus de modo concilii

generalis celebrandi et corruptelis in ecclesia reformandis in drei Theilen ist eine sehr brauchbare, auf Geschichte und Patristik gegründete Arbeit, worin er eine Menge Vorschriften von Concilien und Vätern gesammelt hat, um die Mißbräuche und Fehler bei den verschiedenen, besonders geistlichen Ständen zu verbessern. Sie wurde 1545 zu Paris von Philippus Probus, einem Rechtsgelehrten aus Bourges, bei Gelegenheit der Berufung des Trienter Concils herausgegeben und war Paul III. und allen für Verbesserung der Sitten eifernden Prälaten gewidmet; seitdem ward sie mehrfach aufgelegt. Bzovius (Annal. eccl. ad ann. 1311) bringt Excerpte aus einer andern ungedruckten Schrift (De rebus in Conc. Viennensi definiendis), doch ist die dießbezügliche Auctorschaft Durandus' unrichtig angenommen. Durandus starb auf der Rückreise von einer im Auftrage des Papstes und des Königs von Frankreich an den Hof des Sultans unternommenen Sendung in Cypern 1328. [Janner.]

Duranti, Johann Stephan, liturgischer Schriftsteller des 16. Jahrhunderts, geboren zu Toulouse 1534, war der Sohn eines Rathes beim Parlament. Für die Rechtswissenschaft bestimmt, widmete er sich noch jung dem Advocatenstande, in dem er durch seine Beredsamkeit hervorragte. Im J. 1563 erwählten ihn seine Landsleute zum Schöffen. Seinen Bemühungen gelang es, Karl IX. zu dem Versprechen zu bewegen, daß er die Privilegien seiner Vaterstadt respectiren wolle. Durch Heinrich III. ward er 1581 zum Generaladvokaten des Parlaments von Toulouse ernannt. Duranti war ein sehr eifriger Katholik, weßhalb man ihm vorwarf, er sei die Ursache von der Nachahmung der Bartholomäusnacht (1572) in Toulouse gewesen. Allein kein öffentliches Document kann als Beweis hierfür erbracht werden. Duranti hing mit größter Treue an seinem König gegenüber den Liguisten, deren Wuth sich in Toulouse 1589 auf's Höchste entflammte, als man dort den Tod des Herzogs von Guise und seines Bruders, des Cardinals, erfuhr. Ein persönlicher Feind Duranti's stand an der Spitze der Liguisten. Duranti wurde gezwungen, das Parlament zusammenzurufen, und vertheidigte den König, allein eine Volksemeute trieb das Parlament auseinander. Mit Mühe konnte sich Duranti vor den Insulten retten; er flüchtete sich schließlich in das Dominicanerkloster, allein der Aufruhr wälzte sich auch dahin, und Duranti wurde ermordet, sein Leichnam durch die Straßen geschleift und schließlich mit dem Bilde Heinrichs III. aufgehängt, 11. Februar 1589. Bei den Franciscanern ward er sammt dem Bilde des Königs beerdigt. — Duranti hat mehrere Werke hinterlassen, darunter das berühmte De ritibus Ecclesiae Catholicae, das nach seinem Tode zu Rom 1591 herausgegeben und seitdem in mehreren Auflagen veröffentlicht wurde. Manche Kritiker schrieben es mit Unrecht dem Bischof P. Danès von Lavaur zu. Das Nähere s. bei Moréri, Dict. hist. s. h. v. [Janner.]

Durazzo, Erzbisthum in Türkisch-Albanien. Die feste Stadt Durazzo am adriatischen Meere, mit 9000 Einwohnern, ist das uralte Epidamnus, das die Römer Dyrrhachium benannten. Bischofssitz wurde es noch in den ersten Zeiten des Christenthums. Erster Bischof soll der hl. Cäsar, einer der 72 Jünger, um das Jahr 58 gewesen sein; ihm folgte der hl. Astius (7. Juni), der noch um das Jahr 100 lebte. Unter Eucharius, 431 bei dem Concil zu Ephesus, erreichte Durazzo seine höchste Blüte, indem es Metropole von Epirus Nova oder Illyris Graeca wurde, freilich damit auch auf lange Zeit der Zankapfel zwischen Griechen, Bulgaren und Serbiern. Es blieb endlich den Griechen und ward deren wichtigste Festung im Westen ihres Reiches. Die Suffraganate dieser Metropole waren nach der Notitia Leo des Weisen: Stephaniacum, Chonubia (Canobia), Croja, Elisa, Dioclea, Scodra, Drivastus, Polotha, Glabinitza (Acroceraunia), Aulona, Lychnidus, Antibaris, Tzernicum, Polycheropolis (Pulcheriopolis); nach Anderen auch noch: Scampe, Apollonia (Bullis), Amantia, Lestron. Erzbischof Lucas stand mit Papst Leo I. in Briefwechsel und veranstaltete auf Andringen des Kaisers Leo 458 eine Provinzialsynode. Zur Zeit des Papstes Hormisdas (519) hielt der Erzbischof sammt seiner Provinz, wie fast ganz Ostillyricum, zu dem zeitweiligen Schisma des Patriarchen Acacius von Constantinopel, und seit der Mitte des 11. Jahrhunderts ist diese Provinz dem Schisma ganz anheimgefallen. Heute noch residirt in Durazzo ein griechisch-schismatischer Erzbischof. — Ein lateinischer Erzbischof wurde hier erst zu Anfang des 13. Jahrhunderts eingesetzt, nachdem Durazzo bei der Theilung des byzantinischen Reiches an die Venetianer gekommen war. Der erste, Manfred, hatte diesen Stuhl nur zwei Jahre inne (1209—1211). Als Suffragan unterstand ihm Anfangs nur der Bischof von Kernicum oder Tzernicum; bald kamen aber dazu die lateinischen Bischöfe von Prisca, Croja, Alessio und Canovia. Die Reihe der Erzbischöfe wurde oft unterbrochen, so 1273, wo die Stadt von Erdbeben zerstört wurde, bis 1296, wo die Albanesen sie wieder aufbauten. Nachdem die Türken 1502 Durazzo erobert hatten, mußte der Erzbischof seinen Sitz nach Corbina und später zeitweilig auch nach Canobia verlegen. Seit 1847 leitet diesen Sprengel als 51. Erzbischof Raphael d'Ambrosio, O. S. Fr. Er hat nur noch den Bischof von Alessio als Suffraganen unter sich, und auch diesem gegenüber ist seine Obergewalt durch das unmittelbare Eingreifen der Propaganda zu Rom so beschränkt, daß man gewöhnlich Durazzo als Erzbisthum ohne Suffraganat aufzählt. Die kaum 9000 Katholiken in 18 Pfarreien werden meist von Franciscanern pastorirt. Um den Bedrückungen der Türken zu entgehen, wanderten von Zeit zu Zeit viele Katholiken aus,

deßhalb ist die Zahl der Gläubigen in diesem ausgedehnten Sprengel heute so äußerst gering. (Vgl. Le Quien, Or. chr. II, 240—247. III, 949—954; Ughelli, Ital. sacr. VII, 186. 761; Farlati, Illyr. sacr. VII, 335 sqq.; Moroni, Diz. XX, 301; Gams, Ser. Epp. 407 sq.) [Neher.]

Du Verger de Hauranne, Jean, Commendatarabt von St. Cyran, in der Geschichte meist nur unter dem Namen St. Cyran bekannt, der Hauptförderer des Jansenismus, wurde im J. 1581 zu Bayonne aus einer angesehenen, durch den Handel reich gewordenen Familie geboren. Seine Mutter war eine tugendhafte Frau, welche sich mit größter Sorgfalt der Erziehung ihrer sechs Kinder, vier Söhne und zwei Töchter, annahm. Jean war der älteste, zeigte frühzeitig glückliche Anlagen und machte seine ersten Studien zu Bayonne. Während dieser Studienjahre starb der Vater. Um die höheren Studien zu machen, begab sich der junge Du Verger nach Paris; er wohnte dort im Quartier St. Hilaire in Einem Hause mit Denis Petau, dem nachmals so berühmten Jesuiten. Wie später Pater Petau erklärte, war Du Verger schon damals ein unruhiger Geist, eitel, anmaßend und heftig, dabei verschlossen und in manchen Stücken eigenthümlich in seinem Benehmen: Züge, welche das ganze Leben des Mannes hindurch wieder erscheinen. Du Verger blieb nicht lange zu Paris, sondern begab sich von dort nach Löwen, um daselbst seine theologischen Studien zu machen. Er studirte die Theologie indeß nicht an der Universität, obgleich dieselbe bedeutende Professoren besaß, wie Thomas Stapleton und Paludanus, sondern im Colleg der Jesuiten, wo allerdings auch ausgezeichnete Theologen, wie Lessius und Coninck, docirten, und wo das Studium der Theologie in vier Jahren vollendet wurde, während an der Universität acht Jahre darauf verwendet wurden. Zu Löwen stand er auch in freundschaftlichem Verkehr mit Justus Lipsius und lernte schon dort Jansenius kennen, der, um einige Jahre jünger als Du Verger, im Collegium du Faucon von 1602—1604 Philosophie studirte. Ob er auch mit dem Professor Jacob Janson, dem Schüler und Anhänger des Bajus, der Präsident des Collegs du Pape war, näheren Umgang gehabt habe, ist zweifelhaft. Es wäre mehr als gewagt, zu behaupten, daß schon damals Du Verger seine Reformpläne für die kirchliche Lehre und Disciplin gefaßt habe, obgleich wohl sicher die theologischen Streitigkeiten und Reibungen, die gerade in jener Zeit zwischen den Jesuiten und mehreren Professoren der Universität bestanden, auf seinen Geist einen lebhaften Eindruck gemacht haben. Am 16. April 1604 bestand der 23jährige Du Verger mit Glanz eine öffentliche Disputation, durch welche er seine Studien in Löwen endete. Die Thesen waren dem Bischof Deschaux von Bayonne gewidmet, und in der in schwülstigem überschwänglichem Ton geschriebenen Epistola dedicatoria spricht Du Verger nebst seiner Verehrung für den Bischof, der wie ein Vater seine Studien geleitet, seinen wärmsten Dank gegen die Jesuiten aus, bei denen er den reichen Quell seines Wissens gefunden habe. — Du Verger kehrte nun nach Paris zurück. Hier setzte er seine theologischen Studien fort, und sein ehrgeiziger, unruhiger Charakter zeigt sich in seinem Bemühen, dort eine großartige Disputation über die ganze Summa des hl. Thomas gegen jeden beliebigen Opponenten zu halten und so vor dem ganzen gelehrten Paris seine Kenntnisse darzuthun. Indeß ein solcher theologischer Wettkampf wurde nur in äußerst seltenen Fällen den ausgezeichnetsten Studirenden gestattet, und die Sorbonne gab Du Verger nicht ihre Einwilligung dazu, wie Rapin (Mém. I, 28) sagt, weil Du Verger weder an der Sorbonne noch an der Universität Löwen, sondern bloß bei den Jesuiten studirt und keine akademischen Grade sich erworben habe. Es möchte sich hier wohl bei Du Verger die Abneigung gegen die Jesuiten und ihre Lehre zuerst entwickelt haben. Bei seinem maßlosen Ehrgeiz und seiner unbegrenzten Eitelkeit mußte ihm die Verweigerung der Erlaubniß sehr bitter sein. Er war ein Mann, der eine Stellung in der Wissenschaft und in der Kirche suchte, und er mochte glauben, auf dem breitgetretenen Wege der gewöhnlichen Lehre und in Folge seiner bisherigen Studien jenen Rang nicht finden zu können. Von Natur aus schon geneigt, eigene neue Bahnen zu gehen, und von einem Hochmuth erfüllt, der mit einer gewissen Schwärmerei gepaart war, wollte er nicht als Schüler Anderer erscheinen, sondern als selbständiger, erhabener Geist. Gegen Ende des Jahres 1604 war auch Jansenius nach Paris gekommen, wo er durch Vermittlung Du Verger's eine Stelle als Hauslehrer erhielt und zugleich wohl seine theologischen Studien betrieb. Dieser war schon gegen die Jesuiten, die ihm die Aufnahme in die Gesellschaft verweigert hatten, eingenommen, und er wird dazu beigetragen haben, daß sich Du Verger von diesen lossagte und sich den Gegnern derselben, welche den Einfluß des Ordens mit bitterem Ungestüm bekämpften, wenigstens in der Gesinnung zuwandte.

Unerwartet wurde Du Verger bald darauf von Paris abberufen, da seine Mutter sich seines Beistandes in Familienangelegenheiten zu bedienen wünschte. Er kehrte also nach Bayonne zurück, konnte sich aber nicht dazu entschließen, in dauernder Weise sich mit den Vermögens- und Familienangelegenheiten zu befassen. Er erklärte seiner Mutter, Gott habe ihn zu höheren Dingen berufen, und jetzt nach Vollendung seiner theologischen Studien würde er glauben, gegen den Plan der göttlichen Vorsehung zu handeln, wenn er die Verwaltung der Familienangelegenheiten übernehme. Die Mutter wollte den Wünschen ihres Sohnes nicht hinderlich sein, und so zog sich nun Du Verger in die Einsamkeit eines der Familie gehörenden, in der Nähe von Bayonne ge-

legenen Landgutes Cantipré zurück, wo er sich ganz den Studien widmete und seinen Träumereien für die Zukunft überließ. Zwei Jahre weilte er dort allein, dann ließ er, etwa um's Jahr 1607, seinen Freund, den jungen Jansenius, herüberkommen, der fünf Jahre jünger als Du Verger war und also damals 22 Jahre zählte. Mit maßlosem Eifer und ernster Ausdauer studirten die beiden Freunde, denen eine düstere Strenge des Charakters gemeinsam war, nun zusammen; kein Zweifel, daß Du Verger die Studien leitete und Jansenius in seine Anschauungen einführte. Der Bischof von Bayonne besuchte die beiden Freunde bisweilen, und Du Verger gewann bei ihm ein solches Ansehen, daß er in den höhern Zirkeln und bei Hofe, wo er nicht selten erschien, mit größter Verehrung von ihm und seiner tiefen Gelehrsamkeit sprach. Der Bischof verlieh dem gelehrten Theologen auch eine gut dotirte Pfarrei, die er durch einen Stellvertreter verwalten lassen konnte; zudem übertrug er ihm ein Canonicat an der Cathedrale, gab ihm aber der Studien halber die Dispens, nur an den Sonn- und Festtagen im Chor erscheinen zu müssen. In diesen Jahren trat Du Verger zuerst als Schriftsteller auf in der sogenannten „Question royale“, einem höchst eigenthümlichen Buche. Es sollte sich darin um die am Hofe Heinrichs IV. aufgeworfene Frage handeln, ob es dem Könige, wenn er in einem festen Platze eingeschlossen sei und ihm die Lebensmittel ausgingen, in der äußersten Noth erlaubt sei, einen Soldaten zu tödten und zu verzehren. Da nämlich hierüber am Hofe in Gegenwart des Bischofs von Bayonne debattirt wurde, hatte dieser gesagt, er habe unter seinem Clerus einen Theologen, der als eine Auctorität diese Frage lösen könne, und er hatte dann Du Verger mit einer Abhandlung über dieselbe beauftragt. Du Verger schrieb nun ein Buch, in welchem er sich mit der eigentlichen Frage wenig beschäftigte, aber in verworrener, hochgehender Sprache durch eine Menge von Gründen behauptete, daß unter gewissen Umständen der Selbstmord erlaubt sei. Diese Question royale, die 1709 zu Paris gedruckt wurde, erregte wegen vieler bedenklichen Sätze und wegen jener verwegenen Behauptung wohl Erstaunen und Aufsehen, brachte aber Du Verger wenig Ehre ein. — In unerwarteter Weise zeigte Du Verger auch in jener Zeit zuerst eine gewisse Abneigung gegen die Jesuiten, indem er sich mit Heftigkeit dagegen aussprach, daß ein in Bayonne vom Bischof gegründetes Colleg, wie Viele es wünschten, den Jesuiten übertragen würde. Da es vom Bischof, obwohl er den Jesuiten geneigt war, doch aus besonderen Gründen Weltpriestern übergeben wurde, so gelang es Du Verger, seinem Freunde Jansenius die Stelle eines Rectors in demselben zu verschaffen. Obwohl die beiden Freunde in dieser Weise getrennt waren, so setzten sie doch nach gemeinsamem Plane ihre Studien fort, und man kann annehmen, daß sie in jenen Jahren im Allgemeinen schon über die in der Doctrin und Disciplin der Kirche einzuführende Reform schlüssig wurden. — Im J. 1617 erhielt der Bischof Deschaux das Erzbisthum Tours, und auch Du Verger und Jansenius verließen nun Bayonne. Jansenius ward Präsident des neu organisirten holländischen Collegs in Löwen; Du Verger aber trat in die Dienste des Bischofs von Poitiers, dem er durch den Bischof Deschaux empfohlen war. Hier gab er bald eine Schrift heraus zur Vertheidigung seines Bischofs aus dem Hause Rochepofay, der im Streite mit den Hugenotten selber die Waffen ergriffen und an der Spitze seiner Truppen die Calvinisten geschlagen hatte. Es waren in der Schrift wieder mannigfache paradoxe Behauptungen, doch erwarb er sich durch dieselbe in hohem Grade die Gunst des Bischofs. Bald erlangte er bei demselben eine so große Geltung, daß er ihn und seine Umgebung völlig beherrschte. Denn da er immer mit Entschiedenheit und mit einem solchen Ansehen auftrat, als ob in die Richtigkeit seiner Anschauungen und in die gute Absicht seiner Vorschläge kein Zweifel zu setzen sei, so machte er auf Geister, die sich imponiren ließen, einen überwältigenden Eindruck. Auch sammelte er nun einen Kreis von Anhängern um sich, mit denen er in geheimen Conferenzen von der strengen Gnadenlehre des hl. Augustinus, von deren Entstellung durch die Jesuiten, von dem Verfall der richtigen kirchlichen Disciplin verhandelte und die Gefahr schilderte, in der die Religion sich befinde, wenn allem diesem nicht entgegengearbeitet werde. Aus Briefen, welche Jansenius ihm in diesen Jahren schrieb, ist zu ersehen, daß dieser schon beschäftigt war, die Gnadenlehre des hl. Augustinus tiefer zu ergründen und die Reform in dieser Beziehung vorzubereiten. Es geht auch aus dem Briefwechsel hervor, daß sich in beiden schon eine kirchenfeindliche Gesinnung ausgebildet hatte, daß sie mit begierigem Sinne jede Opposition gegen die Kirche verfolgten, und daß, neben der Gunst für die Lehren der Calvinisten und andere Feinde der Kirche, eine nicht geringe Bitterkeit gegen Rom und gegen die Jesuiten sie eingenommen hatte. Während indeß Jansenius theoretische Studien machte, suchte sich Du Verger eine Stellung zu erwerben und eine Partei zu schaffen.

Im J. 1621 trat der Bischof Rochepofay an Du Verger die Benedictinerabtei Saint Cyran ab, und dieser, der von nun an gewöhnlich der Abbé St. Cyran heißt, begab sich nach Paris, um von dort aus das Werk einer falschen Reform in der Kirche zu begründen. Er sammelte jetzt mit großem Geschick eine Partei um sich, in welcher er seine Grundsätze niederlegte und praktisch zur Geltung brachte; bald war die Secte der Jansenisten ausgebildet, die dann zu geeigneter Zeit hervortrat und den Kampf gegen die herrschende kirchliche Lehre und Disciplin begann. Schon im J. 1620 hatte St. Cyran zu Poitiers die Bekanntschaft Arnauld's d'Andilly (s. d. Art.)

gemacht. Sein erhabenes geheimnißvolles Wesen und die selbstbewußte Auctorität, mit der er seine Grundsätze kurz, gleich Orakelsprüchen, vortrug, hatten auf das empfängliche, aber nicht tiefe Gemüth des d'Andilly einen großen Eindruck gemacht. Er ergab sich mit vollem Vertrauen der Leitung St. Cyran's. Durch d'Andilly wurde dieser auch mit den verschiedenen Mitgliedern der großen und einflußreichen Familie Arnauld bekannt und erlangte auf alle den entschiedensten und verderblichsten Einfluß. Die Klöster Port-Royal des Champs und Port-Royal de Paris, in denen Angelica und Agnes Arnauld Abtissinnen waren, hatte er bald unter seiner ausschließlichen Leitung, und dort brachte er mehr und mehr seine Grundsätze sowohl theoretisch als praktisch in Aufnahme. Unter dem Vorgeben einer höheren Vollkommenheit führte er zuerst ein neues Gebet ein, den Rosenkranz vom heiligen Sacrament, in welchem Christus nicht als Gottmensch in seiner Güte, Liebe und Barmherzigkeit mit demüthigem Danke verehrt, sondern als ein unnahbarer Herrscher dargestellt wurde, dessen Verehrung hauptsächlich darin bestand, daß die Klosterfrauen mit heiligem Schauer ihn baten, er möge sich in seine eigene Majestät zurückziehen, sich ihrer nicht annehmen und sie vergessen. Dieser Rosenkranz, der als eine Erfindung der Abtissin Agnes Arnauld ausgegeben wurde, obgleich ohne Zweifel St. Cyran der eigentliche Urheber war, machte natürlich Aufsehen; er wurde bald darauf zu Rom verboten. — Unterdessen verschaffte sich St. Cyran in den ersten Jahren seines Aufenthaltes zu Paris, als man seine Pläne und seine sectirerischen Tendenzen noch nicht erkannte, die nähere Freundschaft ausgezeichneter Männer, wie des hl. Vincenz von Paul, Berulle's, Condren's, Olier's. Sie zogen sich zwar zurück, als sie anfingen, den Mann zu durchschauen, doch die Stellung St. Cyran's war dadurch befestigt worden; auch hatte er in manchen Kreisen, unter andern bei verschiedenen Mitgliedern des Oratoriums, Einfluß und Anhang gefunden. Am meisten aber gewann St. Cyran an Ruf und Ansehen durch das Werk, welches er unter dem Titel Petrus Aurelius de hierarchia ecclesiastica ohne seinen Namen herausgab; es wurde indeß bald bekannt, daß er der Verfasser sei. Das Werk hatte den Anschein, die kirchliche Hierarchie, die Bischöfe und den Weltclerus, besonders die Pfarrer in ihren Rechten darzustellen und gegen die dem Regularclerus zugeschriebenen Uebergriffe zu vertheidigen; in Wahrheit aber waren in demselben Grundsätze entwickelt, welche fast ganz den Schriften des Apostaten Marcus Antonius de Dominis entnommen waren und zur Vernichtung der hierarchischen Ordnung führen mußten. Die monarchische Verfassung der Kirche war darin bestritten und die bischöfliche Würde der des Papstes gleichgestellt; den Provinzial-Concilien sprach St. Cyran dieselbe Vollmacht zu, wie den allgemeinen Concilien. Aber auch die Pfarrer haben nach ihm gleiche Macht in ihren Pfarreien, wie die Bischöfe in ihren Sprengeln, daher er für sie den Namen „kleine Bischöfe" wählte. In dieser Weise stellte er im Grunde eine demokratische Verfassung als die der Kirche auf; manche andere Irrthümer waren noch hinzugefügt. Indeß im Anfange wurde das Werk mit großem Beifalle vom französischen Clerus aufgenommen, und es erwarb dem Abt von St. Cyran nicht geringes Ansehen. Indem er für die Rechte und die Würde des Pfarrclerus einzutreten schien, gewann er eine beträchtliche Anzahl der Pfarrer von Paris für seine Grundsätze und für seine Partei. Nach Rapin wurde auch in der That durch den Einfluß der Anhänger St. Cyran's, von denen manche vornehmen Familien angehörten, das Ansehen des Pfarrclerus in Paris, das sehr gesunken war, bedeutend gehoben, und in Folge dessen fand er dort immer mehr Anklang und Unterstützung. Ein anderer Umstand, welcher der Verbreitung der durch ihren Rigorismus in Moral und Disciplin charakterisirten Richtung Vorschub leistete. ist in der Frivolität zu suchen, welche in jener Zeit am Hofe und in den höhern Kreisen herrschte, und mit der man nichtsdestoweniger die Religion und ihre heiligen Gebräuche zu vereinigen wagte. Manche, besonders Damen der höheren Stände, führten auch abwechselnd bald ein durchaus leichtfertiges, frivoles Leben, bald wieder trugen sie eine affectirte Frömmigkeit zur Schau; bei Andern schien es als Regel zu gelten, die Jugend müsse man in Lust und Laster verleben, später könne man sich der Frömmigkeit ergeben. Der hl. Vincenz von Paul, Berulle, Condren, Olier und mehrere ausgezeichnete Jesuiten kämpften zwar gegen dieses Sittenverderbniß nicht ohne Erfolg, aber Manchen schien die rigoristische Strenge, welche St. Cyran zur Schau trug, der wahre Weg des Evangeliums zu sein, den man wieder herstellen müsse. Die frivolen Weltmenschen selber aber schenkten dieser Richtung ihren Beifall, weil sie nach den jansenistischen Grundsätzen über Gnade und Prädestination und Fernhaltung von den Sacramenten sich noch ungestörter ihren Ausschweifungen hingeben konnten. Mühsam kämpften die Jesuiten gegen den immer sich mehrenden Einfluß St. Cyran's; seufzend klagte der hl. Vincenz über die Abnahme im Empfang des heiligen Sacramentes. Letzterer hatte St. Cyran als Sectirer und Häretiker erkannt. Da nämlich der hl. Vincenz aus derselben Gegend war wie St. Cyran und hoffte, dieser würde ihn bei der Stiftung seiner Congregation unterstützen, so hatte er sich Anfangs mit ihm befreundet; St. Cyran glaubte, er werde bei seiner geistigen Ueberlegenheit Vincenz beherrschen und ihn für seine Reformpläne gewinnen, und ließ sich daher ihm gegenüber freier aus. Calvinus bene sensit, sed male locutus est, sagte er ihm, als er calvinistische Lehren zum großen Erstaunen des Heiligen vertheidigte; er sprach ihm gegenüber auch seine Gering-

schätzung des Concils von Trient offen aus und erklärte ihm, dieses Concil sei nichts gewesen als eine Versammlung von Scholastikern, voll von Parteigeist, Intriguen und Cabalen. Ja er behauptete, der Geist Gottes habe ihm zu erkennen gegeben, daß die Kirche im tiefsten Verfall sei, daß die wahre Kirche seit sechs Jahrhunderten nicht mehr existire, daß die katholische Kirche zur Zeit nicht mehr die Braut Christi, sondern eine Ehebrecherin sei, daß Christus sie deßhalb verwerfe und sich eine andere bilde, welche ihm treuer sei. Hiermit zeigte er klar seinen häretischen Sinn und den Plan, die von ihm zu schaffende Secte der katholischen Kirche zu substituiren. Der hl. Vincenz trennte sich deßhalb auch von dem gefährlichen Manne.

Die Neuerung, welche St. Cyran in Lehre und Disciplin einzuführen trachtete, und sein sectirerisches Treiben wurden indeß offenbarer und erregten immer größeres Aufsehen. Am 15. Mai 1638 ließ ihn der Cardinal Richelieu in Folge mehrfacher Klagen hinsichtlich seiner Orthodoxie gefänglich einziehen und den Prozeß gegen ihn einleiten. In der Bastille, seinem Gefängniß, blieb St. Cyran nun bis zum Tode des Cardinals. Der Prozeß zog sich in die Länge, denn wenn auch manche gravirende Zeugnisse gegen ihn gegeben wurden, so war es doch, da er sich einen so großen Ruf erworben hatte und da er selber sehr verschlossen blieb, schwer, ihn der Häresie zu überführen. Nach dem Tode Richelieu's bot die Secte alle Mittel auf, um die Freilassung St. Cyran's zu bewirken, und es gelang ihr auch, dieselbe durch mancherlei Intriguen zu erlangen. Am 20. Januar 1643 wurde St. Cyran aus der Haft entlassen. Den Jesuiten, welche Miene machten, sich beim Könige darüber zu beklagen, wurde von wohlwollenden Freunden gerathen, dieß zu unterlassen, da man es übel aufnehmen würde; indeß ließ ihnen der Staatsminister Graf von Chavigny die Zusage machen, St. Cyran werde sich ruhig verhalten und davon abstehen, seine Neuerungen weiter zu verfolgen. Aber das waren leere Worte. Mehr als je trat jetzt St. Cyran als Parteihaupt auf. Die Nonnen von Port-Royal und alle seine Anhänger verehrten ihn als die größte Zierde der Kirche, als einen durch das Gefängniß geheiligten Bekenner, dessen Orthodoxie die Probe bestanden, und den die Verfolgung mit neuem Ruhm gekrönt habe. Die Partei hatte an Macht gewonnen und bildete sich immer fester; neue Proselyten strömten ihr zu, und häufig hielt man Versammlungen. Die Frauen kamen nach Port-Royal, wo Mutter Angelica und Agnes Arnauld sie in die neue Lehre und Disciplin immer mehr einweihten; Männer aus den besten Ständen versammelten sich bei St. Cyran, und selbst der Staatsminister Chavigny ließ sich bisweilen dort sehen. Antoine Arnauld (s. d. Art.) sandte im selben Jahre sein Buch über die öftere Communion gleich einem Manifest in's Publicum. — Indeß St. Cyran lebte nach seiner Entlassung aus der Haft nur noch acht Monate. Seine durch das Gefängniß geschwächte Gesundheit nahm mehr und mehr ab; gegen Ende September befiel ihn ein Fieber; am 11. October 1643 ward er vom Schlage gerührt und starb, während der Pfarrer de Pons von St. Jacques ihm die heilige Oelung ertheilte. Seine Anhänger veranstalteten ein glänzendes Begräbniß, das unter großem Zulaufe stattfand. Drei Bischöfe fungirten bei der heiligen Messe, und außerdem waren noch mehrere andere Bischöfe und viele angesehene Persönlichkeiten gegenwärtig. Die Sectirer ermangelten nicht, das Grab St. Cyran's mit den Zeichen größter Verehrung zu besuchen und sein Bildniß als das eines heiligmäßigen Mannes unter das Volk zu vertheilen.

So war der Jansenismus durch St. Cyran in Frankreich als Secte begründet; die nun folgenden Controversen hinsichtlich des „Augustinus" von Jansenius und der in diesem Werke enthaltenen Gnadenlehre prägten der rigoristischen Secte noch mehr ihren eigenthümlichen Charakter auf und riefen den Namen Jansenisten hervor. Daß St. Cyran und Jansenius vereint den Plan verfolgten, eine verderbliche Reform in die Kirche einzuführen, unterliegt keinem Zweifel. Ihr gemeinsames Wirken tritt schon darin symbolisch hervor, daß sie sich in die Namen des großen Kirchenlehrers von Hippo, Aurelius Augustinus, theilten; während St. Cyran sein Werk über die Hierarchie Aurelius nannte, wurde dem Werke des Jansenius über die Gnade der Titel Augustinus gegeben. Von der Voraussetzung ausgehend, daß die Kirche seit Jahrhunderten hinsichtlich der Glaubenslehre, der Moral und der Disciplin in mannigfachen Irrthum gefallen sei, wollten sie ihre Neuerungen einführen. In der Lehre über Gnade und Prädestination hatten sie sich ein calvinistisches System gebildet, und Jansenius hatte die Arbeit übernommen, dieses in seinem Werke auszuführen. Daran schloß sich ein finsterer Rigorismus in der Moral, der Disciplin und der Ascese, welcher geeignet war, die Menge den Heilsmitteln der Kirche zu entfremden und so das kleine Häuflein der Auserwählten zu constituiren. Auch hinsichtlich der Verfassung der Kirche lag die Absicht einer völligen Umwälzung im Hintergrunde; der wohlgeordneten Auctorität und Hierarchie in der Kirche wurde ein demokratisches System substituirt, welches die Bande des Gehorsams und der Ordnung löste. Der Widerstand aber, den sie hinsichtlich ihrer Neuerungen bei mehreren Orden, besonders bei der Gesellschaft Jesu voraussahen und fanden, sowie der diametrale Gegensatz der Lehre und Praxis der Jesuiten und ihrer Meinungen rief jene Feindschaft hervor, der wir bei St. Cyran und Jansenius und in höherem Maße noch bei den folgenden Jansenisten begegnen.

Was den Charakter St. Cyran's angeht, so leuchtet derselbe aus seinem Leben und Wirken genugsam hervor. Den Grundzug seines Charakters bildet ein grenzenloser Hochmuth

und eine derartig stolze Selbstüberhebung, daß er mit geringschätzender Verachtung auf die Mitwelt und auf die Männer der Vergangenheit herabsah und sich selber und seine Anschauungen zur Norm des Rechten und Wahren machte. Es findet sich zugleich in seinem Geiste die Richtung zum Sonderbaren, Außergewöhnlichen, Ueberspannten, und gar leicht mußte er sich, schon aus Gegensatz gegen das in der Kirche Bestehende, den finstern Anschauungen der Calvinisten über Gnade und Gnadenwahl, und einem starren Rigorismus in der Moral und Ascese hingeben. In seinem stolzen Wahn, daß er durch die von seinem Geiste unter göttlicher Erleuchtung gefaßten Pläne die gesunkene Kirche erneuern müsse, machte er sich an's Werk der Reform und warf sich zum Sectenhaupt auf. Durch ein strenges verschlossenes Wesen, durch einen erhabenen prophetischen Ton in Aussprüchen und Anweisungen, die er mit Entschiedenheit ertheilte, imponirte er seinen Anhängern und beherrschte sie. Schon zu seiner Zeit nannte man ihn einen zweiten Tertullian, und wenn er dem strengen Africaner des dritten Jahrhunderts an Geisteskraft und Beredsamkeit auch weit nachsteht, so ist er hinsichtlich des Rigorismus, den er der Kirche aufdrängen wollte, und seines sectirerischen Gebahrens allerdings mit ihm zu vergleichen; er hat aber durch die Secte, deren Urheber er ward, weit mehr Unheil über die Kirche seiner Zeit gebracht, als Tertullian durch seinen Anschluß an die Montanisten. (Vgl. Rapin, Mémoires; Ste-Beuve, Port-Royal; Reuchlin, Gesch. von Port-Royal; Katholik 1875, II.; Stimmen aus Maria-Laach IV.) [Jungmann.]

Dynamismus nennen wir jene philosophische Auffassung der Körperwelt, welche das Wesen der Körper in Kräfte setzt und alle Körpererscheinungen auf Kraftwirkungen zurückführt. Die ganze Körperwelt ist hiernach nichts Anderes, als durch Kräfte bewirkte Erscheinung. Entweder denkt der Dynamismus diese Kräfte atomistisch getheilt oder stetig zusammenhangend. Danach unterscheiden wir einen atomistischen und einen stetigen Dynamismus. 1. Der atomistische Dynamismus nimmt eine Unzahl von einfachen Kraftwesen an, welche durch ihr Zusammenwirken die Erscheinungen der Körperwelt hervorrufen. Schon die alten Pythagoräer scheinen diese Anschauungsweise gehabt zu haben, indem sie die Körperwelt aus Zahlen und deren harmonischen Beziehungen entstehen ließen. Aber als vollständig durchgeführtes System tritt der Dynamismus erst in neuerer Zeit bei Leibniz auf. Nach Leibniz ist alles Ausgedehnte eine Vielheit, folglich jedes Eine ein Einfaches. Allem Ausgedehnten liegen also einfache Substanzen zu Grunde, welche wir uns nur als selbständige Kräfte zu denken haben. Solcher Kraftsubstanzen oder Monaden gibt es eine unendliche Vielheit; alle sind physisch einfach, alle qualitativ von einander verschieden, alle gegen einander völlig abgeschlossen. Jede Monade wirkt nur in sich, jede stellt in sich das Universum vor, ist also vorstellend, mithin lebendig. Die Urmonade (Gott) ist absoluter Geist; die abgeleiteten, d. h. geschaffenen Monaden sind entweder mit Vernunft begabt (Geister), oder mit Sinn (Seelen), oder mit einem niedern Grade von Empfinden und Begehren. Die ganze Welt besteht also aus lebendigen Wesen. Die Wirkungen, welche jede Monade für sich hervorbringt, stimmen infolge göttlicher Vorherbestimmung mit den Wirkungen aller andern Monaden zusammen, und daher entsteht aus dem Zusammenwirken aller Monaden stets vollkommene Harmonie (prästabilirte Harmonie; s. d. Art.). Wie vermögen aber diese einfachen Monaden die Erscheinung des Ausgedehnten hervorzubringen? Die Monaden, antwortet Leibniz, haben sämmtlich Widerstandskraft. Indem nun jede Monade ihre Widerstandskraft bethätigt, sind alle wegen ihres Zusammenseins gegenseitig eingeschränkt oder leidend. Und weil jede Monade in ihrer Weise ihre Widerstandskraft bethätigt, so sind sie bald in einem festeren, bald in einem loseren Beieinander. Auf diese Weise entstehen die verschiedenen Erscheinungen der Ausdehnung. — Leibniz' hervorragende Bedeutung bewirkte, daß seine dynamistische Grundanschauung, wenn auch nicht in Form seiner Monadologie, bei der Nachwelt sich in Ansehen erhielt. Von der Grundansicht ausgehend, daß die Körperwelt aus einfachen Elementen bestehe, halten die neueren Dynamisten diese Elemente entweder für leblos, oder für lebendig, beseelt; jene sind Vertreter des physischen, diese des psychischen Dynamismus. Den physischen Dynamisten sind die Elemente der Körperwelt unausgedehnte, leblose Wesen, oder Atome, oder Kraftpunkte. Zu ihnen gehört zunächst der Jesuit Roger Boscowich, welcher einfache, leblose Monaden in endlicher Zahl annahm und jeder die Doppelkraft der Attraction und der Repulsion beilegte. Ferner ist zu ihnen Herbart zu zählen, welcher der ganzen Erscheinungswelt eine unbestimmt große Zahl von schlechthin positiven, einfachen Realen zu Grunde legt, die alle qualitativ verschieden sind, alle sich unveränderlich selbst erhalten gegen jede versuchte Störung und durch ihr besonderes Nebeneinandersein den objectiven Schein der Körperwelt verursachen. Indem nämlich die Realen denselben Platz einzunehmen suchen, aber wegen der Selbsterhaltung, die sie gegen einander bethätigen, sich nur theilweise durchdringen können, zeigt sich Repulsion neben Attraction, welche, in's Gleichgewicht kommend, den Schein einer ausgedehnten Masse hervorrufen. Andere halten mit vielen Naturforschern (Ampère, Cauchy, Gay-Lussac, Moigno, Faraday u. A.) die Körperelemente für einfache Atome oder vielmehr mathematische Kraftpunkte (Dynamidensystem). Jeder dieser Punkte ist von Krafthüllen umgeben, welche in verschiedener Weise und Stärke wirken, einander berühren, durchdringen, anziehen und abstoßen u. s. w., und auf diese Weise die Körper-

erscheinungen zu Stande bringen. Ulrici hält die Atome für Kraftcentra, in denen mannigfaltige Kräfte in einer einigenden Centralkraft zusammengehalten und von der Widerstandskraft in ihrem Bestehen erhalten werden. — Die psychischen Dynamisten halten an Leibniz' Vorstellung fest, daß die einfachen Elemente der Körperwelt lebendige, beseelte Wesen seien. Sie bekennen sich damit zu dem in alter und neuer Zeit sporadisch auftretenden Hylozoismus oder der Ansicht von dem Belebtsein der gesammten Materie. Diesen Dynamisten sind also alle Körper belebt und beseelt, alle stofflichen Vorgänge seelischer Natur, die Erscheinungen auf den untersten Stufen der Körperwelt qualitativ denen gleich, welche wir auf den obersten Stufen bewußte Empfindungen nennen. So die Naturforscher und Philosophen Nägeli, Zöllner, Meynert, Lotze, Du Prel u. A. Schopenhauer dagegen läßt die ganze Welt von einem blinden Willen beseelt sein. Dieser blinde Wille macht nach ihm das Wesen der Welt aus, und die materielle Welt ist bloß subjective Erscheinung desselben. Ed. v. Hartmann hält die materielle Welt für objective Erscheinung des nicht blinden, sondern vorstellenden Weltwillens. — Der atomistische Dynamismus ist in allen seinen Formen unhaltbar. Die materielle, ausgedehnte Welt ist ihm nur Schein, durch Kräfte bewirkt. Aber diesen Schein kann er eben nicht erklären. Ein Aggregat von unausgedehnten Kraftsubstanzen, Monaden oder Atomen vermag nicht die Erscheinung einer ausgedehnten Masse zu bewirken. Denn dieselben sind entweder nicht von einander getrennt, und dann fallen sie in Einen Punkt zusammen, oder sie sind von einander getrennt, und dann können sie nicht zusammenhangend erscheinen. Wohl können sehr kleine ausgedehnte Körperchen durch ihr Nebeneinander als ausgedehnte Masse erscheinen, nicht aber unausgedehnte Punkte. Ferner ist nicht einzusehen, wie solche unausgedehnte Kraftsubstanzen einander Widerstand leisten könnten. Denn da sie keinen Raum ausfüllen, so ist kein Grund vorhanden, dem Eindringen anderer einfacher Wesen in ihren Ort zu widerstehen, da dort Platz genug für sie ist. Ja man kann überhaupt nicht fassen, wie ein einfaches Atom auf ein anderes von ihm entferntes wirken könne, ohne eine unvermittelte Wirkung in die Ferne anzunehmen, und diese ist unmöglich. Ulrici nimmt deßhalb die Gotteskraft zu Hilfe, welche, das ganze Weltall durchdringend, die Wirkungen der einen Atome auf die andern übertrage. — Wenn die Vertreter des Dynamidensystems von Krafthüllen umgebene Punkte statuiren, so nehmen sie Accidentien ohne Substrat, Eigenschaften ohne Träger an. Denn ein Punkt ist nichts Wirkliches; Kräfte sind Accidentien, Eigenschaften, die nicht ohne Substrat sein können. Die Krafthüllen sind also nur als einfache Kraftsubstanzen denkbar, und wie diese den Schein eines ausgedehnten Körpers erzeugen können, ist ganz unfaßbar. Die Annahme lebendiger, beseelter Wesen endlich ist eine willkürliche, aller Erfahrung widerstreitende Dichtung. Psychische Vorgänge, die wir in der Menschen- und auch in der Thierwelt beobachten, berechtigen uns, daselbst psychische Principien anzunehmen. Aber in der Pflanzenwelt beobachten wir keine psychischen, in der anorganischen Welt keine Lebens-Erscheinungen, und können daher dort keine psychischen, hier keine Lebens-Erscheinungen annehmen. Der Unterschied zwischen anorganischen und organischen, zwischen unbeseelten und beseelten Wesen fiele ganz weg, wenn Leben und Beseeltsein allen Elementen wesentlich wäre. Auch läßt sich ein lebendiger Organismus als Complex lebendiger Wesen, welche jedes nur in sich thätig sind, gar nicht denken. Mit Schopenhauer und v. Hartmann allen Welterscheinungen Willensthätigkeiten zu Grunde legen, das ist eine ganz unberechtigte Uebertragung menschlicher Verhältnisse, in denen allein Willensthätigkeiten vorkommen, auf die geistlose Natur.

2. Der stetige Dynamismus legt der Körperwelt nicht eine Vielheit einfacher Elemente zu Grunde, welche den Schein eines stetig Ausgedehnten verursachen sollen, sondern faßt die Materie als ein wirklich stetig Ausgedehntes, Raumerfüllendes, welches durch entgegengesetzt wirkende Kräfte bewirkt ist. Hauptvertreter desselben ist Kant. Materie ist ihm das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt, d. h. ihn so einnimmt, daß es jedem anderen Beweglichen, welches in diesen Raum einzubringen strebt, widersteht. Diese Raumerfüllung kann nur bewirkt werden durch das gleichzeitige Entgegenwirken zweier Kräfte, der Abstoßungs- und der Anziehungskraft. Wirkte erstere allein, so würde die Materie sich in die Unendlichkeit des Raumes zerstreuen; folglich muß die Anziehungskraft entgegenwirken. Wirkte letztere allein, so würde die Materie in Einen Punkt zusammengedrängt werden. Somit entsteht nur aus der gleichzeitigen Thätigkeit beider Kräfte die raumerfüllende Materie. Da beide Kräfte nach allen Richtungen des Raumes continuirlich wirken, so wird der Raum continuirlich erfüllt, und leere Zwischenräume sind ausgeschlossen. Die Verschiedenheit der Aggregatzustände der Körper hängt von dem Grade ab, wie die beiden Kräfte gegenseitig den Raum erfüllen. — Aehnlich philosophirt der Naturphilosoph Schelling vom Standpunkte des Fichte'schen Idealismus aus: Allem Vorstellen geht eine ursprüngliche, daher unbeschränkte Thätigkeit voraus; dieser wirkt eine beschränkende entgegen; beide zusammen ermöglichen die Anschauung. Das Product derselben erscheint dann als Object, welches einen begrenzten Raum erfüllt, und die beiden Thätigkeiten erscheinen als Kräfte, welche dem Objecte zukommen, nämlich als in's Unendliche gehende Repulsiv- und als beschränkende Attractivkraft. — Der stetige Dynamismus ist nicht minder verwerflich als der atomistische. Zunächst können die Kräfte der Anziehung und der Abstoßung

nicht gedacht werden ohne ein Substrat. Dann kann das Anziehen und Abstoßen selbst nicht erfolgen, wenn nicht etwas da ist, welches anzieht oder abstößt, und etwas, welches angezogen oder abgestoßen wird. Nur unter Voraussetzung der Materie lassen sich anziehende und abstoßende Kräfte, sowie die entsprechenden Thätigkeiten denken. Wie aber durch anziehende und abstoßende Thätigkeit eine raumerfüllende Materie zu Stande kommen könne, ist ganz unbegreiflich. Denn entweder sind die Anziehungs- und die Abstoßungskraft gleich oder ungleich. Im ersteren Falle heben sie sich gegenseitig vollständig auf, und das Ergebniß ist, als ob sie gar nicht vorhanden wären. Ist dagegen die eine größer als die andere, so verliert jene zwar so viel an Kraft, als diese beträgt, wirkt dann aber mit dem Rest an Kraft in der Weise fort, als wenn sie allein wirkte, also entweder in's Unendliche verflüchtigend oder in Einen Punkt zusammenziehend. Eine bestimmte Raumerfüllung ist hier auf jeden Fall ausgeschlossen. — Aus der Unhaltbarkeit des Dynamismus in jeder Form ergibt sich, daß die Körperwelt nicht auf bloße Kräfte zurückgeführt werden kann, so wenig, wie andererseits der kraftlose, von Außen bewegte Stoff zur Construirung der Körperwelt ausreicht. Vielmehr sind beide, Stoff und Kraft, als ursprüngliche Principien der Körperwelt anzunehmen. [G. Hagemann.]

E.

Eadmer (Edmer, Ediner), Mönch in Canterbury, beständiger Genosse und Begleiter des hl. Erzbischofs Anselm von Canterbury, war diesem vom Papst Urban II. auf die Bitte beigegeben, ut sibi aliquem proponeret, cujus jussis vitam disponeret. Anselm stellte sich so vollkommen unter Eadmers Leitung, ut, cum eum cubili locasset, non solum sine praecepto ejus non surgeret, sed nec latus inverteret. Eadmer wurde etwa 1120 zum Bischof zu St. Andrews in Schottland erwählt, kehrte aber bald wieder in sein Kloster zurück, da der Schottenkönig Alexander ihn seinen Unwillen darüber fühlen ließ, daß er in allen wichtigen Angelegenheiten die Erzkirche von Canterbury zu Rath zog und ihren Primat anerkannte. Eadmer darf weder mit Edmer oder Elmer, dem Prior des Klosters zu Canterbury von 1128—1137, noch mit dem gleichnamigen Abt von St. Alban im zehnten Jahrhundert verwechselt werden. Eadmer nimmt unter den englischen Schriftstellern seiner Zeit einen der ersten Plätze ein. Seine Historia novorum in sechs Büchern, welche von den Erzbischöfen Lanfrank, Anselm und Radulf handelt, wurde schon 1623 von John Selden zu London mit Erläuterungen herausgegeben und ist auch abgedruckt in Gerberons Ausgabe der Werke Anselms (Paris 1675, 2. Ausg. 1721). Bei Gerberon, sowie in anderen Ausgaben der Werke Anselms und auch bei Surius und den Bollandisten zum 21. April steht die andere wichtige Schrift Eadmers, das Leben des hl. Anselm in zwei Büchern; Wharton (Anglia Sacra II, 197 sq.) hat davon nur ein kleines Stück gegeben, das in den verschiedenen Editionen dieses Lebens gewöhnlich vermißt wird. Dagegen nahm Wharton folgende Schriften in seine Anglia S. auf: einen Brief an die Mönche von Glastonbury über den Leib des hl. Dunstan; einen andern Brief an die Mönche von Worcester über die Bischofswahl; Leben des hl. Bregwin, Erzbischofs von Canterbury, des hl. Oswald, Erzbischofs von York, des hl. Odo, Erzbischofs von Canterbury (diese Schrift Eadmers über Odo steht auch bei Mabillon [Saec. V., 287], wird aber hier fälschlich Osbern zugeschrieben, und bei den Bollandisten 4. Juli), einen Theil des Lebens des hl. Dunstan, das bei Surius und den Bollandisten zum 19. Mai unter den Namen Osbern und Osbert vorkommt. Eine andere Schrift Eadmers, das Leben des hl. Wilfrid von York, kommt bei Mabillon (Saec. III, 1, 196) und den Bollandisten (24. April) vor. Außerdem hat Gerberon mit Recht die früher dem hl. Anselm zugeschriebenen Bücher De excellentia B. Mariae Virginis, De quatuor virtutibus, quae fuerunt in B. M. Virgine, De beatitudine coelestis patriae, De similitudinibus S. Anselmi dem wahren Verfasser Eadmer vindicirt und seiner Ausgabe Anselms angehängt; auch führen er, Wharton und Cave noch mehrere, zum Theil ungedruckte Schriften Eadmers auf. (Vgl. die Noten bei Migne, PP. lat. CLIX, 341 sq. und die Editionen ibid. 345 sq.; CXXXIII, 931 sq.; CLVIII, 49 sq.) [Schrödl.]

Ebal (עֵיבָל), im A. T. 1. Name für einen Berg im Gebirge Ephraim (LXX Γαιβάλ, Vulg. Hebal). Derselbe bildet mit dem ihm gegenüber liegenden Berge Garizim ein ziemlich enges, aber quellenreiches und fruchtbares Thal, in welchem die Stadt Sichem lag. Der Ebal ist nördlich, der Garizim südlich von diesem in der Richtung von Nordwest nach Südost laufenden Thale. Der Ebal ist (nach Robinson, Forschungen 391) um etwa 100 Fuß höher als der Garizim; er mag sich etwa 900 Fuß über die Thalsohle erheben, obwohl er 2500 Fuß über dem Meere liegt. Der Etymologie nach bedeutet עֵיבָל einen dürren, kahlen Felsen ohne Fruchtbarkeit. Dieses Ansehen schreiben dem Ebal auch neuere Reisende zu (z. B. Schubert, Reise III, 137. 142. 153), während der Garizim mehr Pflanzenwuchs zeigt. An der Stelle Deut. 11, 29 wird angeordnet, es solle das göttliche Gesetz

in Canaan feierlich publicirt und vom Volke in der Weise angenommen werden, daß auf dem Garizim Segen, auf dem Ebal aber Fluch gesprochen werde. Näher wird Deut. 27, 4 bestimmt, daß auf dem Berge Ebal große weißgetünchte Steine errichtet und an diesen die wichtigsten Gesetzesstellen angebracht werden sollen, damit jeder sie lesen könne. Weiter wird Deut. 27, 12. 13 gesagt, daß an dem Garizim sechs Stämme des Volkes sich aufstellen und Segen über die Gesetzeserfüllung, ihnen gegenüber am Ebal gleichfalls sechs Stämme Fluch über die Gesetzesverletzung aussprechen sollen. Die Ausführung dieser Anordnungen wird Jos. 8, 30 ff. erzählt. Es scheint demnach im Alterthum der Ebal den Vorzug vor dem Garizim gehabt zu haben, weil er höher war. Zwar steht Deut. 27, 4 im samaritanischen Texte Garizim statt Ebal; aber dieß ist eine nachgewiesene Fälschung (Knobel, Deuteron. 306) zu dem Zwecke, dem später erbauten Tempel auf dem Garizim ein höheres Ansehen zu verleihen und ihn vor dem Tempel in Jerusalem als einer neuern Cultusstätte auszuzeichnen. — 2. Personennamen: a. Sohn des Edomiters Sobal, Gen. 36, 23. 1 Par. 1, 40. — b. (עוֹבָל, Εὐάλ, Γειβάλ) Sohn Jectans, Nachkomme Hebers, Gen. 10, 28. [Seisenberger.]

Ebedjesu, mit dem Beinamen Bar Bricha, syrischer Schriftsteller, geboren um die Mitte des 13. Jahrhunderts in der Dschesire (Mesopotamien), war gegen 1285 nestorianischer Bischof von Sindschar, wurde später Metropolit von Zoba (Nisibis) und Armenien, d. h. über die in Armenien befindlichen Nestorianer, und blieb in diesem Amte bis zu seinem Tode, der im J. 1318 erfolgte. Er hinterließ verschiedene, zum Theil umfassende Schriften in Prosa und Versen. Unter den prosaischen sind Commentare zum ganzen Alten und Neuen Testamente; zwei bogmatische Werke, nämlich die Perle von der Wahrheit des Glaubens (über Gott, Schöpfung, Erlösung, Sacramente und kirchliche Gebräuche) und von der wunderbaren Veranstaltung Gottes (über die Person Christi nach nestorianischer Lehre); ferner eine Widerlegung aller Häresien, eine Canonsammlung, eine canonische Proceßordnung, eine arabische Geschichte des Königs von Chorasana (Sciah-Marurib), eine syrische Literaturgeschichte. Die poetischen Schriften bestehen in einem Buch Gedichte, betitelt das Paradies, welches in den zwei Theilen Henoch und Elias 50 größere Gedichte enthält. Hierzu kommen noch viele Reden und Briefe. Alle diese Werke finden sich größtentheils handschriftlich in der vaticanischen Bibliothek. Durch den Druck ist veröffentlicht die Literaturgeschichte als Catalogus librorum omnium Ecclesiasticorum zuerst von Abraham Ecchellensis mit manchen Fehlern (Rom 1653), später genauer mit einem ausführlichen Commentar von Jos. Sim. Assemani im dritten Bande der Biblioth. oriental., Rom. 1725. Der Katalog, mit den alttestamentlichen Schriften beginnend, befaßt sich nebst Anderem vorzugsweise mit summarischer Angabe der Werke syrischer Kirchenschriftsteller und gibt in Verbindung mit Assemani's schätzbaren Notizen und Erläuterungen einigen Begriff von dem Reichthum der kirchlichen Literatur Syriens in älterer Zeit. Cardinal A. Mai gab ferner (Scriptorum veter. nova collectio X, Romae 1838) unter dem Titel Epitome canonum Apostolorum und Collectio canonum synodicorum die Canonsammlung, welche auf der nestorianischen Plenarsynode 1318 unter dem Patriarchen Timotheus II. als allgemein gültige Rechtssammlung approbirt wurde, im syrischen Texte sammt einer lateinischen Uebersetzung von Aloys Assemani, ferner die dogmatische Schrift Liber Margaritae de veritate christ. religionis mit der lateinischen Uebersetzung des Maroniten Franz Mehaseb heraus. — Dieser Ebedjesu ist nicht nach dem Vorgange von Ecchellensis u. A. mit einem nestorianischen Patriarchen gleiches Namens zu verwechseln, der im J. 1562 nach Rom kam, dem Nestorianismus entsagte, sich in die römische Kirche aufnehmen ließ und darauf zum Patriarchen der Chaldäer ordinirt wurde. (Vgl. Jos. Sim. Assemani, Biblioth. orient. III, 1, 3 sq.; A. Mai l. c. praef. XI. XXIII.) [Welte.]

Ebenbild Gottes (imago Dei, εἰκὼν τοῦ θεοῦ), ein biblischer Ausdruck, welcher sowohl von der zweiten Person der heiligen Dreieinigkeit als von dem Menschen gebraucht wird. I. Der Begriff Bild (Abbild, Nachbild) schließt eine Relation zu einem andern, correlativen Terminus (Vorbild, Exemplar) ein; diese Relation ist im Allgemeinen die der Aehnlichkeit. Doch nicht jede Aehnlichkeit, selbst nicht die größte, macht ein Ding zum Bilde eines andern. „Ein Ei ist nicht das Bild eines andern, weil es nicht von ihm ausgeprägt ist (non est de illo expressum)," sagt schon St. Augustinus (De 83 quaest., q. 74). Es wird eine solche Art von Aehnlichkeit erfordert, welche geeignet ist, die Form eines andern Dinges darzustellen (similitudo expressa). Dazu ist aber vorerst erforderlich, daß das Bild in etwa seinen Ursprung oder wenigstens die vorbildende Ursache (ratio exemplaris) in dem habe, dessen Abbild es ist. Ferner genügt auch nicht jeder Grad von Aehnlichkeit, um den gewirkten Effect zum Bilde der wirkenden Ursache zu machen. Die Aehnlichkeit darf sich nicht auf die Uebereinstimmung in derselben Gattung (genus) oder in einem ganz allgemeinen Accidens (z. B. der weißen Farbe) beschränken; sie muß vielmehr bis zu einer Aehnlichkeit in derselben Art (Species), oder wenigstens in einem der Art eigenthümlichen Zeichen derselben reichen. Ein solches Zeichen der Art ist bei körperlichen Dingen die äußere Figur (S. Thom. S. 1, q. 93, a. 2). Demnach liegt in dem Begriffe Bild eine doppelte Beziehung: die eines Productes zum Producirenden und die einer specifischen Aehnlichkeit des Abbildes und Urbildes. Man unterscheidet drei Arten

von Bildern: a. das **künstliche** Bild (artificialis), das unvollkommenste, welches in einem ganz heterogenen Stoffe nur eine äußere Qualität des Vorbildes, nämlich die Gestalt in specifischer Aehnlichkeit darstellt; b. das rein geistige, **intentionale** Bild, nämlich die Erkenntnißformen, welche nicht bloß eine Aehnlichkeit in dem Zeichen einer Species, sondern auch in der Natur einschließen, aber lediglich auf idealem Gebiete (in esse intelligibili) stattfinden können; c. das **natürliche** Bild, das vollkommenste von allen, welches die Aehnlichkeit der specifischen Natur enthält, wie z. B. der Sohn das Bild des Vaters ist. (Vgl. S. Bonav. 2 Sent. d. 16, a. 1, q. 2 und Gonet. Clyp. Thom. I, Disp. 9, a. 4, § 1.)

II. Die **zweite Person** der allerheiligsten Dreieinigkeit hat außer dem Namen Sohn und Wort nach der heiligen Schrift und den Vätern auch den Namen Ebenbild des Vaters, und zwar in demselben wahren, aber analogen Sinne, wie sie die beiden anderen Namen führt. Der Sohn ist das innere, absolut vollkommene Bild des Vaters; er ist „Bild Gottes, des Unsichtbaren" (Col. 1, 15); „der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens" (Hebr. 1, 3). Der Sohn Gottes ist das natürliche Ebenbild des Vaters in eminentem Sinne, auf unendlich vollkommenere Weise, als dieses bei geschöpflichen Bildern aller drei genannten Arten der Fall sein kann. Wir nennen einen Sohn das natürliche Bild des Vaters wegen der Uebereinstimmung theils in derselben Art von Natur, theils in der äußern Figur. In der Dreieinigkeit haben Vorbild und Abbild numerisch dieselbe Form und Natur, d. h. jedwedes besitzt die nämliche Natur und ganz dieselben Vollkommenheiten, und zwar nicht bloß in specifischer, sondern auch in numerischer Einheit (S. Thom. 1 Sent. d. 28, q. 2, a. 1 ad 3). Die scholastische Theologie, namentlich die der ältern Franciscanerschule, drückte die eminente Weise, in welcher der göttliche Sohn das Bild des Vaters ist, durch die Formel aus, er sei nicht bloß imago naturalis, sondern vielmehr connaturalis. Auch der Mensch ist, wie sich zeigen wird, ein natürliches Bild Gottes, insofern „natürlich" den Gegensatz zu „künstlich" oder auch zu „accidentell" bildet, da er durch seine Natur hat, daß er Gottes Bild ist; er ist aber nicht ein connaturales Bild Gottes, da er durchaus nicht, auch nicht specifisch, mit Gott dieselbe Natur hat. Bei dem Namen Bild ist das Adjectiv „connatural" darum nöthiger als bei dem Namen Sohn, weil der Sohn immer mit dem Vater wenigstens die Species der Natur theilt, also ihm connatural ist, während das Bild dem Urbild nur dann connatural genannt wird, wenn es zugleich Sohn ist (S. Bonav. 2 Sent. d. 16, a. 1, q. 2). In dem Begriffe „Bild" ist eine Relation zu etwas Anderem, das es darstellt, enthalten; daraus erhellt, daß das Wort in der Anwendung auf die Dreieinigkeit notionell gefaßt und nur persönlich gedacht werden muß. Mit anderen Worten: die zweite Person ist das Bild des Vaters, nicht das des göttlichen Wesens (Thom. S. 1, q. 35, a. 2; Bonav. 1 Sent. d. 31, p. 2, a. 1, q. 1). Die drei Hauptnamen der zweiten Person in der Gottheit, Sohn, Wort, Bild, bezeichnen denselben unaussprechlichen Gegenstand, nämlich die persönliche Eigenthümlichkeit der zweiten Person, aber in verschiedener Weise. „Wort" und „Bild" unterscheiden sich ja, strenge genommen, dadurch, daß das Wort der Ausdruck oder die Offenbarung einer Erkenntniß, das Bild der Ausdruck oder Abdruck eines Gegenstandes ist (Scheeben, Dogmatik II, n. 948). Warum und in welchem Sinne der zweiten Person diese verschiedenen Namen beigelegt werden, drückt mit prägnanter Kürze der hl. Thomas (S. 1, q. 34, a. 2 ad 3) so aus: „Sohn wird sie genannt, um anzuzeigen, daß sie dem Vater connatural ist; Wort heißt sie, um die immaterielle Zeugung auszudrücken; Abglanz, um anzuzeigen, daß sie von gleicher Ewigkeit ist; Bild, um die absolute Aehnlichkeit zu zeigen. Es war nicht möglich, ein einziges Wort zu finden, welches alle jene Bestimmungen ausdrückte." Noch nähere Erörterungen hierüber gibt Bonaventura (1 Sent. dist. 27, p. 2, dub. 2). Die lateinischen Väter legen den Namen Ebenbild ausschließlich dem Sohne bei, die griechischen aber häufig auch dem heiligen Geiste. Letzteres ist nur zulässig, wenn man den Ausdruck in einem minder strengen Sinne faßt (Scheeben II, n. 863 und 865). Die Meister der Scholastik (Thom. S. 1, q. 35, a. 2; Bonav. 1 Sent. d. 31, p. 2, a. 1, q. 2) wollen diese Anwendung des Ausdruckes auch darum nicht recht gelten lassen, weil sie nicht in der heiligen Schrift begründet ist.

III. Auch **der Mensch** wird in der heiligen Schrift als Ebenbild Gottes dargestellt; er ist aber nicht ein inneres, sondern ein äußeres, nicht ein gleichwesentliches, sondern ein aus Nichts geschaffenes Bild Gottes, und nur in relativem Sinne und sehr beschränktem Maße. „Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichniß (hebräischer Text genauer: in unserem Bilde nach unserem Gleichniß), der Herr sei über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und die Thiere und die ganze Erde und über alles Gewürm, das sich reget auf Erden. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn" (Gen. 1, 26. 27). Dieselben oder ähnliche Ausdrücke werden noch an anderen Stellen des Alten und des Neuen Testamentes wiederholt (Gen. 5, 1; 9, 6. Weish. 2, 23. Eccli. 17, 1. 1 Cor. 11, 7. Jac. 3, 9). Eine eingehende exegetische Erklärung der Stelle Gen. 1 nach ihrer allseitigen Bedeutung gibt Scheeben (Dogmatik III, n. 315 ff.) und bemerkt mit Recht (n. 313), daß diese in so feierlicher Form ausgesprochenen Gottesworte die ganze volle Idee des Menschen und seine erhabene Würde ungleich nachdrücklicher, lebendiger und tiefer aussprechen, als die philosophische Erklärung, welche den

Menschen als animal rationale (ein körperliches, lebendiges, vernünftiges Wesen) bezeichnet; der Ausdruck „Bild und Gleichniß Gottes" sei so sinnvoll und inhaltreich, daß sich in ihm eine Menge von primären und secundären Bedeutungen finden lassen. — Thatsächlich heben denn auch die Väter und Theologen verschiedene Momente hervor, welche einzeln alle wahr sind, aber erst organisch combinirt den vollen Sinn des Schriftwortes ausdrücken.

Nur zwei Bemerkungen über die beiden Worte Bild und Gleichniß. 1. Das Wort Bild wird in der gewöhnlichen Rede oft mit seinem correlativen Terminus, mit Vorbild, verwechselt. So könnte auch hier „nach dem Bilde Gottes" so viel heißen, als nach dem in Gott befindlichen, ungeschaffenen Urbilde, also zunächst, nach dem Abbilde des Vaters, das ihm connatural und das Ideal aller Creaturen, besonders der vernünftigen, ist. Eine Parallelstelle ist dann Röm. 8, 29: „vorherbestimmt, gleichgestaltet zu werden dem Bilde seines Sohnes". Diese Auffassung ist dogmatisch zuläßig und auch oft ausgesprochen. Ferner hat man in dem Worte ad imaginem noch die Andeutung gefunden, daß das geschaffene Abbild nur von weitem der Aehnlichkeit zum Urbilde zustrebe; der göttliche Sohn allein sei in eigentlichem Sinne das Bild, der Mensch und Engel nur nach und zu dem Bilde geschaffen, wie eine Tafel mit dem Bilde eines Menschen nicht das connaturale Bild desselben ist, sondern nur zu einem Bilde gemacht wird. Diese Bemerkung findet sich schon beim hl. Augustinus (De Trinit. 7, 6), dem sie der hl. Thomas (S. 1, q. 93, a. 1) und Bonaventura (2 Sent. d. 16, dub. 3) entnommen haben. Indeß spricht der Wortlaut der Stelle dafür, daß hier Bild in dem eigentlichen Sinne als Abbild zu nehmen und von dem geschaffenen, äußeren Gottesbilde im Menschen zu verstehen sei. Der Sinn ist dann dieser: Machen wir den Menschen so, daß in ihm ein Bild und Gleichniß Gottes sei (vgl. Scheeben a. a. O. n. 331). — 2. Der Begriff Aehnlichkeit, Gleichniß, für sich allein genommen, ist weiter und unbestimmter als der Begriff Bild. Nicht jede Aehnlichkeit reicht hin zu einem Bilde; aber jedes Bild ist nur durch Aehnlichkeit das, was es ist. Allein wenn die Aehnlichkeit adjectivisch hinzutritt zu dem Bilde, so specificirt sie diesen Begriff zu einer vollkommeneren Art und drückt einen besonderen Vorzug eines Bildes aus. Eine Vervollkommnung des angeschaffenen Gottesbildes kann und soll schon in der rein natürlichen Ordnung beim Menschen eintreten. Wie sich Alles im Menschen entwickelt, so soll sich auch das, wodurch er gerade Gottes Bild ist, entwickeln, Gott näher kommen und zum Gleichniß werden. Offenbar ist in einer Seele, welche actuell Gott erkennt und liebt, das Bild Gottes mehr ausgeprägt als in einer anderen, welche thatsächlich ganz von Gott abgewendet ist und nur die der Substanz der Seele inhärirende Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, behalten hat. Nun gibt es verschiedene Auffassungen über die Stätte (um bildlich zu reden), wo das Gottesbild in der Seele zu suchen ist, namentlich ob präcise in der Substanz, oder in den höheren Seelenkräften, oder in der Richtung derselben auf Gott. Die Entscheidung hierüber bestimmt auch im Näheren, worin die Gottähnlichkeit (similitudo) in der natürlichen Ordnung besteht (Näheres bei Scheeben n. 344). Da indeß thatsächlich die ethisch-religiöse Entwicklung des Menschen nur durch die Gnade geschieht, so verlegt die gewöhnliche Meinung das Gleichniß in die Gnadenordnung und findet in diesem biblischen Ausdrucke die Andeutung, daß der Mensch von Gott die Bestimmung hat, das seiner Natur eingeprägte, dunkle und weit abstehende Bild Gottes zu einer dem göttlichen Ideal assimilirten, gottförmigen (deiformis) Vollkommenheit zu verklären. Dieses geschieht durch die Gnade hienieden, durch die Glorie dereinst. Hiernach verhält sich das Bild zum Gleichniß wie die Natur zur Gnade (Bonav. 2 Sent. d. 16, a. 2, q. 3). In dem Folgenden ist nur von dem natürlichen Bilde, nicht von dem übernatürlichen Gleichniß die Rede.

Daß der Mensch unter allen sichtbaren Wesen allein das Privilegium hat, mit dem Bilde des großen Königs bezeichnet zu sein, ist die allgemeine Lehre aller Väter und Theologen. Ebenso lehren sie, daß die unsichtbaren Geister, die Engel, ebenfalls Ebenbilder Gottes sind, wenn auch die heilige Schrift dieses nicht direct sagt. Da nun aber der Mensch durch viele und verschiedene Vorzüge über die anderen körperlichen Wesen hervorragt, so entsteht die Frage, welche Eigenthümlichkeit des Menschen seine Gottebenbildlichkeit begründet. In der Lösung dieser Frage tritt ein gewisser Gegensatz hervor zwischen den vornicänischen Vätern, welche die königliche Würde des leiblichen Gebildes im Menschen als Bild Gottes hervorheben, und den späteren Vätern und Theologen, welche mit Augustinus (De Trinit. 12, 7) sagen: „Nicht nach der Form des Körpers ist der Mensch zum Ebenbilde Gottes gemacht, sondern nach seinem vernünftigen Geiste." Es hat nicht an solchen gefehlt, welche die älteren Lehrer (Justinus, Tertullian, Lactantius, Irenäus) deßwegen des Materialismus oder eines rohen, audianischen Anthropomorphismus beschuldigt haben; allein dieß ist mit Unrecht geschehen (vgl. Staudenmaier, Dogmatik III, 462. 463). Jene Väter legten den Charakter eines Bildes nicht so sehr in die Aehnlichkeit der Natur mit dem Vorbilde, als vielmehr in die sinnlich wahrnehmbare Darstellung desselben, und faßten die leibliche Seite des Menschen als Ausdruck der belebenden geistigen Form, der Seele; sie dachten, der Leib des Menschen sei nicht bloß ein Spiegel der Seele, sondern repräsentire auch durch seine königliche Gestalt die Majestät Gottes sichtbar. Diesen Gedanken drückt der hl. Thomas mit den Worten aus: „Selbst die Gestalt des menschl-

lichen Körpers stellt das Bild Gottes in der Seele dar nach Weise der Spur" (per modum vestigii; S. 1, q. 93, a. 6 ad 3; vgl. Scheeben n. 328 ff.). Die Meister der Scholastik legten mit Recht die Ebenbildlichkeit Gottes in die Seele, und zwar primär in die höhere, Gott zugewandte Seite der Seele. Demnach behaupteten sie auch, daß Gottes Bild in dem vollkommeneren Wesen der Engel reiner und vollkommener ausgeprägt sei. Doch verkannten sie nicht, daß die eigenthümliche Doppelnatur des Menschen und seine Stellung in dem Universum, als Mikrokosmos, ihm secundäre Rechtstitel auf den Namen „Bild Gottes" geben, welche der Engel nicht hat. Eingehende Erörterungen hierüber haben Bonaventura (1 Sent. dist. 3, p. 2, und besonders 2 Sent. dist. 16 per totum) und Thomas (Sum. 1, q. 93); eine Zusammenstellung der Lehren des 13. Jahrhunderts über diesen Punkt findet sich in dem Commentare Dionysius' des Karthäusers (1 Sent. d. 3, q. 6—12). Von den Neueren ist hierfür besonders Scheeben (a. a. O. III, § 147. 148) zu nennen.

Die wichtigsten Lehren über die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen, wobei zuerst die innere Würde und Erhabenheit seiner geistigen Natur, dann seine Doppelnatur und Stellung im Universum zu betrachten ist. 1. Gegenüber den Averroisten, welche erst durch den Einfluß eines von der Menschenseele verschiedenen, separirten Intellects die geistige Thätigkeit des Menschen entstehen lassen, steht fest, daß das Princip der Gottebenbildlichkeit innerhalb der Natur des Menschen liegt. 2. Verwerflich ist die Lehre der Reformatoren, daß das Ebenbild Gottes verlierbar und thatsächlich durch die Erbsünde verloren gegangen sei, daß nur die animalische und psychische Richtung der Seele (ratio inferior) geblieben, dagegen die Kraft und Tendenz zum Göttlichen gänzlich ertödtet sei (Scheeben n. 515 ff.). 3. Diese Ebenbildlichkeit ist unverlierbar, weil sie ihre Wurzel in der innersten Natur der Seele hat und keineswegs eine Zuthat (superadditum) derselben ist. Der Mensch ist kein accidentelles (künstliches), sondern natürliches Bild Gottes. 4. Die Form des Ebenbildes liegt nicht in der Naturseite des Menschen, sondern in seiner geistigen Substanz, die mit der Würde eines persönlichen Wesens, mit Unsterblichkeit, mit Vernunft und freiem Willen begabt ist. Die betreffenden Stellen der Kirchenväter finden sich bei Staudenmaier (Dogmatik III, 460 ff.). 5. Wohl haben auch die materiellen Geschöpfe ein gewisses Gepräge ihres Schöpfers und eine Tendenz zu ihm; aber diese Aehnlichkeit mit der ersten Ursache macht sie nur zu Schatten (umbrae) und Fußstapfen (vestigia), aber nicht zu Ebenbildern Gottes. St. Bonaventura (1 Sent. d. 3, p. 1, q. 2) erklärt den Unterschied dieser Begriffe dahin: Schatten Gottes sind die Geschöpfe, insofern sie ihn aus der Ferne, in unbestimmter Weise und als Ursache ganz im Allgemeinen darstellen; Fußstapfen Gottes, insofern sie ihn auch von weitem, aber mit der bestimmten Unterscheidung als der bewirkenden, vorbildenden und finalen Ursache abprägen; Bild Gottes, insofern sie aus der Nähe ihn nicht bloß als Ursache bestimmt darstellen, sondern auch zum Object des Erkennens und Liebens haben (vgl. Thom. S. 1, q. 93, a. 6).

Wie weit die intellectuelle Natur des Menschen die Körperwelt überragt und im Vergleich zu derselben in die Nähe Gottes gerückt ist, so daß sie ihn mit einer relativen Vollkommenheit, nämlich als Bild abspiegelt, wird klar, wenn man erstens diese geistige Natur in sich, zweitens die in ihr liegende Ordnung und Beziehung zu Gott, drittens die aus dieser persönlichen Würde resultirende Beziehung zu den Geschöpfen auch nur flüchtig betrachtet. 1. Als immaterielle, unsterbliche, intellectuelle Substanz ist die Seele Gott assimilirt, nicht bloß insofern er ist und lebt, sondern auch insofern er ein intelligentes Wesen ist. Folglich hat sie mit Gott eine specifische Aehnlichkeit, weil sie mit ihm die letzte Differenz und nicht bloß das genus proximum theilt. Denn nach unserer begrifflichen Auffassung von Gott, welche wohl unvollkommen, aber doch wahr ist, gehört Gott zu der Ordnung der intelligenten Wesen (Thom. Sum. l. c. a. 2). — Offenbar steht der Mensch als immaterielles und intelligentes Wesen hoch über der Körperwelt und in einer gewissen Nähe Gottes. Der Geist erhebt sich ja durch seine intellectuelle Thätigkeit über alles concret und particulär Existirende. Schon in der Begriffsbildung erfaßt er das Endliche in höherer Form, nämlich mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Er faßt auch an sich universale Objecte, nämlich das allgemeine Wahre und Gute, an welches er mit Nothwendigkeit gebunden ist (Thom. Sum. 1, q. 82, a. 1). Die Tendenz zur universellen Wahrheit und Güte (bonitas) ist ihm von Gott so tief eingeprägt, daß er selbst das Böse nur unter der Form des Guten wollen, auch die Wahrheit an sich nicht läugnen kann, ohne diese Läugnung wieder als die Wahrheit zu statuiren. Die Lichtkraft des Geistes zieht ihn hinüber über alle Geschöpfe in die Richtung auf Gott, wie schon Plato erkannt hat. Er sagt (De legibus): „Der Mensch wird zum Göttlichen durch innere Verwandtschaft mit ihm hingezogen." — Eine weitere tiefsinnige Begründung gibt der hl. Bonaventura (2 Sent. dist. 16, a. 1, q. 1).

2. Noch mehr tritt diese Gottähnlichkeit des Geistes hervor, wenn die ihm inhärirende Relation zu Gott erwogen wird. Er hat eine unmittelbare Ordnung und Beziehung auf Gott (ordo immediatus ad Deum; Bonav. l. c.); zwischen Gott und ihm steht kein anderes Geschöpf in Rücksicht auf seinen Ursprung, seine höchste Regel, seinen Endzweck und sein Endziel. Während die lebendigen Wesen der Körperwelt durch Zeugung unmittelbar von ihres Gleichen

stammen, entspringt die geistige Substanz unmittelbar aus der schöpferischen That Gottes. In diesem Sinne ist er gottverwandt, ja göttlichen Geschlechtes (Apg. 17, 29). Keine geschaffene Intelligenz steht als innere Regel zwischen ihm und Gott; die erste göttliche Wahrheit und das erste Gut ist unmittelbare Norm seines Intellects und Willens. Die vernunftlosen Wesen haben zum unmittelbaren Endzweck den Dienst des Menschen, durch den sie auf Gott bezogen werden sollen; der Geist gehört nur Gott und ist unmittelbar für den Dienst und die Ehre Gottes bestimmt und für diese unmittelbare Beziehung auf Gott entsprechend ausgerüstet. Sein Endziel, sein höchstes Gut und seine Seligkeit ist unmittelbar Gott. Für Gott ist er so präformirt, daß einerseits nichts Endliches ihn ausfüllen kann, und er andererseits wirklich den Unendlichen, aber auf endliche Weise, ergreifen und zum unmittelbaren Objecte seines Erkennens und Liebens machen kann. „Weil der Geist unmittelbar auf Gott geordnet ist, deßhalb ist er fähig, ihn zu fassen (capax ejus est), oder umgekehrt, weil er Gott fassen kann, deßhalb hat er die natürliche Bestimmung, ihm configurirt zu werden, und deßhalb trägt er ursprünglich eingeprägt in sich das Licht des göttlichen Antlitzes" (Bonav. ib. q. 1). Gerade in dieser zuletzt ausgesprochenen Ordnung der Seele auf Gott, in dieser auf das unendliche Sein, Wahre, Gute gerichteten Fassungskraft, die alles Endliche übersteigt, findet der hl. Augustinus und mit ihm die ganze Scholastik den Hauptgrund ihrer Gottähnlichkeit. „Eben dadurch ist der menschliche Geist Bild Gottes, daß er fähig ist, ihn zu fassen und seiner theilhaftig sein kann" (August. De Trinit. 14, c. 8). — Diese dem Geiste eingeprägte Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, ist unverlierbar in jeder Menschenseele; mithin ist in jeder das Ebenbild Gottes. Durch die actuelle Hinwendung ihres Erkennens und Liebens zu Gott wird das Bild Gottes erst recht ausgeprägt, da ja die Vermögen der Seele demjenigen conformirt werden, zu welchem sie sich hinwenden. Daraus folgt die Lehre des hl. Bonaventura (1 Sent. d. 3, p. 2, a. 1, q. 2) und des hl. Thomas (De veritate q. 10, a. 1), daß die Ebenbildlichkeit Gottes in denjenigen Acten der Seele, welche der Körperwelt zugewendet und ihr conformirt sind, zurücktritt; daß sie in denjenigen, die auf Gott gerichtet sind, am meisten hervorleuchtet, und daß sie endlich auch noch in solchen Acten gefunden wird, welche die Seele selbst, das Abbild Gottes, zum Gegenstand haben. — Schließlich ist noch zu beachten, daß die Ebenbildlichkeit des Geistes sich nicht bloß auf das göttliche Wesen, sondern auch in etwa auf die Trinität der Personen erstreckt. In der Einheit der geistigen Natur mit ihren drei Grundkräften und den entsprechenden Acten liegt nämlich eine gewisse Analogie mit der Dreiheit der Personen in der einen göttlichen Essenz. So lehrt der hl. Augustinus (De Trin. 12, 4 sqq.), Thomas (Sum. 1, q. 93, a. 5. 6) und Bonaventura (1 Sent. dist. 3, p. 2, q. 2; vgl. Scheeben III, n. 368—375). Es ragt der Mensch, mit der Würde des Geistes, der Persönlichkeit und Ebenbildlichkeit Gottes bezeichnet, weit hinaus über die Region der materiellen und vergänglichen Wesen, die nur wie dunkle Schatten, wie Fußstapfen im Staube, ihn umgeben. Gott, der über und in ihm ist, ist sein Ziel und seine Heimat. Wehe ihm, wenn er „die Ehre Gottes im Menschen nicht anerkennt" (S. Greg. Hom. 28), wenn er den Schatten, die ihn von Außen umgeben, blind nachläuft, wenn er nicht, den Spuren Gottes folgend, Gott in den Dingen, die unter ihm sind, in dem Bilde Gottes, das in ihm ist, und in dem Zuge der Gnade, die ihn emporhebt, von ganzem Herzen sucht und findet! Alles, was nicht ewig ist, geht vorüber wie ein Schatten (Weish. 5, 9), und das Abbild Gottes kommt niemals zur Ruhe, als durch Vereinigung mit dem unendlichen Urbilde.

3. Aus dieser inneren Gottähnlichkeit und Würde des Menschen resultirt das Verhältniß der anderen Erdenwesen zu ihm. Er ist kraft seiner Würde berechtigt und berufen, sie zu gebrauchen, zu beherrschen und auf Gott zurückzuführen. Die oben angeführte Stelle (Gen. 1, 26) spricht dieses deutlich aus. Er trägt den Abglanz der Königswürde Gottes in sich, ist darum auch der Stellvertreter des großen Königs auf Erden und somit ein gleichsam sichtbar über die Erde herrschender Gott (Deus terrestris). (Vgl. Albertus a Bulsano § 203, und Scheeben a. a. O. n. 335.) In dieser Herrschaft über die Natur liegt auch ein Zug der göttlichen Ebenbildlichkeit, aber nur ein aus der inneren Aehnlichkeit mit Gott abgeleiteter. Dieser letzte Gedanke führt auf den zweiten Gesichtspunkt, auf die eigenthümliche Stellung des Menschen im Universum. Aus ihr ergeben sich gewisse Momente einer speciellen Gottähnlichkeit, welche dem an sich reineren und vollkommeneren Gottesbilde im Engel nicht zukommen. Die Gedanken der vornicänischen Väter hierüber haben noch in der älteren Scholastik (Bonav. 2 Sent. d. 16, a. 2, q. 1; Thom. l. c. a. 3) ihren Widerhall gefunden und sind in neuerer Zeit recht genau von Scheeben (a. a. O. n. 345—363) entwickelt. Zwei derselben mögen hervorgehoben werden: a. Der Mensch, als Bindeglied der geistigen und körperlichen Welt, vereinigt in sich alle Stufen des geschaffenen Seins, ist die Welt im Kleinen (μικρόκοσμος) und darum auch der allseitige (nicht der vollkommenste) Repräsentant Gottes, gleichsam ein Gegenbild Gottes nach außen, das Centrum der Schöpfung. Außerdem ist er befähigt, was er innerlich ist, auch äußerlich, durch leiblichen Ausdruck, erscheinen zu lassen. b. Die Seele, als substantielle Form des Körpers, bietet mehr als der englische Geist Analogien zu der erhabenen Stellung, welche Gott zu den Geschöpfen hat. Als belebender Geist hat sie eine plastische Kraft, den Organismus ihres Leibes zu bilden, ihm das vegetabilische

und animalische Leben einzuhauchen, ihn von innen aus zu bewegen, in ihm ihre Herrlichkeit zu offenbaren; durch ihn gibt sie der ganzen Körperwelt eine innere Beziehung zu sich. So ist der Mensch das Haupt des Kosmos und berufen und befähigt, Gott nicht bloß in sich, auf rein geistige Weise, „sondern auch mit, in und durch die körperliche Creatur" zu verherrlichen. — Mit Rücksicht auf diese Stellung des Menschen darf man sagen, daß der Mensch das äußere, allerdings unvollkommene Bild Gottes in dem Universum ist, welches als eine Art Reproduction dem inneren, connaturalen, absolut vollkommenen Bilde innerhalb der Gottheit entspricht. Dieser Gedanke wirft helles Licht auf das Geheimniß der Incarnation. Wir glauben, daß die zweite Person der Gottheit, das innere Bild Gottes, sich hypostatisch mit dem äußeren Gottesbilde ewig vereinigt hat. Das innere Bild ist also substantiell und persönlich eingegangen in das äußere, oder dieses in jenes hineingezogen. Daraus ergibt sich, daß jeder Mensch einerseits das äußere und zeitliche Nachbild des ewigen, inneren Bildes des Vaters, und andererseits auch ein Vorbild des zeitlich und äußerlich unter den Menschen erschienenen inneren Bildes Gottes ist (vgl. Scheeben a. a. O. n. 356 ff.). [Zeiler O. S. Fr.]

Eber, Paul, lutherischer Theologe, als Freund und Vertrauter Melanchthons öfter Repertorium Philippi genannt, wurde 1511 zu Kitzingen in Franken geboren. Er begann seine Studien zu Ansbach und Nürnberg, ging 1532 nach Wittenberg, wurde daselbst 1536 Magister der Philosophie, 1537 Mitglied des Collegiums der philosophischen Facultät und las nun über Philosophie und die Briefe Pauli. Unter seiner Aufsicht standen viele junge Edelleute und Andere, welche Melanchthon ihm zuführte. Seit 1544 lehrte er als Professor die lateinische Sprache, 1557 wurde er Professor des Hebräischen, 1558 Stadtpfarrer in Wittenberg und Generalsuperintendent des Kurkreises Sachsen und im J. 1559 Doctor der Theologie; nach Melanchthons Tod übernahm er die Predigten für die ausländischen Studenten und hielt exegetische Vorlesungen. Eine Hauptrolle spielte Eber bei dem Abendmahlsstreite. Früher der calvinischen Ansicht über das Abendmahl zugethan, wechselte er auf dem Dresdener Convent vom Jahre 1561 seine Meinung, ohne jedoch die ganze strenglutherische Lehre anzunehmen; er wies nämlich die Ubiquität des Leibes Christi als eine monströse Behauptung zurück und nahm eine eigene Klasse von Unwürdigen, „Atheisten, epicurischen Schweinen, Teufelsgenossen und Höllenbränden" an, welche im Abendmahle bloßes Brod empfingen; allein dadurch machte er sich alle Parteien, die Melanchthonianer, die Calvinisten und die Lutheraner zu Feinden. Außerdem wurde er auch in die Streitigkeit zwischen den Majoristen und den Flacianern verwickelt und wohnte als vorzüglichster Wortführer der ersteren dem 1568 veranstalteten Colloquium zu Altenburg bei. Eber starb im J. 1569. Er hinterließ verschiedene Schriften philologischen, geschichtlichen und theologischen Inhaltes und verfaßte mehrere deutsche Kirchenlieder. Besondern Beifall und in der Folge Nachahmung fand sein historischer Kalender, worin bei allen Tagen des Jahres die an denselben vorgefallenen merkwürdigen Begebenheiten zusammengestellt sind. Ueberdieß gab er im Verein mit Major die Biblia germanico-latina mit dem deutschen Text Luthers und dem nach dieser Uebersetzung veränderten lateinischen Text der Vulgata heraus. Erwähnt muß noch werden, daß Eber über die große Zerrüttung der neuen Kirche, über den Haß und die Zanksucht ihrer Theologen und Prediger und über das sittenlose Leben vieler Lutheraner unaufhörlich klagte und sogar die Aeußerung that, bei dem Anblick dieser Uebel müsse man heftig erschrecken und möge etwa zweifeln, ob die evangelische Kirche, darin so viele Spaltungen, Zertrennungen und scheußliche Laster gesehen werden, die rechte Kirche sein könne. (Vgl. Sixt, Dr. Paul Eber, der Schüler, Freund und Amtsgenosse der Reformatoren, Heidelb. 1843; Ders., Paul Eber, ein Stück Wittenberger Lebens, Ansbach 1857; Pressel, Paul Eber, Elberf. 1862; Döllinger, Reformation II, 155 ff.) [Schrödl.]

Eberbach im Rheingau, die älteste Cistercienser-Abtei in Deutschland und eine Tochter von Clairvaux, wurde von dem Mainzer Erzbischof Adalbert 1131 gegründet, nachdem der hl. Bernhard selbst die Stelle, ein vormaliges Augustiner-Chorherrenstift, dazu ausgewählt hatte. Die unter dem Segen ihres heiligen Meisters nach Eberbach entsendeten zwölf Mönche unter Abt Ruthard erhielten alsbald so großen Zuzug aus den deutschen Gauen, daß in verhältnißmäßig kurzer Zeit vier neue Abteien von hier aus gegründet werden konnten: Schönau bei Heidelberg 1142, Otterburg bei Kaiserslautern 1144, Gottesthal bei Lüttich 1147 und Arnsburg in der Wetterau 1174. Die Zahl der Mönche Eberbachs betrug im J. 1215 gegen 200. Das materielle Besitzthum der Eberbacher wuchs mit dem Ruhme derselben, der sich hauptsächlich auf ihren kirchlichen Gottesdienst, auf ihre strenge Abstinenz und auf ihre körperliche Arbeit gründete, alsbald zu staunenswerthem Umfange. Da die Besitzungen der Abtei (gegen 50 große Höfe, die meisten mit Kapellen, und viele mit regelmäßigem Gottesdienste) sich im Gebiete des Rheins von Oppenheim bis Lahnstein, sowie in dem des untern Mains bis tief in's Land hinein erstreckten und musterhaft bebaut wurden, und da die Mönche Jahrhunderte lang an der alten strengen Disciplin festhielten, so war Eberbachs Einfluß auf Cultur und Gesittung in den mittelrheinischen Gebieten ein überaus segensreicher. Viele Angehörige des Klosters starben auch im Rufe der Heiligkeit, so die drei ersten Aebte Ruthard, Eberhard und Arnold, Abt Theobald, die Prioren Mefrid und Ensfrid, die

Mönche Werner und Anianus. Von den Wirren, welche in anderen Ländern den Cistercienser-Orden (s. d. Art.) beim Abgehen von der alten Disciplin trafen, blieb Eberbach frei. Erst im 16. Jahrhundert trat eine Milderung der Ordensstrenge ein, welche aber nie in Zuchtlosigkeit ausartete. Im Bauernkriege lagerten die Rebellen auf dem Wachholder, ganz in der Nähe des Klosters, und verzehrten dessen Vorräthe; im dreißigjährigen Kriege wurde die großartige Bibliothek, während der Convent in Köln weilte, auf 16 schwerbeladenen Wagen weggeschleppt. Die Bibliothek, welche die Mönche von da ab wieder gesammelt, wurde bei der Säcularisation verschleudert. Nur die reichen Archivalien blieben erhalten; sie ruhen jetzt wohlgeordnet im Staatsarchiv zu Wiesbaden. Die Klostergebäude (jetzt Gefängniß) sind in ihrem ursprünglichen Bestande fast sämmtlich erhalten. Die Kirche, consecrirt 1186, enthält das alte Erbbegräbniß der Grafen von Katzenelnbogen, außerdem die Ruhestätte der Mainzer Kurfürsten Gerlach und Adolf von Nassau und des Kurfürsten Johann von Luxemburg. Bemerkenswerth sind ferner das Dormitorium, das Kelterhaus, der Capitelsaal und das sogen. rothe Schloß. Diese Gebäude, wie auch der weltberühmte Steinberg in der Nähe, werden noch auf Jahrhunderte den Ruhm der alten Eberbacher Mönche verkünden. (Vgl. Rossel, Urkundenbuch der Abtei Eberbach [bis 1330], Wiesbaden 1862; Bär, Diplomat. Geschichte der Abtei Eberbach [bis 1330], Wiesbaden 1855 [fortgesetzt von Stoff]; Rossel, Die Abtei Eberbach, 1. Lief.: Das Refectorium; 2. Lief.: Die Kirche; Geschichtsblätter für die mittelrhein. Bisthümer, Nr. 1, S. 19—23; Nassauische Annalen XV, 266 ff.; Stoff, Die Abtei Eberbach, Wiesbaden 1879; Lotz, Baudenkmale des R.-B. Wiesbaden, Berlin 1880; Roth, Geschichtsquellen aus Nassau I, Wiesbaden 1880.) [Stoff.]

Eberhard, der hl., Erzbischof von Salzburg (1147—1164), stammte aus einem bayrischen Adelsgeschlechte, welches zu Stein und Biburg begütert war, und wurde in der Zeit zwischen 1085 und 1090 geboren. Nach Vollendung seiner Studien erhielt er in Bamberg ein Canonicat; bald aber verzichtete er auf dasselbe, um in das Kloster Prüfening bei Regensburg zu treten. Auf seine Anregung stiftete die Familie auf einem ihrer Güter das Kloster Biburg an der Abens; Eberhard wurde 1133 dessen erster Abt und empfing bei seiner Romreise 1138 von Papst Innocenz II. die äbtliche Benediction. Als 1147 Erzbischof Konrad von Salzburg starb, lenkte sich die allgemeine Aufmerksamkeit auf den tugendreichen Abt von Biburg; einstimmig wurde Eberhard zum Erzbischofe erwählt. Von der erfolgreichen Thätigkeit, welche er sowohl in der Leitung seiner ausgedehnten Diöcese, als in der Wahrnehmung der zeitlichen Interessen der Klöster und Kirchen entfaltete, legen viele erhaltene Urkunden und Briefe Zeugniß ab. Er war ein großer Verehrer der allerseligsten Jungfrau und bestimmte Octaven für viele Marienfeste. So freundschaftlich anfänglich sein Verhältniß zum kaiserlichen Hofe war, so entschieden bekämpfte er die Entwürfe Friedrich Barbarossa's, als dem rechtmäßigen Papste Alexander III. ein Gegenpapst in der Person Victors IV. gegenübergestellt wurde. Eberhard beglückwünschte Alexander und erflehte seinen Sieg als Bedingung für die Bewahrung der kirchlichen Einheit. Der Kaiser suchte ihn mit Güte zu gewinnen und lud ihn ein, am Concile von Pavia 1160 zu erscheinen. Da aber Eberhard erkannte, daß nur ein neuer Gewaltact beabsichtigt sei, unterbrach er zu Treviso seine Reise und sandte Geschenke und ein Entschuldigungsschreiben an Friedrich. Sein Einfluß hielt auch Ungarn ab, sich von der Obedienz Alexanders loszusagen. Da seine wiederholten Versuche, die Parteien zur Aussöhnung zu bringen, erfolglos waren, beschränkte er sich auf die Leitung seiner Diöcese. Auf einer Reise nach Steiermark überraschte ihn der Tod im Cistercienserkloster Reun am 22. Juni 1164. Seine Leiche wurde nach Salzburg übertragen. Obwohl der in Mitte des 15. Jahrhunderts eingeleitete Canonisationsproceß nicht zu Ende geführt wurde, ist doch wegen der Wunder am Grabe sein Name im Katalog der Salzburger Kirche und im Menologium der Benedictiner unter den Heiligen aufgeführt. (Vgl. Boll. Jun. IV, 260 sq.; Meiller, Regesten d. Salzb. Erzb., Wien 1866; Prutz, K. Friedrich I., Danzig 1871, I; Höting, Vita Eberhardi, Berol. 1854.) [Streber.]

Eberhard von Regensburg, bayrischer Historiker, geboren zu Niederaltaich, erscheint urkundlich seit 1295 als Magister, Chorherr und Archidiacon zu Regensburg. Berühmt wurde er durch seine Annalen, welche die Jahre 1273 bis 1305 umfassen, und denen er mehrere wichtige Briefe anfügte. Seinen eigenen Worten gemäß wollte er nur bayrische Geschichte schreiben und zwar von Kaiser Rudolfs Wahl an; doch hat er diesen Plan nicht festgehalten, sondern erzählt die verschiedensten Begebenheiten naher und ferner Länder. Die letzten fünf Jahre seiner Annalen sind besonders werthvoll. Er schrieb offenbar nach den Continuatoren der Altaicher Annalen, die er, weil sie ihm nicht genügten, theils umarbeitete, theils ergänzte. Unter den bayrischen Schriftstellern ist er der erste, welcher einen akademischen Titel führt. (Vgl. Mon. Germ. Scr. XVII, 591—605; Quellen zur bayr. u. deutsch. Gesch. VI, 76 u. 87; Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im M.-A., 2. A. I, 152; Riezler, Gesch. Bayerns II, 251.) [Daller.]

Eberhard, Matthias, Bischof von Trier, wurde am 1. November 1815 zu Trier geboren. Nachdem er mit Auszeichnung das Abiturientenexamen bestanden hatte, widmete er sich dem Studium der Theologie, wurde 1839 Priester und gleich darauf Kaplan in Coblenz. Hier zogen seine Predigten die allgemeine Aufmerk-

samkeit auf sich. Bischof Arnoldi von Trier wählte ihn 1842 zum Geheimsecretär und übertrug ihm noch im Herbste desselben Jahres die Professur der Dogmatik am Priesterseminar zu Trier. Seine glückliche Lehrgabe wurde getragen von einem eisernen Fleiße, mit dem er sich in das Studium der Väter und der großen Scholastiker vertiefte. Auf Grund einer Dissertation De titulis „Sedis Apostolicae" ad insigniendam sedem romanam usu antiquo ac vi singulari, Trev. 1846, ertheilte die Münchener Facultät ihm die theologische Doctorwürde. Neben seinem Amte war er als Prediger, als Präses der Junggesellen-Sodalität und als Seelsorger, besonders während einer Cholera-Epidemie 1849, thätig. Im Herbste 1849 wurde er Regens des Seminars und Domprediger. Sein Vorbild als Regens war der hl. Karl Borromäus; sein Streben ging dahin, Priester gleich ausgezeichnet durch Wissenschaft wie durch Frömmigkeit heranzubilden. Seine Predigten zeigten sich als Meisterwerke der Beredsamkeit; da er als theologus episcopalis dem Volke die heilige Schrift zu erklären hatte, wählte er zum Gegenstande seiner Vorträge die fünf Bücher Moses'. Nach dem Tode des Weihbischofes Braun ward Eberhard zum Nachfolger ausersehen und am 7. April 1862 zum Titularbischofe von Paneas und Weihbischofe von Trier präconisirt. Als Weihbischof bereiste er die Diöcese, überall begeistert aufgenommen wegen seiner herrlichen Ansprachen. Zweimal wurde er durch das Vertrauen seiner Mitbürger als Abgeordneter in die preußische Kammer gewählt und schloß sich dort der katholischen Fraction an. Nach Arnoldi's Tod 1864 war Eberhard als dessen Nachfolger der Regierung nicht genehm; erst als nach Pelldrams frühem Hinscheiden wieder die Blicke Aller auf Eberhard sich richteten, wurde die am 16. Juli 1867 erfolgte Wahl approbirt. Eberhard konnte am 20. September präconisirt und am 13. November inthronisirt werden. In seiner Ansprache erklärte er die Dornenkrone, das Schilfrohr und das Kreuz Christi als die Insignien eines katholischen Bischofs, und verkündete in zwei Hirtenschreiben voll apostolischer Salbung dem Clerus und dem Volke seinen Amtsantritt. Große Aufmerksamkeit wendete er der Blüte seines Seminars zu. Er bestimmte, daß schon die Candidaten des ersten Curses in dasselbe eintreten sollten, und wohnte persönlich den Prüfungen bei. Ebenso eifrig war er darauf bedacht, daß auch die in die Seelsorge entlassenen Priester sich wissenschaftlich fortbildeten; er theilte nach Vorschrift des Kölner Provinzialconcils von 1860 die Diöcese in kleinere Decanate und Definitionen, schärfte die Abhaltung der Pastoralconferenzen ein, ermahnte zur treuen Beobachtung der Residenzpflicht und suchte durch Abhaltung jährlicher Exercitien das priesterliche Leben rege zu halten. Zur Förderung ächt christlichen Geistes in den Gemeinden betonte er die Abhaltung der Christenlehren und erlangte vom römischen Stuhle die Erneuerung der Privilegien für Christenlehrbruderschaften; er ordnete Abhaltung von Volksmissionen an, empfahl die Hausandachten, Einführung des Gebetsapostolates, Ausbreitung der Andacht zum Herzen Jesu, sorgte für Verbreitung guter Bücher und für Einführung der Gesellen- und Jünglingsvereine. Auf dem vaticanischen Concile trat Eberhard dreimal als Redner in den allgemeinen Congregationen auf. In dem Vortrag über den Glauben verbreitete er sich eingehend über den Hermesianismus; ferner sprach er bei der Berathung über den kleinen Katechismus und bei der Vorlage über das kirchliche Lehramt. In letzterem Falle gehörte Eberhard zu der Zahl jener Bischöfe, welche das unfehlbare Lehramt des Papstes, als in der kirchlichen Ueberlieferung enthalten, anerkannten, aber zur Zeit die Definition für nicht opportun erachteten. Gleich nach seiner Rückkehr äußerte er sich über seine Stellung, daß er mit vielen deutschen Bischöfen geglaubt habe, es möchte vielleicht nicht an der Zeit sein, etwas als Dogma vorzutragen, was, wenn gleich immer in der Tradition enthalten, doch in früheren glaubensstärkeren Zeiten nicht förmlich als solches erklärt worden sei. Das sei eine menschliche Meinung gewesen, welche er nur im Hinblicke auf die besonderen Verhältnisse Deutschlands gehegt und ausgesprochen habe. Nachdem aber das öcumenische Concil einen Beschluß über diesen Gegenstand gefaßt und der Papst diesen bestätigt und publicirt habe, stehe die Lehre für Alle unumstößlich fest. Schon am 8. August ließ er die Constitution über die Kirche Christi publiciren und unterzeichnete nicht bloß das gemeinsame Hirtenschreiben, welches die deutschen Bischöfe von Fulda aus im gleichen Sinne erließen, sondern fügte auch noch ein eigenes Circular an den Curatclerus bei, in welchem er das Dogma mit großer theologischer Schärfe klarstellte. — Gegenüber den seit 1871 erlassenen kirchenpolitischen Gesetzen handelte er ganz im Einvernehmen mit den übrigen Bischöfen Preußens und Deutschlands, nahm an den Berathungen in Fulda den regsten Antheil, legte, als die Agitation gegen die religiösen Orden, vorab gegen die Jesuiten, begann, ein höchst anerkennendes Zeugniß für sie ab und bot im Vereine mit den übrigen Bischöfen Alles auf, um die Gefahren, welche der Kirche drohten, abzuwenden. Als ihre Bemühungen nichts fruchteten und die Gesetzesvorlagen Gesetzeskraft erhielten, war Eberhard nicht lange unschlüssig, wie er sein Verhalten einzurichten habe; das Gewissen war ihm hierbei Leitstern und Führer. „Unsere Principien, „äußerte er gegen eine hohe Persönlichkeit, „können wir nicht aufgeben. Ich persönlich suche gern, wo es möglich ist, einen friedlichen Ausweg; ich weiche zurück, bis ich an eine Mauer komme; eine solche Mauer ist mein Gewissen. Wider mein Gewissen werde ich nichts thun. Mit Principien läßt sich nicht markten." Als nun Eberhard Pfarrer und Kapläne anstellte, ohne vorher dem Oberpräsidenten die Anzeige zu

machen, verurtheilte ihn das Zuchtpolizeigericht zu Trier zum ersten Male zu 10 800 Mark, eventuell zu zwei Jahren Gefängniß; zwei weitere Verurtheilungen erhöhten die Strafsumme bald auf 31 300 Mark. Zugleich erfolgte Schließung des Seminars und Temporaliensperre. Nachdem durch Pfändungen nur ein Theil der Strafsumme getilgt worden war, erfolgte seine gewaltsame Abführung in's Gefängniß. In der rührendsten Weise legte das Volk seine Theilnahme am Loose des Bischofs an den Tag, und große Freude durchzog die ganze Diöcese, als nach fast neun Monaten die Stunde der Befreiung kam. Aber die Zeit des Kampfes währte noch fort; neuerdings wurde eine Strafe von 90 000 Mark über ihn verhängt. Noch widmete er sich seinen Amtsgeschäften, unternahm Firmungsreisen in mehrere Decanate; allein die Folgen der Gefangenschaft und die Trauer über die Zerstörung aller kirchlichen Anstalten und die Verwaisung vieler Pfarreien brachen seine Kraft. Am Ostertage 1876 hielt er noch eine Predigt über die Osterfahne und spendete am Montage nach dem weißen Sonntage den Erstcommunicanten die heilige Firmung; dann aber befielen ihn Athmungsbeschwerden und führten zur Trauer der Diöcese, die in ihm einen Bekenner Christi ehrte, seinen Tod am 30. Mai herbei. Seine Kanzelvorträge wurden herausgegeben von A. Ditscheid, 5 Bde., Trier 1876—1879, 2. Aufl. 1880 ff. (Vgl. J. Kraft, M. Eberhard, Bischof von Trier, ein Lebensbild, Trier 1878.) [Kraft.]

Eberlin, Johann, geboren in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu Günzburg in Schwaben, Franciscanermönch in Tübingen und dann in Ulm, ein sehr beliebter Prediger und Mann von Geist, war einer der ersten in Schwaben, welche von dem alten Glauben abfielen und das Lutherthum im südlichen Deutschland verkündeten. Noch hatte er das Ordenskleid nicht ausgezogen, als er schon (1519) zu Ulm im Geiste Luthers zu predigen anfing; im J. 1521 verließ er das Kloster und gab sich erst zu Basel, dann zu Rheinfelden viele Mühe um die Ausbreitung der neuen Lehre. Aus letzterem Städtchen vertrieben, wurde er mit Ulrich von Hutten und Franz von Sickingen bekannt, fand bei letzterem eine Zuflucht und schrieb, in die den gewaltsamen Umsturz der alten Religion und deutschen Reichsverfassung bezweckenden Absichten Sickingens eingehend, „Die fünfzehn Bundesgenossen“, Basel 1521, ein im Sinne der lutherischen Schrift „An den christlichen Adel“ verfaßtes social-politisches Reformprogramm, sowie verschiedene wüthige Schmähschriften gegen das katholische Kirchenwesen, voll vom Geiste der Unzufriedenheit und Umwälzungssucht gegenüber der weltlichen Regierung. Allein, obwohl Eberlin, der stets ein ächter Zögling Luthers und Feind der heiligen Väter blieb, auch noch in seinen späteren zahlreichen Flugschriften die katholische Wahrheit und die Institute der Kirche bekämpfte, so verließ er doch bald den Weg des Aufruhrs und der Gewaltsamkeit, geißelte in Schriften und Predigten die Laster der Evangelischen, namentlich der Prediger, und drang auf die Besserung des Lebens, statt daß man wähne: „in dieser Stadt ist man gut evangelisch, sie schlagen die Pfaffen nieder, wie die Hunde; der ist gut evangelisch, er schilt die Pfaffen weidlich, er hat die ganze Fasten Fleisch gegessen; der da ist gut lutherisch, er beichtet nicht, er opfert nicht, er achtet keinen Feiertag“. Nach solchen Aeußerungen fand er zu Wittenberg, wohin er 1522 kam, und wo er, wie er selbst in seiner im nämlichen Jahre verfaßten Schrift „Vom Mißbrauch christlicher Freiheit“ berichtet, von den dortigen berühmten Lehrern dieselben Klagen hörte, keinen festen Platz und keine Beförderung. Er verließ also 1524 Wittenberg, zog nach Erfurt, heiratete daselbst, hatte aber auch dort, wie in Wittenberg, mit allerlei Widerwärtigkeiten zu kämpfen. Im J. 1525 wurde er Prediger zu Wertheim am Main. Alle seine Predigten und Schriften enthielten fortwährend die bittersten Klagen und Vorwürfe über die religiösen und sittlichen Zustände so vieler Evangelischen und ihrer Prediger. Namentlich ist dieß der Fall in seiner Schrift: „Wie ein Diener Gottes sich verhalten solle“, worin er z. B. meint, es müsse doch der Teufel darin sein, daß niemand unwilliger und ungehorsamer erfunden werde, als viele Evangelische und Lutherische. Ueberhaupt sprach er sich öfters dahin aus, daß Irreligiosität und Sittenlosigkeit bei den Evangelischen noch größer seien als bei den Papisten, und so viele Prediger zu nichts nütze seien, als Schande, Laster, Unglück und Unruhe anzurichten, zu schimpfen über Land und Leute, oder Gottes Wort durch ihr loses Leben zu hindern. Muthmaßlich starb Eberlin bald nach 1530. (Vgl. Riggenbach, Joh. Eberlin und sein Reformprogramm, Tübing. 1874; Döllinger, Reform. I. 205 ff.) [Schrödl.]

Ebersberg, ehemalige Benedictinerabtei in Oberbayern, zuerst Eigenthum der Grafen von Sempt-Ebersberg (vgl. H. Scholliner, De Gerbirge, in N. hist. Abh. der bayr. Akademie d. W. IV, 1792, 549 ff.; S. Hirsch, Jahrb. d. d. R. unter Heinr. II, bes. I, 151; Tangl, Die Eppensteiner, im österr. Archiv XII, 214 f.). Das Geschlecht derselben war seit den karolingischen Zeiten durch Tapferkeit und religiöse Gesinnung ausgezeichnet. Im J. 934 stifteten Eberhard und Adalbero neben der alten Valentinskirche und der jüngern Kapelle des hl. Sebastian in ihrer Feste Ebersberg ein Kloster für regulirte Chorherren; die neue Kirche desselben wurde 970 vom Erzbischof Friedrich von Salzburg unter dem gelehrten Grafen Ulrich geweiht. Das Stift zählte vier Pröpste bis 1013, wo es den Benedictinern übergeben und der erste Abt Reginbold aus St. Ulrich zu Augsburg berufen wurde; derselbe erhielt 1018 auch die Abtei Lorsch und 1024 den bischöflichen Stuhl von Speier. Zu Ebersberg folgte ihm (1024—1045) der tüchtige Altmann nach, unter dem die Stifterfamilie aus-

starb und das Kloster freie Vogtwahl gewann; diese wurde bis 1117 geübt, worauf die Wittelsbacher, mütterlicherseits von den Ebersbergern stammend, die Vogtei dauernd bekamen. Der dritte Abt, Egbert, Mönch aus Hersfeld, wurde 1047 Abt in Fulda; an seine Stelle zu Ebersberg trat der Fuldaer Mönch Williram (1048 bis 1085), der die erste Glanzperiode des Klosters begründete. Bauten und Studien, Schriftstellerei und Vermögen, Disciplin und Verwaltung, Alles gedieh unter seiner Hand (W. Scherer, Abt Williram, in den Sitzungsber. der k. k. Akad., Wien 1866, LIII, 197 ff.; H. Reichau, Williram, Gymn.-Progr. Magdeburg 1878; Hector Graf Hundt, Cartular des Kl. Ebersberg, in Hist. Abh. der Akad. d. W. München XIV, 3, 115 ff.). Der 16. Abt, Burkhard (gest. 1201), ließ das Kloster auf die nördliche Seite verlegen, um die Kirche freier und zugänglicher zu machen. Im J. 1305 wurden Kirche und Kloster durch einen irrsinnigen Mönch ein Raub der Flammen; doch der thatkräftige Abt Otto Siegersdorfer (gest. 1343) stellte Alles im schönsten gotischen Stile wieder her, so rasch, daß bereits 1308 ein Altar der Kirche durch Bischof Albert von Chiemsee und 1312 das ganze Gotteshaus durch Bischof Gotfrid von Freising geweiht werden konnte. Die 44jährige Regierung Otto's bildet die zweite Glanzperiode. — Durch die Visitation, welche Nicolaus von Cusa für die Benedictiner (1452) anordnete (vgl. H. Pez, Scriptores rer. Austr. II, 637 ff.), und die Einführung der Melker Reform entstand zu Ebersberg ein neuer herrlicher Aufschwung unter den Aebten Eckhard (1446—1472) und Sebastian Häfele (aus Vilsbiburg, 1472—1499); Frömmigkeit und Wissenschaft, Kunst und Wohlstand blühten. Abt Vitus Stopfer (gest. 1512) schrieb eine Chronik von Bayern (Oefele II, 704 sq.). In der Reformationszeit hielt das Kloster sich und die Umgebung treu im Glauben; aber mancherlei Kriegs- und andere Nöthen brachten das Stift bald tief herunter. Auf Betrieb des Herzogs oder vielmehr einiger Rathgeber desselben hob Clemens VIII. 1595 durch die Bulle Coelestis patris das Kloster auf, nachdem 43 Aebte und einige Administratoren dasselbe regiert hatten; das Klostergut wurde zur Dotirung des Jesuitencollegs in München verwendet. Von den vertriebenen Mönchen wurde der letzte Prior, Cyriak Empel, tüchtiger Abt von Weltenburg, Corbinian Kohler eifriger Novizenmeister in Mallersdorf. Seit 1603 hatten hier die Jesuiten ihr Probations- und Recreationshaus, thaten viel für Förderung der Religion und Sittlichkeit, mußten im dreißigjährigen Kriege viel von den Feinden und der Pest leiden, führten 1644 die Sebastiani-Bruderschaft ein und hoben dadurch auch den Ort selbst. Nach ihrer Vertreibung 1773 wurde das Klostergut für den bayrischen Schulfond verwaltet; als aber 1781 Kirche und Kloster sammt Archiv und Bibliothek bis auf das gewölbte Erdgeschoß herab verbrannt waren, erhielt der Malteser Ritterorden den Schutthaufen sammt der Herrschaft. Der Orden ließ die Kirche und einen Theil des Klosters wieder herstellen und berief 1795 Kapuziner für die Seelsorge. Im J. 1799 wurden die noch übrigen Kirchenschätze und Kostbarkeiten, welche theilweise aus ältester Zeit stammten, in 14 Kisten nach München verbracht, um in der Münze eingeschmolzen zu werden. Die uralte Pfarrkirche St. Valentin wurde 1806 abgebrochen und an ihrer Stelle ein Gasthaus gebaut. Als 1808 auch der Malteserorden zur Aufhebung kam, fiel Ebersberg als Staatsgut unter königliche Administration. Die Gebäude dienen Staatszwecken, die Güter wurden veräußert; die dermalige Pfarrkirche des hl. Sebastian gilt, besonders in Zeiten ansteckender Krankheiten, als Wallfahrtsort. (Vgl. Oefele, R. Boic. script., II; Hundius-Gewold, Metrop. [ed. Rat.] II, 190 sq.; Adam Wick, Divus Sebastianus; Paulhuber, Geschichte von Ebersberg, Burghausen 1847; Monum. Germ. Scr. XX, und XXV, 867 sq.; Hector Graf Hundt in der Archival. Zeitschrift IV, 282 ff. und in den Hist. Abh. der Akad. d. W. München a. a. O.; M. F.(reudensprung) im Kalender für kath. Christen, Sulzbach 1869; über den Rest der Handschriften vgl. Catalog. cod. lat. bibl. reg. Monac. I, 3, 40 sqq. [Braunmüller O. S. B.]

Ebioniten, eine judenchristliche Secte, werden zuerst von Irenäus (Adv. haer. 1, 26, 2) namentlich erwähnt, und zwar als Leute, welche in Betreff der Weltschöpfung durch Gott orthodox dächten, über den Herrn Jesus aber ähnliche Vorstellungen hegten, wie Cerinth und Karpokrates. Sie gebrauchen nämlich, wird näher berichtet, nur das Matthäusevangelium und verwerfen den Apostel Paulus als Apostaten vom Gesetze; die prophetischen Bücher legen sie spitzfindig (curiosius) aus; sie beschneiden sich und verharren in den gesetzlichen und jüdischen Gebräuchen, so daß sie auch Jerusalem verehren, gleichsam als wäre es das Haus Gottes. Bezüglich ihres Christusglaubens lesen wir bei demselben Kirchenvater noch weiter, daß sie, Js. 7, 14 falsch auslegend, Jesum für den Sohn Josephs halten (3, 21, 1) und seine Geburt aus der Jungfrau und dem heiligen Geiste läugnen (5, 1, 3). Ohne Zweifel huldigten sie auch dem Chiliasmus; Irenäus hebt diese Eigenthümlichkeit allerdings nicht hervor, allein sein Schweigen begreift sich, da er selbst Chiliast war; der chiliastische Glaube ist bei ihnen an sich wahrscheinlich, und zudem wird er durch Hieronymus (zu Js. 66, 20) bezeugt. Wenn aber die Ebioniten auch erst durch Irenäus mit Namen genannt werden, so sind sie doch viel älter. Justin, der nächstälteste Kirchenvater, der zu befragen ist, hat sie vor Augen, wenn er (Dial. 47) von Leuten spricht, welche mit dem Glauben an Jesum als Christum die Beobachtung des alten Gesetzes verbinden; spricht er über ihren Christusglauben sich nicht bestimmter aus, so berichtet er doch Näheres über ihre Stellung zum Gesetz. Er unterscheidet nämlich

unter ihnen zwei Klassen: solche, welche das alttestamentliche Gesetz nur für sich beobachten, und solche, welche die Beobachtung des Gesetzes auch von den Heidenchristen als zum Heile nothwendig verlangen. Letzteren spricht er das Heil ab und verweigert ihnen die kirchliche Gemeinschaft; zu den ersteren nimmt er eine mildere Stellung ein, bemerkt aber auch, daß Andere sich der Gemeinschaft mit ihnen enthalten. Spuren der Ebioniten lassen sich sogar bis an den Anfang des Christenthums zurückverfolgen. Sie sind ursprünglich nichts Anderes, als derjenige Theil der Judenchristen, der sich nicht zu einer freiern Stellung zum Gesetz erhob, und es ist bemerkenswerth, daß die zwei von Justin erwähnten Richtungen uns bereits in der heiligen Schrift entgegentreten. Nach dem Bericht derselben beobachteten ja die Einen, wie zum Theil die Apostel selbst, das Gesetz für sich, während Andere die Beobachtung auch von den übrigen Christen verlangten; Letzteres thaten namentlich diejenigen, welche die Gemeinde von Antiochien beunruhigten und durch ihre judaistische Forderung das Apostelconcil veranlaßten. Wie vor Irenäus, so treten die Ebioniten auch nach ihm in zwei Klassen auf, und daraus erhellt, daß die beiden Klassen auch zur Zeit jenes Kirchenvaters bestanden, wenngleich derselbe sie nicht unterscheidet. Origenes (C. Cels. 5, 61) spricht ausdrücklich von διττοὶ Ἐβιωναῖοι, und ebenso unterscheidet Eusebius (H. E. 3, 27) zwei Richtungen. Als Unterscheidungsgrund geben sie zwar nicht, wie Justin, die verschiedene Stellung zum Gesetz, sondern den verschiedenen Christusglauben an, indem die Einen, gleich den katholischen Christen, die Geburt aus der Jungfrau annähmen, die Andern Jesum gleich den übrigen Menschen in's Dasein treten ließen. Die Differenz kann aber nicht hindern, die später erwähnten Klassen mit den früheren zu identificiren. Die beiden Momente stehen in einem gewissen Zusammenhang, indem die stärkere Betonung des Gesetzes eine geringere Ansicht von Christus zur Voraussetzung hat, und umgekehrt, und Origenes' und Eusebius' Verfahren beweist nur, daß man seit dem dritten Jahrhundert, entsprechend dem vorgerücktern Stadium der Christologie, die christologische Differenz mehr betonte als die in der Stellung zum Gesetz begründete.

Wenn Tertullian (De praescript. c. 33), Hippolyt (Philos. 7, 35), Pseudo-Tertullian (Adv. omn. haer. c. 11; Tert. l. c. c. 48), Epiphanius (H. 30) u. A. recht berichteten, würden die Ebioniten von einem gewissen Ebion als Stifter der Secte herrühren. Derselbe wäre nach Epiphanius (l. c. 2, 18) von dem basanitischen Flecken Kochabe ausgegangen, später aber nach Asien und bis nach Rom gewandert. Seine Existenz wird neuestens von Hilgenfeld vertheidigt, und sie wäre nicht zu bestreiten, wenn die Fragmente einer Erklärung der Propheten, die, von A. Mai entdeckt, unter seinem Namen auf die Nachwelt kamen, ächt wären. Allein Letzteres ist schwerlich anzunehmen. Die Persönlichkeit Ebions unterliegt auch sonst schweren Bedenken, und die Angaben der angeführten Kirchenväter erklären sich zur Genüge aus ihrer Unkenntniß der hebräischen Sprache. Origenes und Eusebius kennen Ebion nicht; sie deuten den Namen auf Armut, und sie betrachten die Ebioniten als die Dürftigen (אביונים), theils wegen ihrer Anhänglichkeit an das armselige Gesetz (Orig. C. Cels. 2, 1), theils wegen ihrer armseligen Anschauung von Christus (Eus. 3, 27). Diese Erklärung ist allerdings wenig wahrscheinlich und sie hat ihren Grund wohl nur in der Vorliebe des Alexandriners für die Allegorie. Aber es liegt ihr doch das als wahr zu Grunde, daß der Name Ebioniten eher von אביונים als von einem Ebion herkommt, und Eusebius darf geradezu als Zeuge gegen die Existenz Ebions aufgefaßt werden, wenn er in seiner Schilderung von der Secte eines Stifters nicht gedenkt. Das Wort ist vielmehr im eigentlichen Sinne zu nehmen. Wie Epiphanius (c. 17), ungeachtet seiner Rede von einem Stifter Ebion, berichtet, rühmten sich die Ebioniten ihrer Armut, die sie als Nachfolger der Urgemeinde von Jerusalem erscheinen lasse, und führten ihren Namen auf ihre Armut zurück. Damit stimmt zusammen, daß in den clementinischen Homilien (15, 7) nur so viel Besitz gestattet wird, als zum Leben durchaus nothwendig ist.

Was die Ausscheidung der Judenchristen aus der kirchlichen Gemeinschaft anlangt, so war sie das natürliche Ergebniß der fortschreitenden kirchlichen Entwicklung. Je mehr sich die Kirche aus den Gliedern der Heidenwelt zusammensetzte, um so mehr mußten die Judenchristen zurücktreten, und wenn es, wie uns Justin zeigt, zunächst nur mit der strengern Richtung zum Bruch kam, so konnte doch auch die endliche Ausscheidung der anderen nicht ausbleiben, da bei ihrem zähen Festhalten am Gesetz auch die mildere Judenchristen den Katholiken im Laufe der Zeit mehr und mehr als Juden erscheinen mußten. Dazu kamen noch besondere Ereignisse, welche den Prozeß beschleunigten. Als nach dem Tode des Apostels Jacobus Simeon zum Bischof von Jerusalem gewählt wurde, trennte sich Thebuthis von der Gemeinde, weil seine Hoffnung auf den Episcopat getäuscht wurde (Eus. H. E. 4, 22). Er war ohne Zweifel der Führer der strengen Gesetzeseiferer, und so trieb der Gegensatz der Richtungen schon damals zum Bruch. Als dann etwas später das römische Heer unter Titus gegen Jerusalem heranrückte, zogen die christlichen Bewohner der Stadt nach Pella, und indem sie örtlich mehr von der übrigen Christenwelt abgeschieden blieben, wurden sie ihr auch religiös mehr entfremdet. Ein Theil siedelte sich nachher allerdings wieder auf den Ruinen der zerstörten Stadt an. Als aber Hadrian den Juden später den Zutritt zu der neuerbauten Aelia Capitolina strengstens verbot, mußten die Judenchristen auf's Neue auswandern, soweit sie

sich nicht zum Aufgeben des Gesetzes oder zum Anschluß an die Heidenchristen entschließen wollten. Letzteren Schritt scheinen allerdings nicht Wenige gethan zu haben (Epiph. De pond. et mens. c. 15). Andere konnten sich indessen zu ihm nicht verstehen und blieben in der Abgeschiedenheit. In ihren neuen Wohnsitzen kamen sie aber mit den Essenern in nähere Berührung, und daß dieser Verkehr nicht ohne Bedeutung war, zeigt die theilweise Verwandtschaft, in der die Ebioniten nach der Darstellung des Epiphanius mit jener jüdischen Secte standen. Wann die mildere Partei aus der Kirche ausschied, ist nicht genau zu bestimmen. Wahrscheinlich erfolgte indessen die Trennung noch im zweiten Jahrhundert, da sich ein Theil der Christenwelt bereits zur Zeit Justins der Gemeinschaft mit ihnen enthielt, und nach diesem Kirchenvater ihre Zugehörigkeit zur Kirche nirgends mehr erwähnt wird. Die Secte führt, wenn gleich bereits in zwei Linien oder Klassen gespalten, bis auf Eusebius nur Einen Namen; nach ihm treten zwei Namen zu Tage. Epiphanius (H. 29) führt vor den Ebioniten als verwandte Häresie die Nazaräer auf, und er bezeichnet sie, von ihrem Christusglauben abgesehen, als reine Juden, die aber von den (eigentlichen) Juden selbst verflucht seien. Ueber ihren Christusglauben spricht er sich nicht näher aus. Er weiß nicht, ob sie den Erlöser für einen bloßen Menschen halten oder seine Geburt aus dem heiligen Geiste und der Jungfrau anerkennen (c. 7). Aber schon diese Zurückhaltung läßt den Christusglauben der Secte in günstigem Lichte erscheinen, und sie nahm jedenfalls eine übernatürliche Geburt für Christus an. Hieronymus (Ep. 112 [al. 74], c. 13 ad Aug.) erklärt ihren Christusglauben, freilich in zweifelloser Uebertreibung, mit den Worten credunt in Christum filium Dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus geradezu als orthodox. Derselbe Kirchenvater gibt ferner an, daß sie die Beobachtung des Gesetzes nur von den Angehörigen des Volkes Israel forderten (zu Is. 1, 12) und den Haß der Ebioniten gegen Paulus nicht theilten, sondern ihn als wahren Apostel anerkannten (ebd. 9, 1). Daraus erhellt, daß sie mit den milderen Ebioniten der frühern Zeit identisch sind. Als Evangelium diente ihnen nach Epiphanius (c. 9) der hebräische Matthäus, von dem der Kirchenvater indessen nicht zu berichten weiß, ob er auch das Geschlechtsregister Jesu enthalten habe. Hieronymus erzählt (Catal. 3), daß er eine Abschrift von dem Evangelium genommen habe, und nennt dasselbe an einem andern Orte (Adv. Pelag. 3, 2) Evangelium juxta Hebraeos mit dem Beifügen, es sei in syro-chaldäischer Sprache, aber mit hebräischen Buchstaben geschrieben. Die Fragmente, gesammelt bei Hilgenfeld (Nov. Test. extra canonem receptum IV, 1866; ed. alt. 1884), beweisen, daß es mit dem canonischen Matthäusevangelium nicht identisch war. Als die Wohnsitze der Secte bezeichnete Epiphanius (c. 7) Beröa in Syrien, Pella in der Decapolis und Kochabe in Basanitis (Batanäa).

Die Ebioniten erscheinen bei Epiphanius (H. 30) im Wesentlichen in derselben Gestalt wie bei Irenäus. Daneben erfahren wir aber auch einige weitere, zum Theil abweichende Züge. Jesus sei der Sohn Josephs und Maria's; bei der Taufe aber sei in Taubengestalt Christus auf ihn herabgekommen, und dadurch habe er den Namen eines Sohnes Gottes erhalten. Gleich Paulus wurden zur Zeit des Epiphanius auch die alttestamentlichen Propheten und die Könige David und Salomon verworfen, dagegen Schriften von Jacobus, Matthäus, Johannes und anderen Aposteln gebraucht. Der Genuß von Fleisch galt als unerlaubt, und vielleicht auch der des Weines; wenigstens wurde das Passah nur mit Wasser gefeiert. Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit wurden mißbilligt. Täglich nahmen die Anhänger der Secte in Flüssen oder im Meere ein Bad. Die Berührung mit anderen Völkern oder Nichtjuden ward sorgfältig vermieden. In den beiden letzteren Punkten sieht Epiphanius (c. 2) samaritische Einflüsse. Außerdem läßt er (c. 3) die Ebioniten von Elchasai bezw. den Elkesaiten (s. d. Art.) einige gnostische Irrthümer annehmen und einen Theil insbesondere die Vorstellung von Christus ändern. Einige sollen den Erlöser für den wieder menschgewordenen Adam, Andere für einen die Engel überragenden und vor Allem geschaffenen höhern Geist erklärt haben. Die Clementinen (vgl. d. Art.) zeigen, daß noch weitere gnostische Elemente angenommen wurden. Die Hauptsitze der Secte befanden sich zur Zeit des Epiphanius (c. 18) in Nabatäa (wenn nicht Batanäa zu lesen ist), Paneas, Moabitis, Kochabe und auf der Insel Cypern. Einzelne Anhänger der Partei scheint es auch in Asien und Rom gegeben zu haben, da dieser Kirchenvater den Ebion seinen Irrthum auch an diesen Orten ausstreuen läßt. Mit dem fünften Jahrhundert verschwinden die Ebioniten und Nazaräer aus der Geschichte. Theodoret ist der letzte, der ihrer näher gedenkt. Sein Bericht (Haer. fab. 2, 1, 2) leidet zudem an offenbaren Unrichtigkeiten, und die Fehler beruhen hauptsächlich darauf, daß er mit den Aelteren unter den Ebioniten zwei Klassen unterscheidet und mit den Späteren überdieß eine Secte der Nazaräer annimmt, anstatt letztere mit einer der früheren Klassen zu identificiren, so daß ihm die Gesammtsecte nicht in zwei, sondern in drei Richtungen auseinandergeht. Wie die Secte ausstarb, ist unbekannt. (Vgl. Gieseler, Ueber die Nazaräer und Ebioniten, in Stäudlins und Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengeschichte IV, 1820, 279—330; Credner, Essäer und Ebioniten, in Winers Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie I, H. 2 u. 3, 1827—1829; F. Chr. Baur, De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, Tubing. 1821; Wirthmüller, Die Nazaräer, Regensburg 1864; A. Hilgenfeld, Die

Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipzig 1884.) [Funk.]

Ebner, Geschlechtsname zweier gottbegnadigten Klosterfrauen, welche beide zu Anfang des 14. Jahrhunderts in Bayern lebten und durch Aufzeichnung ihrer Offenbarungen in deutscher Sprache bekannt geworden sind. Dieselben wurden oft für leibliche Schwestern gehalten, obwohl diese Annahme schon darum nicht wahrscheinlich ist, weil die eine, um 14 Jahre ältere, bereits als das zehnte Kind ihrer Mutter geboren wurde. Jetzt kann es als ausgemacht gelten, daß die beiden, ihrer Geistesrichtung nach verwandten Personen trotz des gleichen Namens aus verschiedenen Familien herstammten. Die ältere, Christina Ebnerin, war einem Patriciergeschlechte zu Nürnberg entsprossen und ward am Charfreitag 1277 geboren. Schon von der Mutter her besaß sie den Geist der Andacht und der Abtödtung, hatte die größte Freude am Gebet und schlug sich schon als zartes Kind mit der Geißel, weil sie gehört hatte, es sei ein heilsam Ding, seinen Leib zu züchtigen. In ihrem siebenten Jahre machte das Wort von der Glückseligkeit der Armut und der Entsagung so tiefen Eindruck auf sie, daß von da an alle Gedanken des Kindes nur auf den Eintritt in einen Orden gerichtet waren. „Die begird was also starch in irem herzen, wan die naht kam und ez lag in dem bette, daz ez dan mit im selber redet und sprach: ‚wan komt der tag, daz ich sol bëtelen durch gotes willen?‘ und andere senlîche wort, und damit trib ez sin kurzwil also lang bis imez der slâf benam. Dez kinds sin vater hört die wort und het grozze verwunderung darob.“ Nach ihrer ersten Communion stieg dieses Verlangen auf's Höchste, und es kam noch ein wunderbarer Vorfall hinzu, weßhalb die Eltern sie schon mit zwölf Jahren das Noviziat in dem (1243 gestifteten und zum Gebiet von Nürnberg gehörenden) Dominicanerinnenkloster Engelthal beginnen ließen. Hier unterzog sie sich trotz ihres jugendlichen Alters unerhörten und fast nie unterbrochenen Bußwerken, sowohl solchen, welche in harten, von Anderen unbeachteten Entbehrungen bestanden, als auch solchen, welche schmerzliche Selbstpeinigungen bildeten. Seit einer ernstlichen Krankheit, welche sie zu Ende des ersten Noviziatsjahres bestehen mußte, ward sie auch ihr ganzes Leben hindurch von harten Krankheitsfällen heimgesucht, von ihrem 13. bis zum 23. Jahre wenigstens dreimal jährlich, in ihrem spätern Lebensalter wenigstens einmal in jedem Jahre. Trotz dieser freiwilligen und unfreiwilligen Abtödtung traten in ihren Jugendjahren die Fehler des kindlichen Alters nicht selten hervor und verschafften ihr strenge Rügen und Bußen, feuerten sie aber auch zu immer ernsterem Kampfe gegen sich selbst an. So konnten sie der göttlichen Gnadenwirkung kein Hinderniß entgegenstellen. Schon mit dem 13. Jahre ward sie von Gott in die Beschauung eingeführt, und seitdem durfte sie nur selten mehr den innigsten Geistesverkehr mit Jesu entbehren. Zwar ward sie, weil sie zu äußeren Verrichtungen große Geschicklichkeit besaß, von ihrer Profession an bis zu ihrem Tode zu mancherlei Aemtern im Kloster verwendet; allein die äußere Arbeit konnte ihre innere Einkehr und Sammlung nicht stören. Selbst im Schlafe setzte sich ihr Verkehr mit dem himmlischen Bräutigam fort, und während desselben erhielt sie reiche, wunderbare Aufschlüsse über Dinge, welche sich der irdischen Erkenntniß entziehen. Ihre Schwestern, denen selber das beschauliche Leben nicht fremd war, hatten gleichwohl für ihr gottinniges Leben ebenso wenig Verständniß, als für ihre unerhörte Strenge gegen sich selbst, und so stand sie inmitten ihrer Gemeinde vereinsamt und nur auf einen frommen Beichtvater, den Dominicaner Konrad von Füssen, angewiesen. Diesem mußte sie auf Gottes Befehl im Advent 1317 mittheilen, was Gott an ihr thue, und auf sein Anstehen begann sie von da an die übernatürlichen Mittheilungen, welche sie von Gott erhielt, aufzuschreiben. Im J. 1324 ward Bruder Konrad nach Freiburg berufen, und sie blieb wieder ohne äußere Stütze, bis 1351 der fromme Priester Heinrich von Nördlingen (s. d. Art.) von Medingen her, wo eben Margaretha Ebnerin gestorben war, in ihr Kloster kam. Der dreiwöchentliche Aufenthalt desselben war für sie eine reiche Quelle von Belehrung und geistiger Erquickung, und die Folgen dieses Besuches dauerten als innere Stärkung noch lange für sie fort, obwohl sie später nicht mehr in näherer Beziehung zu dem Gottesmann gewesen zu sein scheint. War sie aber auch im Kloster nicht nach Verdienst gekannt, so drang doch der Ruf ihrer Heiligkeit bald nach außen und brachte ihr Anerkennungen, welche für ihre Demuth schmerzhafte Ueberraschungen bildeten. Im J. 1350 suchte der spätere Kaiser, damalige römische König Karl IV. von Nürnberg aus sie auf. „An demselben tage da kam der romisch könig Karl zu ir und ein bischof und dri herzogen und vil graven, die knieten für sie und baten sie, daz sie inen zu trinken gebe, und den segen mit grozzer begirde.“ Das gewöhnliche Urtheil über diesen Kaiser theilte sie nicht. „An einem eritac da sprach (Jhesus) von könig Karl, er wär ein erb sines ewigen rîches, daz soltu im sagen, ich wil in wol darin behüeten, daz er mich desto lieber het. ich hab ein feuer und ein liht in im entzündt, und ich hab daz himelrîch bei im ufgeslozzen, und meint den ban, der bei im was abgangen.“ Die Bedrängniß der deutschen Kirche, welche durch Ludwig den Bayer herbeigeführt worden, war ihr tief zu Herzen gegangen, obwohl sie mit ihren Schwestern von den Folgen des Interdicts weniger betroffen wurde, und sie hatte Abtödtung und Gebet nicht gespart, um der deutschen Kirche in ihrer Noth zu helfen. Ebenso innigen Antheil nahm sie an dem Erdbeben, das 1348 eintrat, an den Verheerungen durch den schwarzen Tod, an dem Aufruhr zu Nürnberg

1348, an den Verirrungen der Geiselfahrt 1349. Sonst aber bilden neben ihren Tugendübungen nur mystische Vorgänge den Inhalt ihrer Lebensgeschichte bis zu ihrem spät erfolgten Tode. Sie starb am 27. December 1355 im 80. Jahre ihres Alters. Ihr Andenken würde seit der 1565 durch den Rath von Nürnberg erfolgten Aufhebung ihres Klosters ebenso vergessen worden sein, wie die Stelle ihres Grabes, wenn nicht ihre Aufzeichnungen ein Bild ihres innern Lebens auf spätere Zeiten gebracht hätten. Dieselben beginnen in chronologischer Reihenfolge, nachdem sie kurz über ihre Jugendzeit berichtet, mit dem Advent 1317 und sind fortgesetzt bis 1353, meist von ihr selbst, während ihrer Krankheiten auch wohl von einer andern vertrauten Schwester. Ein Unterschied der Darstellung läßt sich im Text nicht erkennen, da auch sie selbst fast nur in der dritten Person von sich als „dem menschen" redet. Diese kostbaren Aufzeichnungen sind vollständig nur in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts im Ebner'schen Archiv zu Nürnberg (Cod. 90), von der auch eine spätere unvollständige Abschrift (Cod. 91) an dem nämlichen Orte zu finden ist. Außerdem liegt daselbst eine Handschrift von 1721, welche den Inhalt der Offenbarungen in vollständiger Unordnung enthält (Cod. 89), so daß nur die Datirungen Christina's einen Leitfaden bilden. Eine gute Abschrift von Cod. 90 befindet sich zu Stuttgart. Im Kloster Medingen endlich ist „der Auszug aus einer sehr alten und als fast unlesbar bezeichneten Schrift vorhanden, welchen P. A. S., Beichtvater zu Medingen, im J. 1774 ohne chronologische Ordnung angefertigt hat". Herausgegeben sind nur abgekürzte und modernisirte Texte (s. u.). Im J. 1871 gab der Literarische Verein zu Stuttgart nach einer Handschrift des Germanischen Museums ein gottinniges Büchlein unter dem Titel von der genaden uberlast heraus, das der Herausgeber wie auch Wackernagel (Lit.-Gesch.) geneigt ist, Christina Ebnerin zuzuschreiben; allein nach Inhalt und Schreibart verräth dasselbe eine andere Verfasserin, die freilich in Christina's Umgebung gelebt hat.

Die jüngere Margaretha Ebnerin ward aus einer begüterten Familie in Donauwörth, für welche keine verwandtschaftlichen Beziehungen zu der Nürnberger Familie nachgewiesen werden können, im J. 1291 geboren. Sie war als Kind klein und überaus zart, ward gewissenhaft erzogen und unterrichtet und scheint noch im elterlichen Hause das Lateinische gelernt zu haben. Auch sie begehrte frühzeitig Aufnahme in ein Kloster der Dominicanerinnen, und zwar zu Maria-Medingen bei Dilingen. Schon 1306 legte sie daselbst die feierlichen Gelübde ab. Ueber ihre Jugendgeschichte geht sie selbst mit den Worten hinweg: „wie aber ich vor lebte wol zwainczig jar, daz kan ich niht geschriben, wan ich min selbs niht war nam, wan daz ich wol waisse, daz mich got in siner vätterlichen triwe und huot het alle zit." Im J. 1312 fiel sie in eine schwere Krankheit, welche drei Jahre anhielt und ihr nach und nach den Gebrauch ihrer Sinne wie ihrer Glieder unmöglich machte. Die vergeblichen Versuche des Arztes, ihr durch seine Kunst zu helfen, und die äußere Abgeschiedenheit, zu der sie durch ihre Hilflosigkeit genöthigt war, brachten in ihr den Entschluß hervor, nichts mehr auf Erden zu wollen und zu suchen, als die Liebe Jesu Christi. In diesem Entschluß bestärkte sie ihr fortdauerndes körperliches Siechthum. Während 13 Jahren war sie die Hälfte aller Zeit bettlägerig und glaubte oft selbst ebenso wie ihre Schwestern, daß sie in den letzten Zügen liege. So wurde ihr die körperliche Abtödtung, wie sie Christina übte, zur Unmöglichkeit. „Ich haun grosser üebung mit disciplinen und mit andern grossen dingen niht gehebt, wan als ez mir got von siner güet gab mit grossen siechtagen." Ueberhaupt macht Margaretha neben der ernsten Büßergestalt Christina's viel mehr den Eindruck eines unschuldigen Kindes, das mit reinem Herzen schon hier Gott schauen durfte. Die Strengheiten der äußern Abtödtung ersetzte sie durch allerlei nicht auffallende Entsagungen; so aß sie kein Obst, obwohl sie große Neigung dazu hatte, versagte sich trotz ihrer Liebe zur Reinlichkeit das Bad und trank 30 Jahre lang keinen Wein. „Den grösten lust in liplichen dingen von spise und von trank enphinde ich an wasser, daz mir as süez ist, daz mich wundert, daz elliu mensch nit wasser trinkent für allez trank." Neue Leiden begannen für sie, als sie wegen der Kriegszüge Ludwigs des Bayern 1325 zu ihrer Mutter in Sicherheit gebracht wurde; sie verschloß sich dort noch mehr als im Kloster gegen alles Aeußere und kehrte möglichst früh, so krank, wie sie gekommen, nach Medingen zurück. Außerordentlich hart war ihr bald nachher der Tod einer Schwester, welche ihr zur Krankenpflegerin gegeben war. Trotz erhaltener Sicherheit über deren Seligkeit unterlag sie noch oft der Wehmuth über ihren Hingang, und erst 1332, als sie an dem schon genannten Heinrich von Nördlingen einen Führer und Berather gewann, vermochte sie den Schmerz über diesen Verlust ganz zu besiegen. Die Leitung dieses erfahrenen Geistesmannes kam zur rechten Zeit, da ihr wunderbares Geistesleben seit ihrer Rückkehr in's Kloster sich immer inniger und tiefer gestaltete. Für nie endende Leiden wurde sie durch eine Fülle der tröstlichsten Offenbarungen entschädigt. Auch bei ihr hörten dieselben im Traume nicht auf, obwohl sie in zarter Bescheidenheit solchen Erkenntnissen erst nach anderweitiger Bestätigung Glauben schenkte. Den Gegenstand der ihr gewordenen Offenbarungen bildete vorzugsweise die Lebens- und Leidensgeschichte Jesu, besonders während seiner Kindheit. Dabei folgte sie aber auch mit innigster Theilnahme den großen Angelegenheiten der Kirche zu ihrer Zeit, namentlich der Irrung zwischen Ludwig dem Bayer und Papst Johann XXII., und bemühte sich, durch

Leiden und Gebet der Christenheit Verzeihung und Friede zu erwerben. Von den mystischen Erscheinungen ihres innern Lebens ist besonders merkwürdig ihr trauter Verkehr mit dem Jesukinde, das in leiblicher Erscheinung ihr seine Liebe bewies und ihre unschuldigen Fragen beantwortete, dann diu red, ein öfterer unwiderstehlicher Antrieb zu lautem, jubelndem Gebet, endlich die swige, welche sie seit dem Tode ihrer Krankenpflegerin sich erst freiwillig für jeden Freitag und Samstag, sowie für die Advents- und die Fastenzeit auferlegte, welche ihr aber später von Gott bei vieler Gelegenheit durch ein krampfartiges Leiden für bestimmte Zeiten zur Nothwendigkeit gemacht wurde. Bemerkenswerth ist auch die große Vorliebe, welche sie im Gegensatz zu Heinrich von Nördlingen für Ludwig den Bayern bewahrte; sie stand ihm fortwährend mit ihrem Gebet zur Seite, erwirkte ihm ein längeres Leben und erhielt die Gewißheit, daß er trotz großer Schuld das ewige Leben erlangen werde. „Mir ward von minen lieben selen gesagt, daz der mensch (Ludwig) als lang nie gelebt het dann von minem gebet.“ „Item mir wart mit grozzer begirde geben aines tagez, daz ich Jhesum min kint frageti von kaiser Ludwige von Baiern umb die arbeit die ime uf fiel von dem künige. do wort mir geantwurt: ‚ich wil in nimer verlazzen weder hie noch dort, wan er hat die minne zuo mir, die nieman waiz denne ich und er, und daz enbuit ime von mir.‘ daz tet ich nit und daz liez ich da von, daz ich forht het, er wurde innan, daz ich ez wer.“ Dieses Leben voll Leiden und Gnaden dauerte bis zum 20. Juni 1351, an welchem Tage sie ihre unschuldige Seele dem Jesukinde wiedergab. Die Ueberzeugung von ihrer Heiligkeit war allgemein, so daß sie vielfach angerufen wurde, und daß ihr Grab bis heute zum Wallfahrtsort geworden ist. Die Gebetserhörungen an demselben wurden so häufig, daß man endlich Buch darüber zu führen begann, um auf Grund dieser Aufzeichnungen ihre Seligsprechung zu betreiben. Noch geeigneter zu diesem Zwecke, der freilich bis heute nicht erreicht ist, erschienen später die eigenen Aufzeichnungen, zu denen die demüthige Schwester durch Heinrich von Nördlingen veranlaßt worden war. Dieselben haben die Form eines Tagebuches, welches sie selbst in der ersten Person niederschrieb und nur, wenn sie gar zu leidend war, einer vertrauten Schwester dictirte. Dieses in einer Handschrift von 1353 zu Medingen erhaltene Buch bildet neben den ebenfalls erhaltenen Briefen Heinrichs von Nördlingen an Margaretha die Quelle für ihr Leben, aus dem freilich auch nur innere, keine äußeren Vorgänge zu berichten sind. Auf Grund derselben wurde seit dem 17. Jahrhundert wiederholt ihr mystisches Leben beschrieben, bis Buch wie Briefe neuerdings in vortrefflicher Ausgabe veröffentlicht wurden. (Vgl. Lochner, Das mystische Leben der hl. Margaretha von Cortona, mit einem Anhange [S. 141—323]: Bericht aus dem mystischen Leben der gottseligen Ordensjungfrauen Christina und Margareth Ebner aus Nürnberg, Regensb. 1862; Steichele, Das Bisthum Augsburg II, Augsb. 1864, 169; Schröder, Der Nonne von Engelthal Büchlein von der genaden uberlast, Stuttgart 1871; Lochner, Leben und Gesichte der Christina Ebnerin, Nürnberg 1872; Strauch, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, Freiburg i. B. und Tübingen 1882, wo S. XIII ff. auch die ältere Literatur verzeichnet ist.) [Kaulen.]

Ebo (Ebbo), Erzbischof von Rheims und nachmals Bischof von Hildesheim, ward auf einem fränkischen Krongute diesseits des Rheines gegen Ende des achten Jahrhunderts von unfreien Eltern geboren. Der hochbegabte Knabe wurde am Hofe Karls d. Gr. vortrefflich erzogen und von diesem mit der Freiheit beschenkt. Nach der spätern Erzählung Flodoards soll er sogar der Milchbruder und Mitschüler Ludwigs des Frommen gewesen sein; jedenfalls verband ihn mit demselben eine innige Freundschaft. Nachdem er zum Priester geweiht worden, stand er dem jungen Ludwig bei der Regierung Aquitaniens zur Seite und ward zu dessen Bibliothekar erhoben. Im J. 816 erhielt er das Erzbisthum Rheims und nahm sich mit musterhafter Sorge seiner Kirche an. Aber sein Eifer strebte weiter und richtete sich auf die Christianisirung des Nordens; zu dieser erhielt er die Genehmigung einer fränkischen Reichssynode (wahrscheinlich der von Attigny 822) und des Kaisers, der auch ein politisches Interesse an der Bekehrung der Dänen hatte. Sobald er persönlich in Rom von Papst Paschalis I. die Vollmacht zur Mission erhalten hatte, wirkte er nebst seinen Genossen Halitgar (vielleicht dem spätern Bischof von Cambray) und Willerich, Bischof von Bremen, im Sommer 823 mit segensreichem Erfolge in Jütland. Auch später noch war er dort thätig und bereitete so dem hl. Ansgar (s. d. Art.) die Wege. Bis dahin hatte sich der Erzbischof von politischen Parteiungen ferngehalten und namentlich bei der Empörung der Söhne Ludwigs im J. 830 dem Herrscher die Treue bewahrt. In den folgenden Jahren trat aber aus nicht näher festzustellenden Gründen ein tiefes Zerwürfniß zwischen Ebo und dem Kaiser ein, und nun erscheint auch sein Charakter und sein Streben in ganz anderem Lichte. Bei dem abermaligen Aufstande im J. 833 war er im Lager der rebellischen Söhne zu Colmar. Von hier zog er mit nach Compiègne und stand an der Spitze derjenigen Prälaten, welche in der Marienkirche zu Soissons den Kaiser zwangen, ein öffentliches Bekenntniß seiner Sünden abzulegen und im Büßergewande der Krone zu entsagen. Von jetzt an weilte der Erzbischof, sein kirchliches Amt vernachlässigend und ganz politischen Geschäften hingegeben, fast beständig in der Umgebung Lothars, der ihm die reiche Abtei St. Vaast geschenkt hatte. Bei diesem harrte er auch aus, als Ludwig in St. Denys von Neuem als König anerkannt wurde und

viele der Abgefallenen sich wieder um ihn sammelten. Da er jedoch wegen Fußgicht dem zurückweichen den Lothar nicht folgen konnte, verbarg er sich in der Zelle eines Einsiedlers bei Paris; nach dem Berichte Flodoards dagegen hätte er mit den Rheimser Kirchenschätzen die Flucht zu den Normannen angetreten. Er ward bald entdeckt, als Gefangener nach Fulda gebracht und dann der großen Reichsversammlung in Diedenhofen (Lichtmeß 835), auf welcher der Kaiser feierlich wieder eingesetzt wurde, vorgeführt. Obgleich Ebo hier mit den übrigen an der Soissoner Versammlung einst betheiligten Bischöfen die Erklärung abgab, daß die gegen den Fürsten erhobenen Anklagen ungerecht und seine Absetzung ungültig gewesen sei, und obschon er diesen Widerruf auf der Domkanzel in Metz erneuerte, versagte Ludwig ihm allein die Verzeihung, so sehr auch die Kaiserin Judith Fürsprache für ihn einlegte. Nur das Eine gestand er ihm zu, daß er von seinen Amtsgenossen gerichtet werde. Es wurden dem Erzbischofe außer der Entthronung des Kaisers noch andere Verbrechen zur Last gelegt, wegen deren er früher schon aus dem Rathe der Krone ausgestoßen worden sein soll, die aber nie bekannt geworden sind. Vor drei Bischöfen als seinen selbstgewählten Richtern legte Ebo ein geheimes Bekenntniß seiner Sünden ab und wurde, nachdem er sich schriftlich seines Amtes für unwürdig erklärt hatte, von den versammelten Bischöfen abgesetzt. Der Kaiser wagte es jedoch nicht, in Rheims einen Nachfolger weihen zu lassen, sondern übergab die Verwaltung der Erzdiöcese dem Abte Fulco von St. Remy in Rheims. Wie Karl der Kahle nachmals behauptete, hatte Ludwig bei Papst Gregor IV. vergebens um Bestätigung des Urtheils nachgesucht. Ebo ward trotz der erneuerten Bemühungen der Kaiserin, des Erzkaplans Drogo und des Abtes Markward von Prüm in Haft gehalten, Anfangs zu Fulda, dann bei dem Bischof Freculf von Lisieux und zuletzt in der Abtei Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire). Von hier eilte er nach dem Tode Ludwigs (20. Juni 840) zum Reichstage nach Ingelheim, erlangte dort durch eine von Lothar ausgestellte und von 18 Bischöfen unterzeichnete Urkunde sein Bisthum zurück und hielt dann, von dem Clerus und einem Theile seiner Suffragane freudig empfangen, feierlichen Einzug in seine Metropole. Ungestört konnte er hier sein Amt ausüben und ertheilte auch Weihen, die unter seinem Nachfolger Hincmar (s. d. Art.) zu schweren Kämpfen Anlaß gegeben haben. Nach Jahresfrist aber mußte er vor dem siegreichen Heere Karls des Kahlen abermals weichen und floh zu seinem alten Gönner Lothar, der ihn mit einigen Abteien ausstattete und ihn zu Gesandtschaften und anderen Dienstleistungen verwendete. So kam er auch im Frühjahr 844 nach Rom und suchte bei dieser Gelegenheit vom Papste Sergius II. seine Reconciliation zu erlangen, erhielt jedoch vorläufig nur die Laiencommunion zugestanden. Nicht lange nachher fiel er bei seinem kaiserlichen Herrn in Ungnade und erlangte nun durch Ludwig den Deutschen das Bisthum Hildesheim; über den Zeitpunkt gehen die Ansichten auseinander. Jetzt schritt man auf der Synode von Beauvais zu einer Neuwahl für Rheims, die auf den Mönch Hincmar von St. Denys fiel (18. April 845). Im folgenden Jahre unternahm Ebo mit Hilfe Lothars einen Versuch, seinen Nachfolger zu verdrängen. Ein Pariser Concil (846) jedoch untersagte ihm für die Zukunft das Betreten des Rheimser Sprengels und jede Verbindung mit Angehörigen desselben, bis er sich selbst gestellt und endgültiges Urtheil empfangen habe. Auf diese Weise thatsächlich abgewiesen, machte er gleichwohl später noch vergebliche Anstrengungen, auf seinen alten Sitz zurückzukehren. Er starb am 20. März 851. — Ebo's schriftstellerische Thätigkeit war unbedeutend. Erhalten sind: 1. Das Indiculum (Varin, Archives administratives de la ville de Reims, Paris 1839, I, 30—33), das eine Anweisung für die Amtsführung des Propstes, Archidiacons, Chorbischofs und Bischofs der Rheimser Kirche enthält; 2. ein Brief an Bischof Halitgar von Cambray (Migne, Patr. lat. CV, 651—654), den er zur Abfassung eines Pönitentialbuches auffordert; 3. das Apologeticum (Mansi, Collect. Concil. XIV, 775 ad 780), das nach einem Berichte über seine Restitution im J. 840 eine apologetische Darstellung seiner Absetzung vom J. 835 gibt. Die Annahme von Noordens (Sybels Histor. Zeitschr. IV [1862], 311 ff.), daß Ebo der Urheber der pseudo-isidorischen Decretalen sei, wurde von Hinschius (Decretales Pseudo-Isidorianae, Lipsiae 1863, Praef. p. CCXXXII sqq.) zurückgewiesen. — Die Hauptquelle für seine Lebensgeschichte ist Flodoardi Historia Remensis eccles. l. 2, c. 19. 20; l. 3, c. 2. 3 (Mon. Germ. SS. XIII, 467 sqq.). (Vgl. H. Rückert, De Ebonis archiep. Rem. vita, Berol. 1844; Hefele, Conciliengesch., Freiburg 1879, IV; Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reiches, Berlin 1862, I; Simson, Jahrbücher des fränk. Reiches unter Ludwig d. Fr., Leipzig 1874. 1876, 2 Bde.; Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Rheims, Freiburg 1884, 27 ff. 53 f. 476 ff.) [Schrörs.]

Ebrach (Eberach, Eberacum, Ebracum) im Steigerwalde, ehemalige Cistercienserabtei, war die älteste und bedeutendste Gründung der Cistercienser im östlichen Frankenlande. Zwei Ministerialen, Berno und Riwin, schenkten 1119 ihre Burg an der Mittelebrach dem zu eben dieser Zeit wunderbar aufblühenden Orden. Aus Morimund, dem Tochterkloster von Cisteaux, kamen 1127 zwölf Mönche; der erste Abt wurde Adam von Köln (1127—1161), ein Schüler und Freund des hl. Bernardus. Am 7. October 1134 konnte Bischof Embrico von Würzburg die Consecration der Kirche vornehmen. Männer erlauchter Abkunft traten, dem Beispiele des Stifters Berno folgend, in's Kloster, das durch Kaiser Konrad III. und seine Gemalin Gertrude reiche

Vergabungen und große Privilegien erhielt. Unter Adams Nachfolgern, welche durch Frömmigkeit und Weisheit hervorleuchteten, hob sich das Kloster zu reicher Blüte, sowohl in Bezug auf inneres Leben wie auf äußeren Wohlstand, und wirkte für Cultivirung des Frankenlandes in weitem Umkreise. Eine Reihe anderer Abteien (Reun in Steiermark 1130, Heilbronn und Langheim in Franken 1133, Nepomuk in Böhmen 1145, Aldersbach in Niederbayern 1146, Bildhausen in Franken 1158, Wilhering in Oesterreich 1185 und Eytheren in Holland 1342), sowie die Frauenklöster Schönau, Birkenfeld und Himmelspforten verehrten Ebrach als ihr Stammkloster. Unter Abt Hermann I. wurde 1200 der Bau einer neuen prachtvollen Kirche begonnen, welche 1285 vollendet und 1773 im Innern umgestaltet wurde. In der Kirche ruhen die Gebeine vieler Wohlthäter, besonders des Kaisers Konrad, des Herzogs Friedrich von Schwaben, der Königin Irene, ferner die Herzen vieler Fürstbischöfe von Würzburg. Nachdem 1525 durch die Bauern das Kloster geplündert und theilweise zerstört, dann seine Besitzungen durch die Schweden 1631—1648 mit Beschlag belegt worden waren, glich die weise Verwaltung der Aebte die Schäden in Kurzem wieder aus. In den Jahren 1690 bis 1750 entstanden die noch erhaltenen großartigen Conventsgebäude. Der letzte Abt war Eugen Montag (1791, gest. 1811). Die lange Reihe der Aebte hätte nicht würdiger geschlossen werden können als durch diesen hervorragenden Gelehrten, welcher durch seine Geschichte der staatsbürgerlichen Freiheit (Bamberg 1812) für die Behandlung der deutschen Rechtsgeschichte eine neue Aera eröffnete. Nachdem die Franzosen 1800 das Kloster geplündert hatten, ward 1803 das Säcularisationsdecret publicirt und der Abt mit 47 Priestern, 4 Clerikern und 10 Laienbrüdern in die Welt hinausgetrieben. Archiv und Kirchenschatz kamen nach Würzburg, die bedeutenderen Gemälde nach München, die Abteikirche ward Pfarrkirche, die Klostergebäude dienen seit einigen Decennien als Gefangenenanstalt. (Vgl. Wegele, Monum. Eberacensia, Nordl. 1863; Gropp, Mon. sepulcralia eccl. Ebr., Herbip. 1730; [Sellner,] Brevis notitia monast. B. M. V. Ebracensis, ed. alt. Rom. 1739; Weigand, Gesch. der Abtei, herausgegeben von Ruland, Landshut 1834.) [Patr. Wittmann]

Ecbatana (אַחְמְתָא, Ἐκβάτανα), im A. T. die bekannte Hauptstadt Mediens, deren Erbauung in frühe Zeit fällt und daher von Diodor (2, 13) auf Semiramis zurückgeführt wird, während Herodot 1, 98 sie Dejokes zuschreibt. Richtiger gibt das Buch Judith 1, 1 an, daß sie von Arpharad angelegt sei, insofern die jüdischen Abschreiber den ihnen bekannten Namen ihres Stammvaters für Arbakes gesetzt haben. Sie lag südlich vom kaspischen Meer, so daß sie 2 Mach. 9, 3 als Station zwischen Persepolis und Seleucia und Tob. 6, 5 im griechischen Text zwischen Niniveh und Rages angegeben wird. Im achten Jahrhundert v. Chr. verlor Medien seine Selbständigkeit an Assyrien; daher erscheint Ecbatana im Buch Tob. 5, 8 als Aufenthaltsort verbannter Israeliten. Nur hat hier der Vulgatatext einen alten Schreibfehler (Rages), quae posita est in monte Ecbatanis, ein Versehen, das schon durch die Itala quae posita est in monte, et est Bathanu etc. aufgedeckt und durch den hebräischen Text Münsters, sowie durch die wörtlich damit übereinstimmenden Lesungen des neuaufgefundenen chaldäischen Textes und des Cod. Sinaiticus corrigirt wird: Rages in urbe Mediae, et est iter bidui ab Agbatanis usque Rages, et Rages posita est in monte, Agbatana autem in planitie (Neubauer, The Book of Tobit XXXIV; Reusch, Lib. Tobit 12). Nach Zerstörung des assyrischen Reichs ward Ecbatana zum zweiten Male Königsstadt und als solche beim Sturz des zweiten Mederreiches die Sommerresidenz der persischen Könige, so daß die Auffindung eines amtlichen Schriftstückes daselbst, welche 1 Esdr. 6, 2 berichtet wird, leicht zu erklären ist. Den einheimischen Namen der Stadt haben jetzt die Keilinschriften in der Form Agmatana geliefert (Oppert, Le peuple et la langue des Médes 252), so daß die biblische Form desselben richtiger als die classische erscheint. [Kaulen.]

Ecclesiarch (ἐκκλησιάρχης) heißt in der griechischen Kirche der Küster oder Sacristan, welchem die niederen Kirchendiener unterstehen. Das Typikon des hl. Sabas gibt ihm auch eine Stellung bei der Leitung des Gottesdienstes, wie sie sonst in der Regel in die Amtspflichten des Diacons fiel: εἶτα ἄρχεται ὁ ἐκκλησιάρχης. Δεῦτε, προσκυνήσωμεν (Suicer, Thesaurus s. v.; Daniel, Codex liturg. IV, 700). Der Titel ὁ μέγας E. bezeichnet einen Dignitar an größeren Kirchen (Ducange s. v.). [Heuser.]

Ecclesiastes (ἐκκλησιαστής, abgekürzt Eccl.) heißt in der Septuaginta und der Vulgata ein didactisches Buch des Alten Testamentes. Dasselbe zieht in dialektischer Form die Resultate, welche sich auf bloß menschlichem Standpunkte aus der Betrachtung der irdischen Unvollkommenheit ergeben müssen. Das Hauptergebniß dieser Betrachtung ist die Erkenntniß, welche als Thema des Buches dient: „Unsägliche Eitelkeit, Alles ist eitel, außer Gott fürchten und seine Gebote halten" (1, 2; 12, 8. 13). Dieser Satz wird in dem Buche nicht abgehandelt, sondern besprochen. Die Darstellung erscheint nicht in logischem Zusammenhang und mit vermittelnden Uebergängen, sondern so, wie sich die Gedanken dem Verfasser aufdrängen; sie ist auch nicht bloß lehrhaft, mittheilend, sondern oft aus den Gedanken des Lesers heraus argumentirend. Mitten in die Beherzigungen, aus welchen die Richtigkeit alles Irdischen klar wird, drängen sich 4, 17 bis 5, 8; 7, 1—22; 8, 1—8; 10, 4. 20 Ermahnungen, deren Nothwendigkeit diese Richtigkeit recht deutlich illustrirt. Für das Chaos solcher trüben Erfahrungen zeigt das Buch nur Einen Leitfaden:

seine Pflicht thun und alles Andere Gott befehlen; dieß verschaffe die beschränkte Fröhlichkeit, deren das irdische Leben fähig sei (11, 1 bis 12, 7), eine Fröhlichkeit, welche immer durch das Andenken an das göttliche Endgericht geleitet sein müsse. Zweck des Buches ist demnach, zu zeigen, daß die Betrachtung des Irdischen die Nothwendigkeit eines übernatürlichen Lebens klar stellt. Zu besserer Erreichung dieses Zweckes ist die Form einer Ansprache an Mehrere gewählt, welche einem Könige in den Mund gelegt ist. Eine solche Einkleidung erklärt die oben angegebenen Eigenthümlichkeiten der Darstellung vollständig, und die Annahme, es liege ein Dialog vor, ist als irrig zu betrachten; der so entstandenen Beschaffenheit entspricht der angegebene Name **Prediger**, den der hl. Hieronymus Comm. in Eccles. 1, 1 passend mit concionator wiedergibt. Dieser Titel stammt aus dem hebräischen Text, denn der Name קֹהֶלֶת, welcher in der Ueberschrift und im Buche selbst (1, 1. 2. 12; 7, 28; 12, 8—10) vorkommt, ist trotz der Feminalendung ein Mannesname jüngerer Bildung, wie סֹפֶרֶת Neh. 7, 57, פֹּכֶרֶת Esdr. 2, 57, צֶרֶת 1 Par. 4, 7. Er wird daher immer mit dem Masculinum construirt, und auch 7, 27, wo dieß im heutigen Text nicht kenntlich ist, muß אָמַר הַקֹּהֶלֶת gelesen werden. Der Redner nun, welcher hiermit eingeführt wird, ist ohne Zweifel Salomon; dieß zeigen die Eingangsworte 1, 1, in denen nur Salomon als der einzige regierende Sohn Davids verstanden werden kann, sowie die Angaben über seine Person 1, 16; 2, 9. Die Einwürfe, welche hiergegen aus 1, 1. 12. 16; 2, 9; 4, 1 u. s. w. erhoben werden, sind überaus leicht abzuweisen und können die von jeher festgehaltene Ueberzeugung nicht erschüttern. In dieser Gewißheit sind nun die Juden sowohl als die christlichen Erklärer einen Schritt weiter gegangen, indem sie Salomon auch als den Verfasser des Buches ansahen. In neuerer Zeit ist dieß zuerst mit unzureichenden Gründen bekämpft worden, mit Gründen nämlich, welche einen andern Sprecher als Salomon im Buche nachweisen sollten. Gewiß ist, daß, wenn der eingeführte Redner und der Verfasser identisch sein müssen, dann das Buch dem König Salomon nicht abgesprochen werden kann. Allein das Buch der Weisheit, welches auch Salomon in den Mund gelegt ist und doch aus sehr später Zeit stammt, zeigt bestimmt, daß jene Nothwendigkeit nicht vorhanden ist. So wie nun hier eine unvordenkliche Tradition durch die Gewißheit der griechischen Abfassung umgestoßen wird, so ist auch beim Prediger die sprachliche Beschaffenheit ein entscheidender Grund, warum das Buch einem jüngern Verfasser zugesprochen werden muß. Beim ersten Einblick in den Urtext prägt sich jedem Kundigen die Ueberzeugung auf, daß das Hebräische hier die Kennzeichen einer viel spätern Sprachperiode als der salomonischen, überhaupt als der Zeit jüdischer Selbständigkeit an sich trägt. Die vielen Idiotismen, welche nur bei Ezra, Nehemia und im jüngern Aramäisch Analogien haben, und namentlich der fortgeschrittene Periodenbau machen es gewiß, daß ein solcher Text aus nachexilischer Zeit stammt. Es ist freilich wahr, daß einige Spracheigenthümlichkeiten des Predigers auch in der poetischen Sprache des Alterthums vorhanden sind, daß Inhalt und Form des Buches einen gewissen Unterschied von den übrigen alttestamentlichen Schriften bedingen, daß Salomon im hohen Alter, besonders nach seinem Verkehr mit so vielen Ausländerinnen, anders als früher geschrieben haben wird. Allein die Sprache des Predigers zeigt gegen die Sprüche und das Hohe Lied einen solchen Abstand innerer, sprachgeschichtlicher Entwicklung, daß die Herleitung des heutigen Textes aus der Zeit Salomons das Nämliche bedeuten würde, wie wenn Uhlands Gedicht „Schwäbische Kunde“ wegen seiner alterthümlichen Ausdrücke in die Zeit des Kaisers Friedrich Rothbart verlegt würde. Es kann jedoch an die Möglichkeit gedacht werden, daß der jetzige hebräische Text eine Umschreibung aus einem ältern salomonischen Text darstelle, etwa wie der Pentateuch jetzt gewiß in einer verjüngten Form aus Davids Zeit vorliegt. Allein im letztern Falle handelt es sich nur um Erneuerung veralteter Einzelheiten, während beim Prediger eine vollständige Umgestaltung anzunehmen wäre, welche mit der Aufbewahrungsweise der Juden nicht zu vereinen ist. In diesem Falle wäre auch schwer einzusehen, warum Salomon eine Stellung, die er Spr. 1, 20 f.; 8, 1 f.; 9, 1 f. der Weisheit zuschreibt, hier selbst eingenommen haben sollte. Dagegen war es in nachexilischer Zeit gewöhnlich, sich Salomon als typischen Lehrer der Weisheit zu denken, wie dieß beim Buch der Weisheit schon die Ueberschrift Σοφία Σαλομῶντος, sowie die Stellen 7, 1 ff.; 9, 7. 8 u. a. zeigen. Bei solchem Stande der Sache erklärt sich nun auch die Bezeichnung des Lehrenden und des ganzen Buches mit der späthebräischen Form קֹהֶלֶת, welche gewiß ursprünglich und nicht später eingesetzt ist. Es ist selbstverständlich, daß mit dem Zugeständniß eines solchen späten Ursprungs der canonischen Dignität des Buches kein Eintrag geschieht. Dagegen ist diese wiederholt wegen innerer Schwierigkeiten in Zweifel gezogen worden. Schon manche Juden des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts glaubten, einige Stellen des Buches mit anderen oder mit sonstigen biblischen Aussprüchen und mit dem allgemeinen Sittengesetz nicht vereinen zu können, und wollten deßhalb das Buch aus dem Canon entfernt haben. Später wurde von Theodor von Mopsuestia, von Luther, von Clericus u. A. der inspirirte Charakter des Buches geläugnet, weil es eine nicht zu billigende Sittenlehre enthalte. Die richtige Exegese der betreffenden Stellen aber (2, 24. 25; 3, 12. 13. 21. 22; 4, 2. 3; 5, 17; 8, 15; 9, 4) hat längst dargethan, daß es sich hier um Einwürfe und Hypothesen im Sinne unüberzeugter Hörer handelt, welche vom Redner ad absurdum geführt

werden sollen. Bei gehöriger Beobachtung des Zusammenhanges und der dialektischen Entwicklung wird sich nirgends ein Ausspruch bemerken lassen, welcher nicht mit der ewigen Wahrheit Gottes übereinstimmte. Immerhin aber kann der Prediger an manchen Stellen von Unverstand oder Böswilligkeit zum Irrthum ausgedeutet werden. Dieß hat in der letzten Zeit Bickell auf den Gedanken gebracht, eine Verschiebung der einzelnen Abschnitte im handschriftlichen Texte durch den — Buchbinder anzunehmen; eine Hypothese, welche sehr bald durch ihre Consequenzen gerichtet sein wird. Da das eigentliche Buch 12, 8 zu Ende geht, so haben Manche die sechs noch folgenden Verse als einen Zusatz von späterer Hand angesehen; die vollkommene Uebereinstimmung der Sprache aber legt näher, anzunehmen, daß der Verfasser den König Salomon mit 12, 8 enden läßt und das Folgende in eigener Person spricht. (Vgl. Zöckler in Lange's Bibelwerk, A. Test. XIII, Bielefeld u. Leipzig 1868, 101 ff.; Schäfer, Neue Untersuchungen über das Buch Koheleth, Freiburg 1870; Motais, L'Ecclésiastique, Paris 1877, Introd.; Delitzsch, Bibl. Commentar über die poet. Bücher des A. T. IV, Leipzig 1875, 197 ff.; Kaulen, Einleitung 272.) [Kaulen.]

Ecclesiasticus (abbr. Eccli.) heißt in der lateinischen Vulgata, sowie gewöhnlich auch bei lateinischen Kirchenschriftstellern, das alttestamentliche Buch, welches in der alexandrinischen Uebersetzung σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ oder abgekürzt σοφία Σειράχ überschrieben ist und auch von uns gewöhnlich das Buch Sirach genannt wird. Die griechische Ueberschrift will mit wenig Worten Inhalt und Verfasser angeben, der lateinische Name aber (Ecclesiasticus [liber], Kirchenbuch) bezieht sich wahrscheinlich darauf, daß man das Buch bei Vorträgen über die Sittenlehre zu Grunde legte und auch beim Unterricht der Katechumenen gebrauchte. — Der Inhalt des Buches zerfällt in zwei Haupttheile. Der erstere (Kap. 1—43) hat mit den Sprüchen Salomons und dem Buche der Weisheit ziemlich viele Aehnlichkeit und enthält in meistens sententiöser und proverbialer Fassung eine Menge von Sitten- und Lebensregeln für alle Stände und Verhältnisse. Der Verfasser empfiehlt der Reihe nach die wichtigsten Tugenden und ermahnt zu ihrer Ausübung, schildert dann aber auch die herrschenden Sünden und Laster und sucht durch Hervorhebung ihrer Folgen von denselben zurückzuschrecken. Auch an guten Rathschlägen zur Betreibung häuslicher und bürgerlicher Geschäfte, an Ermahnungen zur Heiterkeit und Zufriedenheit, an Klugheitsregeln für den Umgang mit Andern, namentlich mit Vorgesetzten und Vornehmen, fehlt es nicht. Am meisten aber werden die Vorzüge und Segnungen der Weisheit gerühmt, zum Streben nach ihr ermuntert und ihre Erhabenheit beschrieben, wie sie aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen, den Kreis des Himmels und die Tiefe des Abgrundes durchwandelt, unter allen Völkern Besitz genommen habe und immerfort in alle Fernen Belehrung wie Morgenröthe ausstrahle (vgl. besonders Kap. 15 u. 24). Von den salomonischen Sprüchen unterscheiden sich die sirachischen besonders dadurch, daß sie gewöhnlich reichhaltiger, oft auch bestimmter und specieller sind und namentlich den Zweck haben, vor den Veranlassungen zur Sünde zu warnen und die große Macht, welche dieselbe allmälig über den Menschen gewinnt, zu beschreiben. Der zweite Haupttheil (Kap. 44—51) enthält eine Reihe von Lobreden auf wichtige und einflußreiche Personen der alten Theokratie, welche sich irgendwie als Volksführer, Propheten, Priester, heilige Schriftsteller um dieselbe Verdienste erworben haben, wie Henoch, die Patriarchen, Moses und Aaron, Josue und Caleb, und schließt mit einer Ermunterung zur Weisheit und einem Gebete, worin besonders Gottes Güte und Treue in seinen Verheißungen gepriesen wird. — Der Urtext des Buches war hebräisch; denn der Prolog zum griechischen Sirach in der alexandrinischen Uebersetzung sagt ausdrücklich, Sirach habe sein Buch hebräisch geschrieben, und sein Enkel habe es in's Griechische übersetzt; zudem sah noch Hieronymus den hebräischen Text, und selbst die Gemara führt Stellen aus demselben an. Letztere sind gesammelt bei Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie, Leipzig 1836, 20. 204. Mit diesem äußern Zeugnisse stimmt die Beschaffenheit des griechischen Textes so auffallend überein, daß sie dasselbe im Nothfalle sogar ersetzen könnte. Abgesehen vom hebraisirenden Parallelismus und den vielen zum Theil sehr harten Hebraismen kommen Stellen vor, welche sich augenfällig als Uebersetzungen eines hebräischen Originals zu erkennen geben. So ist, um nur einige Beispiele anzuführen, in den Worten: οὐκ ἔστι κεφαλὴ ὑπὲρ κεφαλὴν ὄφεως (25, 15) bei κεφαλή offenbar das hebräische רֹאשׁ = Gift mit רֹאשׁ = Kopf verwechselt; und wenn 43, 8 mit Rücksicht auf das vorherige σελήνη gesagt wird: μὴν κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστίν, so ist deutlich, daß μὴν nicht nach σελήνη gebildet ist, wohl aber יֶרַח (Monat) nach יָרֵחַ (Mond). Uebrigens ist der hebräische Urtext, den noch Hieronymus sah, längst verloren gegangen, denn das sog. Alphabet des Ben Sira und das von Buxtorf (Biblioth. rabbin. 324) beschriebene Buch Sirach haben mit dem Original unseres Buches augenfälliger Weise nichts zu schaffen. Der Verlust ist jedoch wahrscheinlich nicht so hoch anzuschlagen, als es beim ersten Anblick scheinen könnte, denn das von Hieronymus gesehene Buch Sirach war wohl kein anderes als das noch von den Talmudisten angeführte und benutzte; dieses aber war durch allerlei fremde Zuthaten entstellt, mitunter durch Sprüche, die eines frommen Buches unwürdig schienen und wahrscheinlich das rabbinische Verbot, es zu lesen, hervorgerufen haben. — Demnach ist uns das Buch Sirach nur noch in Uebersetzungen erhalten, und es fragt sich, welche

derselben dem Urtext am nächsten komme und deßhalb vor den übrigen den Vorzug verdiene. Man sollte zwar denken, die vom Enkel des Verfassers mit großer Sorgfalt (πολλὴν ἀγρυπνίαν καὶ ἐπιστήμην προσενεγκάμενος κτλ. Prol.) verfertigte griechische Uebersetzung müsse unbedingt jeder andern vorgezogen werden; allein die Citate aus Sirach bei griechischen Kirchenvätern zeigen, daß der griechische Text im Laufe der Zeit gar manche Entstellungen erfahren hat, und so entsteht allerdings die Frage, ob nicht der lateinische Text der (vorhieronymianischen) Vulgata besser sei als der griechische. Hier ist zunächst deutlich, daß der lateinische Text, wenn er den hebräischen Urtext zum Original hätte, den Vorzug verdiente, weil er nach Ausweis patristischer Citate keine so arge Entstellungen erfahren hat wie der griechische; aber auch indem er diesen letztern zur Grundlage hat, stellt er eine sehr alte und bessere Gestaltung desselben dar als die jetzige, wie auch aus seiner häufigen Uebereinstimmung mit griechischen Citaten bei Kirchenvätern gegen den jetzigen griechischen Text erhellt, und dürfte daher diesem wohl vorzuziehen, jedenfalls nicht nachzusetzen sein. — In der Aufeinanderfolge der einzelnen Abschnitte besteht zwischen der lateinischen Vulgata und der griechischen Uebersetzung nach den gewöhnlichen Ausgaben neben anderem Geringfügigerem die Verschiedenheit, daß die zwei Abschnitte 30, 27 bis 33, 15 und 33, 16 bis 36, 13 der Vulgata im griechischen Texte mit einander vertauscht sind. Die Sache ist von geringem Belange, da in einer Spruchsammlung, wie sie unser Buch enthält, die Einzelheiten nur in lockerem oder gar keinem Zusammenhang stehen und deßhalb ihre veränderte Stellung nicht auch ihre Beziehung zum Ganzen und damit ihre bestimmte Bedeutung ändert. Uebrigens spricht zu Gunsten der Vulgata der Umstand, daß ihre Anordnung auch in alten griechischen Handschriften sich fand, aus denen die Complutenser Recension entstanden ist. Der Vorwurf, daß hier der griechische Text nach der Vulgata geändert worden sei, hat sich als grundlos erwiesen; der Umstand, daß der letzte Vers des 30. Kapitels der Vulgata in den andern griechischen Texten sehr unpassend am Ende des 33. steht, zeigt, daß eben im griechischen Texte die Umstellung vor sich gegangen sei. — Die Frage nach den Quellen des Buches ist leicht zu beantworten. Der Verfasser pflegte nach der Versicherung seines Enkels die heiligen Schriften mit großem Eifer zu lesen und erwarb sich dadurch die nöthige Einsicht und Fähigkeit, um auch selbst etwas zur Tugend und Weisheit Führendes schreiben zu können. Diese Schriften also, die nach seinem eigenen Ausspruche alle Schätze der Weisheit enthalten (24, 32), und daneben seine vieljährige Erfahrung und Beobachtung waren seine Hauptquellen. Die Lehren und Lebensregeln, die er aus beiden schöpfte, drückte er in kurzen Sinnsprüchen aus und brachte diese zuletzt in eine Sammlung, in welche er dann auch noch fremde Sprüche, namentlich biblische, aufnahm, etwa mit kleinen Aenderungen des Ausdrucks, um sie für seine Zwecke ganz geeignet zu machen. Es kann daher nicht befremden, daß zahlreiche Stellen des Buches in den älteren Schriften des hebräischen Canons, wie namentlich in den Sprichwörtern und Psalmen, im Buch Job und im Prediger ihre mehr oder weniger genauen Parallelen haben.

Als Verfasser wird sowohl im Prolog als im Buche selbst (50, 29) Jesus der Sohn Sirachs aus Jerusalem bezeichnet, und es läßt sich dagegen kein irgend gegründeter Zweifel erheben. Die Meinungen namentlich, daß Salomon oder der Enkel Sirachs das Buch geschrieben habe, beruhen auf bloßen Mißverständnissen. An einen Bewohner Jerusalems aber zu denken, verlangt oder räth wenigstens die Art und Weise, wie er vom jerusalemischen Tempeldienste und den Amtsverrichtungen des Hohenpriesters Simon redet (45, 10 ff.; 50, 1—21). Ueber seine Person jedoch und seine Lebensverhältnisse ist nichts Näheres bekannt, und die Vermuthungen, daß er ein Arzt oder ein Priester oder beides zugleich oder einer der 72 alexandrinischen Uebersetzer gewesen sei, ruhen sämmtlich auf so schwachem Grunde, daß sich nicht das geringste Gewicht auf sie legen läßt. Ganz verfehlt aber ist die Meinung, daß er mit dem im zweiten Brief der Machabäer vorkommenden Hohenpriester Jason einerlei Person sei. Denn dieser Jason war einer der gewissenlosesten und verworfensten Menschen, die je gelebt haben; er suchte, selbst abtrünnig von der wahren Religion, auch noch das ganze Volk zum Abfall zu bringen und führte statt des gesetzlichen Cultes im jerusalemischen Tempel heidnischen Götzendienst ein. Einen solchen Mann kann das Buch Sirach, in welchem überall der Geist der strengsten Sittlichkeit und tiefsten Frömmigkeit herrscht, nicht zum Verfasser haben. Auch vom Uebersetzer des hebräischen Originals in's Griechische ist nur bekannt, daß er ein Enkel des Verfassers war und seine Uebersetzung in Aegypten verfertigte. Im Prolog der Complutenser Polyglotte zum Buch Sirach, der aber nicht ganz zuverlässig ist, hat er wie sein Großvater den Namen Jesus, Sohn Sirachs. — Zur Ausmittlung des Zeitalters bietet das Buch zwei Anhaltspunkte dar, nämlich erstens den Umstand, daß unter den preiswürdigen Männern in Israel, deren Lob der Verfasser verkündet, der Hohepriester Simon, Onias' Sohn, der letzte ist (50, 1—21); und zweitens die Angabe, daß der Uebersetzer unter Ptolemäus Euergetes nach Aegypten gekommen sei und dort seine Uebersetzung verfertigt habe. Nun gab es aber zwei Hohepriester Namens Simon und zwei ägyptische Herrscher Namens Ptolemäus Euergetes. Die Wahl zwischen beiden wird dadurch entschieden, daß der Enkel des Verfassers „im achtunddreißigsten Jahre unter dem König Euergetes“ nach Aegypten kam. Hierbei kann „im achtunddreißigsten Jahre“ nur von der Regierungszeit des Kö-

nigs, nicht von der Lebenszeit des Uebersetzers verstanden werden; denn nirgends im A. T. sind so jemandes Lebensjahre ausgedrückt, wohl aber bezeichnen die ägyptischen Königsurkunden so die Regierungsjahre. Demnach ist die Entscheidung nicht schwer. Der frühere Euergetes, Ptolemäus III., regierte von 247—222 nur fünfundzwanzig Jahre, kann also nicht gemeint sein. Es ist an den spätern Ptolemäus VII. (IX.), sonst Physkon genannt, zu denken, der seine Regierungsjahre vom Anfang seiner Mitherrschaft mit Ptolemäus VI. Philometor (170) zählte, so daß dieselben (bis 117) weit über achtunddreißig Jahre hinausgingen. Wenn man entgegenhält, ein solcher Tyrann, wie Ptolemäus Physkon, könne nur von Schmeichlern, nicht aber vom Verfasser eines inspirirten Buches, Euergetes (Wohlthäter) genannt werden, so ist darauf zu bemerken, daß nach urkundlichem Ausweise Euergetes sein officieller Beiname war, nach dem auch sonst datirt wurde (s. Peyron, Papyri Graeci Regii Taurin. Mus. Aegyptii, I, Taurini 1826, 32). Das achtunddreißigste Jahr nun dieses Ptolemäers ist 132 v. Chr. Fünfzig Jahre hinaufgerechnet, gibt 182 v. Chr., und wer in dieser Zeit ein Mann war, konnte Simon II., des Onias' Sohn (219—199), noch in seinen heiligen Verrichtungen gesehen haben. Die Abfassung des Buches ist demnach etwa um 190 bis 180 v. Chr. zu setzen, die Uebertragung in's Griechische um 130.

Der reiche und vortreffliche Lehrgehalt des Buches ist von jeher anerkannt worden. Selbst das jüdische Alterthum hat große Hochachtung dagegen bewiesen, und bedeutende talmudistische Auctoritäten führen Stellen daraus an mit כתוב oder כתיב, der gewöhnlichen Citationsformel biblischer Schriften, obwohl das Buch seine Stelle im hebräischen Canon nicht behalten hat. In der alten Kirche war dasselbe eines der am meisten gebrauchten biblischen Bücher, und fast in allen patristischen Schriften begegnet man zahlreichen Citaten aus demselben, so daß die Behauptung, es habe in der alten Kirche keine canonische Geltung gehabt, als ein wahrer Hohn gegen die Geschichte erscheint. Erst die Häresie hat aus übertriebenem Parteieifer das Ansehen des Buches herabzudrücken und zu diesem Zwecke Irrthümer und Widersprüche in demselben aufzuspüren gesucht, nachdem Calvin von den Lesern desselben gesagt hatte: melius faecem haurirent. Rainold z. B. meint (Censura apocryphorum I, 882), das Buch begünstige die arianische Häresie, weil es die Weisheit, unter welcher der Sohn Gottes gemeint sei, als ein Geschöpf bezeichne, indem es sie sagen lasse: qui me creavit, requievit in tabernaculo meo, und: ab initio et ante saecula creata sum (24, 12. 14), gleich als ob nicht durch das ab initio et ante saecula der Arianismus mit seinem ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός schlechthin ausgeschlossen werde, wenn unter jener Weisheit der Sohn Gottes gemeint ist; abgesehen davon, daß dem creare ohne Zweifel das hebräische קנה (Spr. 8, 22) zu Grunde liegt und überdieß Rainolds Auffassung der Weisheit nicht ganz richtig ist. Ein paar andere Stellen, wo man Begünstigung der Zauberei und Nekromantie (46, 23 [20]) und rabbinischer Lehrsätze (48, 10) hat finden wollen, stimmen so völlig mit den protocanonischen Büchern, auf die sie sich beziehen, überein, daß es hier unnöthig scheint, dieses noch eigens nachzuweisen. Ebenso unbegründet ist der neuerlich dem Buche gemachte Vorwurf, daß es jüdischen Alexandrinismus enthalte; und die Stellen, zwischen denen Eichhorn und Bretschneider Widersprüche haben entdecken wollen, stehen miteinander in bester Harmonie. (Vgl. darüber und auch über die im Bisherigen mehr nur kurz vorgelegten als vollständig nachgewiesenen Hauptpunkte das Ausführlichere in Herbsts Einleitung in's A. T. II, 3, 203 ff.; Kaulen, Einleitung 286 ff.) [(Welte) Kaulen.]

Echard, Jacob, O. Pr., Literarhistoriker, wurde zu Rouen als Sohn eines königlichen Beamten 1644 geboren, trat 1660 zu Paris in den Dominicanerorden und starb daselbst am 15. März 1724. Sein Ordensgenosse Jacob Quétif hatte den Plan zu einem großartig angelegten Werke gefaßt, in welchem die ganze Literargeschichte des Dominicanerordens seit seiner Entstehung behandelt werden sollte, und hatte zu diesem Zwecke die Bibliotheken nach Manuscripten und Druckausgaben der Ordensschriftsteller durchforscht. Der Tod ereilte ihn aber 1698, ehe der vierte Theil der Arbeit geschehen war, und Echard übernahm die weitere Ausführung. Es erschienen endlich Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati. Opus . . . inchoavit Jacobus Quetif, absolvit Jacobus Echard, 2 fol., Par. 1719—1721. Echard gibt nicht etwa eine trockene Nomenclatur, sondern bietet, nachdem er in der Einleitung eine kurze Geschichte des Ordens und die Reihenfolge der Generalcapitel mitgetheilt, in chronologischer Ordnung zuerst eine kurze Lebensbeschreibung der Schriftsteller mit genauer Zeitbestimmung und Zurückweisung unbegründeter Berichte, zählt dann ihre ächten, zweifelhaften und unterschobenen Schriften auf, wobei für Manuscripte der Fundort, für Druckausgaben Ort und Zeit des Erscheinens angegeben ist, und übt rücksichtlich des Inhalts besonnene, aber entschiedene Kritik. Das Buch, welches als Meisterwerk seiner Art zu betrachten ist, erlangte allseitigen Beifall (Journ. des Savants LXIX, 574 ss.; Acta erudit., Lipsiae 1720, 153 sq. 441 sq.; 1722, 474 sq.). Echard publicirte ferner: S. Thomae Summa suo auctori vindicata sive de Vinc. Bellov. scriptis dissertatio, in qua quid de Speculo morali sentiendum aperitur, Par. 1708. [Streber.]

Echter von Mespelbrunn, s. Julius, Fürstbischof von Würzburg.

Echternach (Epternacum, auch Asternacum, Ephternacum), ehemalige Benedictinerabtei im

Großherzogthum Luxemburg, entstand aus einem Klösterchen, welches die hl. Irmina, Tochter des Königs Dagobert II. und Abtissin des trierischen Klosters Oeren (ad horrea regia), auf ihrer Villa Echternach an der Sauer gegründet und mit vielen Gütern 698 dem hl. Willibrord (s. d. Art.) als Stützpunkt seiner Missionsthätigkeit in dieser Gegend geschenkt hatte. Der ersten Dotation folgten durch Pipin und andere Personen weitere Vergabungen in den Niederlanden, der Eifel und in Thüringen. Pipin bestätigte 706 diese Schenkungen, nahm das Kloster der britischen Mönche (fratres peregrini) in seinen Schutz und gestattete das Recht der freien Abtswahl. Nachfolger des hl. Willibrord, der zu Echternach 739 sein apostolisches Leben beschloß, wurde der hl. Adalbert, gleichfalls ein Brite und gefeiert als Missionar in Holland. Nach Mitte des neunten Jahrhunderts führten die politischen Zustände eine Zerrüttung des geistlichen und materiellen Wohlstandes herbei. Benachbarte Grafen (die späteren Herzoge von Lothringen) bemächtigten sich der Abtei, gaben Abtstitel und Einkünfte ihren Söhnen und setzten an Stelle der Mönche Augustiner-Chorherren. Als endlich der letzte dieser Laienäbte, Siegfried von Lothringen, im J. 963 zum ersten Grafen von Luxemburg erhoben wurde, gab Kaiser Otto I. die Abtei 971 den Benedictinern zurück. Aus St. Maximin bei Trier kam Mönch Ravenger mit 40 Gefährten, viele Chorherren selbst nahmen das Ordenskleid, und bald galt Echternach wieder als ächte Schule des hl. Benedict. Zu hoher Blüte gelangte das Stift unter Abt Thiofried (1081 bis 1110), welcher zu den gelehrtesten Männern seiner Zeit zu zählen ist. Er schrieb Lebensgeschichten des hl. Willibrord in Versen (ed. Decker, Trevir. 1881; Rossberg, Lips. 1883) und Prosa (einige Kapitel in Mon. Germ. SS. XXIII, 30 sq.), des hl. Lutwin von Trier, der hl. Irmina (Treviris oder Trier. Archiv II, 256 ff.), sowie aller Heiligen, deren Reliquien im Kloster aufbewahrt wurden (Flores epitaphii Sanctorum, Luxemb. 1619; Migne, PP. lat. CLVII, 297). Die großen Einkünfte, die Privilegien und der hohe Rang, welche der Abtei im Laufe der Zeit zu Theil wurden, schadeten wieder sehr der Disciplin, namentlich als seit dem 14. Jahrhunderte meist Adelige zu Aebten genommen wurden. Beim Tode des ganz weltlich gesinnten Jacob von Fay (1489) war der Klosterconvent auf drei Glieder zusammengeschmolzen. Eine Erneuerung der Abtei erfolgte unter Abt Burchard Poßwin 1496 abermals durch Mönche aus St. Maximin. Von den späteren Aebten zeichneten sich aus Anton Hove (1562—1584), Johann Berthels (1594—1607), der Verfasser der Historia Luxemburgensis (Col. 1605), Peter Fisch (1628—1657). Beim Herannahen der französischen Revolutionshorden flüchteten 1794 die Mönche nach Luxemburg; die Kirche wurde geplündert und entweiht, die Abtei als Nationalgut veräußert und in eine Fabrik umgewandelt. Die ehrwürdige Willibrordskirche war schon halb eingestürzt, als 1862 ihre Erneuerung begann; die feierliche Consecration erfolgte am 21. September 1868.

Seitdem der hl. Willibrord 739 sein Grab hier gefunden hatte, galt Echternach als berühmter Wallfahrtsort. Schon Alcuin schreibt (Opp. ed. Frob. II, 192. 199) von den Wundern, welche fromme Pilger hier an sich erfuhren, und Abt Thiofried erzählt, daß zahlreiche Schaaren aus Germanien und Gallien nach constantem Brauche in der Pfingstwoche daselbst zusammenströmten. Selbst Kaiser unternahmen die fromme Wallfahrt, so im J. 1000 Otto III., welcher ein wundervolles in Goldschrift ausgeführtes Evangelienbuch schenkte (jetzt in Gotha, s. Jacobs und Ukert, Beiträge II, 27), 1131 Lothar II., 1145 Konrad III., 1512 Max I. Letzterer opferte sein kostbares Gewand und wies der Kirche die Steuern eines Jahres im Stadtgebiete zu, von deren Ertrag Abt Robert die 72 Zentner schwere Maxglocke gießen ließ. In einer einzig dastehenden Weise wird aber noch heute der Verehrung gegen den Heiligen Ausdruck gegeben durch die Springprocession, auch Procession der springenden Heiligen (procession des saints dansants) genannt. Das Wort „Heilige" ist wohl nicht nach Apg. 9, 13 mit „Christen" zu erklären, sondern analog dem Ausdrucke Heiligleute von solchen zu verstehen, welche durch ein Gelübde oder auf andere Weise in den Dienst des Heiligen sich begeben haben. Die Procession wurde früher, da die Theilnahme auf Gelübden beruhte, auch Votivprocession genannt. Sie findet jährlich am Pfingstdienstag statt und nimmt ihren Ausgangspunkt auf dem rechten Ufer der Sauer bei einem Steinkreuze, wo früher die Willibrordslinde stand. Der Clerus stimmt zuerst auf der Brücke die Willibrordslitanei an und schreitet langsam vorwärts; es folgen die Pilger, nach dem Geschlechte in Gruppen getheilt, in Reihen von je vier bis sechs, die sich an den Händen fassen oder durch Tücher an einander halten. Sobald die Musik die uralte Weise des Tanzes anstimmt, erfaßt den Pilgerzug, in welchen beim langsamen Fortschreiten immer mehr und mehr Theilnehmer eintreten, allmälig eine rhythmische Bewegung, welche von Ferne das Bild eines wogenden Meeres bietet. Der Tanz ist ein cadenzirter Sprung, fünf Schritte vorwärts und zwei zurück, oder drei vorwärts und einer zurück. In heiligem Ernste und tiefer Sammlung, die auch die Zuschauer ergreift, bewegt sich der Zug durch die Straßen der Stadt, umzieht in der Kirche das Grab des Heiligen und endet auf dem frühern Kirchhofe, nachdem dort das hölzerne Kreuz dreimal umsprungen ist. Mehr als zwei Stunden sind nöthig, um den 1225 Schritte langen Weg in dieser Weise zurückzulegen. Die Zahl der Tänzer bewegt sich zwischen 7000 und 9000, unzählbar ist die Menge der Beter und Zuschauer. Ein Hochamt beschließt die Feier. Erhaltene Nachrichten weisen das Dasein der

Springprocession wenigstens seit Ende des fünfzehnten Jahrhunderts nach (Brower, Annal. Trevir. 16, n. 95); doch ist sie älter und dürfte als Dank- und Freudenäußerung über die Wohlthaten, welche dem Lande durch den hl. Willibrord zu Theil wurden, bis in die Zeiten des Heiligen selbst hinaufreichen. Die tanzartige Bewegung des Dreisprunges (tripudium) wird im neunten und zehnten Jahrhundert als Zeichen der Freude bei festlichen Gelegenheiten erwähnt; die Melodie im $^2/_4$ Tacte ist eine freudige; früher sang man während der Procession den 67. Psalm, das Siegeslied der Kirche über ihre Feinde; die Feier findet statt zu Pfingsten, dem großen Freudenfeste der Kirche. Daß Freudenergüsse sich im religiösen Tanze kundgeben, wird im Leben des hl. Aldhelm, eines Zeitgenossen des hl. Willibrord, berichtet (Guil. Malmesb., De gestis Pont. Angl. bei Migne, PP. lat. CLXXIX, 1642); noch jetzt sind in den spanischen Gebieten Tänze bei Processionen und an hohen Festen in Uebung. Als dann im vierzehnten Jahrhundert schwere Drangsale über Europa kamen und zuerst der schwarze Tod, hierauf der Johannis- oder Veitstanz auch im Gebiete der Eifel viele Opfer forderte, da trat zur ursprünglich freudigen Springprocession noch der Charakter einer Buß- und Bittprocession, die außerordentlichen Umfang nahm. Aus den Gauen des Luxemburger Landes, aus der Eifel, den Ardennen, aus den angrenzenden Thälern des Saar- und Moselgebietes wurden 600 Ortschaften gezählt, die bis zur Zeit des dreißigjährigen Krieges an der Springprocession sich in Folge eines Gelübdes betheiligten. Den Zug eröffneten die Glieder der Pfarrei Waxweiler aus der Eifel, da ihnen nach der Sage vom hl. Willibrord selbst die Pflicht auferlegt worden sei, in Echternach zu tanzen. Nachdem durch Kurfürst Clemens Wenzeslaus 1777 das Tanzen als unschicklich und superstitiös verboten und die Springprocession in eine Bittprocession umgewandelt, dann durch Kaiser Joseph II. 1786 und durch die Revolution jede Procession verhindert worden war, kam 1802 nach Abschluß des französischen Concordates die Springprocession nach alter Weise wieder in Aufnahme. (Vgl. Monum. Epternacensia in Mon. Germ. SS. XXIII, 11 sq.; Nekrologien bei Reiffenberg, Monuments de Namur VII, 210 ss. und in Public. de l'Institut de Luxemb. XXVII, 1873, 140 ss.; Fr. J. Müller, Kurzgef. Geschichte der Abtei St. Clemens Willibrord zu Echternach, Trier 1827; Eltz, L'Abbaye de St. Willibrord et la procession des saints dansants à Echternach, Luxemb. 1861; Sax, Beiträge zur Gesch. der Abtei Echternach, Luxemburg 1874; Müller, De origine peregrinationis saltatoriae Epternacensis, Trev. 1803; Binterim, De saltatoria, quae Ept. quotannis celebratur, supplicatione, Luxemb. 1848; Krier, Die Springprocession und die Wallfahrt zum Grabe des hl. Willibrord in Echternach, Luxemburg 1870; Neyen, De l'origine et du but véritable de la procession dansante d'Echternach, Extrait du Bulletin de l'Institut archéol. Liégeois XV, 1880, 20; Bock, Rheinlands Baudenkmale im M.-A., Köln u. Neuß 1868, I.) [Streber.]

Eck (Eckius, Eccius), Johann, ausgezeichneter Lehrer der Theologie zu Ingolstadt, erster und vorzüglichster Bekämpfer der Reformation, wurde am 13. November 1486 im Dorfe Eck an der Günz in Schwaben geboren. Er hieß eigentlich Johann Maier, schrieb sich daher auch bisweilen Johannes Majoris, legte sich aber nach seinem Geburtsorte den Namen Eck bei. In einem Alter von neun Jahren erhielt er von seinem Oheim, Pfarrer Martin Maier zu Rottenburg am Neckar, Unterricht und bezog, erst zwölf Jahre alt, 1498 die Universität Heidelberg. Ein Jahr später schickte ihn der Oheim, um ihn näher bei sich zu haben, nach Tübingen; hier ward er zu allgemeinem Staunen schon im Jahre 1501 zum Magister der freien Künste promovirt. Mit 15 Jahren begann er, ein damals unerhörter Fall, das Studium der Theologie und des Hebräischen. Der Pest wegen ward er noch 1501 nach Köln, im folgenden Jahre aber nach Freiburg i. B. geschickt. Hier begann eine harte Zeit für ihn, weil der Oheim, durch andere Verwandte bestimmt, ihm die Unterstützung entzog. Daher mußte er täglich 5—6 Stunden jüngeren Studenten Unterricht ertheilen, um den Lebensunterhalt zu erwerben, während er selbst das Studium der Theologie und des Hebräischen fortsetzte und zugleich bei Zasius die Rechtswissenschaft studirte. Endlich ward er im Mai 1505 zum Rector der Artistenburse zum Pfau und im October desselben Jahres zum Baccalaureus der Theologie befördert und hielt nun vom folgenden Jahre ab theologische Vorlesungen. Am 13. December 1508 wurde er mit päpstlicher Dispens in Straßburg zum Priester geweiht. Im Januar 1509 erlangte er das Licentiat, im October 1510 das Doctorat der Theologie. In dem nämlichen Jahre beriefen ihn die bayrischen Herzoge Wilhelm IV., Ludwig und Ernst zum Professor der Theologie nach Ingolstadt. Diesem Amte stand er mit Ruhm 32 Jahre vor, wurde 1512 Prokanzler der Universität und Canonicus von Eichstätt, bekleidete oft die Würde des Decans, Prorectors und Rectors der Universität und war akademischer Pfarrer. Durch ihn erhielt diese Hochschule jene kernhafte katholische Richtung, wodurch sie eine feste Glaubensburg für Deutschland und ein heilsames Gegengift gegen die protestantischen Akademien wurde. In gleichem Grade war Eck im Bunde mit anderen eifrigen Männern, unter denen der Kanzler Leonhard von Eck hervorragt, eifrigst bemüht, in Bayern überhaupt den katholischen Glauben aufrecht zu halten, und wurde von den eifrig katholischen bayrischen Herzogen in allen religiösen Angelegenheiten zu Rathe gezogen und in verschiedener Weise in Anspruch genommen. So reiste Eck im Auftrage der bayrischen Herzoge im J. 1521 und dann wieder 1523 nach

Rom und erwirkte, daß sie auch ohne Erlaubniß der bayrischen Bischöfe, welche gegen ihren verkommenen Clerus nicht die nöthige Energie zeigten, durch eigene Commissionen den Zustand der Kloster- und Weltgeistlichkeit untersuchen und gegen Schuldige und Unverbesserliche einschreiten durften. Außerdem erwirkte er für Herzog Wilhelm vom Papste Hadrian VI. das Recht, einen docirenden Theologieprofessor zu Ingolstadt auf jedes bayrische Domstift zum Canonicus zu präsentiren, und für die bayrischen Herzoge insgesammt die Vollmacht, von den Einkünften ihrer Geistlichkeit den Fünften zu erheben, womit sie gegen die Ketzer und Türken die nöthige militärische Macht unterhalten könnten. Da ferner die Herzoge gegen die in ihren Landen auftauchenden Lutheraner und Wiedertäufer nach den alten strengen Gesetzen gegen die Häretiker verfuhren, so kam Eck öfter in den Fall, dem Verhör und Gerichte über dieselben anzuwohnen; dieß geschah z. B. bei der Untersuchung und Verurtheilung des Pfarrvicars Leonhard Käser zu Waizenkirchen in der Passauer Diöcese, worüber er, den protestantischen Entstellungen gegenüber, die „Wahrhaftige handlung, wie es mit herr Lenhart Käser, zu Schärding verbrennt, ergangen" (s. l. et a.), herausgab. Zunächst für Bayern, wo die Bibelübersetzung Luthers verboten war, fertigte er dann im herzoglichen Auftrage eine deutsche Uebersetzung der heiligen Schrift an, welche 1537 zu Ingolstadt erschien und 1550 und 1558 verbessert wieder herauskam. — Bekanntlich dehnte sich aber der Wirkungskreis Ecks noch viel weiter aus. Er erkannte zuerst und am klarsten das innere Wesen des neuen Evangeliums und bekämpfte es vom ersten Auftreten Luthers an sein ganzes Leben hindurch mit einer ihm eigenen Unerschrockenheit, Geistesgegenwart und Geradheit, mit durchdringender Beurtheilungskraft, gründlicher theologischer Gelehrsamkeit und mit einem Eifer, der selbst zur Feuerprobe bereit stand. Es kamen ihm hierbei nicht nur seine ausgedehnten Kenntnisse in den alten Sprachen, der Philosophie und selbst der Mathematik, sondern auch eine schon seit 1509 oft bewiesene Uebung im Disputiren zu Hilfe. Als Luther 1517 seine Sätze gegen den Ablaß herausgab, stellte Eck 1518 die „Obelisken" entgegen, Bemerkungen zu den Lutherischen Thesen, welche anfänglich nur für den Bischof von Eichstätt und nicht zum Druck bestimmt waren. Der erzürnte Luther beantwortete dieselben mit „Asterisken"; auch Karlstadt gab gegen Eck Thesen heraus, und man bekämpfte sich gegenseitig mit Streitschriften. Endlich kam Eck im Herbst 1518 zu Augsburg mit Luther überein, im folgenden Jahre zu Leipzig mit Karlstadt eine Disputation zu halten. Zu dieser Disputation erhielt er die päpstliche Erlaubniß, wie er in seinem merkwürdigen Brief an den Cardinal Contarini (Raynald. Annal. a. 1540, n. 6) berichtet; sie dauerte vom 27. Juni bis zum 15. Juli; Karlstadt und Luther selbst traten gegen ihn in die Schranken. Der Sieg war offenbar auf Seite Ecks, der die nun unverhüllt zu Tage tretende Gesinnung Luthers richtig charakterisirte, indem er die Uebereinstimmung seiner Behauptungen mit den husitischen Irrthümern nachwies. In Folge dieser Disputation wurde Herzog Georg von Sachsen für immer der katholischen Kirche gewonnen; vielen Schwankenden gingen die Augen auf, und da Hus und Husiten in ganz Deutschland verrufen waren, kam die Sache Luthers sehr in Nachtheil, so daß, wenn jemals, gerade damals noch hätte geholfen werden können. Allein, wie sich Eck im erwähnten Schreiben an Contarini beklagt, man versäumte allerseits den rechten Augenblick. In dieser Lage der Dinge begab sich Eck, gerufen von Papst Leo X. (s. Epistel Ecks an Contarini), im J. 1520 nach Rom, überreichte dem Papste seine neue Schrift über den Primat Petri, machte ihn auf die der deutschen Kirche drohende Gefahr aufmerksam und wirkte eine Bulle aus, worin 41 Sätze Luthers verworfen waren und dem Urheber derselben, falls er nicht widerrufen würde, die Excommunication gedroht wurde. Zum Verkünder und Vollstrecker der Bulle wurde Eck in der Eigenschaft eines päpstlichen Protonotars aufgestellt. Allein bei dem Vollzug seines Auftrages stieß Eck in Deutschland überall auf Hindernisse, selbst von Seite mehrerer Bischöfe, die ruhig zusahen, wie schlechte Mönche und Pfaffen, nachdem sie das Fett der Kirche und Armen mißbraucht, das Volk zuletzt auch um den Glauben betrogen; auch hatte man bereits den Namen Ecks durch Satire, Lüge und Schimpf in Mißcredit gebracht. Dennoch ließ sich der unerschrockene Mann in seinem Eifer nicht irre machen. Er ermahnte 1521 den Kaiser, die Bannbulle gegen Luther in Ausführung zu bringen; er suchte nach Kräften das gegen Luther erlassene Wormser Edict, obwohl größtentheils vergeblich, zur Geltung zu bringen; er betheiligte sich bei dem 1524 in Regensburg geschlossenen Bündniß mehrerer katholischen Fürsten und Bischöfe zur Vollziehung des Wormser Edictes, Ausrottung der Ketzerei und Reform des Clerus. Unter den katholischen Theologen auf dem Augsburger Reichstag 1530 stand Eck an erster Stelle, verfaßte in Verbindung mit ihnen die Confutation der Augsburger und Tetrapolitaner Confession, während er die Confession des Zwingli allein widerlegte, und führte bei den Ausgleichungs-Unterhandlungen hauptsächlich das Wort; er wohnte dem zu Worms begonnenen und auf dem Reichstag zu Regensburg 1541 fortgesetzten Religionsgespräche bei, worin er den vom Kaiser zum Leitfaden der Verhandlungen vorgelegten Aufsatz (wahrscheinlich von Gropper verfaßt und bekannt unter dem Namen Regensburger Interim) von vornherein nicht ohne Grund mißbilligte. — Außerdem war er unermüdlich beschäftigt, durch Reisen, Briefe und Schriften den alten Glauben zu vertheidigen und die neuen Irrlehren zu bekämpfen. Unter seinen vielen Geistesproducten stehen die Predigten, die Schrift über den Primat, die Loci com-

munes adversus Lutteranos (Landsh. 1525, erschien bis 1576 in 45 Auflagen), seine Briefe, die Berichte über die Religionsgespräche &c. oben an. Auf diese Weise wurde Ecks Name ein gefeierter im ganzen katholischen Deutschland, ja in der ganzen katholischen Kirche. Der Kaiser und päpstliche Stuhl zogen ihn in allen das katholische Religionswesen betreffenden Angelegenheiten zu Rath; Papst Paul III. beauftragte ihn mit Vorarbeiten für das abzuhaltende allgemeine Concil. Um die katholische Schweiz machte er sich durch das Religionsgespräch zu Baden 1526 mit Oecolampadius und durch Abfassung mehrerer Schriften an die Eidgenossenschaft, gegen Zwingli &c. verdient. Selbst die Bischöfe in Dänemark richteten hoffend ihre Augen auf Eck, indem sie ihn und Cochläus einluden, der wankenden katholischen Religion in Dänemark zu Hilfe zu kommen, und als er 1525 in die Niederlande und nach England reiste, erwies ihm Heinrich VIII. große Ehre. Dagegen warfen ihm die Anhänger des neuen Evangeliums Streitsucht, Prahlerei, Stolz, Gemeinheit, Trunksucht, Unsittlichkeit und Habgier vor. Allein Satiren und Bezichtigungen ohne glaubwürdige Beweise von solchen in die Welt geschleudert, welche den Urheber der Tischreden mit dem glänzendsten Heiligenschein umgaben, können seinen Charakter nicht beflecken und zeugen nur für sein Talent und seine Thätigkeit. Wirklich war er den Reformatoren in Allem, auch in gründlicher, wenn schon nicht blendender Kenntniß der Sprachen gewachsen, in Vielem überlegen. Alle ihm angetragenen und leicht erreichbaren Würden und Aemter setzte Eck hintan, würdigte die Schmähungen seiner Gegner keiner Antwort und setzte sein Leben nur für die Vertheidigung des katholischen Glaubens ein. Dabei trat überall die aufrichtigste Liebe zur Wahrheit und ein ächt deutsches, offenes und gerades Wesen, allerdings nach Sitte der Zeit auch Derbheit und Jovialität hervor. Uebrigens hat sich Eck jederzeit auch ganz rücksichtslos gegen die vielen Unordnungen und Mißbräuche in der katholischen Kirche ausgesprochen, und sowie er weit entfernt war von Aberglauben und Ueberschätzung äußerer guter Werke, so drang er auch stets, unbeschadet der katholischen Glaubenssubstanz, auf eine wahre Reformation der katholischen Kirche an Haupt und Gliedern. Er starb zu Ingolstadt 10. Februar 1543 nach andächtigem Empfang der heiligen Sterbesacramente. Die Universität veranstaltete ihm eine glänzende Leichenfeier und setzte ihm in seinem Hörsaale eine überaus lobreiche Denkinschrift. Von seinen äußerst zahlreichen Schriften veranstaltete Eck selbst eine ausgewählte Sammlung, Operum Johan Eckii contra Ludderum Pars I—V, Ingolst. 1530—1535. Es finden sich daselbst Pars I—II die Schriften über Primat, Buße, Messe, Fegfeuer, Bilderverehrung; Pars III—IV, von welchen kein Exemplar mehr erhalten zu sein scheint, umfaßte die Streitschriften wegen der verschiedenen Disputationen zu Leipzig, Baden, Worms, Bern, die Polemiken gegen Karlstadt, Zwingli, Butzer u. s. w., dann die Loci communes; der fünfte Theil in vier Bänden enthält die lateinischen Predigten. Ein sorgfältiges Verzeichniß der gedruckten Werke, sowie des handschriftlichen Nachlasses enthält Th. Wiedemann, Dr. Johann Eck, Regensburg 1865. (Vgl. Meuser in Dieringers Zeitschr. für Wissenschaft und Kunst, 3. Jahrg. [1846], Band I—IV; Wiedemann a. a. O.) [Schrödl.]

Eckhart (Eccard, Eckard), der Meister, O. Pr., ist der gefeiertste der deutschen Mystiker am Ende des 13. und am Anfang des 14. Jahrhunderts. Sein Geburtsjahr ist etwa 1250 bis 1260 anzusetzen. Ob er aus Straßburg gebürtig oder aus Thüringen, steht ebenfalls nicht völlig fest, letzteres ist wahrscheinlicher (Preger, Zeitschr. für histor. Theologie XXXIX, 49—79; A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge, Paris 1875). Ueber seine Studien liegen nur Conjecturen vor, doch läßt sich mit Sicherheit annehmen, daß er, dem Predigerorden beigetreten, den regelmäßigen Studiencurs der scholastischen Philosophie und Theologie absolvirt hat, und zwar in der höchsten Blütezeit derselben, unter dem noch fast unmittelbaren Einfluß Alberts d. Gr. und des hl. Thomas von Aquin. Um 1298 war er Prior des Dominicanerklosters in Erfurt, gleichzeitig und vielleicht noch länger Provinzialvicar des Ordens für Thüringen. Wahrscheinlich als Professor für die Universität zu Paris in Aussicht genommen, begann er im Herbst 1300 daselbst Vorlesungen zu halten, ward aber 1303 von dem Capitel der Ordensprovinz Sachsen zum Provinzial ernannt, nach vierjähriger Amtsdauer abermals auf vier Jahre bestätigt und 1307 vom Generalmagister des Ordens als Provinzialvicar mit der Leitung der Klöster in Böhmen betraut. Dann scheint das Vorhaben wieder aufgetaucht zu sein, ihm eine der bedeutenden Professuren in Paris zuzutheilen. Er kehrte 1311 dahin zurück, nahm seine Vorlesungen und weiteren Studien wieder auf und erhielt die Magisterwürde der Theologie. Schon im folgenden Jahre wurde er als Lehrer der Theologie nach Straßburg, 1317 als Prior nach Frankfurt versetzt. In seinen Predigten und Vorträgen mehr Mystiker als Dogmatiker, in seiner Mystik hinwieder mehr zu hohen theosophischen und spiritualistischen Betrachtungen als zur praktischen Ascese und schlichten Heiligung des gewöhnlichen Lebens hinneigend, in Sprache und Ausdruck öfters theologisch ungenau und überschwänglich, scheint er schon in Straßburg nicht ganz unbehelligt von den Maßregeln geblieben zu sein, welche der dortige Bischof 1317 gegen die Begharden zu ergreifen sich gezwungen sah, obwohl er selbst zu dieser Secte nicht in Beziehung stand. Zu Frankfurt wurde er 1320 de malis familiaritatibus et suspectis (d. h. nach Denifle's Erklärung, nicht wegen Freundschaft mit Ketzern, sondern wegen gefährlichen Umgangs mit Frauen) angeklagt und im Auftrage des Gene-

ralmagisters von den Prioren von Mainz und Worms zur Rechenschaft gezogen. Es muß mit dem Grunde zur Klage nicht viel auf sich gehabt haben, da Eckhart jetzt als lesemeister (d. h. erster Professor) in Köln angestellt wurde. Hier brachte er die letzten Jahre seines Lebens zu, wurde aber seiner Lehre halber in ernste Schwierigkeiten verwickelt. Nachdem nämlich auf dem Generalcapitel des Ordens zu Venedig 1325 die Klage laut geworden war, daß deutsche Ordensbrüder in ihren Predigten gefährliche und anstößige Lehren vortrügen, betraute Papst Johann XXII. den Fr. Nicolaus von Straßburg mit der Untersuchung dieser Angelegenheit. Derselbe prüfte im folgenden Jahre Eckharts Schriften und sprach ihn von jedem Vorwurfe frei. Dieß befriedigte jedoch den Erzbischof Heinrich von Köln nicht, welcher im Januar 1327 die Angelegenheit vor sein eigenes Forum zog und den Fr. Nicolaus mit in die Klage verwickelte. Beide bestritten die Competenz des Erzbischofs und appellirten an den Papst; Eckhart aber widerrief am 13. Februar in der Predigerkirche zu Köln feierlich und bedingungslos alle etwaigen Irrthümer, welche in seinen Schriften angetroffen werden möchten, versprach vollständige Correctur und unterwarf sich ebenso bedingungslos dem Urtheil des apostolischen Stuhles (quapropter si quid errorum repertum fuerit in praemissis scriptum per me, dictum vel praedicatum, palam vel occulte, ubicunque locorum vel temporum, directe vel indirecte, ex intellectu minus sano vel reprobo, expresse hic revoco publice coram vobis universis et singulis in praesentiarum constitutis, quia id pro non dicto vel scripto ex nunc haberi volo ... Sanctam Sedem Apostolicam appello in his scriptis, subjiciens me correctioni ejusdem in praemissis). Noch im selben Jahre (1327) starb er. Am 27. März 1329 aber erließ Papst Johann XXII. die Bulle Dolentes referimus, in welcher 28 Sätze (articuli) Eckharts (1—15, 27, 28 als häretisch, die übrigen als male sonantes, temerarii et de haeresi suspecti) verurtheilt wurden (Raynald a. 1329, n. 70; Denzinger, Enchir. n. 428 sq.; Hartzheim, Conc. IV, 631). Am Schluß der Bulle wird ausdrücklich und sehr emphatisch die vollständige Unterwerfung Eckharts hervorgehoben (... praefatus Ekardus in fine vitae suae fidem catholicam profitens, praedictos viginti sex articulos, quos se praedicasse confessus exstitit ... quantum ad illum sensum revocavit, ac etiam reprobavit ..., determinationi Apostolicae sedis et nostrae tam se, quam scripta sua et dicta omnia submittendo).

Dieser rührenden Unterwerfung unerachtet, hat Eckhart katholischerseits vielfach eine äußerst scharfe Beurtheilung erfahren. Raynald nennt ihn (l. c.) geradezu einen Häresiarchen und sagt weiter: Certe inter mellita verba pietatem spirantia suspectam doctrinam interjicit: quippe cum praecipiti volubilitate garriret ad inanis gloriae aucupium, blasphemias horridas, et contradictorias sententias tanquam arcana, quibus doctrinam excellentem tegeret, obtrudebat. Trithemius dagegen (De script. Eccl. n. 537) charakterisirt Eckhart als einen in der heiligen Schrift und der aristotelischen Philosophie sehr bewanderten Mann von subtilem Geist und ausgezeichneter Rednergabe, welcher da, wo er katholisch schrieb, tiefe und heilsame Lehren gegeben, allein, der Philosophie zu sehr nachgehend, verschiedene Irrthümer gelehrt und, gegen die Gewohnheit der Theologen, sich überall einer neuen Terminologie bedient habe. Von akatholischer Seite ist Eckhart häufig als „der bedeutendste der mittelalterlichen Mystiker, der tiefste Denker des deutschen Mittelalters, ein Reformator auf dem Gebiete des christlichen Denkens und Lebens, der Begründer einer selbständigen christlichen Philosophie" gefeiert worden (Deutsche Biogr. V, 618. 625). Weit gemäßigter und richtiger hingegen urtheilt Lasson bei Ueberweg (Grundr. 1876, I, 227): „Fast in allen Punkten auf die Lehren Früherer, insbesondere den Pseudo-Areopagiten, auf Augustin und Thomas sich berufend, hat Eckhart gleichwohl, mit kühner Originalität das Alte in neuem Geiste umgestaltend, vielfach künftigen Zeiten vorgearbeitet, jedenfalls aber, wenn auch vom Banne der Kirche getroffen, seine Zeitgenossen auf's Tiefste ergriffen." Ein richtiges Urtheil über Eckharts gesammtes Lehrsystem ist nur annäherungsweise möglich. Viele, vielleicht die Mehrzahl seiner Schriften sind verloren gegangen, manche der unter seinem Namen cursirenden Tractate und Predigten haben sich als unächt erwiesen; seine Beziehung zu St. Thomas, Albert d. Gr. und den übrigen Scholastikern ist nur sehr bruchstückweise untersucht und klargestellt; die Kritik seiner Schriften ist noch lange nicht abgeschlossen. Auch seine Einwirkung auf Seuse, Tauler und die anderen Mystiker ist nur stückweise aufgehellt. Von seinen Werken waren bis 1857 nur einige Predigten denjenigen Taulers beigedruckt (Basler Ausgabe von 1521 u. 1522). Erst Franz Pfeiffer hat 1857 eine größere Zahl derselben kritisch edirt (Deutsche Mystiker II), doch hat sich seine Kritik als eine durchaus unzureichende herausgestellt. Ergänzungen dazu boten Sievers (Zeitschr. f. deutsch. Alterth. XV, Heft 3), Birlinger (Alemannia, 1875, III, 15—45), Fedor Bach (Germania XX, 223—226), Jundt (l. c. 231—280), W. Wackernagel (Altdeutsche Predigten rc., Basel 1876, 156—163. 172 bis 179), Lasson (Meister Eckhart, Berlin 1868, S. VII—XVI), Denifle (Histor.-polit. Blätter LXXV, 679 ff. 771 ff. 903 ff.). Letzterer hat lateinische Tractate Eckharts aufgefunden, aber bis dahin noch nicht veröffentlicht.

Die von Pfeiffer gesammelten Werke Eckharts zerfallen in drei Gruppen: Predigten, Tractate und Sprüche. I. Die Predigten, 143 an der Zahl, von denen aber nicht alle ächt sind, gehören zur Gattung der Conferenzen oder klöster-

lichen Erbauungsreden. Obwohl häufig an Texte aus Sonn- und Festtagsevangelien anlehnend und damit dem christlichen Festkreis eingegliedert, beschäftigen sie sich doch kaum mit den praktischen Grundwahrheiten oder mit den nächstliegenden Momenten der evangelischen Erzählung, sondern gehen fast ausnahmslos von Gott, dem letzten Ziel und Ende des Menschen, unmittelbar zu Gegenständen und Fragen über, welche dem Einigungsweg, der höchsten Stufe der Ascese, angehören, oder heben unmittelbar damit an. „Wenn ich predige," sagt er selbst (Pfeiffer 91), „so pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und daß der Mensch ledig werde seiner selbst und aller Dinge. Zum andern Male, daß man wieder eingebildet werde in das einfältige Gut, das Gott ist. Zum dritten Male, daß man gedenke der großen Edelkeit, die Gott an die Seele gelegt hat, daß der Mensch damit komme in ein Wunder zu Gott. Zum vierten Male von göttlicher Natur Lauterkeit, was Klarheit an göttlicher Natur sei, das ist unaussprechlich." Um diese vier Hauptpunkte bewegen sich alle seine Vorträge. Es sind philosophische Katechesen, die sich sachlich vorwiegend an den Verstand wenden, Unterrichte über das Göttliche, welche das ganze gewöhnliche geistliche Leben und dessen Uebungen voraussetzen oder nur ganz allgemein berühren, um gleichsam schon der Visio beatifica voranzueilen und das Leben und Wesen Gottes in sich der Seele so nahe als möglich zu rücken. Eckhart flieht nicht bloß die sündige Welt, sondern zieht sich von dem äußern Walten und Wirken Gottes in die Tiefen der Gottheit zurück, um auch hier nicht die Attribute, sondern den eigentlichen Wesenskern und seine innersten Beziehungen zur Menschenseele zu betrachten. Dieß gibt der Predigtsammlung eine gewisse Eintönigkeit, welche jedoch durch die Form gemildert wird. An den Willen wird selten appellirt, keine praktische These aufgestellt, als etwa die ganz allgemeine, sich von allem Creatürlichen ledig zu machen. Alle rhetorische Kunst, alle Leidenschaft, alle kräftigen oratorischen Mittel fallen von selbst weg. Die Vorträge sind von seltener Kürze, zwei bis drei Seiten, oft nur eine, die Form knapp, der Stil höchst einfach, die Sprache aber überaus rein, schön, reich, gemüthlich, zum Herzen redend, ein Muster schlichter, treuherziger Prosa. Ungesuchte Bilder und Vergleiche, Citate aus der Bibel, den Vätern, den Theologen und wohl auch ungläubigen Philosophen (Seneca, Avicenna u. s. w.), einfache Redefiguren, wie die der Frage, des Einwurfs, des kurzen Dialogs u. s. w., beleben in anmuthigster Weise seine Auseinandersetzungen, helfen über dunklere Stellen hinaus und rücken den bekannten Stoff wieder in neue Beleuchtung. II. Eckharts T r a c t a t e tragen wesentlich dasselbe Gepräge, wie seine Predigten, nur daß seine Lieblingsstoffe darin etwas ausführlicher, wohl auch überschwänglicher behandelt werden. Auch hier zieht er sich von der sichtbaren Welt- und Gesellschaftsordnung auf die Betrachtung Gottes und der Seele zurück. Die Seele mit ihren Fähigkeiten, Gaben und ihrer innern Thätigkeit, und Gottes immanentes Leben — das ist seine Welt. Auffassung, Stil und Sprache sind von jener der Predigten nicht verschieden. Pfeiffer hat 18 derselben zusammengebracht: 1. Von den XII nutzen unsers herren lîchames; 2. Von der edelkeit der sêle; 3. Von der sêle werdikeit und eigenschaft; 4. Von dem adel der sêle; 5. Daz buoch der götlîchen troestunge; 6. Daz ist schwester Katrei, meister Ekehartes tohter von Strâzburc (nach Denifle nicht ächt, sondern eine begharbische Tendenzschrift); 7. Die zeichen eines wârhaften grundes; 8. Von der geburt des êwigen wortes in der sêle; 9. Von der abgescheidenheit; 10. Von armuot des geistes; 11. Von der übervart der gotheit; 12. Von dem uberschalle; 13. Von dem anefluzze des Vater; 14. (Vom innern Leben Gottes und der Seele in ihm); 15. (Ueber die heilige Dreifaltigkeit); 16. Von dem zorne der sêle; 17. Die rede der underscheidunge (verschiedene ascetische Unterweisungen aus der Zeit, da Eckhart Prior in Erfurt war, seine früheste bekannte Schrift); 18. Die glôse über das êwangelium S. Johannis. III. Die S p r ü c h e Eckharts bewegen sich um dieselben Gegenstände wie die Predigten und Tractate, und fassen seine Lieblingsideen meist sehr kurz und treffend zusammen.

Eckharts gesammte philosophische und theologische Doctrin ist in keinem seiner Tractate einheitlich entwickelt; wir besitzen sie nur bruchstückweise in seinen kleinen Schriften, und er bildet hierdurch allerdings einen Gegensatz zu den großen Meistern der Scholastik, welche auch in ihren Einzelforschungen stets auf systematische Gliederung des gesammten Wissens hinzielten und sich hierdurch vor Einseitigkeiten behüteten. Diese, von Methode und Form der Scholastik abweichende, fragmentarische und aphoristische Behandlung der Theologie und Philosophie, ihre vorwiegend theosophische und spiritualistische Richtung, die Umgehung fast aller Fragen, in welchen sich die kirchliche Lehre scharf dogmatisch gegen die Hauptirrthümer der Neuzeit abgrenzt, haben wohl am meisten dazu beigetragen, Eckhart bei allen Gegnern der Scholastik beliebt zu machen, und sie veranlaßt, ihn als den größten deutschen Denker, den Vorläufer Luthers und der neuern deutschen Philosophen zu verherrlichen. Dieses zweideutige Lob verdient er jedoch nicht. „Mit Aristoteles und der an ihn sich anschließenden Richtung der Scholastik genau vertraut, tritt er der Wissenschaft seiner Zeit keineswegs feindselig gegenüber; nur ihre Form streift er für seine Zwecke vielfach ab, und ihren wahren Sinn will er aufdecken" (Ueberweg, Lasson). Wie er sein reiches Wissen und seine philosophische Schulung der in seinem Orden so treu gepflegten Scholastik dankte, hat er auch, wenn gleich nicht ausnahmslos, die Psychologie, die Theodicee, die Kosmologie, die Tri-

nitäts- und Gnadenlehre, kurz die philosophisch-theologische Doctrin der Scholastiker festgehalten, aus ihr geschöpft und sie volksthümlich darzustellen gesucht. Ihnen dankt er die meisten Begriffe, Unterscheidungen, Ansichten, den eigentlich werthvollen Gehalt seiner Predigten und Tractate, und nur vollständige Unkenntniß der Scholastik hat es Preger u. A. möglich gemacht, ihn als Gegner und speculativen Ueberwinder der Scholastik hinzustellen. Ein voller Einblick in das scholastische System ist aus seinen Schriften allerdings nicht zu gewinnen, weil er nur einzelne Theile desselben entwickelte, dieselben durch fremdartige Zuthaten trübte und sie schließlich mit völlig irrigen, ja häretischen Ansichten verband. Hierin liegt seine Originalität, aber auch zugleich die Schwäche und Gefahr seiner Lehre. „Er ist weder Pantheist, noch Begharde, noch Quietist; allein er hat in manchen Predigten und Tractaten pantheistische, beghardische und quietistische Sätze ausgesprochen und hat in denselben Predigten und Tractaten nicht selten kein antidotum gegen diese Sätze den Zuhörern und Lesern bereitet und gereicht" (Denifle). Von den verurtheilten Sätzen behaupten 1—3 die Ewigkeit und Nothwendigkeit der Welt und ihrer Schöpfung; 4—6 stellen Schuld und Sünde als Offenbarung und Verherrlichung Gottes hin, so zwar, daß sogar die Gotteslästerung als Lob Gottes und die Größe der Sünde als Maß der Verherrlichung Gottes bezeichnet wird; 7—9 zerstören das christliche Gebet, indem sie jedes Wollen und Begehren nach besonderen Gaben verwerfen; 10—13 identificiren den Gerechten in häretischer Weise mit Gott und mit dem eingeborenen Sohne Gottes; 14 und 15 fälschen in lästerlichster Weise den Begriff der Reue und Buße, indem sie es als vereinbar damit erklären, daß der Sünder sich mit Wohlgefallen der begangenen Sünde erinnere; 27 behauptet, daß es etwas Ungeschaffenes in der Seele gebe, nämlich den Verstand, und 28 läugnet, daß Gott gut genannt werden dürfe. Von den anderen, nicht als häretisch, aber als der Häresie verdächtig verurtheilten Sätzen läugnen 16—19 die Nothwendigkeit und Güte der äußeren Acte; 20—22 stellen die Adoptivkindschaft des Gerechten der natürlichen Sohnesschaft Christi gleich; 23 und 24 läugnen jede Distinction in Gott; 25 verwirrt den Begriff der theologischen Liebe; 26 endlich ist eine Lieblingsübertreibung Eckharts: Omnes creaturae sunt purum nihil, die er wohl fromm gemeint haben mag, die aber im Zusammenhang mit anderen pantheistischen Sätzen die Verurtheilung nur allzu wohl begründete (Haffner, Gesch. der Philosophie 645; Bach, Meister Eckhard, Wien 1864, 75).

Durch solche schreiende Irrthümer entstellt, hat die ascetische Speculation Eckharts nicht jenen Nutzen stiften können, der wohl in der Absicht ihres hochbegabten, wohlmeinenden Urhebers lag. Die solide Theologie der Scholastiker mit neuplatonischen Träumereien vermengend, unfruchtbaren Subtilitäten nachhaschend und sich mit gefühlvoller Ueberschwänglichkeit darin versenkend, langte seine Lehre von der Abgeschiedenheit bei einer beghardischen Indifferenz für die äußeren Werke, die praktische Uebung der Liebe und Andacht, Reue und Buße, an; seine Wiedereinbildung in Gott verwischte allen Unterschied zwischen Christus und dem Gerechten; seine Vorstellung von dem hohen Adel der Seele läuft in eine „Vergottung" der Menschen aus, welche dem Wesen der Creatur widerspricht und ohne pantheistische Auffassung nicht denkbar ist; die „Lauterkeit göttlicher Natur" versinkt nicht im Dunkel ihrer eigenen Unbegreiflichkeit, sondern in den Widersprüchen pantheistischer Ideen. „Es unterliegt keinem Zweifel: der Mensch ist in diesem System zu einer schwindelnden Höhe emporgehoben; sein inneres Leben ist fast ganz in das Leben Gottes hineingezogen; die Endlichkeit und Creatürlichkeit des vergotteten Menschen schwindet auf das engste Maß zusammen. Aber diese übermäßige Erhebung des Menschen ist doch andererseits nur wieder möglich dadurch, daß die Selbständigkeit und der selbständige Werth der Menschennatur in gleichem Grade verringert wird" (Stöckl, Philosophie des Mittelalters II, 1095—1120). Der Grundirrthum Eckharts liegt in pantheistischer Auffassung, deren letzte Consequenzen er zwar nicht zieht, deren Aeußerungen sich im Zusammenhang seiner Reden häufig mildern, auf die er aber bei Betrachtung Gottes und der Menschenseele immer wieder zurückkommt. Von den Begharden und anderen Sectirern seiner Zeit als geistesverwandt angesehen und tendenziös ausgebeutet, mögen seine Schriften Manchem zum Anstoß gereicht haben; in Kreisen dagegen, wo eine gründliche scholastische Bildung ihre Irrthümer beseitigte und unschädlich machte, haben sie durch das in ihnen enthaltene Gute anregend und fördernd gewirkt. Die fromme Innigkeit, Gemüthstiefe, ächtdeutsche Herzlichkeit seiner Betrachtungsweise, die schlichte, ungesuchte Einfachheit und Klarheit seines Stiles, die Reinheit und ungeschminkte Schönheit seiner Sprache haben sich auf Tauler und Seuse vererbt und sind auf die übrige geistliche Literatur des ausgehenden Mittelalters nicht ohne Einfluß geblieben. Leider haben auch Eckharts Irrthümer, seine Abweichungen von der Scholastik und seine Ueberschwänglichkeit auf die weitere „deutsche Mystik" eingewirkt und den verhängnißvollen Kampf vorbereiten helfen, der sich später aus dem Lager der Mystik gegen die Scholastik erhob.

(Vgl. Quétif et Echard, Script. O. P. I, 507; Alex. Nat. Saec. XIV, c. 3, a. 12; Schmidt in Studien und Kritiken 1839, 663; Staudenmaier, Philos. des Christenthums I, 641; Greith, Die deutsche Mystik, Freiburg 1861, 60 ff.; Denzinger, Relig. Erkenntniß I, 328 ff.; Tübinger Quartalschrift 1865, 167; Martensen, Meister Eckhart, Hamburg 1842; Böhmer, Meister Eckhart, in Giesebrechts Damaris 1865; Lasson, Meister Eckhart, Berlin 1868; Neander II, 884 ff.; Schmidt, Mémoires de l'Acad.

des sciences mor. et pol., Paris 1847; Gross, De E. philosopho, Bonn. 1858; Steffensen, Ueber Meister Eckhart, in Gelzers Protest. Monatsbl. 1858, 267 ff.; Heidrich, Das theol. System Meister Eckharts, Posen 1864; Wahl, Die Sittenlehre Meister Eckharts, in Studien und Kritiken 1868, 273 ff.; Preger, Meister Eckhart und die Inquisition, Abh. der Münchener Akad. XI, 2, 1 ff.; Ders., Gesch. der deutschen Mystik I, Leipzig 1874; Denifle, Das geistl. Leben, Graz 1873; Linsenmann, Der ethische Charakter der Lehre Eckards, Tübingen 1873; A. Lütolf, Ueber den Proceß und die Unterwerfung Meister Eckharts, in Theol. Quartalschr. 1875, 578 ff.; Ueberweg, Grundriß der Gesch. der Philos., 6. Aufl., II, 251—276; Denifle, H. Seuse's deutsche Schriften, Graz 1879; Kramm, Meister Eckharts Terminologie, Zeitschr. für deutsche Philologie 1884, XVI, 1—47; R. Eucken, Geschichte der phil. Terminologie, Leipzig 1879, 118 ff.; Rottmanner O. S. B., Die neuere Literatur der Geschichte der deutschen Mystik, in der Literarischen Rundschau 1884, Nr. 11.) Vollständigste Literatur-Angabe bei Gödeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung, 2. Aufl., Dresden 1884, 209. [A. Baumgartner S. J.]

Edelmann, Johann Christian, ein aus dem Lutherthume hervorgegangener Freidenker, wurde am 9. Juli 1698 zu Weißenfels geboren. Er studirte zu Jena Theologie und legte 1724 sein Predigerexamen in Erfurt ab. Da er sich aber von der lutherischen Orthodoxie abgestoßen fühlte, suchte er religiöse Befriedigung zuerst bei Zinzendorf in Herrnhut, dann bei den Pietisten in Berleburg. Auf kurze Zeit gehörte er dort zu den Mitarbeitern des von Haug herausgegebenen Berleburger Bibelwerkes und trat dann in Beziehungen zu den inspirirten Hugenotten in Homburghausen und zu den Separatisten in Neuwied. Die innere Unwahrheit, welche in diesen verschiedenen Kreisen ihm offenbar wurde, reizte ihn zu bitteren Ausfällen gegen die Personen und deren religiöse Anschauungen in den Schriften Unschuldige Wahrheiten (15 Stücke, Bückeburg 1735—1743) und Christus und Belial (Berleburg 1741). Schließlich kam er zur directen Läugnung aller positiven Offenbarung und erklärte die menschliche Vernunft als den von Johannes verkündeten Logos (Göttlichkeit der Vernunft, Berleburg 1741; Moses mit aufgedecktem Angesichte, ebd. 1741). Durch die protestantischen Orthodoxen aus Neuwied, Braunschweig und Altona vertrieben, litt er bisweilen solche materielle Noth, daß er durch Weberei sich nähren mußte, bis er endlich in Berlin Aufnahme fand. Hier starb er am 15. Februar 1767. Bruno Baur und David Strauß erneuerten in unserer Zeit sein Andenken und veranstalteten eine Auswahl aus seinen Schriften, Bern 1847. Seine Selbstbiographie edirte Klose, Berlin 1849. (Vgl. Guden, J. Chr. Edelmann, Hannover 1870.) [Streber.]

Eden, in der Vulgata des A. T. theils Landes-, theils Mannesname. Als Landesname bezeichnet es 1. (עֵדֶן) ein Land, das auf der vorsintflutlichen Erde die Stelle des heutigen Armeniens einnahm, und in welchem das Paradies (s. d. Art.) lag (Gen. 4, 16, wozu im hebräischen Text noch 2, 15; 3, 23. 24 kommen). — 2. (עֶדֶן) eine Landschaft oder auch ein Königreich in Mesopotamien, nach 4 Kön. 19, 12 in der Nähe vom Gozan, Haram und Reseph gelegen, so daß Amos 1, 5 in der Septuaginta geradezu Χαῤῥάν dafür gesetzt wird (4 Kön. 19, 12. Is. 37, 12. Ez. 27, 23, wozu im Hebräischen noch [בֵּית עֶדֶן] die Stelle bei Amos kommt). Vermuthlich ist es das auf den Keilinschriften vorkommende Bît-Adinî (Schrader, Keilinschr. und Geschichtsf. 199). — Als Mannesname bezeichnet Eden (עֵדֶן) einen Leviten aus dem Stamme Gersom, welcher zur Zeit des Königs Ezechias lebte (2 Par. 29, 12; 31, 15). [Kaulen.]

Edessa, Stadt in Mesopotamien, bei den Syrern Urhoi, bei den Arabern er-Roha, bei den Türken und Christen Orfa oder Urfa genannt, ist als Bischofssitz und als Hauptort syrischer Gelehrsamkeit von großer Bedeutung für die Geschichte der morgenländisch-christlichen Kirche. Die frühere Gleichsetzung der Stadt mit Erech oder Ur-Casdim ist jetzt durch bessere Kenntniß von beiden Oertlichkeiten beseitigt. Sicheres über die Stadt weiß man erst, seitdem dieselbe unter griechisch-macedonischer Herrschaft stand. In dieser Zeit erhielt sie den Namen Ἔδεσσα nach der gleichnamigen macedonischen Stadt (Bayer, Historia Osrhoëna et Edessena ex nummis illustrata, Petropoli 1734, 7; Ritter, Erdk. XI, 335). Eine andere Benennung, welche ihr Seleucus Nicator bei ihrer Erweiterung gab, war Antiochia Mixobarbara (Cedrenus, Hist. comp. 1, 293); nach den reichlich in ihr fließenden Quellen hieß sie auch (Plin. 5, 24: a fonte nominata) Kallirrhoë, woraus dann die Namen Urhoi und er-Roha entstanden sind. Nachdem sie zuerst unter den Seleuciden gestanden, ward sie Hauptstadt von Osrhoëne unter den abgarischen Königen, als deren erster Orhoi (oder Osrhoës) Bar Chevjo um 136 v. Chr. genannt wird (Assemani, Biblioth. orient. I, 388). Durch Trajan kam sie unter die römische Herrschaft; ihre Lage machte sie in den Kriegen mit den Parthern und später mit den Persern zu einem wichtigen Platze. — Das Christenthum fand hier (Sozom. 6, 1) frühzeitig Eingang; bekannt ist die Tradition über den zwischen Christus und dem 15. König, Abgar Uchomo, Ukkama (8—45 n. Chr.), geführten Briefwechsel (s. d. Art. Abgar). Eusebius, der das Schriftstück aus den Archiven erhielt und aus dem Syrischen übersetzt wörtlich mittheilt (Hist. eccl. 1, 13), knüpft daran noch den weitern Bericht, der Apostel Thomas habe den hl. Thaddäus nach Edessa geschickt, dieser habe Abgar von einer Krankheit geheilt und dadurch ihn und viele Andere für den Glauben gewonnen. Die in neuester

Zeit von Cureton (Ancient Syriac documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa, London 1864) publicirte Quelle dieses Berichtes, die doctrina Addaei, zeigt, daß Eusebius die Namen Thaddäus und Addai verwechselte (vgl. Bickell, Consp. 16, s. unten); Addäus, der aus der Zahl der 70 Jünger gewesen sein soll, wird von den Syrern als der Begründer des Christenthums und als erster Bischof von Edessa verehrt. Von da an bewahrte die Stadt dem Namen Christi unverbrüchliche Treue; sie heißt deßhalb sancta, benedicta (Assemani l. c. I, 261. 278. 417), εὐσεβεία κοσμουμένη (Theod. H. e. 3, 26); dieser Auszeichnung machte sich die Kirche von Edessa auch jederzeit würdig. Der erste Nachfolger des hl. Addai, Aggäus, sowie der dritte, Barsimäus (Barsamja), starben als Martyrer; unter den Vielen, welche diesen Hirten rühmlich sich anschlossen, wird namentlich Sarbelius (Scharbil) und dessen Schwester Barbäa (Barbai) erwähnt (Assemani III, 2, 40), welche zum Tode durch Zersägen verurtheilt wurden.

Wie der Glaube, so trieb auch die christliche Literatur schon frühe in Edessa schöne Blüten; hier wurde, spätestens im zweiten Jahrhundert, die Bibel übersetzt (s. d. Art. Peschittho), die erwähnte Doctrina Addaei gehört dem ersten Jahrhundert an (s. Cureton, Bickell ll. cc.; auch Hug, Einl., 4. Aufl., I, 314 ff.).

Nach dem Chronicon Edessenum wurde im J. 202 im November die Stadt durch eine große Ueberschwemmung verwüstet und auch die Kirche der Christen zerstört (Assemani I, 390). In der Zeit der Kaiser Diocletian und Licinius war Edessa wieder der Schauplatz von Martyrien; unter dem erstern erlitten Gurias und Samonas einen grausamen Martertod, unter dem letztern erduldete der Diacon Abibus (Chabib) den Feuertod. Damit endete die römische Verfolgung; an ihre Stelle trat die persische unter der langen Regierung Sapors II., die schon um 330 begann, heftig seit 344 sich zeigte und erst mit dem Tode Sapors 370 endete (Assemani III, 2, 51). Viele Christen starben den Martyrertod. Sozomenus hat ihnen ein würdiges Denkmal gesetzt (Hist. eccl. 2, 9—15; die von dem hl. Maruthas darüber gesammelten Acten s. in d. Acta martyrum von Evod. Assemani). Kurz darauf und bald nach dem Tod des hl. Ephräm des Syrers erhob sich eine neue Verfolgung von einer andern Seite; die Arianer, welche schon zu Lebzeiten Ephräms den kirchlichen Frieden vielfach gestört hatten, bemächtigten sich nun vollständig der kirchlichen Lage in Edessa und vertrieben den Bischof Barses mit den Rechtgläubigen. Fünf Jahre nachher kehrte jedoch die orthodoxe Kirche triumphirend nach Edessa zurück. — Für den aus theilweiser Opposition gegen den Arianismus entstandenen Nestorianismus wurde die in Edessa blühende sog. persische Schule ein Hauptanhaltspunkt. Rabulas, in dieser Zeit (seit 412) Bischof von Edessa, trat nach einigem Schwanken seit dem Winter 431—432 mit aller Strenge gegen die Neuerung auf, belegte die berühmten Lehrer Theodor und Diodor mit dem Anathem und ließ ihre Schriften verbrennen; die Schule selbst wurde eine Zeitlang geschlossen. Der Presbyter Ibas leistete Rabulas Widerstand, wirkte durch seinen Brief an Maris, den Bischof von Hardaschir, für Verbreitung der Häresie in Persien und übersetzte mit zwei anderen Lehrern die Schriften Theodors und Diodors in's Syrische, als in die Kirchensprache der Perser. Im Frühjahr 433 kam zwischen Cyrill und den Orientalen ein Vergleich zu Stand; Ibas schloß sich an, und so wird erklärlich, daß er 435 auf Rabulas als Bischof von Edessa folgte. Jetzt blühte auch die persische Schule wieder auf; sie war die Bildungsanstalt für die christlichen Unterthanen des persischen Königs und die eigentliche Pflanzschule des persischen Clerus. Die bei der Schließung derselben durch Rabulas (431) vertriebenen Lehrer, Maanes, der die Schriften des Theodor von Mopsuestia in's Syrische übersetzte, Narses, Barsumas, Acacius u. A., waren nach Nisibis geflohen und hatten dort eine bald zur Blüte gelangende Schule errichtet. Die zu Edessa, welche unter Ibas wieder eröffnet worden war, hielt sich mit Mühe, da dessen Nachfolger dem Nestorianismus durchaus feindlich gesinnt waren; unter Bischof Cyrus wurde sie (489) aufgehoben ὡς τὰ Νεστορίου καὶ Θεοδώρου παραδιδοῦσα διδασκαλίαν (Theod. Lect. II, 526, ed. Val.), und an ihre Stätte eine der Gottesgebärerin geweihte Kirche erbaut (Assemani I, 203. 204). Neben der schola Persica blühten in Edessa noch andere Schulen, durch welche die Stadt Hauptsitz der syrisch-christlichen Wissenschaft und Gelehrsamkeit für längere Zeit geworden ist. Die Errichtung von Bildungsanstalten erfolgte wohl bald nach der Annahme des Christenthums; „seit uralten Zeiten," sagt der Biograph des Rabulas, Alexander, „sind in dieser Stadt auf göttlichen Antrieb Schulen der syrischen Sprache zum Besten der benachbarten Gegenden errichtet worden. Die Fürsten und Reichen schicken ihre Kinder zum Unterricht dahin" (der Bericht ist aufgenommen von den Bollandisten zum 15. Januar; derselbe ist auch griechisch erhalten, vgl. Bickell, Ausgew. Schriften der syr. Kirchenv. 212; über die Glaubwürdigkeit Assemani I, 204). Der Unterricht bezweckte hier zunächst eine höhere allgemeine Bildung, vorzugsweise aber war es „das Wort der Wahrheit", die christliche Unterweisung, welche später der Bischof Rabulas zweimal im Monate selbst den Schülern ertheilte. Die Hauptaufgabe, welche sich diese Schulen stellten, war jedoch der eigentlich theologische Unterricht, und bei diesem selbst wieder die Schrifterklärung. So wird schon Macarius als Lehrer der heiligen Schrift erwähnt, und sein Schüler, der Presbyter und Martyrer Lucian (gest. 311), als τὰς ἱερὰς γραφὰς εἰς ἄκρον ἠκριβωκώς gerühmt (Sozom. Hist. eccl. 3, 5). Auch Eusebius von Emesa ging aus

der edessenischen Schule hervor (Socr. Hist. eccl. 2, 9). Ein weithin geltendes Ansehen erlangte die Schule, welche Ephräm der Syrer in Edessa errichtete, nachdem im J. 363 seine Vaterstadt Nisibis, wo er bis dahin als Lehrer gewirkt, von Kaiser Jovinian den Persern überlassen worden. Der Aufenthalt Ephräms fiel in eine für den christlichen Glauben und die theologische Wissenschaft sehr günstige Zeit; treffliche Bischöfe, wie Aitallaha, Abraham, Barses, standen der Kirche von Edessa vor; mit ihnen war Ephräm befreundet, was viel zum Flor und Gedeihen auch seiner Schule beitrug. Auf die Auslegung der heiligen Schrift und das Studium der Werke der früheren Bibelerklärer war, wie die darüber vorliegenden Nachrichten zeigen, das Hauptgewicht gelegt; nach Gregor von Nazianz commentirte Ephräm die ganze Bibel. Dabei schuf er sich eine eigene Methode; den in seiner Zeit herrschenden exegetischen Richtungen, der allegorischen (alexandrinischen) wie der grammatisch-historischen (antiochenischen) in ihren extremen Ausartungen abhold, strebte er eine Art Vermittlung beider an und suchte mit der historischen die interpretatio spiritualis zu vereinigen. Diese wurde dann in seiner Schule gepflegt und ausgebildet, so daß diese gleichsam eine Officina novae s. scripturam interpretandi rationis (Lengerke 92, s. unten) geworden ist. Die von Assemani mitgetheilten Fragmente der syrischen Exegeten zeigen, wie treu die Schüler an der Methode des Lehrers festhielten. Mit gleicher Treue folgten sie seinem Vorbilde auch in der Vertheidigung der katholischen Lehre gegen die in diesen Gegenden Mesopotamiens sich mächtig erhebenden Häresien. Die bedeutendsten unter den Schülern Ephräms waren: Zenobius, Mar Isaac, Simeon, Abraham, Asuna, Julian (Sozom. 3, 16; Assemani I, 38. 165. 168. 463 al.). Als spätere Vertreter seiner Richtung werden gerühmt: Isaac der Große, Schüler des genannten Zenobius, Jacob, Bischof von Batnä in der Landschaft Sarug, und als Exeget auch Jacob von Edessa, gest. 710. Unter diesem machte sich die dortige Schule besonders um die Pflege und Reinerhaltung der syrischen Sprache verdient; eine Anzahl gelehrter Grammatiker gingen aus ihr hervor und der edessenische Dialekt galt jetzt als Musterdialekt (Hoffmann, Gramm. syr. 25).

Edessa, sehr frühe Bischofssitz geworden, war von Anfang an Metropole der Kirchenprovinz Osrhoëne, die Reihe der Metropoliten aber blieb, nachdem die Stadt schon 609 von den Persern und 641 von den Arabern erobert worden, lange Zeit unterbrochen. Der 35. und letzte griechische Erzbischof lebte um 1097. Nestorianisches Bisthum war Edessa im sechsten Jahrhundert; um dieselbe Zeit wurde es auch Sitz eines jacobitischen Metropoliten. Von den letzteren werden noch zwischen 1074—1207 mehrere gezählt. Als die Kreuzfahrer gegen Ende des elften Jahrhunderts Edessa den Arabern entrissen und aus ihrem Gebiete eine zum Fürstenthume Antiochien gehörige Grafschaft bildeten, wurden auch lateinische Metropoliten eingesetzt. Nur kurze Zeit dauerte diese christliche Regierung. J. J. 1144 belagerte Emadeddin, der Beherrscher von Mossul, mit einem großen Heere die Stadt und nahm sie nach 28 Tagen ein. Die christliche Bevölkerung wurde größtentheils niedergemacht, die Kirchen in Moscheen umgewandelt oder zerstört; seitdem gehört Edessa dem Halbmond. Unter den 50 000 Einwohnern, welche das heutige Orfa (nach Buckingham) zählt, sind neben Moslim, welche 15 Moscheen besitzen, 2000 armenische Christen mit einem Bischofe und 500 Juden. Der römische Stuhl verleiht die Archidioecesis Edessensis nur als Titularerzbisthum. — Ueber die Geschichte von Edessa vgl. das Chronicon Edessenum bei Assemani, Biblioth. orient. I, 387—429; Bayer l. c.; Ritter, Erdkunde XI, 315—356; Le Quien, Oriens christ. II, 954. III, 1186. Ueber die Gelehrten und Schulen Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae, Monast. 1871; Lengerke, De Ephr. Syri arte hermeneutica, Regiom. 1831. [König.]

Edict von Mailand 313, ein Toleranzedict der Kaiser Licinius und Constantin zu Gunsten des Christenthums. Schon im Frühjahre 312 ließ Constantin, der auf seinem Feldzuge gegen Maxentius eben in Italien eingebrochen war und schon mehrere Länder besetzt hielt, im Einverständnisse mit Licinius, dem Beherrscher des europäischen Ostens, verkünden, daß von nun an Jeder in der Religion seiner Eltern bleiben solle, und daß namentlich auch die Christen ihren Glauben beibehalten dürften. Wenn diese hierdurch auch gleiche Berechtigung mit den Heiden erlangten, so involvirte das Decret doch noch eine sehr beschwerende Beschränkung in Bezug auf die weitere Ausbreitung des Christenthums. Als aber nach des Maxentius Sturze Constantin, nunmehr Alleinherrscher des Abendlandes, mit Licinius in Mailand zusammenkam, um diesem seine Schwester Constantia anzuvermählen, traten beide Kaiser mit einander darüber in Berathung, was zur Sicherung des Reiches zweckdienlich wäre. Die Verhandlungen führten zum berühmten Edicte von Mailand (Juni 313), welches den Christen, sowie allen übrigen Unterthanen des ganzen römischen Reiches freistellte, sich derjenigen Religion zuzuwenden, welche jeder für sich am ersprießlichsten halte (ut declaremus et christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem suam quisque voluisset). Auch sollten den Christen die zu ihren Versammlungen bestimmten Plätze nebst den sonstigen ihrer Genossenschaft vormals eigen gewesenen, vom Staate eingezogenen liegenden Gütern unentgeltlich ohne Verzug und Abbruch zurückgestellt, die derzeitigen privaten Inhaber aber aus der Staatskasse entschädigt werden (Euseb. H. E. 10, 5; Lactant. De mort. persecut. 48). Constantin ging sofort daran, dieses allgemeine Toleranzedict im ganzen Abendlande zur Durch-

führung zu bringen; Licinius aber vermochte demselben im Osten erst nach seinem Siege über Maximin volle Geltung zu verschaffen. Damit ward dem Heidenthum der Charakter als alleinherrschende Staatsreligion entzogen und allgemeine Gewissensfreiheit an deren Stelle gesetzt. Die aus dem Heidenthume stammende Verfassung war nunmehr durchbrochen und das gewaltige Reich auf eine andere, der frühern geradezu entgegengesetzte Grundlage gestellt, aber auch der absterbenden Civilisation die Möglichkeit eines schönern Wiederauflebens gegeben. [Seidl.]

Edict von Nantes, s. Hugenotten.

Edict von Worms, s. Worms.

Edigna, die sel., Einsiedlerin, war eine Tochter Heinrichs I. oder Philipps I. von Frankreich, jedenfalls eine nahe Verwandte der Königsfamilie. Sie verband sich frühzeitig Gott durch das Gelübde der Jungfräulichkeit. Um dem Drängen ihrer Eltern nach Verehelichung zu entgehen, verließ sie, in ein Pilgergewand gehüllt, ihre Heimat und kam nach Bayern an einen Ort Namens Buch oder Puch (wo Kaiser Ludwig der Bayer am 11. October 1347 auf offenem Felde starb) bei Fürstenfeldbruck. Hier lebte sie in dem hohlen Stamm einer Linde in Gebet, Fasten und Nachtwachen und starb am 26. Februar 1109. Nach ihrem Tode quoll aus dem Stamm der Linde ein heilkräftiges Oel; als aber die Umwohner mit demselben gewinnsüchtigen Handel trieben, hörte der Oelfluß auf. Ihre Reliquien ruhen in der Kirche zu Buch. P. Matthäus Rader S. J., welcher 1616 diese Kirche besuchte, führt eine Reihe von Gebetserhörungen auf, welche von 1610 an auf Edigna's Fürbitte geschahen. Sie wird von dem Landvolk besonders angerufen, um durch ihre Fürbitte entwendetes Gut wieder zu erhalten. (Vgl. Rader bei Boll. Febr. III, 669.) [Weber.]

Edilthryda (Aethelbritha, Ethelbreda, Ediltrudis, Edeltraud, Audry), die hl., englische Königin und Stifterin des Klosters Ely im siebenten Jahrhundert. Der um das Christenthum bei den Ostangeln auf der britischen Insel hochverdiente fromme König Anna hatte Töchter, Söhne und Enkel, welche sich durch Heiligkeit auszeichneten. Unter seinen vier Töchtern ragte die dritte, Edilthryda, dergestalt hervor, daß sie eher einer überirdischen, in Erdenschleier verhüllten Erscheinung als einem Geschöpfe aus Fleisch und Blut zu gleichen schien, und daß bis auf die Zeit der Reformation kein englischer Schriftsteller es unterließ, auf ihr Grab eine Blume der tiefsten Verehrung zu streuen. Sie hatte in ihrer Jugend das Gelübde der Keuschheit abgelegt, war aber dennoch genöthigt worden, Tondbert, den Ealdorman der Girvier, zu heiraten. Ihre Bitten rührten indeß das Herz ihres Mannes und bewogen ihn, ihre jungfräuliche Keuschheit zu achten. Nach seinem baldigen Tode zog sie sich auf die Insel Ely in Ostanglien zurück, die ihr Tondbert als Geschenk angewiesen hatte, und schon hoffte sie hier ihrem einzigen Wunsche nach stiller Abgezogenheit vom Schauplatze der Welt leben zu können, als König Oswio von Nordhumbrien sie von ihren Verwandten für seinen 14jährigen Sohn Egfrid zur Gemahlin begehrte und erhielt. Wie ein Schutzengel stand Edilthryda ihrem neuen Gatten zur Seite, aber da sie wider ihren Willen ihm zur Ehe verbunden war, glaubte sie um so mehr in ihrem Rechte zu sein, ihre jungfräuliche Keuschheit zu bewahren, und vermochte es auch über Egfrid, daß er ihren festen Entschluß heilig hielt, obwohl er sie oft um Abänderung desselben bat. Zuletzt bat er den hl. Wilfrid, Bischof von York, unter Verheißung großer Geschenke, sie zur Verzichtleistung auf ihr Gelübde zu bewegen; allein Wilfrid, der die Sache nach allen Seiten betrachtete, bestärkte sie vielmehr in ihrem Vorsatze und rieth zur Lösung der Ehe, sowie zum Eintritt Edilthryda's in ein Kloster. Der Rath wurde befolgt. Die eingegangene, aber nie vollzogene Ehe wurde im J. 671 nach zwölfjährigem jungfräulichem Zusammenleben der beiden Gatten gelöst; König Egfrid nahm eine zweite Gattin und ließ Edilthryda in das Kloster Coldingham ziehen, wo sie aus der Hand Wilfrids den Schleier empfing. — Ungefähr um 673 verließ die Heilige Coldingham und stiftete in den unbewohnten Sümpfen zu Ely ein neues Kloster, und zwar ein Doppelkloster für Männer und Frauen, welches sich bald den besten englischen Anstalten dieser Art wetteifernd an die Seite stellen durfte. Sieben Jahre hindurch leuchtete sie hier, vom heiligen Bischof Wilfrid zur Abtissin geweiht, den vielen Klosterbewohnern als reinstes Muster klösterlicher Frömmigkeit und Zucht vor. Sie nahm des Tages gewöhnlich nur einmal Speise zu sich, ausgenommen an den höchsten Feiertagen des Jahres und wenn sie krank darniederlag oder von den mitternächtlichen Metten bis zum Morgen in der Kirche geblieben war. Nie trug sie leinene, sondern nur wollene Kleider, nie bediente sie sich warmer Bäder außer vor den höchsten Festtagen, und dann erst, wenn alle anderen Schwestern gebadet und sie dabei alle bedient hatte. Ein mit einer starken Geschwulst verbundenes Halsleiden machte ihrem Leben ein Ende; freudig diese letzte Heimsuchung Gottes tragend, pflegte sie zu sagen: „Ich habe mein Leiden verdient für das eitle Geschmeide von Gold und Edelgestein, womit in meinen jungen Jahren mein Hals geziert war.“ Sie starb am 23. Juni 679 und wurde ihrem letzten demüthigen Wunsche gemäß auf dem allgemeinen Klosterfriedhof nach der Ordnung ihres Todes in einem einfachen hölzernen Sarge begraben. Sechszehn Jahre nachher erhob die Abtissin Sexburga, ihre Schwester, den Leichnam der Heiligen unter den Lobgesängen der in zwei Chöre getheilten Nonnen und Mönche, und mit Erstaunen fand man ihn völlig unversehrt, die offene Wunde am Halse, womit sie eingesargt worden war, zugeheilt und nur noch durch eine schwache Narbe angezeigt, alles den jungfräulichen Leib umgebende

Leinenzeug neu und frisch wie am Todestage. War schon vorher der Name Ediltbryda's mit den heiligsten Erinnerungen verwebt, so leuchtete er von nun an mit goldenem Strahle auf der ganzen britischen Insel und darüber hinaus, erhielt in ihrer Stiftung zu Ely Zucht und Ordnung und verschaffte derselben durch päpstliche und königliche Privilegien und Immunitäten einen hohen Vorrang unter den südlichen Klöstern. Noch zur Zeit des Einfalles der Dänen drängten sich die edelsten und tugendhaftesten Frauen zu den Zellen dieses Klosters; da wurde die Abtei um 870 von diesen grausamen Barbaren verbrannt, und die Nonnen dem Schwert oder den Flammen preisgegeben. Unter Edgars Regierung wurde das Kloster durch den eifrigen Bischof Ethelwold von Winchester im J. 970 wieder hergestellt, und im J. 1109 die Abtei zum Episcopat erhoben. (Beda, Hist. 4, 19. 20; Wharton, Anglia sacra, Londini 1691, I, praef. et 591 etc.; Mabill. Acta SS. Ord. S. B. ad a. 679; Bolland. Jun. IV, 489; Lingard, Alterthümer der angelsächsischen Kirche, deutsch Breslau 1847, 78; Erstes Jahrh. der englischen Kirche, Passau 1840, 171. 302.) [Schrödl.]

Edmund, der hl., Erzbischof von Canterbury (1234—1242), der älteste Sohn des Rainald Rich, eines bescheidenen frommen Handelsmannes in Abington an der Themse, besaß an seiner Mutter Mabilia ein Muster von Frömmigkeit und Abtödtung, während sein Vater ihm nicht minder durch heroische Selbstentsagung vorleuchtete, als er unter Zustimmung seiner Gemahlin die Welt verließ und im Kloster zu Evesham sein Leben beschloß. Bezeichnend für die mütterliche Sorgfalt und Religiosität Mabilia's ist der Umstand, daß dieselbe ihren beiden Söhnen, Edmund und Robert, bei ihrer Reise zur Universität nach Paris ein härenes Hemd mit der Weisung mitgab, dasselbe je zwei bis drei Tage in der Woche auf bloßem Leibe zu tragen als Schutzmittel gegen Vergnügungssucht und Wollust. Auf der Pariser Hochschule machte Edmund in der profanen Wissenschaft, namentlich in der Mathematik und in den freien Künsten, so bemerkenswerthe Fortschritte, daß er sechs Jahre hindurch diese Fächer lehren durfte. Als ihn aber in einer Nacht seine verstorbene Mutter während des Traumes auf die Gefahren hinwies, die ihm aus der intensiven und anhaltenden Beschäftigung mit den weltlichen Wissenschaften erwüchsen, gab er sein Lehramt auf, um sich gänzlich der Theologie zu widmen. Zum Doctor gekrönt, erklärte er eine Zeitlang in Paris die heilige Schrift, siedelte jedoch später nach Oxford über und hielt daselbst von 1219—1226 Vorlesungen über aristotelische Logik, während er gleichzeitig häufige Missionsreisen durch Oxfordshire, Gloucesterhire und Worcestershire zur Bekehrung der Sünder unternahm. Später wurde er zum Canonicus und Schatzmeister der Cathedrale von Salisbury ernannt, und während er daselbst sein Leben in Armut und Bescheidenheit fristete, ward er ein Vater der Armen. Von Innocenz III. mit der Predigt eines Kreuzzugs gegen die Saracenen beauftragt, entledigte er sich des päpstlichen Auftrages mit Eifer und bekehrte hierbei unter vielen Anderen auch den berüchtigten William Longspear, Grafen von Salisbury. Inzwischen war der Bischofsstuhl von Canterbury vacant geworden, und Gregor IX. gab der Wahl Edmunds, welche das dortige Domcapitel unter Zustimmung des Königs Heinrich III. vollzogen hatte, seine päpstliche Bestätigung. Nach langem Widerstreben ließ sich Edmund auf das Zureden seines Freundes, des Bischofs von Salisbury, am 2. April 1234 die bischöfliche Weihe ertheilen. Doch seine Laufbahn wurde von jetzt an eine überaus dornenvolle; sein unbeugsamer Eifer in der Bekämpfung tiefeingewurzelter Mißbräuche erregte ihm heftige Gegner selbst unter den Mönchen und Priestern, besonders nachdem er seine Constitution in 36 Canones zur kirchlichen Reform des priesterlichen und klösterlichen Lebens (Johnson, Collection of English Canons II; Wilkins, Concil. Brit. et Hibern. 633) erlassen hatte. Sein schlimmster Gegner erstand ihm indeß in König Heinrich III. selber. Die Habgier der Beamten und eine schlechte Staatsverwaltung verleiteten den König, Hand an die Einkünfte unbesetzt gelassener Bisthümer, Abteien und Pfründen zu legen und damit den leeren Staatssäckel zu füllen. Edmund erwirkte sich vom Papste die Vollmacht, sechs Monate nach der jeweiligen Vacanz die geistlichen Stellen selber besetzen zu dürfen, falls der König bis dahin von seinem Patronatsrechte keinen Gebrauch gemacht hätte; allein Gregor IX. zog auf die Vorstellung des Königs seine Erlaubniß wieder zurück. Deßhalb ging Edmund, um nicht als Mitschuldiger an so großen Mißbräuchen zu erscheinen, insgeheim nach Frankreich und ward von der Familie des heiligen Königs Ludwig auf's Ehrenvollste aufgenommen. Seinen ständigen Wohnsitz schlug er jedoch im Cistercienserkloster zu Pontigny, Diöcese Auxerre, auf, wo er sich mit Fasten und Beten und der Verkündigung des Wortes Gottes beschäftigte. Aber schon hier begann er dem Tode entgegen zu kränkeln, und der ihm von den Aerzten befohlene Luft- und Ortswechsel vermochte dem Uebel keinen Einhalt zu thun. Er starb im Kloster der regulirten Chorherren zu Soissy am 16. November 1242, nachdem er acht Jahre Erzbischof gewesen. Er wurde von Papst Innocenz IV. im J. 1246 canonisirt; seine Gebeine ruhen unverwest in Pontigny. Außer den erwähnten 36 Canones hinterließ Edmund ein Speculum Ecclesiae (Biblioth. Patrum XIII), sowie Tractate über die sieben Todsünden, den Decalog und die sieben Sacramente (Mss. in der Bodlejana). (Vgl. A. Butler, The life of the Fathers etc. 16. November; Raynaldi Annales ad an. 1233 n. 64 sq., 1240 n. 59 sq., 1241 n. 87, 1244 n. 47, 1246 n. 49, 1247 n. 21, 1249 n. 7; Martène, Thesaur. anecdot. III, 1775; John

Lingard, The History of England, London 1883, II, 498 sq. [Pohle.]

Edmund, der Martyrer, König der Ostangeln, ward am Weihnachtsfeste 855 durch Humbert, Bischof von Elman, in Burum (jetzt Buers), einer königlichen Villa am Flusse Stour, zum Könige gekrönt. Erst 15 Jahre alt, wußte der junge Regent durch seine Herzensgüte, besonders gegen die Armen, Unterdrückten und Waisen, sich die Herzen seiner Unterthanen im Sturme zu erobern. Sein gerader, rechtlicher Sinn ertrug Schmeicheleien ebenso wenig, als böswillige Anschwärzungen Anderer, weßhalb er stets durch eigenes Sehen und Hören sich ein richtiges Urtheil über Personen und Sachen zu verschaffen suchte. Von seiner Frömmigkeit legte er dadurch ein glänzendes Zeugniß ab, daß er zum Memoriren der Psalmengebete, welche die Mönche der damaligen Zeit im Chore auswendig zu recitiren pflegten, ein ganzes Jahr in seinem königlichen Tower Hunsstanton zu Norfolk sich einschloß. Fünfzehn Jahre lang war es dem Heiligen vergönnt gewesen, sein Volk in Frieden und Wohlstand zu regieren, als 870 die heidnischen Dänen unter Inguar und Ubbo verheerend in die Königreiche Mercia und Ostanglien einfielen, nachdem sie ihren bisherigen Weg mit dem Blute von Mönchen und Nonnen, sowie mit den Trümmerhaufen zerstörter Kirchen und Klöster bezeichnet hatten. Edmund widerstand mit seinem Kriegsvolk dem ersten Anprall und brachte den Barbaren bei Thetford sogar eine Niederlage bei. Als aber die überlegenen Dänen mit erneuter Wuth gegen die Ostangeln vordrangen, entwaffnete er, um unnützes Blutvergießen zu verhüten, seine eigenen Truppen und zog sich gegen sein Schloß Framlingham in Suffolk zurück. Die angeknüpften Friedensverhandlungen zerschlugen sich bald, und er ward bei Oxon von den Feinden umzingelt, gefangen genommen und gefesselt in das Lager des Dänenführers Inguar geführt. Als er hier den Bedingungen, die man ihm aufdrängen wollte, einen ebenso energischen als unbeugsamen Widerstand entgegensetzte, weil sie sich weder mit der katholischen Religion noch mit der Wohlfahrt seines Volkes vertrügen, da ward er nackt an einen Baum gebunden, bis auf's Blut gepeitscht und mit Pfeilen zerschossen. Unter steter Anrufung des Namens Jesu ertrug der Heilige starkmüthig die qualvolle Tortur, bis Inguar voll Wuth ihm das Haupt abschlagen ließ. So endete Edmund, erst 30 Jahre alt, sein heiligmäßiges Leben 870. Ostanglien wurde ein dänisches Königreich unter Gothrun. Das Martyrium des Heiligen beschrieb Abbo von Fleury, bei Migne, PP. lat. CXXXIX, 507 sq. (Vgl. A. Butler, The life of the Fathers etc., London and Dublin 1833, XI, 904—907; Lingard, The History of England, London 1883, I, 185 f. [Pohle.]

Edom (אֱדוֹם, Ἐδώμ), der Röthliche, ein Beiname Esau's (s. d. Art.), des Zwillingsbruders des Patriarchen Jacob. Der aus Esau entsprossene Volksstamm, die Söhne Edoms oder Edomiter (אֲדוֹמִים, אֲדֹמִים, in der griechisch-römischen Zeit Idumäer, Ἰδουμαῖοι), bewohnte das Gebirge Seir (Deut. 2, 4), südöstlich vom todten Meere und südlich vom Lande der Moabiter, wohin schon Esau sich begeben hatte (Gen. 36, 8). Die Edomiter vertrieben die Ureinwohner, nämlich die Horiter (Deut. 2, 12), und entwickelten sich bald zu einem zahlreichen und mächtigen Volke, welches zu Moses' Zeiten schon längst von selbständigen Königen regiert wurde (Gen. 36, 31—39. Num. 20, 14). Sie verweigerten den Israeliten den freien Durchzug durch ihr Land (Num. 20, 18. 20. 21. Richter 11, 17); als aber diese auf einem Umwege längs der östlichen Grenze des edomitischen Landes nach Norden zogen (Num. 20, 22 rc. Deut. 2, 8. Richter 11, 18), konnten die Edomiter dieß nicht hindern, vernachlässigten aber so sehr die Pflichten der Gastfreundschaft, daß sie dem Brudervolke nur gegen Bezahlung Brod und Wasser verabreichten (Deut. 2, 6. 28. 29). Demnach durften sie erst in der dritten Generation in die Gemeinschaft Israels aufgenommen werden (Deut. 23, 7 f.). Die Edomiter wurden von Saul mit glücklichem Erfolge bekriegt (1 Sam. 14, 47); David erfocht im Salzthale einen glänzenden Sieg über sie und unterwarf sie seiner Botmäßigkeit (2 Sam. 8, 14. 1 Par. 18, 11—13. 3 Kön. 11, 15); Salomon baute eine Flotte am älanitischen Meerbusen zu Asiongaber im Lande der Edomiter (3 Kön. 9, 26. 2 Par. 8, 17. 18), obgleich deren König Adad gegen ihn feindselig gesinnt war (3 Kön. 11, 21. 22. 25). Bei der Theilung des hebräischen Staates gingen die Edomiter an das Reich Juda über. In dem Kriege, welchen sie in Vereinigung mit den Moabitern und Ammonitern gegen Josaphat, König von Juda, unternahmen, rieben sie sich selbst durch innere Zwietracht auf (2 Par. 20, 1—27). Später zog der König von Edom mit den Königen Joram von Israel und Josaphat von Juda gegen Moab (4 Kön. 3, 6—27; bes. 9 u. 26). Unter Joram, dem Sohne des Josaphat, fielen die Edomiter von der Obergewalt Juda's ab, wählten sich einen unabhängigen König und wußten auch ihre Freiheit sowohl gegen Joram (4 Kön. 8, 20 rc.) als gegen einige folgende Könige von Juda zu behaupten. Amasias unterwarf die Edomiter wieder dem Reiche Juda insoweit, als er ihr Heer vollständig schlug und ihre Hauptstadt einnahm (4 Kön. 14, 7. 2 Par. 25, 11), so daß sein Nachfolger Azarias auch die edomitische Hafenstadt Aelath seinem Reiche wieder einverleiben konnte (4 Kön. 14, 22. 2 Par. 26, 2). Allein schon unter Achaz machten die Edomiter wieder feindliche Einfälle in Juda und führten Gefangene mit sich fort (2 Par. 28, 17), nachdem kurz zuvor die Juden von Rasin, König von Syrien, aus Aelath vertrieben worden waren (4 Kön. 16, 6). Aus den prophetischen Büchern des A. T. geht hervor, daß, während Juda seinem Untergange entgegeneilte, Edom

blühend wurde und sich allem Anscheine nach an die Chaldäer unter Nabuchodonosor anschloß, um den jüdischen Staat stürzen zu helfen (Abd. 11. Ez. 36, 5). Zur Strafe für diese Feindseligkeit ward Edom verkündigt, daß es gänzlichem Untergange anheimfallen werde (Ps. 136, 7. Abd. 1 ꝛc. Jer. 49, 7 ꝛc. Klagel. 4, 21. Ez. 25, 12—14; 32, 29; 35, 3—15). Während des babylonischen Exiles scheinen die Edomiter nach Südpalästina vorgedrungen zu sein (vgl. Ez. 35, 10) und davon bis nach Hebron hin Besitz genommen zu haben (1 Mach. 5, 65). Judas Machabäus nahm ihnen Hebron, Marissa und Azot weg, und von Johannes Hyrcanus wurden sie gänzlich besiegt, zur Beschneidung gezwungen und dem jüdischen Staate einverleibt (Jos. Antt. 12, 8, 6; 13, 9, 1; vgl. 1 Mach. 5, 65—68). Idumäa, welcher Name jetzt auch den südlichen Theil von Judäa mit umfaßte, wurde seitdem von einer Reihe jüdischer Präfecten regiert. Einer derselben, Antipater, von Geburt ein Idumäer, wurde durch die Gunst Cäsars zum Procurator von ganz Judäa erhoben, und sein Sohn, Herodes der Große, wurde König über die Juden mit Einschluß von Idumäa (Jos. Antt. 14, 1, 3 et 8, 5; 15, 7, 9; 17, 11, 4). Kurz vor der Belagerung Jerusalems durch Titus warfen sich Schaaren von Idumäern in die Stadt, welche sie mit Räuberei und Gewaltthätigkeit ausfüllen halfen (Jos. Bell. jud. 4, 4, 1. 5; 7, 8, 1). Von dieser Zeit verschwinden die Edomiter aus der Geschichte als ein Volk, und Idumäa verfließt in die weitere Benennung Arabia. [Hille.]

Edrai (אֶדְרֶעִי, LXX Ἐδραείν, Ἐδραΐν), 1. neben Astaroth die Hauptstadt des Königreiches Basan, bei welcher die Israeliten den König Og schlugen und sammt seinem Volke vernichteten (Num. 21, 33. Deut. 1, 4; 3, 1—10); die Stadt selbst ward erobert und von Moses an Ost-Manasse gegeben (Jos. 13, 31). Sie lag (Num. 21, 33) schon im gebirgigen Theile des Landes und ist nach dem Onomastikon das spätere Adara (Ἀδαρά, Ἀδράα), 24 oder 25 römische Meilen von Bostra und 6 von Astaroth entfernt. Ptolemäus nennt sie Ἐδέρη in Batanäa, und die Kirchengeschichte nennt Bischöfe von Adraa (Conc. Const. 381, Chalced. 451), welche unter dem Metropoliten von Bostra standen. Ἄδρασος und im Mittelalter Adratum ist derselbe Name; nach Wilhelm von Tyrus (16. B.) hieß sie auch die Stadt des Ritters Bernhard von Estampes. Ihre Stelle ist durch das heutige Der'at bezeichnet, welches bei den Beduinen noch jetzt Edre'at heißt. Dort befindet sich außer der überirdischen Stadt auch eine unterirdisch in der Lava ausgehöhlte katakombenartige Stadt mit Marktplatz, Straßen und Gassen, welche unzweifelhaft aus der Zeit des Königs Og herstammt. (Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen 47 f.) — 2. Stadt im Stamme Nephthali, Jos. 19, 37 (Onom. Ἐδραεί). [S. Mayer.]

Eduard, der hl., der Bekenner, König von England, ein Enkel des heiligen Königs und Martyrers Eduard, ein Sohn des Königs Ethelred und der Königin Emma, ward im Anfang des elften Jahrhunderts geboren. Schon als Kind mußte er sich mit seiner Mutter zu seinem Oheim in die Normandie flüchten, um bei den fortwährenden Einfällen der Alles verheerenden Dänen sein Leben zu retten. Hier erhielt er eine vortreffliche Erziehung. Der Jammer seines Heimatlandes, in dem sein Vater gestorben, seine zwei älteren Brüder, Edmund und Alfred von den wüthenden Dänen grausam ermordet worden waren, ging ihm sehr zu Herzen. Aber weder das Verlangen nach der Herrschaft, noch die Hoffnung, sein Volk von den Unterdrückern befreien zu können, konnten ihn zu einer Unternehmung gegen die Dänen bestimmen; er erkannte den über sein Heimatland ausgebrochenen Jammer als eine Heimsuchung des Herrn an und hatte kein anderes Verlangen, als sich selbst in seiner Abgeschiedenheit und Ruhe zu heiligen. Indeß wurden nach dem Tode Canuts, des ungerechten Eroberers, und seiner Söhne im J. 1043 die Dänen aus England verjagt, und Eduard ward als der rechtmäßige Beherrscher Englands aus der Normandie zurückberufen und auf den Thron seiner Väter erhoben. Seine erste Sorgfalt ging dahin, in dem verwüsteten Lande und unter dem verwilderten Volke die Religion auf's Neue zu begründen, Priester in's Land zu rufen, die zerstörten Kirchen wieder aufzubauen, Gottesdienste anzuordnen und auf solche Weise christliche Zucht und religiöses Leben im Lande einzuführen. Auch die verwüsteten Klöster erhob er wieder aus ihrem Schutte und trug Sorge dafür, daß sie mit frommen und gelehrten Mönchen bevölkert wurden. Dem Verlangen der Großen des Reiches entsprechend, ging er mit der Tochter des Grafen Godwin, Editha mit Namen, eine Ehe ein, lebte aber mit ihrer Einwilligung in vollkommener Entsagung, einzig um die Heiligung ihrer beiden Seelen bekümmert. Als er später der Anschuldigung seines Schwiegervaters gegen seine unschuldige Mutter Folge gegeben hatte, unterzog er sich der öffentlichen Kirchenbuße und ehrte von nun an die Tiefgekränkte mit um so größerer Liebe. Er hatte von Gott die Gabe der Weissagung und der Wunder. Dem Grafen Godwin verkündete er die Strafe für seine Verleumdung, welche auch bald eintraf. Als der König von Dänemark abermals in England einfallen wollte, zeigte er den Großen seines Reiches den Untergang der dänischen Flotte und den Tod des Königs zur selben Stunde an, als Beides sich ereignete. Weit mehr aber als diese Gaben glänzten seine ausgezeichneten Tugenden während einer mehr als 23jährigen Regierung. Er starb am 5. Januar des Jahres 1066. Während seiner ganzen Regierung war Friede im Lande. Nach seinem Tode wirkte er noch viele Wunder. Wilhelm der Eroberer, der Zeuge von einem derselben war, ließ

seinen Sarg in eine von Gold und Silber gefertigte Truhe legen. Sein heiliger Leib wurde 36 Jahre nach seinem Hinscheiden mit großer Feierlichkeit erhoben. Man fand sein Gewand, alle seine Glieder und seinen ganzen Körper ebenso unversehrt, wie am Tage des Begräbnisses. Von da an war die Verehrung des Heiligen in ganz England eine allgemeine; im J. 1161 aber wurde auf die Bitten Heinrichs II. von England durch eine Bulle vom 7. Februar desselben Jahres durch Papst Alexander III. seine Verehrung für die gesammte Kirche genehmigt. Am 13. October 1163 wurde sein Leib durch den heiligen Erzbischof Thomas von Canterbury von Neuem transferirt. Heinrich II. trug selbst den heiligen Leib auf seinen Schultern zu der für ihn bestimmten Stätte in Gegenwart einer großen Anzahl von Prälaten und weltlichen Würdenträgern aus England und der Normandie. Daher blieb fortan der 13. October seinem Gedächtnisse geweiht. (Baronius ad ann. 1161, n. 1; Bolland. Januar. I, 290—304.) [Jocham.]

Eduard, der Martyrer, König von England, geb. 962 aus erster Ehe des Königs Edgar mit Elfleda der Schönen, und vom hl. Dunstan, Erzbischof von Canterbury, getauft, ward schon in seinem 13. Lebensjahre zum König von England ausgerufen, wegen seiner Minderjährigkeit jedoch von einigen Großen des Reiches nicht sofort anerkannt, bis es dem hl. Dunstan auf einer öffentlichen Versammlung gelang, durch eine siegreiche Beweisführung alle Bedenken der Gegenpartei endgültig zu widerlegen und dem jungen Regenten zur feierlichen Krönung und Huldigung zu verhelfen. Doch Elfrida, die zweite Gemahlin des verstorbenen Königs Edgar und Stiefmutter Eduards, hatte sich zum Ziele gesetzt, ihren eigenen Sohn, Eduards siebenjährigen Halbbruder Ethelred, um jeden Preis auf den englischen Thron zu erheben. Zu diesem Ende schauderte sie selbst vor dem Meuchelmorde nicht zurück. Als Eduard am 18. März 978 seiner Stiefmutter und seinem Halbbruder im Schlosse Corfe Castle in Dorsetshire, wo dieselben ihren Wohnsitz aufgeschlagen hatten, einen Besuch abstattete, ließ die herzlose Mutter den fünfzehnjährigen König, während er auf dem Pferde sitzend einen frischen Labetrunk zu sich nahm, durch einen gedungenen Meuchelmörder erdolchen und die Leiche im nahen Marschfelde verscharren. Doch bald wurde die Schandthat ruchbar. In Folge eines Lichtscheines, der über dem Orte schwebte, ward der Leichnam aufgefunden, im Februar 979 im Städtchen Wareham feierlich beigesetzt und nach drei Jahren nach Shaftesbury als bleibende Ruhestätte übergeführt. Der neue König selbst, Ethelred, verabscheute die gräßliche That seiner Mutter und ließ 1001 dem Ermordeten zu Ehren ein Nonnenkloster erbauen, in dessen Stiftungsurkunde Eduard von ihm wie von allen Großen des Reiches ausdrücklich als Martyrer anerkannt wird. Das Volk hatte das Opfer des Meuchelmordes schon längst als Blutzeugen verehrt. Die Mörderin Elfrida aber zog sich aus der Welt zurück, erbaute zur Sühne zwei Klöster in Ambresbury und Whorwel und starb in letzterem als reumüthige Büßerin. (Vgl. J. Lingard, The History of England, London 1883, I, 273—276; A. Butler, The life of the Fathers etc., 18. March; Boll. Mart. II, 638 sq.) [Pohle.]

Egbert (Ecbert), der hl., ein Nordhumbrier von edler Abkunft, ist um Deutschland hochverdient, weil er, nach der vorübergehenden Predigt des hl. Wilfrid bei den Friesen, zuerst die Missionen der Angelsachsen bei den Deutschen einführte. Im irischen Kloster Rathmelsing bildete er sich zu einem frommen Mönch und machte in der Wissenschaft so gute Fortschritte, daß er sich in der Folge von vielen Schülern umgeben sah, und sein Ruf viele seiner Landsleute in seine Schule lockte. Als im J. 664 die ganze britische Insel von der Pest heimgesucht und auch Egbert von ihr ergriffen wurde, bat er Gott um die Gnade, zur Abbüßung der Sünden seiner Jugend und zur Vermehrung der guten Werke noch länger leben zu dürfen, und fügte das Gelöbniß bei, nie mehr sein Vaterland zu betreten, täglich nebst den Tagzeiten den ganzen Psalter abzubeten und wöchentlich einmal 24 Stunden lang zu fasten. Nach seiner glücklichen Genesung übernahm er außerdem ein dreimaliges vierzigtägiges Fasten im Jahre, das erste vor Weihnachten, das andere vor Ostern, das dritte nach Pfingsten. Mit diesem strengen Leben verband er eine außerordentliche Milde und Sanftmuth, sowie die reinste Jungfräulichkeit und Demuth. Zum Priester geweiht, entschloß er sich, unter den noch nicht bekehrten deutschen Völkern das Evangelium zu predigen oder, falls dieses nicht möglich wäre, eine Pilgerfahrt nach Rom zu machen. Während er Alles dazu vorbereitete, trat zu wiederholten Malen ein Klosterbruder vor ihn hin und suchte ihn, auf ein Traumgesicht gestützt, zur Aufgebung seines Vorhabens zu bringen, denn Gott habe ihn zur Unterweisung der Columbischen Klöster bestimmt (s. d. Art. Columba). Dennoch schiffte sich Egbert mit rüstigen und zur Verkündigung der göttlichen Lehre sehr tüchtigen und unterrichteten Gefährten ein. Allein nach einigen Tagen der Reise erhob sich ein fürchterlicher Sturm, welcher das Schiff beinahe zu Grunde gerichtet hätte; Egbert glaubte hierin einen göttlichen Wink zu bemerken, der ihn zur Rückkehr mahne, und ließ sich zu den Mönchen von Hy bringen. Trotzdem gab er seinen Plan, zur Bekehrung der Deutschen zu wirken, nicht auf. Zuerst sandte er den durch Ascese und Wissenschaft ausgezeichneten Mönch Wicbert zu den Friesen, der diesem Volke und dem König Radbod zwei Jahre lang predigte, aber nach fruchtloser Arbeit wieder zurückkehrte. Dadurch nicht abgeschreckt und durch Pipins von Heristal Sieg über die Friesen mit neuer Hoffnung belebt, sendete er abermals Missionare nach

Friesland, zwölf Angelsachsen mit dem hl. Willibrord an der Spitze, und diesen gelang es, mit Segen zu wirken. In Folge hiervon nahmen sich von nun an auch andere edle Angelsachsen im Verein mit den Irländern des deutschen Missionswerkes an, wie die beiden Ewalde, Schüler Egberts, die zu den Altsachsen gingen ꝛc. Im Kloster Hy, wo die Mönche noch immer, wie die alten Quartodecimaner, Ostern am 14. Tage nach dem Neumonde im Frühlinge feierten, gelang es Egbert durch schonende und sanfte Belehrungen, den Gebrauch der römischen Kirche einzuführen und so auch die von Hy abhängigen Klöster dafür zu gewinnen (716). Egbert starb nach dargebrachtem Meßopfer am Ostertag des Jahres 729. (Vgl. Beda, Eccl. hist. 3, 4. 27; 5, 10. 11. 23; Boll. Apr. III, 313. 997; Mabill. Acta Ord. S. B. III, 1, 487; Lingard, Alterthümer d. angelsächsischen Kirche, Breslau 1847, 267; Erstes Jahrh. der engl. Kirche, Passau 1840, 130 ff.) [Schrödl.]

Egbert, Abt von Schönau, O. S. B., stammte aus einer adeligen Familie am Mittelrheine. Er war Großneffe und Pathenkind des Bischofs Egbert von Münster, Freund und Studiengenosse des Erzbischofs Rainald von Köln. Noch als junger Cleriker erhielt er ein Canonicat am Cassiusstifte zu Bonn. Obwohl seine verwandtschaftlichen Verbindungen und seine persönliche Tüchtigkeit ihm hohe Kirchenämter in Aussicht stellten, wählte er nach Empfang der Priesterweihe den Ordensstand und trat 1155 in das Benedictinerkloster Schönau (Sconowa, Sconaugia, Schonaw) im jetzigen nassauischen Amte St. Goarshausen. Dieses Kloster war durch Graf Ruprecht von Lurenburg-Nassau 1124 gestiftet worden. Neben dem Manneskloster erhob sich ein Frauenconvent, von einem Prior und einer Meisterin verwaltet (sog. Doppelkloster). Die Disciplin in beiden Conventen war eine strenge. Der Frauenconvent, welcher bis zur Aufhebung 1606 stets nur auf eine kleine Zahl von Mitgliedern beschränkt war, erlangte besondern Ruhm durch Egberts Schwester Elisabeth; das Mönchskloster, welches sich bis zur Säcularisation 1803 erhielt, zählte bedeutende, durch Frömmigkeit und Wissenschaft hervorragende Aebte und Mönche. Egbert wirkte nach seinem Eintritte als Prediger und Schriftsteller. Von Bedeutung wurde sein Auftreten gegen die Katharer, welche zu seiner Zeit von den Niederlanden aus an den Mittelrhein vorgedrungen waren. Schon als Canonicus hatte Egbert Einblick in ihre Geheimlehren erlangt, und als nun ihr Auftreten in Köln besondere Aufmerksamkeit erregte, berief ihn Erzbischof Rainald im August 1163 zu einer Disputation mit den Führern der Secte, Arnold, Marsilius und Theodorich, nach Köln. Egbert überführte sie ihrer Irrthümer. Da sie aber nicht widerrufen wollten, verurtheilte das Gericht zehn Häretiker zum Feuertode. Weitere Disputationen fanden in Coblenz und Mainz statt. Im Auftrage des Erzbischofs trat er auch als Schriftsteller gegen die Sectirer auf und vollendete um 1164 dreizehn Reden Adversus pestiferos foedissimosque Catharorum damnatos errores (Colon. 1530; Bibl. Patr. Lugd. XIV; Migne, PP. lat. CXCV), ein Werk, welches für diesen Abschnitt der Kirchengeschichte die vorzüglichste Quelle bietet. Gleichfalls von geschichtlichem Werthe ist die Sammlung seiner Briefe. Nachdem Hildelin, der erste Abt von Schönau, in hohem Alter gestorben war, wurde Egbert 1166 zum Nachfolger erwählt. Er starb am 28. März 1184 und wurde neben seiner Schwester Elisabeth begraben. Ueber sein Verhältniß zu derselben und über die Aufzeichnung ihrer Visionen s. d. Art. Elisabeth von Schönau. Sein Leben beschrieb sein Nachfolger Abt Emecho. Eine Sammelausgabe der Werke, wozu außer den genannten Schriften noch Meditationen, Lobreden, Hymnen und Gebete gehören, veranstaltete Roth: Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert u. Emecho von Schönau, Brünn 1884. (Vgl. die Einleitungen und Literaturverzeichnisse bei Roth a. a. O.) [Streber.]

Egbert, Erzbischof von Trier (977 bis 993), war der Sohn des Grafen Dietrich I. von Holland und der Gräfin Hildegard. In dem von seinem Vater gegründeten Benedictinerkloster Egmond empfing er eine gediegene Bildung. Vom 5. Juli 976 bis zum 30. Juli 977 erscheint er urkundlich als Kanzler der kaiserlichen Kanzlei unter der Oberleitung des hl. Willigis, des spätern Erzbischofs von Mainz. Seine theologischen Kenntnisse und seine Geschäftstüchtigkeit, verbunden mit dem hohen Adel der Gesinnung wie der Geburt, empfahlen ihn zur Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Trier, welcher durch den Tod Theodorichs I. (977) erledigt war. Egbert fand die trierische Kirche in mehrfacher Beziehung in sehr traurigem Zustande. Die Spuren der Verwüstung, welche gegen Ende des neunten Jahrhunderts die wiederholten Einfälle der Normannen in dem Erzstifte angerichtet hatten, waren noch überall sichtbar; viele Kirchen und Klöster lagen noch in Trümmern; weltliche Dynasten hatten einen großen Theil der Güter des bischöflichen Stuhles in Besitz, und dieser selbst war auf das Klostergut angewiesen, dessen sich Erzbischof Heinrich nach Auflösung einzelner Ordensgenossenschaften bemächtigt hatte. Schlimmer als diese materiellen Schäden war der Verfall der Studien, der Ordenszucht und der Seelsorge infolge des Treibens eingedrungener Laienäbte in vielen ehemals blühenden Klöstern, von welchen zahlreiche Pfarreien abhingen. Auf der andern Seite hatte sich aber seit einigen Jahrzehnten unter der Aegide der Kaiser Otto d. Gr. und Otto II. eine stets erfolgreichere kirchliche Reformbewegung geltend gemacht. Schon unter Erzbischof Heinrich (gest. 964) war dem Clerus der Metropolitankirche durch den hl. Wolfgang als Dombechanten von Trier eine streng kirchliche Richtung gegeben worden. Auf den Antrag

Siegfrieds von Luxemburg, des letzten Laienabtes der Abtei Echternach, war diese Stiftung des hl. Willibrord nach vollen hundert Jahren der Laisirung dem trefflichen Abte Ravenger und 40 würdigen Mönchen aus St. Maximin übergeben worden. Die Abtei St. Maximin selbst stand schon geraume Zeit in voller Blüte; aus ihr war Adalbert, der erste Erzbischof von Magdeburg (gest. 984), hervorgegangen; ihr gehörte auch der Abt Ramwold an, welchen der hl. Wolfgang als Bischof von Regensburg zur Einführung der Klosterreform nach St. Emmeram berief, deßgleichen Hartwich, der Reformator von Tegernsee, und Sanderad, der Stifter der Abtei Gladbach. Auch die Klosterschule der Abtei Mettlach genoß des besten Rufes. Da sowohl Mettlach wie St. Maximin zahlreiche Gemeinden in weitem Umkreise als Töchterkirchen zu versehen hatten, so darf aus dieser Blüte des Ordenslebens in beiden Abteien der sichere Schluß gezogen werden, daß auch ihre auswärtigen Pfarreien sich einer eifrigen Seelsorge erfreuten. Solche Zustände traf Egbert im J. 977 in der ihm übertragenen trierischen Kirche. Seine ganze Sorge mußte sich darauf richten, die beraubten und zerfallenen Kirchen und Klöster wieder aufzubauen und zu dotiren, die gesunkene Ordensdisciplin zu heben, dem Gottesdienst seine ursprüngliche Würde zurückzugeben und der Wissenschaft und Kunst besonders in den gottgeweihten Häusern ein sicheres Asyl zu verschaffen. Schon sein unmittelbarer Vorgänger Theoderich hatte der Abtei St. Martin einen Theil der geraubten Güter zurückerstattet, die Abtei St. Marien ad martyres wieder hergestellt und Benedictinermönche in die verlassenen Räume eingeführt. Egbert vollendete die Restauration der Kirche und vermehrte an dem Tage, an welchem er die Krypta einweihte, ihr noch dürftiges Einkommen. Der Abt Deodat, welchen er der jungen Genossenschaft vorsetzte, regierte diese mit Eifer und Geschick. Ebenso war das Kloster und die Kirche des hl. Eucharius (St. Matthias) völlig verarmt und das Ordensleben sehr zurückgegangen. Egbert dotirte sie reichlich und setzte den aus St. Bavo in Gent berufenen Ordensmann Gother zur Herstellung des klösterlichen Lebens als ersten Abt ein; mit ihm blühte auch die alte Klosterschule wieder auf und zeichnete sich bis in's 14. Jahrhundert durch ihre schriftstellerischen Leistungen aus. Die Freigebigkeit des Kaisers Otto II. machte es dem unermüdlichen Erzbischof möglich, auch die ärmliche Abteikirche durch einen ansehnlichen Neubau zu ersetzen. Bei dem Ausgraben des Fundamentes fand er das Grab des hl. Celsus, dessen Reliquien er nach dem Rathe der auf der Synode zu Ingelheim versammelten Bischöfe feierlich erhob und zur Verehrung ausstellte. Die zahlreichen Wunder, welche dieses Fest begleiteten, zogen große Schaaren Volkes von allen Seiten herbei, und damit begannen schon vor der Auffindung der Reliquien des hl. Apostels Matthias die bis heute noch fortdauernden Pilgerzüge zu dieser ältesten Cultusstätte des trierischen Landes. In gleicher Weise entfaltete sich in der Nähe des Rheines auf dem Maifelde ein reiches kirchliches Leben, nachdem Egbert den von Erzbischof Ruotbert aus Italien gebrachten Leib des heiligen Priesters Severus nach Münster (Maifeld) transferirt und die alte Kirche des hl. Martinus zur Collegiatkirche erhoben hatte. Nicht minder half er der ältesten Collegiatkirche Triers zum hl. Paulinus auf, indem er ihr die Mittel zum Unterhalte der Priester darreichte und mit der Würde des Gotteshauses zugleich die des Gottesdienstes herstellte. Seine besondere Fürsorge wandte er der durch den unwürdigen Abt Hetzel zuletzt in Rückgang gekommenen Abtei und Klosterschule von Mettlach zu. Nach Beseitigung Hetzels reformirte er durch die ebenso gelehrten wie frommen Aebte und Scholaster Lioffin, Nithard und Remigius Kloster und Schule. Zu letzterer strömten bald zahlreiche Schüler aus ganz Gallien zusammen, um nicht nur in den heiligen, sondern auch in den profanen Wissenschaften unterwiesen zu werden. Schon der Briefwechsel, welchen Nithard und Remigius mit ihrem ehemaligen Lehrer, dem gefeierten Bischof Gerbert zu Rheims, dem spätern Papste Sylvester II., führten, bekundet sattsam, wie eifrig sich dieselben auch mit mathematischen und astronomischen Fragen beschäftigt haben. In einem uns noch erhaltenen Briefe Gerberts an Egbert selbst erscheint der Trierer Erzbischof auch als hervorragender Kunstmäcen. Weitere Zeugen seiner Thätigkeit in dieser Richtung sind der Codex Egberti in der Trierer Stadtbibliothek, der Codex Gertrudianus in Cividale und der Codex Epternacensis zu Gotha mit ihrem reichen Bilderschmuck, nicht minder der Reliquienschrein des hl. Andreas in der Schatzkammer des Trierer Domes und besonders die kunstreiche Hülse um den Stab des hl. Petrus, welcher gegenwärtig in der Domkirche zu Limburg aufbewahrt wird. Egbert hatte diesen die apostolische Gründung der trierischen Kirche bezeugenden Schatz, welcher früher nach Metz geflüchtet und dort zurückgehalten und zuletzt durch Erzbischof Bruno nach Köln gebracht worden war, von Erzbischof Warinus zur Hälfte wieder erlangt. Um der Trierer Kirche den Besitz des Heiligthums für alle Zukunft zu sichern, ließ er in die goldene Fassung desselben das Anathema eingraben: Quisquis ab Ecclesia baculum hunc detraxerit ista, Haud si praestiterit, sit perpetuo hic anathema. Aus allen diesen auf Anregung Egberts und zum größten Theil in Trier selbst angefertigten Kunstdenkmalen geht hervor, welchen Aufschwung sowohl die religiöse Malerei, als besonders auch die Goldschmiedekunst und die Emailletechnik durch Egberts Einfluß in seiner Bischofsstadt genommen hat. In jüngster Zeit haben Lamprecht, Kraus und besonders P. Beissel unwiderleglich nachgewiesen, daß die von Egbert repräsentirte Kunst nicht auf byzantinischen Einfluß

zurückzuführen, sondern wesentlich germanisch und geradezu epochemachend ist. In politischer Beziehung übte Egbert im Verein mit dem hl. Willigis von Mainz auf den Kaiser Otto II. stets einen erheblichen und heilsamen Einfluß aus. Er befand sich im Gefolge desselben bei dem italienischen Feldzug von 983 und unterzeichnete den Friedensschluß mit den Venetianern zu Verona. Nach dem Tode des edlen Kaisers ergriff er zwar nicht sofort und entschieden die Partei des unmündigen Otto III., sondern begünstigte einige Zeit die ehrgeizigen Plane Heinrichs des Zänkers, der ihn wohl während seines Exils zu Trier für sich einzunehmen gewußt hat; danach aber stand er fest und treu zur Königin-Mutter Theophano und deren vormundschaftlichen Regierung. Sein väterliches Haus sowohl wie die Trierer Kirche verdanken dieser seiner Haltung erheblichen Vortheil. Sein Vater, Dietrich von Holland, erhielt 985 alles Gut, welches er bis dahin als Reichslehen besessen hatte, zu allodialem Eigenthum, so daß von da an das Grafenamt im Hause Dietrichs erblich war. Kurz vor seinem Tode wurde der Trierer Kirche noch die ihr mit Unrecht entzogene Abtei des hl. Servatius zu Maastricht vom Kaiser zurückgegeben. Egbert starb nach sechszehnjähriger segensreicher Regierung am 8. December 993 und wurde in der von ihm bei der Domkirche erbauten Kapelle des hl. Andreas beerdigt. (Gesta Treverorum; Broweri Annales Trevir. und Metropolis Trevir.; Marx, Gesch. des Erzst. Trier, Hirsch, Jahrb. des deutschen R. unter Heinrich II., Berlin 1862, I; Martini, Kirchl. Amtsanz., Trier 1855; Lamprecht, Bilderschmuck des Cod. Egberti, Bonner Jahrbücher LXX, 56; Kraus, Die Miniaturen des Cod. Egberti, Freiburg 1884; Beissel S. J., Egbert und die byz. Frage, Laacher St. XXVII, 260 ff.) [de Lorenzi.]

Egbert, Erzbischof von York im achten Jahrhunderte, Schüler und Freund des ehrwürdigen Beda, erwarb sich schon vor dem Antritt des Episcopates an der Cathedralklosterschule zu York als Lehrer der Jugend unsterbliche Verdienste und ließ sich auch noch als Erzbischof diese Schule besonders angelegen sein, schaffte eine kostbare und ausgesuchte Bibliothek herbei und hatte die Freude, aus dieser Schule Männer hervorgehen zu sehen, welche zu den ersten Zierden damaliger Zeit gehörten, wie Alcuin und Aelbert. Egbert lehrte aber nicht bloß die göttlichen Wissenschaften, sondern gleich seinem Meister Beda alle damals vorhandenen Kenntnisse, denn er war, wie Wilhelm von Malmesbury sagt, ein armarium omnium liberalium artium. Am meisten unter seinen Schülern liebte er Alcuin; diesen zog er in sein näheres Vertrauen, und Alcuin hinwieder war dem Lehrer in Ehrfurcht, Gehorsam, Liebe und Vertrauen so zugethan, daß er ihm die innersten Geheimnisse des Herzens erschloß. Aus Alcuins Erzählungen im Kreise seiner Freunde wissen wir auch, wie Egbert zu lehren pflegte. Mit Tagesanbruch stand er auf, und wenn ihn nicht wichtige Geschäfte oder Festtage hinderten, unterrichtete er auf seinem Lager sitzend seine Zöglinge der Reihe nach bis zum Mittag. Hierauf zog er sich zum Gebete zurück und feierte die heilige Messe, welche er für die Zöglinge darbrachte. Bei der gemeinschaftlichen Mahlzeit mußte die Lectüre eines Buches dem Geiste Nahrung geben. Nachher hörte er den Gesprächen der Zöglinge über wissenschaftliche Gegenstände zu. Zweimal des Tages pflegte er knieend und mit kreuzweise ausgespannten Armen längere Zeit zu beten, vor der Mahlzeit und vor der Complet, die er mit ihnen gemeinschaftlich verrichtete. Dann rief er sie nach einander zu sich, gab ihnen den Segen und entließ sie zur Ruhe (Mabill. Acta SS. ad a. 815 und Bolland. 19. Maji). Als Bischof Wilfrid jun. im J. 732 das Bisthum York niederlegte, wurde Egbert sein Nachfolger. Von Augustin an, dem Apostel Englands, bis auf Egbert war Canterbury die einzige angelsächsische Metropole gewesen, ausgenommen, daß Paulin von York im J. 627 das erzbischöfliche Pallium empfangen hatte; unter Egbert nun wurde York zu einer neuen Metropole erhoben. Dazu trug Beda durch seinen berühmten Brief an Egbert das Seinige bei, worin er ihn unter Anderm ermahnte, in seiner weitläufigen Diöcese besser, als es bisher geschehen, für die Predigt des göttlichen Wortes bei den Landleuten Sorge zu tragen, unter denen manche nie das Antlitz eines Bischofes, ja nicht einmal eines Predigers gesehen hätten, obgleich auch nicht ein einziger von der Entrichtung der Abgaben an den Bischof frei sei; es thue daher in dieser Gegend die Errichtung mehrerer Episcopate Noth, über welche der Bischof von York, nach Empfang des Palliums vom päpstlichen Stuhle, die Metropolitangewalt haben solle; zu den neuen bischöflichen Sitzen aber solle man taugliche Klöster wählen und mit diesen Klöstern den Episcopat verbinden. Egbert, unterstützt von König Ceolwulf von Nordhumbrien, dem Liebhaber der Frömmigkeit und Wissenschaft, wendete sich nach Rom und erhielt 735 mit dem erzbischöflichen Pallium die Metropolitangewalt über alle nördlich vom Flusse Humber gelegenen Bisthümer. Dieser Erhebung war Egbert vollkommen würdig. Noch als Bischof setzte er den Unterricht an seiner Cathedralschule fort und gesellte sich seinen frommen und gelehrten Verwandten Aelbert (Albert) zur Unterweisung der Jugend bei. Dieser Aelbert bestieg nach Egberts Tod den erzbischöflichen Stuhl von York, und von ihm sagt Alcuin, daß, wenn er Jünglinge sah, er sie allsobald geliebt, genährt und gelehrt habe. Egbert starb 766—767, nachdem er 34 Jahre der Kirche von York vorgestanden. Bei seinem Tode bestellte er Alcuin zum Bibliothekar seiner auserlesenen und reichen Büchersammlung und bestimmte ihn zum Lehrer der Yorker Schule, die unter dem neuen Lehrer zur europäischen Celebrität gelangte. Ein schriftliches Denkmal seiner Wissenschaft, seiner Kenntnisse

des geistlichen Rechtes und seines Pastoraleifers setzte sich Egbert durch Abfassung einer großen, aus den vorhandenen Quellen geschöpften Sammlung des geistlichen Rechtes (De jure sacerdotali), wovon einzelne Stücke in den Conciliensammlungen gedruckt sind, und wovon der Diacon Hukar 1040 einen Auszug mit fremden Zusätzen lieferte (Excerptiones e dictis et canonibus ss. Patrum etc. bei Wilkins, Concil. I, 101—112 und Mansi XII, 411—431); dieser Auszug wurde später Egbert selbst zugeschrieben. Er verfaßte ferner einen kleinen Dialog über kirchliche Institutionen (Wilkins I, 82; Mansi XII, 482). Die Schrift De remediis peccatorum (Mansi XII, 489) ist wohl nur die Abschrift eines Abschnittes der großen Sammlung (Ballerini, Coll. canon. IV, c. 6); ein ihm zugeschriebenes Pönitentialbuch scheint eine durch einen angelsächsischen Mönch im Frankenreiche verfaßte Compilation verschiedener Bußsatzungen zu sein. Die Sammlung der Werke findet sich bei Migne (PP. lat. LXXXIX). (Vgl. Mabill. Annal. II, 87 sq. 173. 196 sq.; Lingard, Alterthümer der angels. Kirche, deutsch Breslau 1847, 211 ff.; Schmitz, Bußbücher, Mainz 1883, 565 ff.) [Schrödl.]

Egêde, Hans, protestantischer Missionar in Grönland, geboren 1686 zu Senjen in Norwegen, war zuerst lutherischer Prediger in Vaagen auf einer der Lofodden. Fromme Begeisterung für Ausbreitung des Glaubens in Grönland bestimmten ihn, eine bergisch-grönländische Handelscompagnie anzuregen und 1721 als Missionar und Leiter des Unternehmens nach Grönland zu fahren. Seine Gattin folgte ihm muthig auf der schweren Bahn. An der Westküste wurde die erste Colonie Godhaab (Gute Hoffnung) angelegt, an die sich andere anschlossen; selbst Anhänger Zinzendorfs gründeten eine Niederlassung Neu-Herrnhut. Nachdem aber sich schon 1727 die Compagnie wegen ungenügenden Erfolges aufgelöst und 1734 die Blatternkrankheit fast alle Eingebornen in den Stationen hinweggerafft hatte, ging Egede nach Kopenhagen, errichtete mit königlichem Beistande ein Missionscolleg für Grönland und erhielt den Titel eines Superintendenten der grönländischen Kirche. Er starb auf der Insel Falster 1758. Der Eifer für das begonnene Werk erhielt sich in der Familie. Der älteste Sohn Paul (gest. 1789 in Kopenhagen) arbeitete längere Zeit in Grönland, ebenso Pauls Sohn, Hans Egede Saabye. Alle Drei hinterließen Schriften: der Vater die Geschichte seiner Mission und eine Naturgeschichte Grönlands (Kopenhagen 1729. 1741, franz. ebd. 1763); der Sohn eine Uebersetzung des Neuen Testaments in das Grönländische, sowie ein grönländisch-dänisch-lateinisches Wörterbuch (Kopenh. 1750), eine ebensolche Grammatik (ebd. 1760) u. a.; der Enkel Brudstykke of en Dagebog holden i Grönland i Aareae 1770—1778, Kjöb. 1789, deutsch Hamburg 1817. Zum Andenken an des ältern Egeds Wirken heißt eine Colonie in Nordgrönland noch jetzt Egedsminde. [Fritz.]

Eglon (עֶגְלוֹן), 1. König der Moabiter, der, nachdem er Israel 18 Jahre lang unterdrückt, von Aod getödtet wurde (Richt. 3, 12—30). — 2. Hauptstadt des canaanitischen Königs Dabir (דְּבִיר), der im Bunde der südlichen Könige des Landes von Josue geschlagen wurde (Jos. 10, 3 ff.). Sie kam an den Stamm Juda (Jos. 15, 39). Ihre Lage ist nach den genannten Stellen in der Nähe von Lachis, etwas tiefer als Hebron, also gegen die Niederung der philistäischen Ebene hin zu suchen, folglich kaum zehn römische Meilen von Eleutheropolis, aber nicht östlich, wie das Onom. sagt, sondern eher ebenso viele Meilen südwestlich, wo Robinson (II, 657) bei dem gleichnamigen Dorfe Adschlan noch Steinhaufen und Trümmer fand. [S. Mayer.]

Ehe ist zunächst im naturrechtlichen Sinne die Verbindung eines Mannes und eines Weibes zu ungetheilter (geistig-leiblicher) und unauflöslicher Lebensgemeinschaft (Cat. rom. P. II, c. 8, q. 3. Vgl. § 1, Inst. de patr. pot. 1, 9; L. 1, D. de ritu nupt. 22, 2: Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae et consortium omnis vitae; divini et humani juris communicatio). Durch die Erschaffung des ersten Menschenpaares hat Gott selbst die Ehe als eine natürliche sociale Institution (officium naturae) begründet und für alle Zeiten angeordnet, indem er zugleich als deren Zweck die Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes bezeichnete (Gen. 1, 27; 2, 18. 23. 24. Apg. 17, 26. Vgl. Leonis XIII. Encycl. Arcan. div. sap. consilium, v. 10. Febr. 1880, § Constat inter omnes). Ebenso wurden durch den genannten göttlichen Schöpfungsact, wie dieß auch der Stammvater des Geschlechtes kraft göttlicher Inspiration erkannte und aussprach (Gen. 2, 23. 24; Matth. 19, 3—6), die beiden wesentlichen Eigenschaften klar angedeutet, welche die eheliche Verbindung dem von Gott gewollten Zwecke entsprechend besitzen sollte: die Einheit oder der monogamische Charakter und die Unauflöslichkeit (Trid. Sess. XXIV, De Matrim. Prooem.; Leo XIII. l. c.: Atque illa viri et mulieris conjunctio, quo sapientissimis Dei consiliis responderet aptius, vel ex eo tempore duas potissimum, easque in primis nobiles, quasi alte impressas et insculptas prae se tulit proprietates, nimirum unitatem et perpetuitatem). Als diese dann, in Folge der sittlichen Entartung der gefallenen Menschheit, im Heidenthum fast gänzlich in Vergessenheit gerathen waren und selbst auch von dem jüdischen Volke durch Vielweiberei und Ehescheidung vielfach thatsächlich hintangesetzt und nicht mehr ihrer vollen Bedeutung nach erkannt und gewürdigt wurden, hat Christus sie von Neuem der Menschheit als unverletzliche Forderungen der göttlichen Weltordnung verkündigt (Matth. 5, 31. 32; 19, 3—9. Marc. 10, 11. 12. Luc. 16, 18). Ebenso verfuhren die Apostel (1 Cor. 7, 10.

11. 39. Eph. 5, 25—33), und demgemäß hat auch die Kirche jenes göttliche Gesetz der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe von Anfang an und zwar mit wunderbarem Erfolge in der erlösten Menschheit zur Geltung gebracht (Trid. l. c.; Leo XIII. l. c.; vgl. d. Art. Ehescheidung). Der moderne Naturalismus konnte die obengenannten kirchlichen Lehrsätze über die göttliche Einsetzung und die ursprüngliche wesentliche Beschaffenheit der Ehe nicht gelten lassen, nachdem er die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung und damit zugleich die Thatsächlichkeit des übernatürlichen Urzustandes der Menschheit bestritten hatte. Er behauptet, wie auf allen übrigen Gebieten des Lebens, so habe auch bezüglich der Ehe erst im Verlaufe der Zeiten eine fortschreitende Erhebung des Menschen aus dem Zustande animalischer Rohheit zu vernünftig-sittlichen Anschauungen stattgefunden. Hieraus erklärt sich auch die Stellung, welche der dem Naturalismus verwandte Liberalismus zu der kirchlichen Lehre von der Ehe einnimmt. Indem er läugnete, daß die Ehe von Anfang an eine göttliche Einrichtung und ein Gegenstand der göttlichen Fürsorge und Gesetzgebung gewesen sei, konnte er noch weniger den von der Kirche behaupteten sacramentalen Charakter der Ehe würdigen und anerkennen. Die kirchliche Lehre bezüglich des Wesens der Ehe findet nämlich in dem Satze ihren Abschluß, daß Christus als der göttliche Welterlöser der Ehe die höchste Weihe und einen übernatürlichen Charakter verliehen habe, indem er sie zur Würde eines Sacramentes erhob (Trid. l. c. Prooem. u. can. 1). Dieser Satz ist näher dahin zu verstehen, daß die unter Christen gültig geschlossene eheliche Verbindung als solche, vermöge der von Christus daran geknüpften Gnaden, selbst auch das Sacrament der Ehe sei. Dieses ist nicht etwas zu der (natürlichen) ehelichen Verbindung nur äußerlich oder in accidenteller Weise Hinzukommendes, so daß unter Christen eine gültige und erlaubte Ehe vor und unabhängig von dem Empfange des Ehesacramentes bestehen könnte; vielmehr bilden die Schließung der Ehe und der Empfang (bezw. die Spendung) des Sacramentes einen und denselben Act; die wirkende Ursache der erstern ist zugleich auch die des Sacramentes. Es handelt sich hier um eine göttliche, objectiv gegebene, nicht aber durch den freien Willen des Einzelnen bedingte Einrichtung; daher würde auch die etwaige Absicht der Contrahenten, Ehecontract und Sacrament von einander zu trennen, unwirksam sein; wenn dieselbe aus bösem Willen und nicht etwa aus schuldloser Unkenntniß hervorginge, würde sie wohl den Empfang der sacramentalen Gnade verhindern, aber der sacramentale Charakter der abgeschlossenen Ehe wird dadurch nicht beseitigt werden (Pius' IX. Breve vom 22. August 1851, Alloc. vom 27. September 1852. Leo XIII. l. c.: Nec quemquam moveat illa tantopere a Regalistis praedicata distinctio, vi cujus contractum nuptialem a sacramento disjungunt, eo sane consilio, ut, Ecclesiae reservatis sacramenti rationibus, contractum tradant in potestatem arbitriumque principum civitatis. Etenim non potest hujusmodi distinctio, seu verius distractio, probari; cum exploratum sit in matrimonio christiano contractum a sacramento non esse dissociabilem; atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso sacramentum. Nam Christus Dominus dignitate sacramenti auxit matrimonium; matrimonium autem est ipse contractus, si modo sit factus jure ... Itaque apparet, omne inter christianos justum conjugium in se et per se esse sacramentum: nihilque magis abhorrere a veritate, quam esse sacramentum decus quoddam adjunctum, aut proprietatem allapsam extrinsecus, quae a contractu disjungi ac disparari hominum arbitratu queat).

Wenn nun die eheliche Verbindung (der sog. Ehecontract, s. d. Art. Ehevertrag) unter Christen selbst auch das Sacrament der Ehe ist, so muß in der Schließung der erstern zugleich auch die Setzung und Spendung (confectio et administratio) des Sacramentes bestehen, und darum können in weiterer Folge nur die beiden Contrahenten selbst als Spender des Sacramentes betrachtet werden. In den oben genannten Erklärungen des apostolischen Stuhles ist mithin auch dieser Satz implicite als kirchliche Glaubenslehre bezeichnet. Auch in den Worten des Florentinums (Decret. pro Armen.): Causa efficiens Matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus, finden die meisten Theologen eine indirecte Aussprache jenes Satzes, weil es sich dort nach dem Zusammenhange um das Sacrament der Ehe handelt. Ebenso lassen sich aus der liturgischen und rechtlichen Praxis der Kirche manche Momente hervorheben, welchen der genannte Glaubenssatz als Voraussetzung zu Grunde liegt. So herrscht z. B. in den verschiedenen Ritualien keine Uebereinstimmung bezüglich der Form der priesterlichen Einsegnung der Ehe, und noch das Concil von Trient (Sess. XXIV, De Ref. Matr. c. 1) erklärte ausdrücklich, der Pfarrer könne sich dabei nach dem Gebrauche der verschiedenen Kirchenprovinzen richten. Diese Unbestimmtheit wäre unzulässig, wenn in jenem Segen die (von Christus festgesetzte) Form des Sacramentes bestände. Auch verlangt das Tridentinum (a. a. O.) zum gültigen Abschluß der Ehe nur die Gegenwart des Pfarrers, und als gleich nothwendig ist die Gegenwart von zwei oder drei Zeugen bezeichnet (praesente Parocho ... et duobus vel tribus testibus). Unter Umständen (bei gemischten Ehen) verbietet die Kirche dem Pfarrer sogar jede positive Mitwirkung (die sog. Assistentia passiva), und doch wurde der sacramentale Charakter solcher Ehen nicht bestritten. Ebenso galten bis zum Concil von Trient die geheim abgeschlossenen Ehen (Matrim. clandestina) als gültige

und sacramentale Ehen (Matrim. rata et vera; vgl. Innoc. III. c. 4, X De divort. 4, 19); hier erst wurden sie unter Strafe der Nullität verboten (Sess. XXIV l. c.). An den Orten, wo das Tridentinum nicht publicirt ist, findet dieses Gesetz keine Anwendung; für einzelne Länder und Provinzen hat der apostolische Stuhl später erklärt, daß das genannte tridentinische Gesetz bei den Ehen der Akatholiken und bei gemischten Ehen nicht gelten solle. Wenn darum ein akatholisches Ehepaar, welches dort die Ehe geheim oder vor dem protestantischen Prediger oder nur civiliter abgeschlossen hat, zur Kirche zurückkehrt, so wird nicht eine nochmalige Schließung und Einsegnung der Ehe gefordert. Letztere wird auch dann nicht zum zweiten Male vorgenommen, wenn eine Ehe wegen eines verborgenen Ehehindernisses ungültig war und nun nachträglich revalidirt werden muß. Es wird dazu nur die erneute Consenserklärung seitens der Contrahenten gefordert. — Die heilige Schrift und die Tradition reden nicht ausdrücklich über die einzelnen Momente und den Spender des Ehesacramentes. Die heiligen Väter bezeichnen die Einsegnung der Ehe durch den Bischof als ein Erforderniß der Erlaubtheit und Heiligkeit derselben. Im Mittelalter wurde von der kirchlichen Wissenschaft allgemein angenommen, daß die Contrahenten selbst durch die Schließung der Ehe zugleich auch das Sacrament vollzögen (Thom. Aq. Suppl. III, q. 42, a. 1 ad 1: Verba, quibus consensus exprimitur matrimonialis, sunt forma hujus Sacramenti, non autem benedictio sacerdotis, quae est quoddam sacramentale). Nur Wilhelm von Paris (Tract. de Sacr. Matr. c. 9) wird als Vertreter der Ansicht genannt, daß der Ehecontract von dem Sacramente verschieden, und der Priester der Spender des letztern sei. Dieselbe Ansicht vertheidigten auf dem Concil von Trient einige Pariser Theologen (vgl. Pallav. Hist. Conc. Trid. 20, 4, 1), denen sich ungefähr gleichzeitig auch Melchior Canus anschloß (Loci theol. 8, 5). Dieser meinte, nur durch die Mitwirkung des Priesters könne die Eheschließung den Charakter einer religiösen Culthandlung, eines Sacramentes, empfangen; nur bei dieser Annahme lasse sich Materie und Form des Ehesacramentes in genügender Weise bestimmen, u. dgl. Hervorragende Theologen (Sylvius, Estius, Juenin, Tournely u. A.) theilten diese Ansicht des Canus; hingegen beharrten die meisten (Bellarmin, Lugo, Vasquez, Sanchez, Gotti, Billuart, Benedict XIV. u. s. w.) bei der überlieferten Lehre. Auch die schismatischen Kirchen des Morgenlandes stimmen in diesem Punkte mit dem Abendlande überein (Bened. XIV. De Syn. dioec. 8, 13, Const. Paucis abhinc. a. 1758; Tournely, De Sacr. Matr. q. 3. art. 2; Klee, Dogmengesch. II, 305; Filser, Ueber den Ausspender des Ehesacram., Regensburg 1844, 2. Aufl., 62 ff.; Fischer, Der Spender der sacram. Gnade bei dem unter Christen geschl. Ehebunde, München 1845, 75 ff.; Phillips, Lehrb. des K.-R. 951 ff.). Die Eheschließung geschieht durch die von den Contrahenten durch Worte (oder die Stelle der Worte vertretende Zeichen) erklärte gegenseitige Einwilligung in die Ehe (mutuus consensus, per verba de praesenti expressus). Daher ist jener Consens, sofern durch ihn die wechselseitige Hingabe in die eheliche Lebensgemeinschaft (traditio mutua) thatsächlich oder materiell vollzogen wird, die Materie des Sacramentes (materia proxima), und zugleich auch, sofern durch ihn die Abschließung der Ehe (contractus matrimon.) formell oder in bindender Weise erklärt und bewirkt wird, die Form des Sacramentes (Thom. Aq. l. c. ad 2: Sacramentum Matrimonii perficitur per actum ejus, qui Sacramento illo utitur, sicut Poenitentia. Et ideo, sicut Poenitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de Matrimonio (vgl. Lugo, De Sacram. disp. 2, n. 29); oder, wie Bellarmin, Suarez, Gonet u. A. lehren, der Consens ist die Materie, sofern er die wechselseitige Hingabe der Contrahenten (quatenus significat corporum traditionem), und er ist die Form, sofern er die gegenseitige Annahme der ehelichen Gemeinschaft bedeutet (quatenus mutuam exhibet eorundem acceptationem, vgl. Bened. XIV. l. c.; Bellarm. De Matr. Sacr. c. 6). Die beiden Contrahenten erscheinen hiernach auch als die Materia remota (oder circa quam) des Sacramentes. Diejenigen Theologen, welche den Priester als Spender des Ehesacramentes betrachteten, fanden die Materie in der Consenserklärung der Contrahenten und die Form in dem priesterlichen Segen. Wenn nun aber durch die Abschließung einer Ehe unter Christen an sich auch das Sacrament der Ehe bewirkt wird, so ergibt sich, daß in den Contrahenten nicht eine ausdrückliche und für sich bestehende Absicht, das Sacrament zu spenden, erforderlich ist. Die zur gültigen Spendung eines jeden Sacramentes allerdings unerläßliche Intention saltem faciendi, quod facit Ecclesia (Trid. Sess. VII, can. 11), wird hier auch dann schon in genügender Weise (implicite) gegeben sein, wenn die Brautleute beabsichtigen, eine nach christlichem Gesetze gültige und erlaubte, oder einfachhin eine christliche Ehe einzugehen; dann entsteht eben kraft der göttlichen Anordnung das gnadenspendende Sacrament (Thom. Aq. l. c. a. 3 ad 2: Actus exteriores et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quendam, qui est sacramentum matrimonii; et hujusmodi nexus ex virtute divinae institutionis dispositive operatur ad gratiam).

Aus dem genannten Verhältniß zwischen Ehe und Sacrament folgt ferner, daß die Gültigkeit des Ehesacramentes im einzelnen Falle bedingt ist durch die Gültigkeit der Eheschließung oder, was dasselbe ist, durch die Gültigkeit des Consenses. Wenn diese durch irgend einen Umstand aufgehoben ist (Impedim. dirimens seu irritans), so kommt bei einer unter Christen be-

absichtigten Ehe weder ein Ehecontract (contractus naturalis), noch das Sacrament der Ehe zu Stande. Die Erfordernisse oder Bedingungen eines gültigen Consenses sind theils durch die Natur der Sache (oder das Naturgesetz), theils durch die positive göttliche und kirchliche Gesetzgebung bestimmt (s. d. Art. Ehehindernisse). Da es sich hier um eine sittliche Frage (doctrina de moribus) handelt, so ist selbstverständlich die Kirche auch in diesem Punkte die einzige von Gott bestellte und unfehlbare Auslegerin des natürlichen und des positiven göttlichen Sittengesetzes. Ueberdieß ist ihr auch in Bezug auf dieses so wichtige Moment in dem sittlichen Leben der Menschheit eine eigene gesetzgebende Gewalt von Christus übertragen worden, damit sie auch hier ihrem Berufe als Erzieherin der Gläubigen an Gottes Statt entsprechen könne. Indeß ist die christliche Ehe schon ihrem Wesen nach der natürlichen Ordnung durchaus entrückt; sie gehört vermöge ihres sacramentalen Charakters der übernatürlichen Ordnung der Gnade und der Gnadenmittel an, deren Verwaltung und Ausspendung Christus seiner Kirche, und ihr allein, anvertraut hat. Bedingungen der gültigen oder erlaubten Eheschließung für Christen (bezw. Impedimenta Matrimonii dirimentia vel prohibentia) festsetzen, heißt hiernach soviel, als Bedingungen für den gültigen oder den erlaubten Sacramentenempfang geltend machen. Dazu kann nur die Kirche kraft ihrer göttlichen Sendung befugt sein. Hierauf beruht der kirchliche Grundsatz, daß alle Fragen, welche die Ehe an sich oder ihrem Wesen nach betreffen, ausschließlich der Competenz der kirchlichen Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit angehören; daß insbesondere die Kirche allein das Recht besitze, (für Christen gültige) sogen. trennende Ehehindernisse aufzustellen, während in den Bereich der staatlichen Gesetzgebung nur gewisse natürliche, mit der Ehe und der Eheschließung in Zusammenhang stehende rechtliche Verhältnisse fallen, wie z. B. die Besitz- und Erwerbsrechte der Ehegatten, die Frage der Erbfolge u. dgl. Diese nothwendige Consequenz des kirchlichen Dogma's von dem sacramentalen Charakter der Ehe wurde als solche auch von den christlichen Kaisern Honorius, Theodosius d. J., Justinian u. A., sowie von dem christlichen Staate des Mittelalters unbedingt anerkannt (s. d. Art. Ehegesetzgebung). So wenig es nun denkbar ist, daß die Kirche jemals den genannten Glaubenssatz preisgebe, ebenso wenig kann sie auch jemals auf das darin wurzelnde Recht der Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit in Ehesachen verzichten oder die rechtliche Competenz des Staates für das genannte Gebiet principiell anerkennen; beides würde einer Verläugnung des Dogma's gleichkommen (Trid. Sess. XXIV, De Sacr. Matr. can. 4. 12; Prop. Syn. Pistor. damn. 58. 59; Pii VI. Lit. Apost. ad Episc. Motulens. v. 17. Sept. 1788; Pii IX. Lit. Apost. ad Reg. Sard. v. 19. Sept. 1852; Syllab. Prop. 65—71. 73—74. Leo XIII. l. c.: Christus igitur, cum ad talem ac tantam excellentiam Matrimonia renovavisset, totam ipsorum disciplinam Ecclesiae credidit et commendavit. Quae potestatem in conjugia Christianorum omni cum tempore, tum loco exercuit atque ita exercuit, ut illam propriam ejus esse appareret, nec hominum concessu quaesitam, sed auctoris sui voluntate divinitus adeptam... Igitur cum Matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est, ut regatur et temperetur non principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium. Deinde consideranda Sacramenti dignitas est, cujus accessione Matrimonia Christianorum evasere longe nobilissima. De Sacramentis autem statuere et praecipere ita ex voluntate Christi sola potest et debet Ecclesia, ut absonum sit plane potestatis ejus vel minimam partem ad gubernatores rei civilis velle esse translatam... Item non ipsa [Ecclesia] ignorat neque diffitetur Sacramentum Matrimonii, cum ad conservationem quoque et incrementum societatis humanae dirigatur, cognationem et necessitudinem habere cum rebus ipsis humanis, quae Matrimonium quidem consequuntur, sed in genere civili versantur: de quibus rebus jure decernunt et cognoscunt qui reipublicae praesunt. Vgl. Bened. XIV. De Synod. dioec. 9, 9, 3; A. Heuser, De potestate statuendi impedim. dirim. pro fidelium matrim. soli Ecclesiae propria, Colon. 1854; Phillips a. a. O. 943 ff.; Schulte, Handb. des kath. Eherechts 17 ff. 325 ff.). Demselben Grundsatze gemäß kommen, wenn es sich um die Beurtheilung der Gültigkeit einer Ehe handelt, auf kirchlichem Gebiete (in foro Ecclesiae) nur die von der Kirche anerkannten oder aufgestellten (natürlichen oder positiven) Ehegesetze bezw. Ehehindernisse in Betracht. Dasselbe gilt im Allgemeinen auch bezüglich der Frage nach der Erlaubtheit einer Ehe. Jedoch will die Kirche die staatlichen Ehegesetze, obwohl sie principiell deren Berechtigung bestreitet, von ihren Angehörigen nicht beliebig mißachtet wissen. Vielmehr finden auch hier die allgemeinen sittlichen Grundsätze in Bezug auf die Pflicht des bürgerlichen Gehorsams (auch ungerechten Gesetzen gegenüber) Anwendung. Daher gestattet, ja fordert die Kirche im Allgemeinen die Beobachtung solcher staatlichen Ehegesetze; die durch sie aufgestellten Ehehindernisse sollen als Eheverbote (Impedim. prohibentia) betrachtet werden, jedoch stets unter der Bedingung, daß nicht eine feststehende (von der Kirche erklärte oder auferlegte) Gewissenspflicht dadurch verletzt werde. Letzteres gilt namentlich auch von der sogen. Civilehe (s. d. Art.). Die Einführung derselben in christlichen Staaten hat die Kirche wiederholt als eine Verläugnung des übernatürlichen Charakters der Ehe und ihrer eigenen

ausschließlichen Rechtsbefugniß, ferner als eine Gefahr für den Glauben und die Sittlichkeit ihrer Glieder beklagt und zu hindern gesucht; anderseits gestattet sie jedoch den Gläubigen, da, wo die Staatsgesetze es so fordern, sich der bürgerlichen Trauung im Sinne einer legalen Formalität und lediglich deßwegen zu bedienen, damit sie sich die Rechtsvortheile einer staatlich anerkannten Ehe sichern und die entgegenstehenden rechtlichen Nachtheile vermeiden. (Benedict. XIV. Lit. Apost. Redditae sunt Nobis v. 17. Sept. 1746; De Syn. dioec. VI, 7. 5; Pii VIII. Lit. Apost. Litteris altero v. 25. März 1830. Vgl. Schulte a. a. O. 328.)

Wie alle übrigen Sacramente, so kann auch das Ehesacrament nur von Getauften gültigerweise empfangen werden, d. h. nur die Ehen, welche unter Christen geschlossen werden, besitzen den in Rede stehenden sacramentalen Charakter. Die Ehen der Nichtchristen sind daher wohl gültige eheliche Verbindungen, sofern ihnen kein trennendes Ehehinderniß des natürlichen oder göttlichen Gesetzes entgegensteht; jedoch sind sie bloß natürlicher Art (contractus naturales); den sacramentalen Charakter nehmen sie sofort an, wenn beide Ehegatten die Taufe empfangen (Innoc. III. l. c.: Etsi Matrimonium verum inter infideles existat, non tamen est ratum; inter fideles autem verum et ratum existit: quia Sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed ratum efficit conjugii Sacramentum, ut ipsum in conjugibus illo durante perduret). Daß eine Mischehe zwischen einem Christen und einem Nichtchristen für den christlichen Theil den Charakter eines Sacramentes besitze, wurde nur von wenigen Theologen behauptet. Mit dem kirchlichen Lehrsatze, daß Ehecontract und Sacrament identisch und die Contrahenten selbst die Spender seien, ist jene Annahme schlechthin unvereinbar. Ein Sacrament ist die christliche Ehe, weil sie ein Abbild der mystischen Verbindung Christi mit seiner Kirche darstellt (Eph. 5, 33). Eine solche Mischehe kann aber diese Eigenschaft nicht besitzen. Da ferner die Ehe ihrem Wesen nach eine einheitliche und untheilbare Verbindung beider Ehegatten ist, so kann sie nicht für den einen Ehegatten eine bloß natürliche und für den andern eine übernatürliche und gnadenspendende Verbindung sein. Die Kirche hat im Anfange solche Ehen geduldet; später (seit der Synode zu Elvira 305) wurden sie durch Particularsynoden häufig verboten; durch Gewohnheitsrecht wurde dieses Verbot allmälig dahin verschärft, daß solche Ehen auch nicht gültig geschlossen werden können (Imp. cultus disparitatis. Bened. XIV. Const. Singulari nobis, 1749, § 16: Omnes consentiunt, ob cultus disparitatem irrita matrimonia esse, non quidem jure sacrorum canonum, sed generali Ecclesiae more, qui pluribus abhinc saeculis viget et vim legis obtinet. Vgl. Devoti, Inst. can. lib. 2, tit. 2, sect. 9, § 141; Phillips a. a. O. 1061; Schulte a. a. O. 221). Die Ehen der Akatholiken betrachtet die Kirche, wofern ihrer Gültigkeit kein Hinderniß (und zwar auch kein kirchliches) entgegensteht, als sacramentale Ehen, ebenso auch die Mischehen zwischen Katholiken und Akatholiken. Auch diese Anschauungen ergeben sich als nothwendige Consequenzen aus der Identität des unter Christen geschlossenen Ehebundes und des Sacramentes (s. das Weitere im Art. Ehehindernisse). Zum würdigen Empfange des Ehesacramentes ist zunächst die Erlaubtheit der Eheschließung an sich unerläßlich; in dieser Beziehung sind also vor Allem die kirchlichen Grundsätze und gesetzlichen Normen (Impedim. prohibentia) zu beachten. Sodann ist der Stand der Gnade erforderlich; wo dieser mangelt, würde zwar an sich die vollkommene Reue genügen; jedoch wünscht die Kirche dringend (hortatur), und ist es der kirchlichen Sitte entsprechend, daß die Brautleute vor der Eheschließung (antequam contrahant, vel saltem triduo ante matrimonii consummationem) das Bußsacrament und überdieß auch die heilige Communion empfangen (Trid. Sess. XXIV, De Ref. Matr. c. 1). Die Wirkung des würdigen Empfanges dieses Sacramentes ist die Heiligung der Ehegatten. Diese geschieht durch die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und durch die Mittheilung einer besondern actuellen Gnadenbeihülfe zu gottgefälliger Erfüllung der ehelichen Standespflichten. Hierdurch erscheint die christliche Ehe als ein Abbild der übernatürlichen Lebensverbindung, welche zwischen Christus und der Kirche als seiner Braut besteht; in dieser sollen die Ehegatten auch das Vorbild und die göttliche Norm für ihre wechselseitigen rechtlichen Beziehungen und Pflichten erblicken (Eph. 5, 25—33; Trid. Sess. XXIV, De Matr. Prooem.; Cat. rom. P. II, c. 8, q. 17; Leo XIII. l. c. § Verum quae; Bellarm. l. c. c. 5: Unio, quam significat et efficit Sacramentum Matrimonii, est unio non solum corporum, sed etiam animorum; non qualiscunque, sed per veram et divinam caritatem, ut uxor jungatur viro, ut Ecclesia Christo, et vir uxori, ut Christus Ecclesiae; proinde est unio sacrans et sanctificans animas, nisi ponatur obex). — Ihrer Aufnahme in die übernatürliche Gnadenordnung entspricht nun auch der höhere Zweck der christlichen Ehe. Sie soll nicht bloß der Erhaltung und Entwicklung der Menschheit in ihrem natürlichen Dasein und Leben dienen, sondern zugleich auch der Kirche, als dem übernatürlichen Reiche Gottes auf Erden, immerfort neue Glieder zuführen und eine Pflanzschule christlicher Tugend und Gesittung sein (Cat. rom. l. c. q. 15; Leo XIII. l. c. § Neque iis).

Die Standespflichten der christlichen Ehegatten betreffen theils ihr eigenes, wechselseitiges Verhältniß, theils die ihnen von Gott anvertrauten Kinder. In ersterer Beziehung gibt der Apostel (Eph. 5, 23—33; vgl. 1 Petr.

3, 1—7; Spr. 31, 10—31) den Alles entscheidenden Grundsatz an die Hand, indem er die christlichen Ehegatten lehrt, ihre Verbindung als ein Abbild der zwischen Christus und seiner Kirche bestehenden mystischen Lebensverbindung zu betrachten. Wie diese eine heilige und heiligende ist, so soll es auch jene sein. Eine in Gott gegründete, reine und opferfreudige Liebe, eine unwandelbare Treue, das eifrige Bemühen, sich wechselseitig nicht bloß in der Erfüllung der irdischen Lebensaufgabe, sondern auch in der Uebung christlicher Tugenden und der Erlangung des ewigen Heiles zu helfen und zu fördern, sind in dieser Hinsicht die wesentlichen Pflichten der Ehegatten. Wenn sodann dem Gatten, als dem Haupte der Familie, zunächst und vorzüglich die thatkräftige Sorge für den äußern Bestand und die Ordnung des Hauswesens geziemt, so bilden hinwieder häuslicher Fleiß, Züchtigkeit und demüthige Unterwürfigkeit in allen erlaubten und billigen Dingen den nothwendigsten Tugendschmuck der christlichen Gattin (Cat. rom. l. c. c. 8, q. 26. 27; Leo XIII. l. c.: Vir est familiae princeps et caput mulieris; quae tamen, quia caro est de carne illius et os de ossibus ejus, subjiciatur pareatque viro in morem non ancillae, sed sociae; ut scilicet obedientiae praestitae nec honestas, nec dignitas absit. In eo autem, qui praeest, et in hac, quae paret, cum imaginem uterque referant alter Christi, altera Ecclesiae, divina caritas esto perpetua moderatrix officii). Ihre Kinder sollen christliche Eltern als ein von Gott ihnen anvertrautes heiliges Pfand betrachten, über das sie einst strenge Rechenschaft werden abzulegen haben. Gewissenhafte Sorge für deren leibliches Leben und Wohlsein und eine ihren Standesverhältnissen entsprechende geistige Bildung, vor Allem aber andauernde, opferwillige Bemühungen um eine christliche Erziehung derselben, sind die vorzüglichsten Pflichten, welche den Eltern obliegen (Eph. 6, 1—4). Ihnen entsprechen auf Seiten der Kinder die Pflichten der Liebe, der Ehrfurcht, der Dankbarkeit und des Gehorsams (Eccli. 20, 12; 3, 6 bis 18). — Wesentlicher Gegenstand der wechselseitigen Rechte und Pflichten der Ehegatten ist vor Allem auch das sogen. debitum conjugale (die geschlechtliche Beiwohnung), so zwar, daß keiner von beiden Theilen dem andern dasselbe willkürlich, d. h. ohne genügenden, sittlich berechtigten Grund versagen darf (1 Cor. 7, 3—5; Liguori, Theol. mor. l. 6, n. 900. 938 sqq.). Es ist dieß ebenso sehr eine Forderung der Gerechtigkeit und Treue, als auch der Liebe, welche die Gatten einander schulden. Ein von einem Ehegatten abgelegtes Gelübde der Enthaltsamkeit ist darum an sich, d. h. solange die Zustimmung des andern nicht erfolgt ist, nur bedingungsweise gültig und kann von letzterem irritirt werden. Ein vor der Ehe abgelegtes einfaches Gelübde der jungfräulichen Keuschheit würde den Abschluß und den Gebrauch der Ehe zu einem unerlaubten Acte machen; es wäre dem durch das Gelübde Gebundenen vor erlangter Dispens nicht gestattet, das debitum conjugale zu fordern, doch wäre er verpflichtet, dasselbe dem andern Theile zu leisten (reddere petenti, Liguori l. c. n. 904). Der Gebrauch des in Rede stehenden Rechtes ist selbstverständlich nur dann ein erlaubter, wenn er von vernünftigen und sittlichen Motiven (generatio prolis, mutua caritas, evitatio peccati u. dgl.) getragen ist und sich in jeder Beziehung innerhalb der durch die Natur der Sache, durch die heiligen Zwecke der Ehe und durch das Sittengesetz bestimmten Grenzen bewegt. Nicht als einen Freibrief für die unreine Lust, sondern als ein Heil- und Schutzmittel gegen die unordentliche Begierlichkeit sollen die Gatten jenes Recht ansehen (Cat. rom. l. c. c. 8. q. 13. 14. 33. 34). Verloren geht dieses Recht für denjenigen Gatten, der sich eines Ehebruchs schuldig gemacht hat oder wissentlich und ohne Noth durch Vollziehung der Taufe oder Uebernahme der Pathenstelle bei seinem eigenen Kinde in geistliche Verwandtschaft mit dem andern Ehegatten getreten ist. Wenn ferner ein Ehegatte sich der Sünde des Incestes mit Blutsverwandten im ersten oder zweiten canonischen Grade schuldig macht, so verliert er zur Strafe kraft kirchlichen Rechtes das jus petendi debitum (affinitas superveniens), bleibt aber zur Leistung desselben verbunden (c. 6. 10, X De eo, qui cogn. 4, 12; Phillips a. a. O. 1050; Knopp, Eherecht I, 337; Liguori l. c. n. 150. 930. 1070. Vgl. d. Artt. Ehehindernisse, Schwägerschaft). Jene Strafe wird nicht incurrirt, wenn der Incest nur gezwungener Weise oder unwissentlich oder ex metu gravi begangen wurde, oder der Fehlende das betreffende Kirchengesetz, bezw. die dadurch angedrohte Strafe nicht kannte (Liguori l. c. n. 1072—1074). Die Gewalt der Lossprechung von dieser Strafe wird den Bischöfen regelmäßig in den sogen. Quinquennalfacultäten vom Papste übertragen (n. IX.: Dispensandi cum incestuoso sive incestuosa ad petendum debitum conjugale, cujus jus amisit ex superveniente occulta affinitate per copulam carnalem habitam cum consanguinea vel consanguineo sive in primo et secundo sive in secundo gradu suae uxoris seu respective mariti: remota occasione peccandi ac injuncta gravi poenitentia salutari et confessione sacramentali quolibet mense per tempus arbitrio dispensantis statuendum). Ferner gehört es zu den Privilegien der Mendicanten, daß sie mit Erlaubniß ihrer Ordensobern (des Provinzials oder des Obern des einzelnen Klosters) die genannte Dispens ertheilen können. Den gewöhnlichen Beichtvätern wird in der Regel diese Vollmacht zur Zeit der Jubiläen oder bei Gelegenheit von Volksmissionen u. dgl. vom Papste, bezw. von den Bischöfen gewährt (Liguori l. c. n. 1076; App. de Privil. c. 5, n. 108). — Aus dem Wesen und den Eigenschaften der christlichen Ehe

ergibt sich das, was nach dem Vorgange des hl. Augustinus (De nupt. et concup. 1, 2) das dreifache Gut der Ehe genannt wird: das Gut der Nachkommenschaft (bonum prolis), das Gut der Treue (bonum fidei) und das Gut der Unauflöslichkeit (bonum sacramenti). Die Ehe unterscheidet sich eben vermöge dieser drei Güter von jeder andern Verbindung der beiden Geschlechter. Sie gehören so untrennbar zum Wesen der Ehe, daß, wenn der Eheconsens an eine denselben widersprechende Bedingung geknüpft würde, die Eheschließung ungültig wäre (c. 7, X De cond. appos. 4, 5; Bened. XIV. l. c. 13, 22, 6 sqq.; Schulte a. a. O. 141 ff.). Das zuerst genannte Gut begreift nicht bloß die Erzeugung, sondern auch die (christliche) Erziehung der Nachkommenschaft in sich; das zweite besteht in der Einheit der Ehe und der unverbrüchlichen Pflicht der ehelichen Treue, welcher nicht nur die äußere sündhafte That, sondern auch schon das bloße unerlaubte Begehren widersprechen würde (Matth. 5, 28); das dritte Gut ist die Unauflöslichkeit, welche der christlichen Ehe vorzüglich auch darum eignen muß, weil sie ein sacramentales Abbild der ewigen untrennbaren Verbindung Christi mit seiner Kirche ist (Cat. rom. l. c. q. 23—25). — Außer der bereits genannten Literatur vgl. Thom. Sanchez, Disput. de S. Matrim. ll. 3, Gen. 1592, Antv. 1626; Bas. Pontius, De Sacram. Matrim., Salm. 1624; Holtzclau, De Matrim. (Theol. Wirceb. VII), Wirceb. 1766; Klee, Die Ehe, eine dogmatisch-archäol. Abhandl., 2. Aufl., Mainz 1835; Roskovány, De Matrim. in eccl. cath., Aug. Vind. 1837; Carrière, Prael. theol. de Matrim., Par. 1837; J. P. Martin, De matrimoniis, Lugd. 1844; Perrone, De Matrim. Christ., Rom. 1858; Rive, Die Ehe in dogmatischer, moralischer und socialer Beziehung, Regensburg 1876; Schulte a. a. O. § 1. 2; Phillips a. a. O. 929. 950. [Simar.]

Ehe bei den Juden. A. Im Alterthume. Die Ehe ist (Gen. 1, 27 ff. 2, 22—24) im Schöpfungsberichte als göttliches Institut dargestellt. In den Worten „Wachset und mehret euch" und in dem Ausdrucke „Es fand sich für ihn keine ihm entsprechende Gehilfin" ist Kindererzeugung und innigste Theilnahme an allen Erlebnissen als ihr doppelter Zweck dargestellt. Durch das mosaische Gesetz erhielt die Ehe, wie vieles Andere, eine nähere Bestimmung. Es wurden Bedingungen gesetzt, ohne deren Erfüllung eine Ehe nicht rechtmäßig sollte geschlossen werden können, also Ehehindernisse. Ungleichheit der Religion bildet vor Allem ein solches, wenn ein Israelit eine Canaaniterin heiraten möchte (Ex. 34, 16. Deut. 7, 3 ff.). Schon Abraham vermied es, seinem Sohne Isaac eine Canaaniterin zur Frau zu geben (Gen. 24, 3). Gemischte Ehen galten vom Anfange der Geschichte Israels (Richt. 3, 6) bis zum Ende als ein Grundübel (Mal. 2, 13. 1 Esdr. 10. 2 Esdr. 13, 25). Zwischen den einzelnen Stämmen Israels konnten eheliche Verbindungen stattfinden; wenn indeß ein Mädchen oder eine Wittwe die einzige Erbin ihrer Familie wurde, durfte sie nicht aus ihrem Stamme hinausheiraten, damit die Güter bei dem eigenen Stamme blieben (Num. 27, 1 ff. 36, 1 ff.). Für den Priester und Hohenpriester waren noch besondere Hindernisse aufgestellt (Lev. 21, 7 ff.). Die Blutsverwandtschaft sollte in der geraden Linie durchaus, in den Seitenlinien bis in's zweite Glied, jedoch mit besonderen Ausnahmen, die Ehe unmöglich machen (Lev. 18. 20, 11—21). Mädchen wurden in der Regel von ihren Vätern oder älteren Brüdern verheiratet. Der wirklichen Heirat ging eine Erklärung über die beabsichtigte Ehe voran, wodurch das Verhältniß von Braut und Bräutigam entstand. Nach dieser Erklärung der Brautleute ist ein Mädchen eine Verlobte (מְאֹרָשָׂה), und ein Vergehen mit einem Andern als ihrem Verlobten wird als Ehebruch betrachtet (Deut. 22, 23 ff.). Zu den wichtigsten Dingen, über welche man vor der Abschließung der Heirat übereinkommen mußte, gehörte die Feststellung der Geldsumme, die der Bräutigam für seine Braut zahlen wollte. Dieser Kaufpreis heißt מֹהַר (Gen. 34, 12. Ex. 22, 16). Mitgift in unserm Sinne des Wortes scheint zu den Ausnahmen gehört zu haben, wie wenn die ägyptische Prinzessin, welche Salomon heiratete, eine Festung zur Aussteuer bekommt. — Die Ehe ist ihrer Natur nach nur als Monogamie vollkommen, doch finden wir seit Lamech (Gen. 4, 19) zahlreiche Beispiele von Polygamie, namentlich bei Königen, trotz der Warnung in Deut. 17, 17. Im Ganzen scheint indeß die Monogamie vorgeherrscht zu haben. — Ist die Ehe geschlossen, so bleibt sie bis an den Tod. Dieß geht aus Gen. 2, 24 (vgl. Matth. 19, 3 ff.) hervor. Doch hat Moses aus wichtigen Gründen, welche er Deut. 24, 1 ff. andeutet, eine Ehescheidung zugelassen. Sie wurde durch Ausfertigung einer Trennungs-Urkunde vollzogen, welche סֵפֶר כְּרִיתֻת (Deut. 24, 1. 3. Is. 50, 1) hieß. Ehebruch wurde mit dem Tode bestraft (Deut. 22, 22); selbst der Verdacht der Untreue zog der Frau eine schauerliche Probe zu, welche Num. 5, 14 ff. vorgezeichnet ist. Eine eigenthümliche Verfügung hinsichtlich der Ehe ist bei den Israeliten (im Wesentlichen auch bei andern alten Völkern) das Gesetz der Leviratsehe. Diesem gemäß sollte der Bruder die Wittwe des kinderlos verstorbenen Bruders heiraten (Deut. 25, 5 ff.). Will der Bruder diese Pflicht nicht übernehmen, so wird ihm von der verschmähten Wittwe öffentlich der Schuh vom linken Fuße ausgezogen und in's Gesicht gespuckt, eine Cerimonie, welche Chaliza (חֲלִיצָה) heißt. Später ging diese Pflicht vom Bruder auf den nächsten Verwandten über (vgl. das Buch Ruth). Obschon die Israeliten in vieler Hinsicht sich an die Sitten des westlichen Asiens anschlossen, so war doch die Stellung der Frauen bei ihnen viel freier und menschlicher als im gegenwärtigen mohammedanischen Orient (vgl. Spr. 31).

B. Bei den spätern Juden ruht natürlich die Lehre von der Ehe und die daraus gebildete Praxis auf denselben Grundlagen, wie bei den alten zu jener Zeit, von welcher uns die heilige Schrift Zeugniß gibt, doch ist Vieles erweitert und näher bestimmt. Vor Allem ist bemerkenswerth, daß es nach den Rabbinen die strengste Pflicht ist, zu heiraten. Wer ledig bleibe, vermindere das Ebenbild Gottes und sei dem gleich, welcher Blut vergießt; es sei nun einmal Gebot Gottes, für die Fortpflanzung des Menschengeschlechts zu sorgen, und endlich, wie wenigstens die Kabbalisten sagen, ruhe nur dort die Gnade Gottes (שכינה), wo Mann und Weib vereint sind (Sohar I. S. קעב. Sulzb.). Nur wer mit dem Studium der Offenbarung auf außerordentliche Weise beschäftigt ist, kann, ja soll ehelos bleiben (Jebamoth f. 63. b. Sohar I. S. קלח. Sulzb.). Diesen entschuldigenden Umstand ausgenommen, soll der Israelit die Pflicht der Verehelichung nicht über das zwanzigste Jahr unerfüllt lassen (Eben ha-eser c. 1). Viele Juden heiraten mit sechzehn Jahren, ja in Palästina kommen heute Ehen zwischen Zwölf- und Elfjährigen vor. Solche junge Ehepaare wohnen dann wohl meistens bei ihren Eltern und machen mit ihnen nur Eine Familie aus. — Die Ehehindernisse sind vom canonischen Rechte der Juden im Verhältniß zu den biblischen Vorschriften erweitert und vermehrt; für jedes in der katholischen Kirche gültige gibt es im Judenthume eine Parallele, außer für vis, raptus und ordo. — Die Schließung der Ehe ist, vorausgesetzt, daß kein trennendes Hinderniß stattfindet, auf dreifache Art möglich: 1) בכסף, 2) בשטר, 3) בביאה, also indem die Absicht der Ehelichung durch Ueberreichung einer gewissen Geldsumme, durch einen Contract oder durch den geschlechtlichen Verkehr ausgedrückt wird. Auf jede dieser Arten kann eine Ehe entstehen. Doch haben die späteren Rabbinen einen Bann auf jeden Israeliten gelegt, welcher die Sponsalien und die öffentliche, förmliche Ehecerimonie unterlassen würde. Nach der rechtmäßigen Ordnung wird das ganze Verhältniß durch die Brautwerbung eingeleitet, welcher die Verlobung folgt. Letztere zerfällt in zwei Acte, zwischen welchen die nöthigen Verhandlungen vorkommen. Der Anfang zur Verlobung wird nämlich damit gemacht, daß der Bräutigam zum Vater der Braut sagt: „Siehe, deine Tochter N. soll mir verlobt sein", worauf der Vater erwiedert: הֵן ja, oder: „Sie soll dir verlobt sein", und das Mädchen: אֲנִי רוֹצָה. Nach dieser Initiative bestimmt der Bräutigam mit dem Vater der Braut, unter Anwendung der orientalischen Kaufcerimonie, קנין סודר (s. Buxtorf, Lex chald. 1443), das Heiratsgut. Dann wird der Heiratscontract, welcher כתובה (Kesuba) oder שטר כתובה heißt, aufgesetzt. Dieß ist eine höchst wichtige Urkunde; ginge sie verloren, so müßte sie zum Schutze der Gültigkeit der Ehe erneuert werden. Darin wird vorzüglich das Vermögen der Frau und die Pflicht des Mannes gegen sie bestimmt. Die neueren Juden fügen gern noch ergänzende Urkunden hinzu; Muster von dem Hauptcontracte und den sonstigen Ehebriefen findet man bei Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der heutigen Juden IV, 109 ff. (Vgl. den Tractat Ketuboth im dritten Theile der Mischna.) Nach diesen Zwischenhandlungen findet die eigentliche Verlobung (אירוס) statt, bei welcher vor Zeugen der Ehecontract vorgelesen wird. Außer dem, was der künftige Gemahl der Braut verspricht, wird in den Heiratscontracten auch das verhandelt, was der Vater theils für die Bestreitung der Hochzeitsunkosten, theils als eigentliche Mitgift zu leisten hat (נדוניא). Zur Erinnerung an die alte Sitte, die Braut dem Vater abzukaufen, muß der israelitische Bräutigam dem künftigen Schwiegervater ein Stück Geld geben; eine Prutah (פרוטה), d. i. ein Heller, genügt. Die Ehe wird unter dem Brauthimmel (חֻפָּה), in Gegenwart eines Rabbi, vor der Synagoge geschlossen. Zur Form der Eingehung der Ehe gehört jetzt: 1) der siebenfache Segen des Rabbi (der erste davon ist die gewöhnliche Weinsegnung), 2) Trinken des Hochzeitweines und 3) Schmückung der Braut mit dem Ringe. Wenn der Bräutigam der Braut den Ring ansteckt, sagt er: הני את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל, d. h. Siehe, du bist mir vermählt vermittels dieses Ringes nach dem Gesetze Mosis und Israels. Damit ist die Heirat (קידושין Heiligung) geschlossen. Die Hochzeitscerimonien, welche freilich in verschiedenen Ländern abweichend sind, haben viel Sinnreiches (s. Hochzeit bei den Juden). — Die Israeliten haben den alten Gebrauch, mehrere Frauen zu gleicher Zeit zu besitzen, nicht aufgegeben; Maimonides sagt, der Privatmann dürfe vier, der König achtzehn Frauen neben einander haben. Im Synedrium, welches Napoleon 1806 zusammenrief, und welches sich im Februar 1807 zu Paris constituirte, wurde die Erklärung gegeben, daß den Israeliten die Polygamie überall verboten sei, außer da, wo sie ohnehin als Landesgebrauch gelte. — In Beziehung auf Ehescheidung ist der bekannte Grundsatz der Pharisäercasuistik Hillels, gegen welche Christus (Matth. 19, 8) spricht, herrschend geblieben. Die geringste Ursache reicht hin, die Ehe zu trennen. Diese Unmenschlichkeit des Princips suchte der Geist des Rabbinismus durch ein Labyrinth von Bestimmungen zu mildern, von denen die Gültigkeit des Scheidebriefes abhängt. Diese Bedingungen sind so zahlreich, so complicirt, daß es zu den schwierigsten Geschäften eines Rabbis gehört, einen ganz tadelfreien Scheidebrief oder Get (גט) herzustellen. Die Grundzüge der rabbinischen Lehre vom Scheidebriefe finden sich im dritten Theile der Mischna Tract. Gittin, die spätere Ausbildung im Eben ha-eser und seinen Commentaren. Zusammengestellt ist das Wissenwertheste hiervon bei Bodenschatz, Kirchl. Verf. der heutigen, sonderlich der deutschen Juden, Erlangen 1748 ff., IV, 140, wo sich auch das Muster eines Get in Kupfer gestochen

findet, und bei Bassin, The modern Hebrew and the Hebrew Christian, London 1882, 115 sq. [v. Haneberg.]

Ehe bei den Mohammedanern. Zur Eingehung der Ehe ist nöthig einerseits die Erklärung der Absicht der Eheschließung, andererseits die Einwilligung hierzu. Eine dieser Willensäußerungen muß in der vergangenen Zeit ausgedrückt sein; z. B. die Frauensperson sagt: „Ich habe mich dir verheiratet um diese und diese Summe"; die Mannsperson erwiedert: „Ich habe eingewilligt". Die Frauensperson kann auch sagen: „Ich habe mich dir zum Almosen gegeben"; oder: „Ich habe mich dir verkauft". Bei dieser Willenserklärung müssen zwei Männer oder ein Mann und zwei Frauen als Zeugen zugegen sein. Das Anhalten um die Braut ist zwar gewöhnlich mit einer gewissen Feierlichkeit verbunden und entspricht den Sponsalien, ist aber nicht unumgänglich nothwendig. Zwischen nahen Blutsverwandten kann keine Ehe geschlossen werden; auch Affinität bildet ein trennendes Hinderniß, indem ein Moslim nicht zwei Schwestern zu gleicher Zeit ehelichen darf. Ein freier Moslim kann keine Sklavin, eine freie Mohammedanerin keinen Sklaven mit allen Folgen der rechtmäßigen Ehe heiraten, wohl aber in einem untergeordneten Verhältnisse. Ebenso bildet die Ungleichheit der Religion ein Hinderniß, obwohl nicht ohne Beschränkung; mit Anhängern der Religion Zoroasters oder mit Heiden kann keine gültige Ehe geschlossen werden, wohl aber mit Juden und Christen. Ein freier Mann kann vier Frauen nehmen, ein Sklave zwei. Ein temporärer Ehevertrag, z. B. auf zehn Tage, wird von der Mehrheit der Rechtslehrer für ungültig erklärt (s. indessen Marracci zu Sura 2, S. 89). — Ein erwachsenes Mädchen darf zur Ehe nicht gezwungen werden; schweigt es zur Verfügung derjenigen, unter deren Obhut sie steht, so wird ihre Einwilligung präsumirt. Unmündige Mädchen können von den Vormündern ohne Weiteres verehelicht werden; doch steht es solchen Kindern, wenn sie mannbar geworden sind, frei, sich solchen Verfügungen zu entziehen. Haben aber Eltern oder Großeltern über die Ehe ihrer Kinder vor deren Mündigkeit verfügt, so bleibt diesen auch nach Erreichung der Mündigkeitsjahre keine Ausflucht, sondern sie müssen bei der über sie getroffenen Bestimmung bleiben. Ein Mädchen oder eine Wittwe von hoher Geburt kann mit einem Manne von bedeutend niedrigerem Range keine gültige Ehe schließen; auch andere Umstände, wie Infamie, können die Gleichheit aufheben, welche zur Eingehung einer gültigen Ehe erforderlich ist. — Die Mitgift, d. h. das vom Manne der Frau bestimmte Vermögen, gehört zwar nicht wesentlich zur Schließung einer gültigen Ehe, doch wird sie von fast allen Gesetzeslehrern verlangt. Die Mitgift soll nicht unter zehn Dirhems (etwa sieben Mark) sein. Diese Mitgift hat die Frau nach der Vollziehung anzusprechen, wenn auch der Mann gleich darauf sterben sollte. Wenn der Mann zu der anfangs für das Weib ausgesprochenen Summe später noch etwas beifügt, so bindet ihn dieses Versprechen rechtskräftig. — Das Wesentliche von der Ehescheidung nach dem Koran läßt sich in Folgendes zusammenfassen: Der Mann kann seine Frau dreimal entlassen und ohne neuen Ehevertrag, selbst gegen ihren Willen, sie, wenn sie schwanger ist, während ihrer ganzen Schwangerschaft, und wenn nicht, entweder bis zum Ablaufe von drei Perioden oder drei Monaten wieder zurücknehmen, muß aber während dieser Frist für sie noch so gut wie für seine übrigen Gattinnen sorgen. Nach Ablauf der Frist kann er sie bei einer ersten und zweiten Scheidung mit ihrer Einwilligung wieder heiraten, bei einer dritten aber nicht eher, bis sie inzwischen einen andern Mann gehabt, der entweder gestorben ist oder ihr auch einen Scheidebrief gegeben hat. Wer seine Frau verstößt, bevor er die Ehe vollzogen, braucht ihr nur die Hälfte der Morgengabe zu bezahlen. Der Mann kann seine Frau nach Willkür entlassen, die Frau aber nur bei schweren Vergehen oder leiblichen Gebrechen des Mannes eine Scheidung verlangen. Während der oben genannten Frist darf natürlich eine Frau keine neue Ehe schließen (Koran, Sura 2, S. 229 ff.; 65, S. 4 ff.; s. Weil, Muhammed S. 302). Das spätere Recht hat die Lehre von der Ehescheidung sehr fein ausgebildet (s. Hamilton I, 201—418); so sehr einzelne dieser complicirten Bestimmungen geeignet sein mögen, die vom Koran begründete Laxheit des Princips in der Praxis zu beschränken, bleibt doch gerade die Lehre von der mohammedanischen Ehescheidung eines der lautesten Zeugnisse für die Unmenschlichkeit des Islam. Allerdings haben die Moralisten, z. B. Samarkandi, auf die mohammedanische Ehe vergeistigend einzuwirken gesucht. Aber auch hier verläugnet sich die Herabwürdigung des weiblichen Geschlechtes nicht. Samarkandi (im Tenbîh, Handschr. der Stadt Augsburg, Fol. 269 b.) setzt die Huldigung, welche die Frau dem Manne schuldig sei, unmittelbar nach jener, welche jede Creatur dem Schöpfer bringen muß; das Weib dürfe ohne Erlaubniß ihres Mannes keinen Tag freiwillig fasten: wenn sie es thue, so habe der Mann das Verdienst dieser Abtödtung, sie aber die Schuld einer Uebertretung ihrer Rechte. Sie darf ohne Erlaubniß ihres Mannes nicht aus dem Hause treten: thut sie's, so spricht der Engel des Erbarmens und der Gerechtigkeit zugleich Flüche über sie, bis sie zurückkommt. Damit stimmt der allbekannte Sprachgebrauch überein, wonach die Moslimen die Zimmer der Frauen und die Frauen selbst das Verbotene, „Harem" nennen. Nach der Tradition war eines der letzten Worte, die Mohammed in der Todesstunde sprach: „Bewahret eure Religion und eure Frauen!" Es gereicht einer mohammedanischen Frau zur größten Ehre, wenn sie sich rühmen kann, keinen Mann außer dem ihrigen gesehen zu haben. Um sie zur Zurückgezogenheit anzueifern, bringt man

ihnen nach Chardin (Voyages, Amst. 1711, VI, 221) die Meinung bei, im Paradiese würden die Männer die Augen oberhalb auf dem Kopfe haben, damit sie auch ihrerseits fremde Frauen im Himmel nicht sehen könnten. Was diese pharisäische Sittsamkeit für Folgen für die wahre Sittlichkeit habe, ist hinlänglich bekannt. (Vgl. Ch. Hamilton, The Hedaya or Guide, a Commentary on the Mussulman Law, Lond. 1791, I, 72 sq. [v. Haneberg.]

Ehe, bürgerliche, s. Civilehe.

Ehe, gemischte, heißt im Allgemeinen eine eheliche Verbindung zwischen Personen von verschiedener Religion, im engern Sinne aber die Ehe zwischen Katholiken und Anhängern eines andern christlichen Bekenntnisses. Daß die Ehe als innigste Gemeinschaft, welche unter Menschen begründet werden kann, nothwendig auch die Religion umfassen müsse, haben schon die Römer in der Definition derselben als consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio (Gaj. I, 56—64; Instit. I, 10; Dig. 23—25) treffend ausgesprochen. Ebenso haben alle nicht ganz verwilderten Völker in ihren Sitten und Gesetzen von jeher anerkannt, daß sie als eine ihrer Idee nach für das ganze Leben geschlossene Verbindung, auf welcher Familie und Gesellschaft beruht, nur auf die Religion gegründet und durch die Weihe der Religion über das Spiel der menschlichen Leidenschaften und Neigungen erhoben werden könne. Erst im Christenthum ist aber die volle religiöse Bedeutung der Ehe hervorgetreten. Wie Christus mit seiner Kirche, so sollen die Ehegatten Eins unter sich (Eph. 5, 23 ff.) sein. So ist der alte Fluch der Sünde gelöst und das Menschengeschlecht in seiner Quelle zur Kindschaft Gottes geweiht. Die Kirche, welche lehrte und durch die That bewies, daß alle Liebe unter den Menschen nur dann eine reine und nachhaltige ist, wenn sie aus der Liebe zu Gott entspringt, mußte diesen Satz vor Allem auf die Ehe anwenden und zur Grundbedingung ihres Bestandes die Vorschrift machen, daß sie, wie der hl. Paulus bemerkt, „nur im Herrn“ geschlossen werde. Eine eheliche Verbindung, welche nicht in der Liebe zum Herrn gegründet war, konnte keine vollkommene Ehe sein. Daher das aus der frühesten Zeit der Kirche stammende Verbot der Ehe mit Ungläubigen und die bald gesetzlich ausgesprochene Nichtanerkennung der von Christen mit Juden geschlossenen Ehebündnisse, weil das unterscheidende Merkmal des Judenthums im Hasse und der Verwerfung des Erlösers besteht. Da aber der eheliche Stand nicht bloß die äußere Kundgebung des innigen Verhältnisses der Gatten, sondern auch die gesellschaftliche Anstalt ist, in welcher jene innige Verbindung, die das Wesen der Ehe ausmacht, meist erst bewirkt werden soll, so wurde dieser Stand von jeher in der Kirche da, wo dieses Ziel der Vereinigung im Herrn sich als erreichbar darstellte, nicht allein geachtet und anerkannt, sondern auch als der Grund einer heiligen Verpflichtung der Gatten zum treuen Ausharren in der einmal gegründeten Gemeinschaft betrachtet. Daher wurde selbst dem jüdischen Gatten, der sich zum Christenthum bekehrte, während der andere im Judenthum verharrte, wegen der Ungewißheit des Ausganges, wie der hl. Paulus sagte, d. h. der Möglichkeit, den andern Gatten und die Kinder zum Licht des Christenthums zu führen, an's Herz gelegt, in der einmal geschlossenen Ehe zu verbleiben. Was aber von bekehrten jüdischen Eheleuten, das galt um so mehr von den aus dem Heidenthum bekehrten, weil sich bei den Heiden jener fanatische Haß gegen Christus, von welchem die Juden erfüllt waren, nicht kund gab. Aus diesem Grunde wurde auch die Eingehung einer Ehe mit Heiden nicht so strenge untersagt, wie mit Juden. Mit solchen endlich, welche zwar im Glauben an Christus mit den Gliedern der Kirche übereinstimmten, wegen einzelner abweichender Lehrmeinungen aber von der letztern sich getrennt hatten, sollte aller nähere Umgang gemieden, um so mehr also die eheliche Gemeinschaft verhütet werden; aber die unbedingte Pflicht, in derselben auszuharren, nachdem sie einmal eingegangen worden, wurde nicht in Zweifel gezogen. Das ist die auf die Aussprüche Christi und der Apostel begründete Lehre der Kirche in den sieben ersten Jahrhunderten. Erst das Trullanum im Jahre 692 führte in dieser Hinsicht eine Neuerung ein, indem es im 72. Canon die Ehen mit Häretikern für absolut ungültig erklärte (Harduin III, 1687: ἄκυρον ἡγεῖσθαι τὸν γάμον καὶ τὸ ἄθεσμον διαλύεσθαι συνοικέσιον) und hierdurch für die orientalische Kirche eine von der allgemeinen Kirche nicht anerkannte Disciplin in's Leben rief.

In der abendländischen Kirche war während des Mittelalters wenig Anlaß geboten, über gemischte Ehen neue Bestimmungen zu treffen. Beim Beginn dieser Periode sah sich die Kirche in den Strudel der allgemeinen Verwirrung hineingezogen und unterlag allenthalben der blinden Gewalt. Als sie aber später ihrer Stimme wieder Gehör verschaffen konnte, stand sie als allgemein herrschende dem verachteten Judenthum, den ohnmächtigen Resten des Heidenthums und einzelnen ephemeren Secten gegenüber. Letztere konnten in der Regel weder durch gewaltsames Andringen, noch durch die Gefahr der Verführung neue, abweichende Bestimmungen gegen sich hervorrufen. Obwohl der Grundsatz, mit solchen Häretikern Ehen zu vermeiden, mehrfach von den Päpsten eingeschärft wurde, kehrte sich die Strenge der Gesetzgebung doch vorwiegend gegen die Ehen mit Juden, welche im südlichen Frankreich und besonders in Spanien eine große Regsamkeit entfalteten und namentlich durch das Studium der Naturwissenschaften und der Philosophie zu geistiger Bedeutung gelangten. Allmälig wurde jedoch der in den Canones ausgesprochene Grundsatz, daß zwischen einem Ungläubigen und einem Christen eine wahre Ehe

nicht bestehen könne, in einem allgemeinern Sinne aufgefaßt, und es bildete sich auf dem Wege der Gewohnheit das Ehehinderniß der sogen. cultus disparitas, wonach solche Ehen als null und nichtig betrachtet wurden. Neue Kämpfe wurden durch die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts für die Kirche heraufbeschworen. Je mehr die äußere Macht des Protestantismus stieg, um so gebieterischer drängte sich der Kirche die Nothwendigkeit auf, ihre uralten Principien bezüglich der Eingehung gemischter Ehen zur Anerkennung zu bringen. Conflicte aber zu vermeiden wurde für die Kirche doppelt schwer: einerseits in Folge der Bestimmungen, welche das Concil von Trient gegen die clandestinen Ehen erließ, anderseits aber durch die Art und Weise, wie, durch das Princip des Protestantismus selbst, die Frage von der Nothwendigkeit der Kirche und eines objectiv feststehenden Glaubens, oder mit anderen Worten, die Frage von der nothwendigen innern und äußern Einheit des Reiches Gottes auf Erden in den Vordergrund gestellt wurde. Dieses Grundprincip der christlichen Glaubenslehre wurde von dem mit einem Protestanten sich verehelichenden Katholiken entweder factisch geläugnet, oder er verletzte die ersten Pflichten der Liebe wie gegen seinen Gatten, so gegen die zu erwartenden Kinder, wenn er die Verbindung anders als mit dem erklärten Grundsatz einging, jenen sowohl als diese in den Schooß der Kirche einzuführen. In der ersten Voraussetzung war sein Schritt ein stillschweigend erklärter Abfall, in dieser aber eine schwere Versündigung gegen das innerste Wesen der Ehe. Zu keinem von beiden konnte die Kirche die Hand bieten, und dennoch war in Folge der tridentinischen Bestimmung ihre Mitwirkung zum Zustandekommen einer solchen Ehe unerläßlich. So lange nun die Kirche frei handeln konnte, mußte sie darauf bestehen, daß eine Ehe zwischen Katholiken und Protestanten nicht anders eingegangen werde als nach erlangter Dispensation und unter der feierlichen Versicherung des protestantischen Theiles, daß er die katholische Erziehung aller Kinder und dem andern Gatten vollständige Freiheit in der Ausübung der katholischen Religion einräumen werde. So handelte Clemens VIII. in Bezug auf die Ehe des Herzogs von Lothringen und Bar mit Katharina, der Tochter Jeanne d'Albret's von Navarra, Urban VIII. bei Gelegenheit der Vermählung der Maria Henriette von Frankreich mit Karl I. von England, Clemens XI. bei der Ehe des Grafen Philipp Ernst von Hohenlohe mit einer Protestantin. In den genannten Fällen konnten die Päpste von dem Kirchengesetz um so eher abgehen, als das öffentliche Wohl von Kirche oder Staat die Abschließung dieser Ehen befürwortete.

Nicht immer jedoch war der Kirche die Freiheit vergönnt, nach solchen Rücksichten entweder den gemischten Ehen sich unbedingt zu widersetzen, oder die Bedingungen vorzuschreiben, unter welchen sie stattfinden dürften. Es zeigte sich bald in verschiedenen Gegenden theils der friedliche Bestand der Katholiken unter oder neben den Protestanten, theils deren eigenes treues Ausharren bei der Kirche gefährdet, wofern auf derlei Bedingungen oder auf dem absoluten Widerstande gegen gemischte Ehen bestanden würde. Einer solchen zwingenden Nothwendigkeit gegenüber blieb den Päpsten nichts übrig, als von der tridentinischen Bestimmung über die Eingehung der Ehe abzusehen, um den Clerus der Verlegenheit der Mitwirkung zu einer sündhaften Handlung zu entheben oder aber diese Mitwirkung, als eine unfreiwillige, mindestens nur insoweit eintreten zu lassen, als sie zum Zustandekommen einer Ehe unerläßlich war. Den erstern Weg schlug Benedict XIV. ein in der Declaratio cum instructione super dubiis respicientibus matrimonia in Hollandia et Belgio contracta et contrahenda vom 4. November 1741, worin er die in den bezeichneten Ländern ohne Beobachtung der tridentinischen Form, bloß nach den Landesgesetzen eingegangenen gemischten Ehen für kirchlich gültig erklärte. Auf andere Länder darf diese Declaration nicht stillschweigend, sondern nur durch ausdrückliche päpstliche Anordnungen ausgedehnt werden. Solche aber erließen Clemens XIII. 1764 für Quebec und Canada, 1765 für Breslau und Malabar, 1767 für Bombay, Clemens XIV. 1774 für Culm, Pius VI. 1780 für Russisch-Polen, 1785 für Irland, 1793 für Cleve und Leo XII. 1824 für New-Orleans. Andere Auskunftsmittel ergriffen mit Bezug auf Oesterreich und Bayern, die kölnische Kirchenprovinz und die Diöcesen Ermland und Limburg Pius VI., Pius VIII., Gregor XVI. und Pius IX. Aber auch dabei glaubten die Päpste mit Recht, der zwingenden Nothwendigkeit nur Schritt für Schritt weichen und nur das absolut Unvermeidliche zugestehen zu dürfen. Daher gestattete Pius VI. für die österreichischen Staaten, daß der katholische Pfarrer die Eingehung einer gemischten Ehe in seiner Gegenwart nach dem tridentinischen Decrete vor sich gehen lasse, jedoch mit Unterlassung der Verkündigung, außer der Kirche, ohne Beobachtung aller und jeder religiösen Feierlichkeit und nach vorheriger Ableistung der üblichen Cautionen. Die letzteren mußten eidlich gegeben werden und betrafen den Abschluß der Ehe vor dem katholischen Geistlichen mit Ausschluß des Predigers, die Erziehung aller Kinder beiderlei Geschlechtes in der katholischen Religion, die freie Ausübung der Religion für den katholischen Gatten und die Kinder, sowie die nach Kräften, d. h. durch Gebet und gutes Beispiel anzustrebende Bekehrung des akatholischen Theiles. Demnach wurde trotz der Ableistung der Cautionen bloß passive Assistenz zugestanden. Einen Schritt weiter ging Pius VIII. in dem an den Episcopat der Kölner Kirchenprovinz (Köln, Trier, Paderborn und Münster) am 25. März 1830 gerichteten Breve Litteris

altero abhinc, indem er gestattete, daß, wenn alle Ermahnungen, namentlich bezüglich der katholischen Kindererziehung, erfolglos geblieben seien, der katholische Pfarrer die Verkündigungen vollziehe, dann außerhalb der Kirche, mit Umgehung aller religiösen Feierlichkeiten, den Eheconsens entgegennehme und die Ehe in das Trauungsbuch eintrage. Außerdem ertheilte der Papst den Bischöfen am 26. März 1830 die erforderlichen Facultäten zur Revalidation solcher gemischten Ehen, welche vor dem Prediger eingegangen waren, und verfügte für die Zukunft, daß alle, auch ohne Beobachtung der tridentinischen Form in der Kölner Kirchenprovinz eingegangenen gemischten Ehen als kirchlich gültige anzusehen und zu behandeln seien. Vielfach hat man in jüngster Zeit diese Bestimmung des Breve auf den einzigen Fall beschränken wollen, in welchem Brautpaare gemischter Confession vor dem protestantischen Prediger contrahirten. Diese Auffassung wird durch den Wortlaut des Breve, gemäß welchem die Gültigkeit gemischter Ehen von der Beobachtung des Tridentinums nicht mehr abhängen soll, ausgeschlossen. Aus diesem Grunde hat der heilige Stuhl sich auch für die Gültigkeit solcher Mischehen ausgesprochen, welche an denjenigen Orten vor dem Standesbeamten eingegangen wurden, für welche der Papst von der Beobachtung des Tridentinums dispensirt hatte, wofern die Brautleute nur von der Absicht geleitet waren, hier mit Ausschluß des Pfarrers eine Ehe einzugehen. Für diese Absicht streitet so lange die Vermuthung, als nicht der Beweis vom Gegentheil erbracht ist (Archiv f. kath. K.-R. XLI, 292). Durch Decrete der Congreg. Inquisit. vom Jahre 1852 und 1854 wurden die Bestimmungen des Breve vom 24. März 1830 auf die Diöcesen Ermland und Limburg ausgedehnt. Aehnliche Verfügungen wie Pius VIII. für Preußen erließ Gregor XVI. für Bayern in der Encyclica vom 27. Mai 1832 und der dieselbe erläuternden Instruction vom 12. September 1834, während der nämliche Papst in dem an die ungarischen Bischöfe gerichteten Breve vom 30. April 1841 und der Instruction des Cardinals Lambruschini die in Ungarn ohne tridentinische Form eingegangenen Mischehen für unerlaubt, aber gültig erklärte. Diese wie die obengenannten päpstlichen Declarationen wurzeln in der Annahme, daß sich für die vorschriftsmäßig erfolgte Publication des Tridentinums in den einzelnen Pfarreien ein Beweis nicht erbringen lasse. In denjenigen Diöcesen, in welchen, sei es durch Extension der für Holland und Belgien ergangenen benedictinischen Declaration, sei es auf dem Wege der Dispensation, die Beobachtung der tridentinischen Eheschließungsform durch den heiligen Stuhl abrogirt wurde, gilt für die Eingehung der Mischehen der vortridentinische Grundsatz: sufficit solus eorum consensus. Aus diesem Grunde gehen in den genannten Ländern Verlöbnisse unter Brautleuten gemischter Confession durch hinzutretende copula carnalis in katholisch-kirchliche Ehen über (Archiv XVII, 315). Die Thatsache, daß in Folge der großen Veränderung der socialen Verhältnisse unserer Zeit die Zahl der Mischehen in den jüngsten Decennien in hohem Maße zunahm, veranlaßte Pius IX. am 17. November 1858 zu einem Rundschreiben an den Episcopat, in welchem die absolute Nothwendigkeit der Ableistung der zur Erlangung einer Dispense über das Hinderniß der Religionsverschiedenheit erforderlichen Cautionen betont wird. Eine Instruction vom 17. Februar 1864 an den hannöverschen Episcopat gestattete Brautleuten gemischter Confession, die Ehe außer vor dem katholischen Pfarrer auch vor dem Prediger einzugehen, wenn die politische Anerkennung der Ehe auf andere Weise nicht zu erlangen ist. Bei dem Aufgebote soll der Religionsverschiedenheit der Brautleute keine Erwähnung geschehen, ebenso wenig ist im Falle der Verweigerung der Cautionen ein eigentlicher Entlaßschein, sondern nur ein Zeugniß auszustellen, daß das Aufgebot geschehen, und daß außer der Religionsverschiedenheit ein anderes Hinderniß der Eingehung der Ehe nicht im Wege stehe. Dieß ist das Aeußerste, was die Kirche, der Gewalt der Umstände und dem Drange der Regierungen nachgebend, gewähren konnte. Hierbei hat sie nicht nach den Eingebungen der Laune, sondern nach den im Wesen der Sache liegenden Grenzen des Zulässigen und Möglichen gehandelt; dieß beweist namentlich der Umstand, daß sie weder zur Zeit ihrer größten Machtfülle, noch seitdem in der Hitze des Streites sich dazu hat hinreißen lassen, die Verschiedenheit des christlichen Bekenntnisses als trennendes Ehehinderniß einzuführen.

Die griechische Kirche hält dagegen an der durch die trullanische Synode begründeten Disciplin auch heute noch fest und führt dieselbe gegen die Katholiken mit aller Strenge durch. In Rußland hat Peter d. Gr. 1719 die Ehen zwischen anderen christlichen Religionsverwandten zwar für gültig erklärt, dabei zugleich aber die Bedingung gefordert, daß die Nupturienten vor der Trauung das Versprechen der Erziehung aller Kinder in der griechisch-russischen Religion schriftlich ablegen. Auch war die staatliche Anerkennung solcher Ehen an die Trauung durch einen russischen Priester geknüpft. Unter Mißachtung der im separirten Act vom 12. (23.) Februar 1768 gegebenen Versprechen wurde der Ukas vom Jahre 1721 auch auf die polnisch-russischen Provinzen und das Königreich Polen ausgedehnt. Um die Mischehen zu fördern, wurde armen Katholiken, welche solche eingehen, eine reiche Mitgift ausgesetzt und sogar Ehefrauen, deren Männer zu Exil oder zu den Bergwerken und Galeeren verurtheilt waren, die Wiederverheiratung gestattet, wofern sie eine gemischte Ehe eingingen und die Erziehung der Kinder in der griechisch-orthodoxen Religion zugaben. In seinem ersten Eifer hat der Protestantismus die gemischten Ehen ebenso scharf verworfen, wie das

heute noch von der katholischen Kirche geschieht. Bei der Verflachung, welche im Laufe der Zeit in die protestantische Kirche eindrang, gewann man allmälig freiere Anschauungen, gegen welche sich gegenwärtig wieder, namentlich durch den Oberkirchenrath in Berlin, eine Reaction geltend macht. (Vgl. Roskovány, De matrim. mixtis, Tom. VII, Vitriae 1882; Döllinger, Ueber gemischte Ehen, Regensburg 1839; Kutschker, Die gemischten Ehen, 3. Aufl., Wien 1842; Reinerding, Die Principien des kirchl. Rechts in Ansehung der Mischehen, Paderborn 1853; Walter, K.-R., 14. Aufl., 661; Vering, K.-R., 2. Aufl., 864. 906; Franz, Die gem. Ehen in Schlesien, Breslau 1881; Collect. Conc. Lac. V, 354. 844. 1292; Hübler, Eheschließung und gemischte Ehe in Preußen nach Recht und Brauch der Katholiken, Berlin 1883; Theiner, Die neuesten Zustände der kath. Kirche in Rußland, Augsburg 1841.) [(v. Moy) Bellesheim.]

Ehe, heimliche, kann sein 1. eine formlose Ehe (matrimonium clandestinum), auch Winkelehe oder Gewissensehe (matrimonium conscientiae) genannt. Man versteht darunter eine solche Ehe, welche mit Unterlassung der Proclamationen und ohne kirchliche Einsegnung geschlossen wird. Obwohl die Kirche Ehen dieser Art zu allen Zeiten verabscheute, demzufolge verbot und für strafbar erklärte, so waren dieselben vor dem Concil von Trient dennoch gültig, wofern über den ehelichen Consens der Brautleute kein Zweifel bestand und ein trennendes Hinderniß nicht obwaltete. Seitdem aber das Tridentinum eine specifische Form für die Abschließung der Ehe vorgeschrieben und von deren Beobachtung die Gültigkeit derselben abhängig gemacht hat, sind solche Verbindungen an allen Orten, wo das Tridentinum publicirt wurde und beobachtet wird, nicht bloß unerlaubt, sondern ungültig. An Orten aber, wo das Tridentinum nicht promulgirt und recipirt ist, ist auch die formlose Ehe für diejenigen gültig, welche daselbst ihr Domicil haben, nicht aber für solche, welche nur vorübergehend und in der Absicht, die Ehe damit zu erschleichen, sich daselbst aufhalten. Ob und wann die moderne Civilehe die Bedeutung eines matrimonium clandestinum im canonisch-rechtlichen Sinne des Wortes besitzt, darüber s. d. A. Civilehe. (Vgl. H. G. Bauer, Comm. de matr. conscientiae, Rom. 1771; Bened. XIV, De Synodo dioec. 13, 23, 12.) — Eine besondere Art der Gewissensehe kann bei den protestantischen Landesherren vorkommen, die als Träger der Kirchengewalt sich selbst von der sonst für die Eingehung der Ehe erforderlichen Einsegnung zu dispensiren die Macht haben. Mehrfach ist zwar diese Befugniß der Selbstdispensation bestritten worden; indeß sehr gewichtige Auctoritäten und der Grund, daß die Einsegnung auch nach dem protestantischen Kirchenrechte nicht göttlicher Einsetzung ist, sprechen entschieden dafür. Daher werden dergleichen Ehen der protestantischen Landesherren als wirkliche Ehen anerkannt, sobald nur darüber, daß eine solche wirklich beabsichtigt wurde, ein begründeter Zweifel nicht besteht. Die Frage aber, ob ein solches Recht derselben in Deutschland nach Einführung der Civilehe, als der einzigen Ehe, welche das Reich anerkennt und die außerdem dem Abschluß der kirchlichen Ehe vorangehen hat, angenommen werden könne, muß verneint werden, da der Landesherr nicht für befugt erachtet werden kann, die auf verfassungsmäßige Weise ergangenen Gesetze einseitig aufzuheben.

2. Eine geheime oder stille Ehe (matrimonium occultum). Das vom Concil von Trient eingeführte trennende Ehehinderniß der Clandestinität und die von demselben vorgeschriebene Form der Eheschließung bezwecken vorzüglich, daß der Kirche in ihren rechtmäßigen Organen der eheliche Consens zuverlässig und unzweideutig kundgegeben werde. Die Proclamationen verfolgen den Zweck, etwaige Ehehindernisse leichter aufzudecken. Daher kann der Bischof in besonderen Fällen aus dringenden Gründen von der Vornahme des Aufgebotes dispensiren und gestatten, daß nach vorgängiger eidlicher Versicherung der Brautleute, sie seien durch kein anderes Band gefesselt, die Trauung in der Stille durch den Pfarrer in Gegenwart von zwei discreten Zeugen vorgenommen werde. Gemäß der Constitution Benedicts XIV. Satis vobis vom 27. November 1741 hat die bischöfliche Kanzlei ein Geheimbuch zu führen, in welches die wahren Namen der Nupturienten eingeschrieben werden, während die Eintragung in dem öffentlichen Trauungsbuch vermittels fingirter Namen erfolgt. [Bellesheim.]

Ehe zur linken Hand oder morganatische Ehe heißt eine eheliche Verbindung, bei welcher vertragsmäßig die allgemeinen Wirkungen einer Ehe rücksichtlich der Standes- und Successionsrechte der Ehegatten und der Kinder nicht oder nur in beschränktem Maße eintreten. Dieses wird symbolisch dadurch ausgedrückt, daß die Frau dem Manne nur an die linke oder schwächere Hand angetraut wird, wodurch angedeutet ist, daß sie nicht in seine Familie und somit nicht unter seine Vertheidigung und Vormundschaft tritt, daher auch nicht seines Standes theilhaftig wird und nicht seine Familien- und Successionsrechte auf ihre, von ihm erzeugten Kinder überträgt (Phillips, Deutsche Geschichte, Berlin 1832, II, 212). Man nennt solche Ehen morganatische (matrimonia ad morganaticam), weil die Frau sammt ihren Kindern in der Regel sich mit der bloßen Morgengabe, d. h. dem nach germanischem Rechte üblichen Geschenke nach der Brautnacht, zu begnügen hat (Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, Gött. 1828, 439; Phillips, Deutsches Privatr., Berlin 1846, II, 249 ff.). Auch salische Ehe (matrimonium ad legem Salicam) wird eine solche Ehe genannt, entweder weil sie bei den Salfranken am häufigsten in Uebung war, oder weil die bei denselben in dergleichen Fällen üblichen Formen und Ge-

bräuche allgemein angenommen wurden. Sie verdankt, als besonderes Rechtsinstitut, ihren Ursprung einerseits der Strenge, womit das germanische Recht in bürgerlicher und politischer Hinsicht die Standesunterschiede, und besonders bei der Ehe das Erforderniß der Ebenbürtigkeit der Gatten festhielt; andererseits der Einwirkung des Christenthums, welches jede außereheliche Geschlechtsgemeinschaft unbedingt verdammt (Phillips, Deutsches Privatr. I, 350; v. Moy, Geschichte des christl. Eherechts 7. 49. 95. 378; vgl. 217). Sie ist daher auch nur bei den Mitgliedern souveräner Fürstenhäuser und des deutschen vormals reichsständischen Adels, für welche die Behauptung eines besondern, von den übrigen streng geschiedenen Standes und der damit zusammenhängenden Ebenbürtigkeit noch eine wirkliche politische Bedeutung hat, in Uebung geblieben, und hier besonders, wenn die Frau von geringerem Stande ist als der Mann. Doch kann sie auch mit einer ebenbürtigen Frau eingegangen werden, namentlich bei zweiter Verehelichung des Mannes, wo besondere Gründe verbieten, den Kindern aus dieser Ehe gleiche Rechte mit denen aus der ersten Ehe einzuräumen (Phillips, Deutsches Privatr. I, 192). Den vormals reichsritterschaftlichen Familien, die dieses Vorrecht ehemals genossen, dürfte selbes jetzt in keinem deutschen Staate mehr zugestanden werden. Andere Personen können stets nur mit besonderer Genehmigung des Regenten solche Ehen schließen (Mittermaier, Deutsch. Privatr., 6. Aufl., Landshut 1843, II, 406 ff.). Die Wirkung einer solchen Ehe ist kirchlich ganz die der gewöhnlichen Ehe, die Frau ist eine rechtmäßige Frau, die Kinder sind eheliche Kinder; in bürgerlicher und politischer Hinsicht aber genießt die Frau nicht den Stand und Rang ihres Ehemannes, hat nicht die damit zusammenhängenden Rechte auf standesmäßigen Unterhalt, Wittum u. dgl., sondern muß sich mit der ihr ausgeworfenen Abfindungssumme begnügen, und die Kinder succediren in der Regel nicht in Stamm- und Lehengüter (Mittermaier a. a. O.; J. J. Moser, Fam.-Staatsr. II, 165). [v. Moy.]

Ehe, mystische, s. Beschauung.

Ehe, vermeintliche oder putative (matrimonium putativum) nennt man die wegen eines trennenden Ehehindernisses nichtige Ehe, sobald sie wenigstens von einem der Nupturienten in gutem Glauben eingegangen wurde. Zur Annahme der bona fides wird heute erfordert, daß da, wo das Tridentinum promulgirt wurde, die Abschließung der Ehe in der tridentinischen Form erfolgte, sonst aber die Proclamationen vorgenommen wurden. Der gute Glaube hat zur Folge, daß die bloß vermeintliche Ehe für Gatten und Kinder alle Wirkungen einer gültigen Ehe hervorbringt. Von dem Augenblick jedoch, in welchem das trennende Hinderniß zur Kenntniß der Gatten gelangt, haben sie die Pflicht, sich des ehelichen Umganges zu enthalten und beim kirchlichen Richter entweder die Aufhebung ihrer Gemeinschaft, oder Revalidation derselben nachzusuchen. Unterlassen sie diesen Schritt, so gelten ihre nachmals gezeugten Kinder als uneheliche. Wird die Ehe getrennt, so hören mit der Publication des Nichtigkeitserkenntnisses alle Wirkungen des ehelichen Standes auf, und die vermeintlichen Gatten treten in das Verhältniß zurück, welches vor der Abschließung ihrer Verbindung bestand. Wird dagegen der obwaltende Nichtigkeitsgrund durch Dispensation beseitigt, so muß nunmehr die Ehe in der tridentinischen Form vor dem Pfarrer und zwei Zeugen abgeschlossen werden. Einer feierlichen Trauung indeß bedarf es nicht. Nach § 192 der päpstlichen Instruction für die österreichischen Ehegerichte (Collect. Lac. V, 1309) soll der Bischof, nachdem das Gericht die Nullitätssentenz verkündet, und wenn das Hinderniß durch Erneuerung des Consenses oder Dispensation gehoben werden kann, dahin wirken, daß die Ehe revalidirt werde, wofern nicht wichtige Gründe „zum Gegentheil rathen". (Hertius, De matrim. putativo, Giss. 1690; Westphal, De veris casibus matr. putativi, Halae 1758.) [Bellesheim.]

Ehe, zweite (polygamia successiva), die Wiederverheiratung einer verwittweten Person. Der hohe Werth, welchen die Kirche von jeher auf die Enthaltsamkeit von den Werken des Fleisches legt, die tiefe Ehrfurcht, welche sie zugleich dem einmal begründeten ehelichen Bande zollt, und die Strenge, womit sie das Gebot der Unauflöslichkeit desselben und der ausschließlichen Treue unter den Gatten auffaßt, haben nothwendig dahin geführt, daß sie die Wiederverehelichung derjenigen, deren Ehe einmal durch den Tod getrennt worden, mit ungünstigen Augen ansehen muß. Die Mißbilligung ging in den ersten Jahrhunderten so weit, daß nicht nur die zur zweiten Ehe Schreitenden einer Kirchenbuße sich unterwerfen mußten, und ein Priester bei der Eingehung einer solchen Ehe gar nicht erscheinen durfte, sondern daß Männer, wie Athenagoras und Irenäus, die zweite Ehe geradezu nur für einen beschönigten Ehebruch erklärten (Athenagor. Legatio § 28; Iren. Haer. 3, 17, 2). In der morgenländischen Kirche wurde mit immer steigendem Eifer gegen wiederholte Verehelichungen gewirkt, so daß selbst die weltlichen Gesetze durch Strafen denselben entgegentreten zu müssen glaubten, und daß über die vierte Ehe des Kaisers Leo des Philosophen heftige Bewegungen ausbrachen, welche die Nichtigkeitserklärung dieser Ehe zur Folge hatten (Basil. Maced. et Leon. Philos. Nov. 90; Baron. ad a. 921, n. 1 sq.). Die abendländische Kirche faßte, nach dem Vorgange des hl. Augustinus und nach dem Sinne des Canon 8 der Kirchenversammlung zu Nicäa, die Sache in milderem Lichte auf und wollte der wiederholten Verehelichung wenigstens nicht äußere Gewalt, sondern nur die Macht der Ueberredung, nicht unbedingte Verdammung, sondern nur die Erwägung der aus der Enthaltsamkeit hervorgehenden Vortheile

entgegengesetzt wissen (August., De bono viduitatis c. 12). Daher sind hier durch die Praxis die alten Bußvorschriften für Wiederverheiratung abrogirt, und die Kirche gibt ihre Abneigung gegen die zweite oder wiederholte Ehe nur dadurch zu erkennen, daß bei derselben die Einsegnung unterbleibt (c. 1. 3, X De secund. nupt. 4, 21). Selbst dieses ist aber in manchen Diöcesen auf den Fall beschränkt, wenn die Braut eine Wittwe ist (Berg, Ueber die Erforderlichkeit der priesterlichen Eheeinsegnung zum Sacrament der Ehe, Breslau 1836, 32; v. Moy, Gesch. des christl. Eherechts 112. 224. 388). Es versteht sich übrigens, daß zur zweiten oder folgenden Ehe nicht geschritten werden darf, bevor nicht der Beweis vom Tode des vorigen Gatten beigebracht ist. Gemäß einer vom heiligen Officium am 12. Juni 1822 erlassenen Instruction kommen beim Beweisverfahren zunächst authentische Urkunden und Zeugenaussagen in Betracht; jedoch ist der Richter auch befugt, Präsumtionen und Conjecturen zum Ergänzungsbeweis zuzulassen; er darf sich sogar der Aussagen solcher Personen bedienen, welche nicht auf Grund eigener Wahrnehmung, sondern nach Mittheilungen Dritter, deren Vernehmung unmöglich ist, ihre Dispositionen machen. Bloße langwierige Abwesenheit oder Gefangenschaft reichen nicht zum Beweise hin, obwohl daraus in Verbindung mit anderen Umständen eine hinreichende Präsumtion des Todes allerdings entstehen kann (c. 19, X De sponsal. 4, 1; c. 2, X De secund. nupt. 4, 21; vgl. Walter, Kirchenr., 14. Aufl., § 323, Note 11). Im Falle eines Irrthums muß die Ehe mit dem todtgeglaubten Ehegatten wieder hergestellt werden (c. 2, C. XXXIV, q. 1; c. 1 eod.; c. 2, X De secund. nupt. 4, 21; Archiv f. kath. K.-R. XXII, 186). (Vgl. Cotelerii Not. in Hermae Pastorem 2, 4, 4; in Const. Apost. 3, 2; Ballerinorum dissert. II in opp. S. Zenonis, ed. Migne, PP. lat. XI, 129; Klee, De secundis nupt., Bonnae 1830; Binterim, Denkwürdigkeiten VI, 1, 329 ff.; Hefele, Beiträge I, 39 ff.) [(v. Moy) Bellesheim.]

Ehebruch ist nach christlichen Grundsätzen die Verletzung der ehelichen Treue, welche durch den Beischlaf eines Ehemannes oder einer Ehefrau mit einer dritten Person begangen wird. Dabei wird vorausgesetzt, daß der Ehebruch ein formaler sei, also mit allseitiger Erkenntniß und vollständiger Freiheit des Willens ausgeführt wurde. So oft daher ein Irrthum bezüglich des ehelichen Verhältnisses der andern Person obwaltete, sei es, daß derselbe in einer Verwechslung der Person, oder in der Verheimlichung der zu Recht bestehenden Ehe seinen Grund hat, kann von einem Ehebruch keine Rede sein. Das Nämliche gilt von dem Falle, in welchem beide Theile sich im guten Glauben befanden, der andere abwesende Ehegatte sei bereits todt. Das Verbrechen des Ehebruches gehört nach dem hl. Paulus (1 Cor. 6, 9) zu denjenigen Sünden, welche vom Reiche Gottes ausschließen. Er enthält eine schwere Verletzung der dem andern Gatten schuldigen Liebe und Treue, eine Beeinträchtigung des durch die Ehe beiderseitig erworbenen Rechtes auf den Gebrauch des Körpers, besonders aber eine Entweihung des Sacramentes. Außerdem greift er das Familienglück in seiner Wurzel an, macht die Nachkommenschaft zweifelhaft und untergräbt dadurch die Grundlagen des Staates, der Gesellschaft und der Kirche. Demzufolge erscheint der Ehebruch theils als ein Privatverbrechen, theils als ein öffentliches, das sich gegen die Ordnung der Kirche und des Staates kehrt. In der vorchristlichen Zeit, da die Frau in die Gewalt des Mannes gegeben war und auf dem Fundament dieser Gewalt der Bau der gesellschaftlichen Ordnung sich erhob, erschienen auch nur die Rechte des Mannes als Gegenstand öffentlicher Gewährleistung, weßhalb nur die Untreue der Frau und die Verletzung der ehelichen Rechte durch den Dritten, mit welchem sie sich vergangen hatte, als Ehebruch angesehen und bestraft wurden. Nach dem ältesten römischen Rechte war die Ahndung Sache des Mannes in Gemeinschaft mit den Blutsverwandten. Religion und Sitte boten die Grundsätze dar, nach welchen hierbei verfahren wurde. Eine Menge von Gesetzen, welche die allmälig einreißende Verwilderung der Sitten nothwendig gemacht, wurden unter Augustus außer Kraft gesetzt, und an ihre Stelle trat die lex Julia de adulteriis coërcendis (D. 48, 5), welche den Ehebruch zu einem öffentlichen Verbrechen machte und neben Vermögensstrafen für beide Schuldige außerdem für die Frau Verbannung auf eine Insel vorschrieb. Constantin hob das nach alter Sitte beim Ehebruch Jedem aus dem Volke zustehende Recht der Anklage auf, bezeichnete aber den Ehebruch als Sacrilegium und setzte darauf die Todesstrafe (c. 30, C. De adult.). Die nachfolgende Gesetzgebung stellte ihn dem Verbrechen des Vatermordes gleich. Bei allen diesen Bestimmungen aber blieb der Begriff des Ehebruches auf die Untreue der Frau und den Frevel ihres Mitschuldigen beschränkt. Dagegen stellte die Kirche, gestützt auf den Ausspruch Christi bei Matth. 19, 9 (καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται), die Untreue des Mannes in diesem Punkte dem Vergehen der Ehefrau vollkommen gleich und hielt unverrückt an dieser Offenbarungslehre fest, ungeachtet es Jahrhunderte währte und die schwersten Kämpfe kostete, ehe ihre Bemühungen, derselben beim Volke Eingang zu verschaffen, obsiegten. In den Concilien des vierten Jahrhunderts fand diese Lehre ihren Ausdruck in der Gesetzgebung. Die Synode von Elvira (305) bestimmte (can. 63), daß die Communion sogar am Ende des Lebens zu verweigern sei, wenn eine Verehelichte das im Ehebruch gezeugte Kind tödte. Nach can. 70 trifft den Mann die nämliche Strafe, falls die Frau mit seinem Vorwissen die Ehe bricht; nur dann soll er mit Ausschließung von zehn Jahren bestraft werden, wenn er von

dem ehebrecherischen Weibe sich trennt. Auf einmaligen Ehebruch des Ehemannes legt die Synode in can. 69 fünfjährige Buße. Das Concil von Neocäsarea (314—315) erließ Bestimmungen für den Fall, in welchem das ehebrecherische Weib die Gattin eines Clerikers war, und verordnete in can. 8, daß der letztere sie entlassen solle, indem er sonst in dem ihm übertragenen heiligen Dienst nicht verbleiben könne (vgl. c. 11, Dist. XXXIV). Bei den germanischen Völkern entwickelte sich neben der Ehe als eine besondere Geschlechtsverbindung der Concubinat, welcher als dauernde und ausschließliche, nicht aber als unauflösliche Gemeinschaft angesehen wurde. Wie das Bemühen der Kirche darauf gerichtet war, dieses Verhältniß in eine wirkliche Ehe umzuwandeln, was allmälig zur Entwicklung der morganatischen Ehe führte, so duldete sie andererseits nie, daß ein Mann zwei Concubinen, oder ein Ehemann neben der Ehefrau eine Concubine hielt. Für den letztern Fall verfügte die Synode von Toledo (a. 400) in can. 17 Ausschließung des Mannes von der heiligen Communion. Ueber höhere Cleriker, welche geständig oder überwiesen waren, einen Ehebruch begangen zu haben, verhängten die Väter des Concils von Orleans (a. 538) Absetzung und Verweisung in ein Kloster auf Lebenszeit. Papst Zacharias bestimmte in seinem Erlaß an Pipin, welcher unter dem Namen der 27 Kapitel bekannt ist, daß auf Grund des 48. apostolischen Canons ein Laie, welcher seine Frau verjagt, eine andere nicht heiraten dürfe. Denselben Grundsatz vertrat die große Reformsynode von Paris im J. 829. Als Strafe setzten die mittelalterlichen Synoden Excommunication und öffentliche Kirchenbuße fest. Die letztere erhielt ihre weitere Entwicklung durch die namentlich in England zu großer Bedeutung gelangten Beicht- und Bußbücher (s. d. Art.). Die sog. Bußordnung des Erzbischofs Theodor von Canterbury belegte den Ehebrecher mit drei, diejenige des Erzbischofs Egbert von York mit sieben, das Poenitentiale Bigotianum mit drei, und die Mailänder Bußordnung mit sieben Jahren Kirchenbuße (Schmitz, Bußbücher 187. 535. 576. 708). Die Synode von Ravenna verordnete neben der Verhängung des Bannes auch den Verlust des Begräbnisses, während die Synode von Trient an der Strafe der Excommunication als poena ferendae sententiae für Laien festgehalten hat. Ist das Verbrechen des Ehebruches öffentlich bekannt, so entsteht factische Infamie nebst Irregularität, während rechtliche Infamie nebst Irregularität aus der Verurtheilung wegen Ehebruches hervorgeht. Endlich belegte Sixtus V. in der Constitution Ad compescendum, 30. October 1586, mit der Todesstrafe solche Eheleute, welche, nachdem der Richter ihnen Trennung von Tisch und Bett gewährt hat, nunmehr mit dritten Personen ehebrecherischen Umgang pflegen. Dieser Erlaß des Papstes sollte aber nur für die Stadt Rom Geltung haben. Die Strafen des Ehebruches werden vom Rechte dadurch besonders verschärft, daß in zwei Fällen ein trennendes Ehehinderniß (s. d. Art.) aus demselben hergeleitet wird. Was die weltliche Gesetzgebung anlangt, so verhängte das germanische Recht über die Ehebrecher die Strafe der Enthauptung, während dieselben nach den Stadtrechten häufig zusammen lebendig begraben wurden. Die peinliche Halsgerichtsordnung Karls V. verwies (Art. 126) in dieser Beziehung einfach auf die Sage der Vorfahren (die älteren Landrechte) und das kaiserliche (römische) Recht. Eine Reaction gegen die Strenge des ältern Rechtes wurde durch die im Laufe der Zeit immer mehr sich ausbreitende laxere sittliche Gesinnung, sowie durch die falsche Philosophie des 18. Jahrhunderts angebahnt und dadurch zum Ausdruck gebracht, daß man im Prozeßverfahren die Erbringung des Beweises erschwerte und außerdem mildere Strafen festsetzte. Diese waren meist Geldbuße oder Gefängniß, welches die Dauer eines Jahres nicht überschritt. Das französische Recht (Code civ. art. 308) dehnt die Strafe gegen die untreue Frau auf zwei Jahre Gefängniß aus und verbindet damit eine Geldbuße; durch Gesetz vom 29. Juli 1884 ist indeß diese Bestimmung abgeschafft und dem unschuldigen Theile gestattet, Auflösung der Ehe zu beantragen. Im deutschen Reich hat die Verhängung der Strafe über den ehebrecherischen Theil die Scheidung der Ehe wegen Ehebruches durch gerichtlichen Spruch zur Voraussetzung; außerdem wird die Strafe nur auf Antrag ausgesprochen und überschreitet nicht Gefängniß von sechs Monaten. Die Nachsicht, mit welcher die weltliche Legislatur den Ehebruch behandelt, hat der Ueberhandnahme dieses Verbrechens um so mehr Vorschub geleistet, je weniger man der Kirche Raum zur Ausübung ihrer rein geistlichen Strafgewalt gewährte. (Vgl. Walter, Gesch. des röm. Rechts, 3. Aufl., II, 463; Ders., Deutsche R.-G., 2. Aufl., II, 399; München, Das canon. Gerichtsverf. u. Strafrecht II, 431; Giraldi, Exposit. juris Pontif. II, 664; Hefele, Conc.-Gesch. I, 185—187. III, 549. IV, 67; v. Schwartze, Comm. z. St.-G.-B. f. d. d. Reich, 4. Aufl., 442—443. [(v. Moy) Bellesheim.]

Eheconsens (consensus matrimonialis) heißt der äußerlich kundgegebene Wille eines Mannes und einer Frau, mit einander eine Ehe zu schließen (cohabitandi et individuam vitae consuetudinem retinendi, c. 3, § 1, C. XXVII, q. 2). Die christliche Ehe enthält drei Elemente, welche zu unlösbarer Einheit verknüpft sind. Sie ist ein natürliches Verhältniß, ein Contract und ein Sacrament. Als Vertrag hat die Ehe zur Voraussetzung den in vorschriftsmäßiger Weise zur Aeußerung gelangten Consens der Contrahenten. Da der Ehebund zwischen zwei, aber auch nur zwischen zwei Individuen geschlossen wird, so erfordert das Zustandekommen desselben die Uebereinstimmung des Willens beider Theile. Der Act der Uebereinstimmung hat zur Voraussetzung, daß der beiderseitige Wille genau auf den näm-

lichen Gegenstand sich richtet. Da auf den Willen bei Eingehung der Ehe Alles ankommt, so kann eine Ergänzung desselben nach der Art einer Rechtsfiction, durch welche bei gewissen Verträgen rechtliche Folgen angenommen werden, nie stattfinden. In Ermanglung des Willens eines der Contrahenten kommt die Ehe gar nicht zu Stande. Als Gegenstand des Willens derselben erscheint eben die Ehe als solche, als das objective, gottgewollte Verhältniß mit genau begrenzten Rechten und Pflichten. In Angemessenheit zu der geistig-leiblichen Natur des Menschen kann hierbei eine rein innere Zustimmung unmöglich genügen; auch eine einseitige Willensäußerung würde zur Knüpfung des Ehebandes nicht hinreichen; es ist durchaus erforderlich, daß auch der andere Nupturient den auf die Eingehung der Ehe gerichteten Willen in der nämlichen Weise und in demselben Augenblick an den Tag lege. Erst dann, wenn beide erklärte Willensmeinungen sich begegnen und durchdringen, kommt der Ehebund zu Stande. Da die Ehe schon nach dem Naturrecht als ein eminent religiöser Act erscheint, indem die Contrahenten im Namen und Auftrag Gottes zur Erreichung der von ihm gesteckten Zwecke über ihre Körper verfügen, jener religiöse Act aber, wenn er diesen Namen verdienen soll, die Freiheit des Menschen zur unerläßlichen Voraussetzung hat, so folgt, daß alle Einwirkungen, welche die Freiheit aufheben, auch die Entstehung des Ehebundes verhindern. Daraus ergibt sich, daß Irrthum und Betrug, Furcht und Zwang, wenn sie die Freiheit des Willens vernichten, als trennende Ehehindernisse angesehen werden müssen. Anderseits hielt die Kirche aber an der Gültigkeit einer durch die Uebereinstimmung beider Theile bewirkten Verbindung auch dann fest, wenn sie der äußeren Solemnitäten ermangelte. Daher galten nach vortridentinischem Recht auch die formlosen Ehen und die Verlöbnisse, zu denen copula carnalis hinzutrat, als rechtsgültige Ehebündnisse.

Der Eheconsens ist entweder ein unbedingter oder ein bedingter. Bei ersterem kommt nur die Identität der Person in Betracht. Allein es ist auch unter gesetzlichen Beschränkungen gestattet, die eheliche Einwilligung an eine persönliche Eigenschaft der Verlobten oder an eine Suspensivbedingung in der Art zu knüpfen, daß die solchergestalt geschlossene Ehe wegen Nichtvorhandenseins der bedungenen Eigenschaft oder Nichteintritts der stipulirten Bedingung nicht zu Stande kommt. Ein bedingter Consens soll vom Pfarrer erst nach zuvor eingeholter specieller Genehmigung des Bischofs entgegengenommen werden; die Contrahenten haben sich mittlerweile der Geschlechtsgemeinschaft zu enthalten, indem diese einem stillschweigend gegebenen Nachlaß der Bedingung gleich erachtet wird. Da die Ehe wesentlich durch den Consens der Nupturienten bedingt ist, und das Tridentinum nur für die Manifestation des letztern eine bestimmte Form vorgeschrieben hat, so ist, sobald die Uebereinkunft in dieser Form vorliegt (matrimonium ratum) und kein trennendes Ehehinderniß obwaltet, die Ehe vorhanden und wird daher nur in einigen wenigen Fällen, sobald aber Geschlechtsgemeinschaft hinzugetreten ist, nie mehr gelöst; ebenso wenig kann alsdann dem einen Theil ohne Genehmigung des andern der Empfang einer höhern Weihe, oder der Eintritt in einen Orden gestattet werden. [Bellesheim.]

Ehedispense heißt die von dem rechtmäßigen Kirchenobern für einen bestimmten Fall verfügte Aufhebung eines Ehehindernisses (s. d. Art.). Die Zahl derjenigen Ehehindernisse, von welchen dispensirt werden kann, ist beschränkt. Indispensabel ist das Hinderniß einer zu Recht bestehenden und consummirten Ehe, das der körperlichen Unfähigkeit und das der Verwandtschaft in gerader Linie, d. h. zwischen Ascendenten und Descendenten. Ebenso wenig kann der Mangel einer in der Natur der Sache selbst liegenden wesentlichen Bedingung der Ehe, z. B. des Consenses, durch Dispensation ersetzt werden. Im Uebrigen muß man hinsichtlich göttlicher Gesetze unterscheiden zwischen solchen, welchen eine und dieselbe Ursache des Verbotes der Ehe unter allen Verhältnissen zu Grunde liegt, und solchen, deren Ursache nach Umständen als vorhanden oder nicht vorhanden erkannt werden kann. Zu den erstern gehören die angeführten, von welchen die Alten sagten, sie seien für Gott selbst indispensabel, weil sie nicht um des Verbotes willen verwerflich, sondern wegen ihrer Verwerflichkeit verboten seien. Bei den anderen fällt dagegen die Verbindlichkeit des Verbotes hinweg, sobald der Grund desselben nicht mehr vorhanden ist. Dahin gehört das Hinderniß der leiblichen Verwandtschaft zwischen Brüdern und Schwestern, wenn, wie bei den Kindern Adams, außerdem die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes unmöglich wäre, oder auch des Gattenmordes, wenn er aus Nothwehr oder Zufall erfolgt wäre. Indeß wird von den zuletzt genannten Hindernissen ebenso wenig dispensirt, als von dem der Schwägerschaft zwischen Stiefeltern und Stiefkindern, oder dem der Religionsverschiedenheit zwischen Getauften und Ungetauften. Auch von dem Hinderniß der Clandestinität an Orten, wo das Tridentinum promulgirt wurde, wird die Dispens der Regel nach nicht ertheilt. Bei anderen Hindernissen, wie einer gültigen, aber noch nicht vollzogenen Ehe, dem feierlichen Gelübde der Keuschheit oder einer höhern Weihe, pflegt nur in äußerst seltenen Fällen und beim Obwalten öffentlich-rechtlicher Ursachen Dispense ertheilt zu werden.

Träger der Dispensationsgewalt sind die hierarchischen Oberen der Kirche. Denn aus dem Begriff der Dispensation ergibt sich, daß sie als legislativer Act nur von denjenigen ausgehen kann, bei welchen die gesetzgebende Gewalt beruht. Uebrigens kann die Dispensationsgewalt nicht weiter gehen als die gesetzgebende Gewalt selbst. Gesetzgeber in der Kirche sind der Papst und die

Bischöfe; in dem nämlichen Maße, als sie an der Gesetzgebung theilnehmen, üben sie auch die Dispensationsgewalt aus, mithin der Papst für die ganze Kirche, die Bischöfe für die einzelnen Diöcesen. Da nun trennende Ehehindernisse nur durch den Papst, entweder allein oder in Verbindung mit einem Concil, für die ganze Kirche aufgestellt werden können, so folgt, daß ursprünglich und an und für sich von Ehehindernissen solcher Art nur der Papst dispensiren kann. Dieses päpstliche Recht hat sich aber erst allmälig Geltung verschafft. In den ersten drei Jahrhunderten, in welchen die äußere Lage der Kirche den Recurs nach Rom nicht gestattete, übten die Bischöfe in ihren Diöcesen das Recht der Dispensation selbst in trennenden Ehehindernissen aus. Je mehr aber die Idee des Primates im Laufe der Jahrhunderte sich entwickelte, und je inniger das Band, welches den Oberhirten mit den Vorstehern der Einzelkirchen verknüpfte, sich gestaltete, um so häufiger beschlossen nicht allein die Concilien, in wichtigeren Angelegenheiten den römischen Stuhl zu befragen, sondern überließen demselben das Recht der Dispensation vollständig. Dabei war man von dem Bestreben geleitet, die zu einer gedeihlichen Handhabe der Disciplin erforderliche Einheit und Gleichförmigkeit zu schützen und die Kirchengesetze unter der Obhut des heiligen Stuhles gegen den oft ungestümen Andrang der Dispensationssucher sicher zu stellen. So hat sich denn im Laufe der Jahrhunderte der Grundsatz des heute geltenden Rechtes ausgebildet, nach welchem der Dispensationsgewalt des Papstes vorbehalten sind die trennenden Ehehindernisse, und von den aufschiebenden das des einfachen ewigen Gelübdes der Keuschheit, des Gelübdes, in einen Orden zu treten, und des Hindernisses der Religionsverschiedenheit zwischen Katholiken und Anhängern eines andern christlichen Bekenntnisses. Die Bischöfe dagegen sind nur befugt, von den übrigen aufschiebenden Ehehindernissen Dispense zu ertheilen. Von gültig abgeschlossenen Sponsalien kann auch der Papst, da es sich um das Recht eines Dritten handelt, nicht dispensiren; nur steht ihm das Recht der Declaration zu, daß sie aus einem wichtigen Grunde ihre verpflichtende Kraft verloren haben. Aus speciellem päpstlichen Auftrage können auch die Bischöfe in trennenden Ehehindernissen dispensiren. Nach der neuesten Praxis des heiligen Stuhles sind die den Bischöfen in dieser Hinsicht gewährten Facultäten entweder außerordentliche, oder Quinquennalien. Jene werden in Ansehung des tiefgehenden Umschwunges der socialen Verhältnisse und der dadurch auf dem Gebiete des Eherechtes vielfach hervorgerufenen höchst betrübenden Erscheinungen für einige wenige dringende Fälle, welche den Recurs nach Rom nicht gestatten, ertheilt: so im zweiten gleichen Grade der Consanguinität und Affinität, im ersten gleichen Grade der Affinität und dem einfachen ewigen Gelübde der Keuschheit. Außerdem dispensiren die Bischöfe im päpstlichen Auftrage kraft der sogen. Quinquennalfacultäten, welche das äußere oder das innere Forum betreffen. Jene gelten für den dritten und vierten, bei der Revalidation von Ehen convertirter Akatholiken für den zweiten gleichen Grad der Consanguinität und Affinität, ferner für die Hindernisse der öffentlichen Ehrbarkeit aus Sponsalien, des Verbrechens, wenn keiner der Petenten den Gattenmord plante, und der geistlichen Verwandtschaft, ausgenommen zwischen dem Taufpathen und dem Täufling. Die Facultäten für das innere Forum beziehen sich auf die Restitution des jus petendi debitum, wenn ungeachtet des Gelübdes der Keuschheit die Ehe eingegangen oder nach geschlossener Ehe geheime Affinität contrahirt wurde; auf den ersten Grad der Affinität verbunden mit dem zweiten, oder den zweiten gleichen Grad derselben sowohl bei geschlossenen, als noch zu schließenden Ehen; auf den dritten und vierten Grad der Consanguinität und Affinität bei solchen Ehen, welche wegen Verschweigung der copula in dem der Datarie eingereichten Dispensgesuche nichtig sind; endlich auf das geheime Verbrechen des Ehebruches, wofern der Versuch zum Gattenmord nicht damit verbunden war. Der bisher übliche, von der Pönitentiarie vorgeschriebene Modus der Certioration des unschuldigen Theiles von der Ungültigkeit der Ehe ist in jüngster Zeit von jener Behörde in folgender Weise abgeändert worden: Et quatenus haec certioratio absque gravi periculo fieri nequeat, renovato consensu juxta regulas a probatis auctoribus traditas. Die Quinquennalien für das innere Forum kann der Bischof außer dem Generalvicar auch anderen Priestern der Diöcese übertragen. Diese können davon aber nur in der Beicht (in foro interno) Gebrauch machen, während der Bischof und sein Generalvicar sie auch außerhalb der Beicht (pro foro conscientiae etiam extra sacramentalem confessionem) anwenden dürfen. Der Ertheilung der Dispense kraft der Quinquennalien hat eine Untersuchung über die Natur und den Umfang des Hindernisses sowie über die Wahrheit der angeführten Gründe voranzugehen. Diese müssen in dem Augenblick zu Recht bestehen, in welchem der Bischof oder Generalvicar die Gnade ertheilt. Eine ohne canonischen Grund gewährte Dispense wäre, da der Ordinarius hier nicht kraft eigenen Rechtes handelt, nichtig. Der Generalvicar übt die Quinquennalien nur kraft eines Specialmandates des Ordinarius aus; auf den Capitularvicar gehen dieselben nicht über, wohl aber kann der Bischof auf Grund apostolischer Vollmacht befugt sein, sie bei seinem Tode einigen Geistlichen so lange zu übertragen, bis an den heiligen Stuhl berichtet worden. In der Natur des bischöflichen Amtes liegt es, daß der Ordinarius nur über die Bewohner seines Sprengels die streitige wie die freiwillige Gerichtsbarkeit ausübt. Die letztere kann an und für sich zwar auch außerhalb der Diöcesangrenzen zur Ausübung gelangen; vielfach indeß beschränken die päpst-

lichen Rescripte, welche Dispensfacultäten enthalten, diesen Grundsatz durch die Clausel: dispensare queat intra fines dioecesis suae cum catholicis sibi subditis. Der letztern Vorschrift geschieht übrigens Genüge, wenn nur einer der Petenten der Jurisdiction des dispensirenden Bischofs untersteht, indem das Ehehinderniß überhaupt nur einmal hinweggeräumt werden kann und der Ordinarius außerdem im Auftrage des Papstes, des Oberhauptes der ganzen Kirche, handelt. In Deutschland hat sich jedoch die Observanz ausgebildet, daß der dispensirende Ordinarius des einen Theiles dem Bischof des andern Petenten von der Dispense Kenntniß gibt. Die Anschauung, als könne der Bischof auf Grund stillschweigender apostolischer Vollmacht von einem öffentlich bekannten trennenden Ehehinderniß dispensiren, ist durch wiederholte Entscheidungen der Congregatio Concilii verworfen worden. Dagegen darf der Ordinarius bei einem geheimen trennenden Ehehinderniß nach Benedict XIV. (Synod. dioec. 9, 2, 3) dispensiren, wofern folgende sechs Umstände zusammentreffen: wenn 1. die Ehe im Angesichte der Kirche nach vorausgegangener Proclamation eingegangen wurde, 2. guter Glaube bei den Petenten obwaltete, 3. die Ehe consummirt wurde, 4. das Hinderniß geheim ist, 5. der Papst wegen der Armut der Petenten oder örtlicher Entfernung nicht angegangen werden kann, 6. eine Trennung der Petenten ohne großes Aergerniß nicht möglich ist. Die Sententia communis der Canonisten, welche Benedict XIV. nicht mißbilligt, schreibt dem Bischof beim Zusammentreffen jener Umstände die Dispensationsbefugniß auch im Falle einer erst abzuschließenden Ehe zu. Die Verweigerung einer Dispens durch den Bischof kann für den Diöcesan nie Gegenstand eines Prozesses werden, weil es sich um einen Act der Gnade handelt; dagegen steht jedem der Weg des Recurses an das Oberhaupt der Kirche offen.

Zur Ertheilung der Dispensen bedient der Papst sich der Datarie und der Pönitentiarie, an deren Spitze der Cardinal Probatar und der Cardinal Groß-Pönitentiar stehen. Competent ist die Datarie für alle, sowohl öffentliche wie geheime, die Pönitentiarie nur für geheime Ehehindernisse; observanzmäßig hat sich jedoch für jede dieser Behörden eine ausschließliche Competenz ausgebildet, so daß die Datarie in allen öffentlich bekannten, sowie im zweiten Grade der Verwandtschaft, welcher den ersten berührt, auch dann, wenn das Hinderniß geheim ist, die Pönitentiarie in allen übrigen Fällen dispensirt. Als geheim im Sinne des canonischen Rechtes gelten jene Thatsachen, welche weder durch gerichtliche Acte den Charakter der Notorietät erhalten haben, noch auch in Folge eines glaubhaften Gerüchtes Gegenstand der fama geworden sind. Beide Fälle sind nach den Canonisten dann ausgeschlossen, wenn außer den Petenten selbst nur noch fünf discrete Personen, welche Stillschweigen über die Sache beobachten, von dem Impedimente Kenntniß besitzen. In diesem Falle wäre es occultum, dagegen omnino occultum, wenn nur die Petenten und der Beichtvater darum wüßten. Die Pönitentiarie richtet ihre Rescripte in versiegelten Briefen an den Beichtvater der Petenten, welcher nach Inhalt des von dem Reggente dieser Behörde ausgefertigten Documentes zu verfahren und dann dasselbe zu vernichten hat. Die Datarie ertheilt die Dispensen in Form eines auf Pergament geschriebenen Breve, welches mit dem Siegel des Fischerringes versehen, vom Cardinal Probatar unterzeichnet und an den Official (Generalvicar) der Diöcese der Petenten und, wenn sie zwei Diöcesen angehören, den geistlichen Obern der Petentin gerichtet ist. Das Breve enthält nicht die Dispens selbst, sondern nur das Commissorium zur Ertheilung derselben. Weil die industria personae verlangt wird, kann der Beauftragte es nicht subdelegiren, ebenso wenig ist der Bischof selbst es auszuführen befugt. Wenn der Delegat nach dem Ableben des Bischofs zum Capitularvicar gewählt wird, darf er die Execution des Breve ohne specielle päpstliche Erlaubniß nicht vornehmen. Im Tenor des Breve werden zunächst die Vor- und Zunamen der Petenten, die Diöcese und das Hinderniß angeführt, über welches Dispense begehrt wird. Hat sich hier ein Irrthum eingeschlichen, so sind litterae perinde valere bei der Datarie zu erbitten. Der Executor muß vor Gewährung der Dispense sich vom Vorhandensein der vorgetragenen Gründe durch eine genaue Untersuchung überzeugen. Diese ist entweder eine einfache (Te diligenter informes), oder eine feierliche (informatio canonice habita a personis fide dignis, rite ac recte examinatis). Im letztern Falle sollen die zur Bewahrheitung der Thatsachen berufenen Zeugen ihre Aussagen entweder eidlich oder durch Handschlag an Eides Statt abgeben. Wird bei Angabe diffamirender Gründe den Petenten vom Papste eine Buße aufgelegt (gewöhnlich peractis duabus sacramentalibus confessionibus), so kann erst nach Leistung derselben zur Execution des Breve geschritten werden. Auch hat der Executor die bei diffamirenden Gründen im Breve verfügte Trennung der Petenten alsbald mit dem Bemerken anzuordnen, daß geschlechtlicher Umgang von jetzt an das Dispensmandat vernichten würde. Die Ansicht, nach welcher das Dispensbreve seine Gültigkeit verliert, wenn copula carnalis, nachdem sie im Gesuche angegeben worden, in der Zeit nach Absendung des letztern und vor Einschärfung der Trennung durch den Executor wiederholt wird, ist, auf Grund einer neuern Erklärung der Pönitentiarie vom J. 1870, unhaltbar. Zur Sanirung ungültiger Dispensmandate werden den Bischöfen besondere Facultäten vom Papste ertheilt. Während die Pönitentiarie ihre Schreiben gratis omnino ertheilt, sind bei der Datarie drei Taxen oder Formen für die Dispensertheilung üblich: forma pro nobilibus bei Personen

adeligen Standes, forma communis für solche Petenten, welche zwar nicht hohen Standes, aber auch nicht canonisch arm sind und eine causa honesta anführen, endlich forma pauperum bei Armen, sowie bei Personen der zweiten Klasse, deren Gesuch sich auf eine diffamirende Ursache stützt. Die von den Petenten zu erlegende Taxe richtet sich nach der Höhe ihres Vermögens und wird theils zur Besoldung der römischen Behörden, theils zu Missionszwecken vom Papste verwendet. Zur Dispense selbst steht das Almosen in einer rein äußern Beziehung, indem die Gewährung der Gnade lediglich von der Bedeutung der in dem Gesuche beigebrachten Gründe abhängt. Nur in außerordentlichen Fällen ertheilt der Papst Dispensen in Ehehindernissen ohne Vorhandensein einzelner bestimmter Gründe (ex certis peculiaribus rationabilibus causis, animum Nostrum moventibus et ab Oratoribus Nobis expositis); außerdem aber werden sie nur dann gewährt, wenn ein oder mehrere der von den Behörden der Datarie als maßgebend anerkannten Gründe vorliegen.

Die Gründe, auf welche hin eine Ehedispens ertheilt wird, zerfallen in ehrbare und ehrenrührige. a. Zu den ehrbaren (causae honestae) gehören 1. aetas superadulta, wenn die Braut, welche nicht Wittwe ist, das 24. Jahr vollendet und bisher eine andere standesgemäße Heirat nicht gefunden hat. 2. Angustia loci (s. d. Art.). 3. Incompetentia seu defectus dotis, wenn die Petentin keine ortsgemäße Aussteuer besitzt, und sich ihr zugleich eine andere Gelegenheit zu einer standesgemäßen Verehelichung nicht darbietet. 4. Vidua filiis gravata, um eine mit Kindern belastete Wittwe in der Erziehung derselben zu unterstützen. Der Petent hat in diesem Falle vor der Execution des Mandates zu versprechen, sich der Kinder der Wittwe-Braut anzunehmen. Handelt es sich um einen mit Kindern belasteten Wittwer, so wird meistens nicht aus dem genannten Grunde, sondern ex certis peculiaribus rationabilibus causis dispensirt. 5. Bonum pacis, zur Beilegung langjähriger Feindschaften oder Prozesse, welche die Familien der Petenten annoch entzweien. 6. Conservatio bonorum in eadem illustri familia, Erhaltung der Güter in einer durch Adel oder Verdienste um Kirche oder Staat hervorragenden Familie. 7. Excellentia meritorum, Verdienste der Bittsteller um die Kirche. 8. Praerogativa principalis vel regiae dignitatis, fürstliche oder königliche Würde. 9. Matrimonium bona fide contractum, Abschluß der Ehe in gutem Glauben ohne Kenntniß des trennenden Hindernisses und mit Beobachtung der kirchlichen Solemnitäten. 10. Periculum matrimonii mixti, die im Hinblick auf die Thatsache, daß die Akatholiken die Mehrzahl der Bewohner im Wohnorte der Braut bilden, begründete Befürchtung, es möchte dieselbe eine gemischte Ehe eingehen. b. Zu den ehrenrührigen Dispensgründen (causae infamantes) gehören 1. Infamia mulieris, enger Verkehr der Petenten unter einander, verbunden mit dem wenngleich falschen Verdacht der copula carnalis und der Befürchtung, die Petentin würde bei nicht bewilligter Dispense schwer diffamirt und unverehelicht bleiben. 2. Copula carnalis Oratorum. 3. Impraegnatio Oratricis. 4. Legitimatio prolium per matrimonium subsequens. 5. Periculum perversionis, wenn mit Grund zu befürchten steht, beide Petenten oder einer derselben möchte sonst zur Häresie abfallen. 6. Periculum perseverantiae in concubinatu, Gefahr fortgesetzten Concubinates. Haben sich die Petenten schon vor der Einreichung des Gesuches bürgerlich trauen lassen, so kann dieser Grund regelmäßig geltend gemacht werden, wobei jedoch die böswillige Absicht derselben, durch Eingehung der Civilehe leichter Dispense zu erlangen, im Gesuche hervorgehoben werden muß.

Eine besondere Art der Dispense ist die Sanatio oder dispensatio matrimonii in radice. Sie ist derjenige Act des höchsten kirchlichen Gesetzgebers, also des Papstes, durch welchen eine wegen eines dispensabeln Hindernisses ungültige Ehe mit rückwirkender Kraft bis zum Zeitpunkt ihrer Abschließung derart für gültig erklärt wird, daß es einer Consenserneuerung nicht bedarf. Hier wird erfordert, daß wenigstens der naturrechtliche Consens fortdauere. Demzufolge wird die Ehe gültig ex nunc, d. h. vom Augenblicke der päpstlichen Dispense an, während die dadurch bewirkte Legitimation der Kinder zum Unterschied von derjenigen, welche erst durch nachfolgende Ehe und päpstliches Rescript erfolgt, ex tunc, d. h. schon vom Zeitpunkt des Abschlusses der Ehe wirksam ist. Sie heißt legitimatio plenissima, weil die auf diesem außerordentlichen Wege legitimirten Kinder in allen Fällen als eheliche angesehen werden, in welchen sie, wie zum Zwecke der Beförderung zum Cardinalat, der Succession in Fideicommissen und Lehen, aus einer durchaus gültigen Ehe entsprossen sein müssen. Diese Wirkungen treten selbst dann ein, wenn einer der putativen Gatten unterdeß bereits verschieden ist. In Zeiten kirchlich-politischer Wirren, in denen Ehen mit Hintansetzung der kirchlichen Eheverbote in großer Zahl geschlossen wurden, brachten die Päpste dieses außerordentliche Mittel zur Anwendung. So sanirte Pius VII. die während der französischen Revolution, Pius IX. im J. 1856 die unter der Herrschaft des bürgerlichen Gesetzbuches in Oesterreich ungültig eingegangenen Ehen. Aber auch abgesehen hiervon pflegt der heilige Stuhl bei Hinderniß-Fällen Dispense in der Wurzel dann zu gewähren, wenn Grund zur Befürchtung vorhanden ist, es möchte die Mittheilung der Nullität der Ehe von schweren geistigen oder materiellen Nachtheilen für die Eheleute oder deren Kinder begleitet sein, oder gar die Trennung der Gatten selbst bewirken. (Vgl. Corradus, Praxis dispens. apost. lib. VII

ad VIII; Feije, De impedim. et dispensat. matrimonialibus, ed. alt., Lovan. 1874, cap. 29 sq.; Kutschker, Eherecht V, § 308 ff.; Zitelli, De dispensat. matrimon., Romae 1884.) [(v. Moy) Bellesheim.]

Eheeinsegnung (benedictio nuptiarum) heißt die kirchliche Segnung, welche regelmäßig bei der ersten Ehe den Neuvermählten, speciell der Braut, ertheilt wird, und welche als eine Art von Complementum zu dem durch die vorausgegangene Consenserklärung zu Stande gekommenen Sacrament der Ehe erscheint. Schon Tertullian (Ad uxor. 2, 9) erwähnt nach der eigentlichen Eheschließung in facie ecclesiae und dem Opfergange noch eigens die benedictio; das Vorhandensein derselben bezeugen dann mehrere Väter des vierten Jahrhunderts, und schon die ältesten Sacramentarien der römischen Kirche, das Leonianum (ed. Murator. 446—447) und das Gelasianum (ibid. 721—723) enthalten dafür Formularien, welche theilweise mit den jetzt gebräuchlichen identisch sind. Da schon in alter Zeit (Ambros. Epist. 19 ad Vigil. n. 17; Exhort. virgin. 6, n. 1) während des Segnungsactes die Braut zum Zeichen ihrer Unterwürfigkeit unter den Mann (1 Cor. 11, 10) und als Sinnbild heiliger Schamhaftigkeit einen purpurfarbigen Schleier (velamen flammeum) auf dem Haupt hatte auf welches der Priester ihn gelegt (velamen sacerdotale, Ambros.), so heißt im Gelasianum die ganze heilige Handlung velatio nuptialis; auch unterlassen die Väter nicht, mit diesem Hochzeitsschleier (= nubes) die Bezeichnung nuptiae in Verbindung zu bringen (Ambros. Exhort. virgin. 6, n. 1; De Abraham c. 9). Dieser altehrwürdige Gebrauch, nur der Braut beim Segnungsacte das Haupt zu verhüllen, findet sich da und dort auch noch im Mittelalter bezeugt; doch wurde auch zum Oeftern über beiden Neuvermählten während der Segnungsgebete nach der Wandlung eine Decke oder eine Art von Himmel (pallium vel aliud quodlibet opertorium) ausgebreitet, wodurch die ursprüngliche Bedeutung der velatio nuptialis als Zeichen der subjectio mulieris erga virum (Isidor.) in den Hintergrund gedrängt wurde. — Während die Copulation (Consenserklärung) im Mittelalter regelmäßig außerhalb der Kirche an der Kirchenthüre statthatte, wurde die benedictio nuptiarum stets in der Kirche ertheilt, und daher ihr Empfang auch kurzweg als Kirchgang bezeichnet; stand sie ja seit ältester Zeit in innigster Verbindung mit der heiligen Opferfeier (Brautmesse), während welcher die Neuvermählten ihre Oblation brachten, das osculum pacis (vom Celebrans der Bräutigam, von diesem die Braut) und die heilige Communion empfingen. Wiewohl nun sämmtliche Gebete, welche in der Brautmesse über die Neuvermählten gesprochen werden (Collecte, Secrete, eigene Präfation und eigenes Hanc igitur), und ganz speciell der Opferact selber, auf Segensvermittlung (benedictio) abzielen, so werden doch schon in den mittelalterlichen Ordines zum Oeftern nur die Gebete, welche nach dem Pater noster stehen, und wird mitunter (so schon im Gelasianum) einzig und allein das Gebet Deus, qui potestate etc., welches speciell auf die Braut sich bezieht, und welches in manchen Kirchen unter Handausstreckung über die Brautleute präfationsartig gesungen wurde, als benedictio überschrieben. Auch in einer neueren Entscheidung der Rituscongregation (12. Januar 1854 in Limburg.) werden die orationes intra Missam dispositae als specialis benedictio bezeichnet, und wo man die benedictio nuptiarum von der Messe abgelöst hat, um sie vor oder nach der Messe oder gar ohne Messe vorzunehmen, da besteht sie aus den drei in der Hochzeitsmesse nach dem Pater noster und vor dem Segen stehenden Orationen, mit denen dann häufig der Psalm Beati omnes (127) combinirt ist. Da man übrigens in alter und mittlerer Zeit — wenigstens nach römischem Ritus — eine benedictio nuptiarum ohne zugehörige Opferfeier nicht kannte, so war es ganz consequent, daß im römischen Missale und Rituale die Missa pro sponso et sponsa (an liturgisch behinderten Tagen wenigstens deren commemoratio quoad Collect. Secret. et Postcommun.) als integrirender Bestandtheil der Hochzeitssegnung behandelt wurde, und daß die Rituscongregation unter Zurücknahme eines im J. 1838 nach Eichstätt erlassenen gegentheiligen Decretes auf's Entschiedenste erklärte (26. März 1859), die benedictio nuptiarum im obenerwähnten engern Sinne dürfe von der Hochzeitsmesse nicht getrennt, weder vor dieser, noch nach dieser, noch ohne sie, sondern nur innerhalb derselben gespendet werden. Der Hochzeitssegen im vollen kirchlichen Sinne besteht also nach römischem Ritus aus der Missa pro sponso et sponsa mit allem, was nach dem Missale zu ihr gehört, und nur für Missionsbezirke hat die Congregatio de Propaganda mit Zustimmung Pius' IX. (1865, Collect. Lacens. III, 687) gestattet, daß aus gewichtigem Grunde die benedictio nuptiarum auch extra Missam ertheilt werde. In dem innigen Zusammenhang der benedictio nuptiarum mit der Messe, welche Quell alles Segens ist, dürfte wohl auch der Grund liegen, warum nach römischem Ritus während der einzelnen Segnungsgebete die Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen nicht stattfindet, die sonst bei den Benedictionen nirgends fehlt. Die Communion seitens der Brautleute innerhalb der Brautmesse ist als die wirksamste Aneignung reichen Hochzeitsegens im Meßbuch zwar noch als Regel festgehalten; doch hat die Rituscongregation (21. März 1874) erklärt, es sei dieser Communionempfang, zu welchem übrigens die Gläubigen ermahnt werden sollen, nicht in der Art integrirender Bestandtheil der benedictio nuptiarum, resp. der Hochzeitsmesse, daß diese, falls die Brautleute in ihr

nicht communiciren können oder wollen, unterbleiben müßte.

Was die benedictio nuptiarum wirke, läßt sich aus den Lesungen und Gebeten der Hochzeitsmesse erschließen. In den Meßorationen und ganz besonders in den Gebeten nach dem Pater noster und vor dem Segen werden übernatürliche Kräfte über die Brautleute herabgefleht zum Zwecke leichterer und völligerer Erreichung des dreifachen bonum matrimonii, nämlich des bonum prolis (Weihe des Geschlechtslebens, Kindersegen, Gnade guter Kindererziehung), des bonum fidei (Gnade zu unverbrüchlicher ehelicher Treue bis zum Tode, vgl. das Evangelium der Hochzeitsmesse und die Oration Deus, qui potestate etc.) und des bonum sacramenti (Gnade zu gegenseitiger Opferliebe nach Christi und seiner Kirche Vorbild, vgl. die Epistel der Hochzeitsmesse). Man darf unbedenklich sagen, das, was bereits der würdige Empfang des Ehesacramentes gewirkt (Vermehrung der Einen gratia sanctificans für den oben bezeichneten dreifachen Zweck), werde durch den Hochzeitssegen befestigt und auch vermehrt. Namentlich vermittelt der Hochzeitssegen auch die erforderliche actuelle Gnade, um das eheliche Zusammenleben (die cohabitatio im vollen Sinne) in gottgefälliger Weise beginnen zu können, weßhalb im Mittelalter die benedictio nuptiarum häufig als inthronisatio matrimonii bezeichnet wurde, und es den Neuvermählten strengstens untersagt war, vor Empfang derselben in einem und demselben Hause zu wohnen und die Ehe zu consummiren. Das Tridentinum „ermahnt" dieselben wenigstens noch, vor Empfang des Hochzeitssegens, den nur der parochus proprius oder sein Delegirter spenden kann, nicht beisammen zu wohnen; ohne gewichtigen Grund ihn gar nicht zu empfangen, ist für Empfangsberechtigte nach der Lehre der Theologen wenigstens läßlich sündhaft.

Wie als inthronisatio matrimonii, so galt die benedictio nuptiarum wegen ihres feierlichen Charakters seit Alters her auch als solemnisatio matrimonii, und sie wurde aus diesem Grunde allen zweiten (und weiteren) Ehen, welche namentlich in alter Zeit (propter incontinentiam et defectum sacramenti) ungern gesehen waren, jederzeit versagt, gleichviel ob Bräutigam oder Braut oder beide in eine zweite Ehe traten; ja in vielen Diöcesen durften auch die ersten Ehen der lapsae nicht benedicirt werden, weil sie kein ungetrübtes Abbild der mystischen Ehe Christi mit seiner einen jungfräulichen Braut (der Kirche) sind. Nach jetzigem Rechte (Rituale roman.) dürfen zweite Ehen gesegnet werden, wenn wenigstens die Braut (gleichviel ob virgo oder lapsa oder Wittwe, z. B. aus einer vormals gemischten und darum nicht gesegneten Ehe), auf welche sich ja die benedictio specialis „Deus, qui potestate etc." bezieht, den Hochzeitssegen noch nicht empfangen hat. Weil alle gemischten Ehen von der Kirche ungern gesehen sind, so erscheint es als ganz consequent, daß der apostolische Stuhl die Segnung, resp. Solemnisation auch jener gemischten Ehen zu untersagen pflegt, welche coram parocho catholico geschlossen werden.

In alter und mittlerer Zeit hielt man es namentlich wegen Consummirung der Ehen für unschicklich und verbot daher, in Bußzeiten und an besonders heiligen Tagen (tempus clausum, nach Umfang nicht immer und überall gleich) überhaupt Ehen abzuschließen; der hl. Thomas (Suppl. q. 64, a. 10) gibt als Grund an, quod celebratio matrimonii habet aliquam mundanam laetitiam et carnalem adjunctam. Nur mit Dispense des Bischofes, die auch jetzt noch in vielen Diöcesen particularrechtlich gefordert ist, konnten tempore clauso Ehen geschlossen werden, bezüglich deren es sich dann von selbst verstand, daß man sie nicht kirchlich solemnisire und inthronisire, d. h. benedicire, sondern daß man sie ganz im Stillen, ohne Hochzeitsmesse und Hochzeitssegen abschloß, wie dieß noch jetzt für das vom Tridentinum reducirte tempus clausum ausnahmslos vorgeschrieben ist. Wo nicht das Particularrecht eine Dispense fordert, dürfen seit dem Tridentinum auch in der geschlossenen Zeit ohne Weiteres Ehen geschlossen werden, und es sind bei solchen Ehen nur die solemnitates nuptiarum untersagt (Sess. XXIV, De ref. c. 10). Zu diesen solemnitates gehört aber dem Gesagten zufolge in erster Reihe die benedictio nuptiarum als die eigentliche solemnisatio matrimonii, und diese muß daher in der geschlossenen Zeit selbst dann wegbleiben, wenn bischöfliche Dispense super impedimento tempor. clausi erholt worden ist (C. R. 14. Aug. 1858). Ueber die Eheeinsegnung unter den Protestanten vgl. Kliefoth, Die Einsegnung der Ehe, 2. Aufl., Halle 1869, und die einschlägigen Schriften von Sohm. [Thalhofer.]

Ehegesetzgebung. I. Principien. Die kirchlichen Grundsätze bezüglich der Ehegesetzgebung ergeben sich aus ihrer Lehre über das Wesen der Ehe. 1. Die christliche Ehe ist eines der sieben von Christus eingesetzten Sacramente des Neuen Bundes (Conc. Trid. Sess. XXIV, can. 1 De Sacr. matr.). Daraus folgt, daß dieselbe ihrem Wesen nach der Jurisdiction der Kirche unterliegt. 2. Die Kirche kann (und zwar aus eigenem Rechte) trennende Ehehindernisse aufstellen und hat in deren Aufstellung nicht geirrt (ib. can. 3. 4). 3. Es ist sicher und fidei proximum, daß diese tridentinischen can. 3 und 4 dogmatischen Charakter haben, und daß in denselben unter dem Worte Ecclesia die Hierarchie der Kirche verstanden ist. 4. Es ist definirtes Dogma, causas matrimoniales spectare ad judices ecclesiasticos (Conc. Trid. Sess. cit. can. 12). Unter causae matrimoniales sind hier nicht die auf die bürgerlichen Wirkungen bezüglichen zu verstehen, sondern die von geistlicher Natur, besonders die sich auf die Gültigkeit und das Eheband beziehenden. 5. Es ist wenig-

stens certum, daß alle causae dieser Art nur vor den geistlichen Richter gehören, und daß, wo es nicht einzig um die bürgerlichen Wirkungen sich handelt, nur dieser competent ist. 6. Der Kirche allein, nicht aber zugleich den weltlichen Fürsten, steht das Recht zu, trennende Ehehindernisse für die Ehe unter Christen aufzustellen, da nur ihr die Sorge für die Bedingungen, welche zum gültigen Spenden und Empfangen der Sacramente nothwendig sind, anvertraut ist, jede gültige Ehe unter Christen aber stets diesen Charakter eines Sacramentes hat. Die entgegengesetzte Meinung, welche auch den weltlichen Fürsten dieses Recht zuspricht, kann nicht mehr als theologisch freie Controverse betrachtet werden gegenüber obigem Argumente, sowie der constanten Praxis und den auctoritativen Erklärungen des apostolischen Stuhles (Urban VIII. in der Entscheidung bezüglich der Ehe des Herzogs Gaston von Orleans mit Margaretha von Orleans; Benedict. XIV. Const. Singulari Nobis, 9. Febr. 1749, § 7. 18; Const. Eo quamvis, 4. Maii 1745, § 39; cf. ej. de Synodo 8, c. 12, n. 6; 9, cap. 9, n. 3; cap. 11, n. 3; Pius VI. ad episc. Motul. 16. Sept. 1788; Ejusd. Respons. ad Metrop. Mogunt., Trevir., Colon. et Salisburg. 1789; Epist. Card. de Zelada nomine Pii VI. ad Episc. Lucion. scripta, 28. Maii 1793; Pii VII. Epist. ad Imperat. Napoleonem, 27. Junii 1805; Ejusd. Instruct. pro Nunt. Apostol. in Polonia 1808; Pii VIII. Const. Traditi humilitati, 24. Maii 1829; Gregor. XVI. Const. Mirari vos, 15. Aug. 1832; Pius IX., Allocut. 27. Sept. 1852; Ejusd. Epistola ad regem Sardiniae, 19. Sept. 1852; Congreg. S. Offic. 1720, 1804; Congr. S. Poenitent. 1. Jan. 1824, 7. April. 1826. Cf. Conc. Lugdun. II., Conc. Florentin. Generale, decret. ad Armenos; Conc. Trid. decr. de matrim. clandest.; die Texte finden sich abgedruckt bei Heuser, De pot. stat. imped., s. u.). (Carrière, welcher in seinem großen Werke De matrimonio und in den vier ersten Auflagen seines Compendium de matrimonio die entgegengesetzte Meinung mit vielem Scharfsinn vertheidigt hatte, ist in der fünften Auflage des letztern [Paris 1857] ausdrücklich von derselben zurückgetreten.) 7. Träger der Gewalt, trennende Ehehindernisse aufzustellen, sind die allgemeinen Concilien und der Papst, nicht aber die Particularsynoden und die Bischöfe (Benedict. XIV., De syn. dioec. 12, c. 5, n. 2. 3; 13, c. 23, n. 1—3; S. Alph. Theol. mor., lib. 6, n. 980). Ob letztere aufschiebende Ehehindernisse für ihre Untergebenen aufstellen können, ist controvers; thatsächlich geschieht es nicht. Alle sind aber darüber einverstanden, daß die Bischöfe im einzelnen Falle wegen der besonderen Umstände aus gerechter Ursache zeitweilig die Abschließung einer Ehe auch unter strenger Strafe untersagen können (Bened. XIV., De syn. dioec. 8, c. 14, n. 5; 12, c. 5, n. 4; c. 6, n. 2 sq.). In der Controverse, ob durch Gewohnheit trennende Ehehindernisse eingeführt und abgeschafft werden können, ist gegenwärtig, da in dieser wichtigen Angelegenheit seit so langer Zeit der apostolische Stuhl allein competent ist, die wahrscheinlichere Meinung, die Gewohnheit vermöge dieß nur, wenn eine specielle Genehmigung des Papstes zu ihr hinzutrete (Bened. XIV. Constit. Singulari Nobis, 9. Febr. 1749, § 8. 10. 19). Wohl aber kann durch Gewohnheit, auch durch eine nur particulare, ein aufschiebbares Hinderniß ausgedehnt werden, wie thatsächlich das Hinderniß der verbotenen Zeit, welches an sich nur die Solemnitäten verbietet, vielfach zu einer Untersagung der Eheschließung selbst geworden ist. 8. Was die aufschiebenden Hindernisse bei christlichen Ehen angeht, so gestehen verschiedene katholische Theologen und Canonisten den weltlichen Fürsten das Recht zu, solche aufzustellen. Nach dem oben bezüglich der trennenden Hindernisse Gesagten ist diese Ansicht unrichtig, wenn sie besagen will, daß durch ein solches Verbot der bürgerlichen Gesetze die Eingehung der Ehe im Gewissen unerlaubt werde. Manche der Vertheidiger obiger Ansicht fassen aber die Sache so auf, daß durch derartige bürgerliche Gesetze nur die bürgerlichen Wirkungen an die Erfüllung bestimmter Bedingungen geknüpft würden: dann aber handelt es sich nicht mehr um aufschiebende Ehehindernisse, indem solche die Ehe direct treffen und unerlaubt machen. 9. Es ist Pflicht des Staates, die religiösen Grundsätze seiner christlichen Unterthanen auch bezüglich ihrer Ehen zu achten und in seiner Gesetzgebung dieselben nicht zu verletzen. Lex civilis proficiscatur a validitate vel invaliditate matrimonii, ut fuerit determinata ab Ecclesia, et ab hoc facto, quod constituere extra illius ordinem est, profecta deinde disponat de effectibus civilibus (Pius IX., Epist. ad Reg. Sardin., 19. Sept. 1852). Ueberschreitet aber der Staat, wie es jetzt factisch in den meisten Theilen Europa's der Fall ist, seine Befugnisse, indem er kirchlich gültige Ehen wegen nicht erfüllter bürgerlicher Formalitäten als bürgerlich ungültig betrachtet und den daraus entsprossenen Kindern die eheliche Geburt abspricht, so ist es freilich in der Regel Pflicht der Unterthanen, solche Gesetze zu beobachten, aber nicht wegen des der Obrigkeit geschuldeten Gehorsams, sondern weil sie verpflichtet sind, die übeln Folgen, welche aus der Nichtbefolgung jener Gesetze folgen würden, von sich und den Kindern abzuwenden (s. d. Art. Civilehe III, 391—397 und die dort mitgetheilte Entscheidung der S. Poenitent. vom 15. Januar 1866). 10. Controvers ist die Frage, ob die weltlichen Fürsten für ihre ungetauften Unterthanen trennende Ehehindernisse aufstellen können. Die Mehrzahl der Theologen und Canonisten spricht sich für die Bejahung aus; für die Verneinung spricht das nach unserer Ansicht entscheidende Argument, daß die Ehe, wenn auch Vertrag, nicht ein Vertrag über rein profane

Dinge ist, sondern schon aus ihrer göttlichen Einsetzung, ganz abgesehen von dem sacramentalen Charakter der christlichen Ehe, einen höhern geistlichen Zweck und eine höhere Natur hat. 11. Die bürgerliche Gewalt ist competent, über die bürgerlichen Wirkungen der Ehe, die Eheverträge bezüglich des Vermögens, die Constituirung der Dos und des Wittweneinkommens, die Erbrechte der Eheleute und der Kinder Bestimmungen zu erlassen und zu erkennen (Schreiben Pius' IX. an den König von Sardinien, s. o. Nr. 9; Bened. XIV., De Syn. dioec., lib. 9, c. 9, n. 4). Wo der Staat für die staatlichen Zwecke es als geboten erachtet, daß für bestimmte Ehen, z. B. die der Minderjährigen, ein directes Verbot ausgesprochen werde, kann dieß nur auf Grund einer Vereinbarung mit der Kirche geschehen. (Literatur: Feije, De impedim. matrim. 1—54; Perrone, Praelect. theol. de matrim.; Ejusd. De matrim. christiano; Petri Deodati Defensio Trid. can. de Ecclesiae potestate in dirim. matrim. impedimenta, Hierap. 1786; Ejusd. Nuova difesa, 1788; J. P. Martin, De matrim. et potestate ipsum dirimendi soli Ecclesiae propria, Lugd. 1844; Heuser, De potest. statuendi imped. dirim. pro fidelium matrim. soli Ecclesiae propria, Lovanii 1853; [Moser,] De imped. matrim., ed. 5, Mechlin. 1847; Schulte, Handb. des kath. Eherechts 17 ff.; Carrière, De matrimonio; Ejusd. Compend. de matrim., ed. 5, Paris. 1857; Pachmann, Lehrb. des Kirchenrechts II, 230 ff.; Moulart, L'église et l'état, Louvain 1879, 444—462; mehr oder weniger eingehend ist die Frage in allen Lehrbüchern des Kirchenrechts behandelt. Ueber die Civilehe s. die Lit. in dem betr. Art. III, 397.) [Heuser.]

II. Geschichtliches. Ihrem innersten Wesen nach erscheint die Ehe als die dauernde und ausschließliche Verbindung zwischen Mann und Weib zur Erzeugung und Erziehung der Kinder und gegenseitigen Hülfeleistung in allen Umständen des Lebens. Wenn auch die Eingehung dieser Verbindung auf dem freiesten Entschluß der Contrahenten beruht, so ist es doch nicht in ihr Belieben gestellt, die Bedingungen, unter welchen sie in diesen Stand treten wollen, festzustellen. Diese sind in Angemessenheit zu der Hoheit des Zweckes und dem Charakter der Ehe von Gott selbst normirt und stehen in Beziehung zunächst zu ihrer Einheit und Unauflöslichkeit. Hierdurch empfängt die Ehe schon auf dem rein natürlichen Standpunkt eine besondere positive göttliche Sanction und wird damit in die Reihe der res sacrae erhoben. Die Eheleute selbst aber erscheinen, indem sie dieses geheiligte Band umeinander schlingen, als Organe der Gottheit, während bei der Zeugung der Kinder ihre Thätigkeit mit der Schöpferkraft Gottes in unmittelbare Beziehung tritt. Dieser Vorstellung von der Ehe als einer heiligen Sache begegnet man bei allen Nationen. Je reiner die Sitten eines Volkes sich erhielten, um so höher und idealer blieb die Vorstellung, welche man sich von der Ehe bildete. Ist aber der Ehe als einem Naturinstitute der Stempel einer heiligen Sache aufgeprägt, so folgt mit Nothwendigkeit, daß sie, noch ganz abgesehen vom positiven Christenthum, der Cognition der Inhaber bürgerlicher Gewalt nicht unterstehen kann. Wenn in der Periode des Naturgesetzes die Patriarchen die Ehen ihrer Kinder ordneten, so thaten sie das in ihrer Eigenschaft als Träger des Priesterthums, welches neben der väterlichen und königlichen Würde ihnen übertragen war. Von den alten heidnischen Völkern hat keines die Idee der Ehe, soweit das außerhalb des Kreises der Offenbarung möglich war, reiner aufgefaßt als die Römer. Tiefsinnig bezeichnen sie in der ersten Periode ihrer Rechtsgeschichte die Ehe als maris et feminae conjunctio, individuam vitae consuetudinem continens, omnis vitae consortium, divini humanique juris communicatio und beschäftigten sich in ihren rechtlichen Bestimmungen lediglich mit den Wirkungen, welche der Thatsache einer solchen Verbindung, wo sie durch den Willen der Parteien eingetreten war, beizumessen seien. Der Wille der Parteien entschied über das Eingehen der Ehe (consensus facit matrimonium), außer wo das Gesetz der Natur ihm entgegentrat und ihn wirkungslos machte. Die ganze Stärke des ehelichen Bandes aber beruhte auf der Sitte. Die Ehe sollte eine Gemeinschaft des ganzen Lebens sein; die Römer achteten das hierdurch begründete Band heilig und legten den höchsten Werth auf die dadurch bedingte Reinheit des Familienlebens. Aber die Forderung, welche das Ideal der Ehe aufstellt, die Unauflöslichkeit des Bandes, wagten sie nicht zum Gegenstand gesetzlicher Vorschriften zu machen. Die Scheidung war daher, wenn auch Jahrhunderte lang nicht üblich, so doch durch die Civilgesetze nie verboten. Die nachtheiligen Folgen, welche man in späterer Zeit damit verband, bildeten nur eine nothdürftige Unterstützung des Sittengesetzes. In dem letztern spricht sich die Natur durch die Macht des Gewissens aus. Da aber das Sittengesetz ein Reflex des ewigen Gesetzes in Gott selbst ist und von der Reinheit des Gottesbegriffes im Menschen bedingt wird, so muß es in dem Grade seine Kraft einbüßen, als die Kenntniß des wahren Gottes schwindet und Unglaube und Aberglaube zunehmen. In den späteren Zeiten des römischen Staates daher, als Luxus und Uebermuth die Römer betäubt hatte, konnte das Gesetz der Natur bei ihnen einerseits kein Organ, anderseits keinen Eingang mehr finden und keine Kraft mehr äußern, es sei denn durch die Strafe, die sich unmittelbar in der Ausartung selbst einstellte. Weil man sich aber nur auf die Auffassung des Geschlechtsverhältnisses, wie die Natur es in der Ehe darbot, beschränkt hatte, so mußte die innere Verderbniß auch im Civilgesetze sich äußern; und so kam es von selbst dahin, daß, als die Ehen zu bloßen Concubinaten herab=

gesunken waren, auch im bürgerlichen Rechte der Concubinat an die Seite der Ehe trat. So bildete sich allgemach jener Zustand der Unsittlichkeit, der an Schauerlichkeit in der Weltgeschichte seinesgleichen nicht hat, und der in das gewaltige Römerreich den Keim der Verwesung legte. Durch die Incarnation des Sohnes Gottes, namentlich durch sein Leiden und Sterben, wurde das Reich der Gnade hienieden begründet und die Menschheit in allen Beziehungen über ihre Natur gehoben und verklärt. Nun ward auch die Ehe in eine höhere Sphäre versetzt, indem Christus den Contract des Naturrechtes mit sacramentaler Gnade ausstattete. Demzufolge ist die Ehe im Christenthum ein großes Sacrament, aber εἰς Χριστὸν καὶ ἐκκλησίαν (Eph. 5, 32). Die Einheit, zu welcher getaufte Contrahenten in der Ehe verbunden werden, ruht daher auf demjenigen Verhältniß, in welches sie zu Christus durch die Taufe getreten sind. Durch die Taufe aber wurden sie nach Seele und Leib Christo derart zu eigen gegeben, daß sie fortan über ihren Leib als Zeugungsprincip nur nach dem Willen des Gottmenschen verfügen können, und daß diesem hiernach auch ihre Kinder angehören. So stellt sich die christliche Ehe als ein wesenhaftes, gnadenerfülltes Nachbild des zwischen Christus und der Kirche bestehenden gnadenvollen Verhältnisses dar. Das letztere gewinnt in der christlichen Ehe seine Erweiterung und Ausgestaltung. Wo immer daher unter Christen der zum Bestande der Ehe nothwendige Contract des Naturrechts in's Dasein tritt, da zieht derselbe alsbald auf Grund des hierfür von Christus in der Einsetzung des Ehesacramentes erlassenen Gesetzes die sacramentale Gnade nach sich. Contract und Sacrament sind unlösbar mit einander verbunden; kommt unter Christen überhaupt eine Ehe zu Stande, dann muß dieselbe eine sacramentale sein. Von dieser Anschauung waren die ersten Christen geleitet, wenn sie ihre Ehen nur unter Anerkennung und Billigung der geistlichen Oberen schlossen und den Charakter einer wahren Ehe solchen Verbindungen nicht beilegten, welche von der Kirche als unfähig erklärt wurden, die mit dem Sacrament verbundene Gnade den Nupturienten zu vermitteln. Auch war andererseits die Bedeutung der Ehe nach ihrem Einfluß auf die menschliche Gesellschaft viel zu groß für die Kirche, als daß diese nicht gleich Anfangs erkannt hätte, wie nothwendig sie ihren maßgebenden Einfluß auf diesem Gebiete geltend machen mußte. Die Aussprüche Christi und der Apostel bildeten den Grund dazu. Daher schrieb schon der hl. Ignatius an seinen Schüler Polykarpus: „Es ziemt sich, daß Bräutigam und Braut ihre Verbindung mit Genehmigung des Bischofs schließen, damit dieselbe nach dem Herrn und nicht nach der Begierlichkeit sei.“ Athenagoras gibt im zweiten Jahrhundert über die Gesetzgebungsgewalt der Kirche in Ehesachen das bestimmteste Zeugniß in den Worten: „Für sein Weib erachtet jeder von uns diejenige, welche er nach unseren Gesetzen geehelicht hat.“ Tertullian preist diejenige Ehe, welche die Kirche zusammengefügt, das Opfer bekräftigt, der Segen besiegelt hat, und bemerkt an einer andern Stelle (De pudic. cap. 4): „Darum laufen auch bei uns die geheimen, d. h. die nicht vorher bei der Kirche erklärten Verbindungen Gefahr, gleich wie Ehebruch und Unzucht behandelt zu werden.“ Die Kirchenväter erläuterten die auf die Ehe bezüglichen Stellen der heiligen Schrift und wachten über deren Befolgung; abweichende Lehren über diesen Punkt, wie die der Montanisten, Enkratiten, Manichäer, dann der Novatianer, Nicolaiten, Adamiten, insbesondere aber die auf Zerstörung des Wesens der Ehe gerichteten Systeme der Gnostiker wurden von ihnen widerlegt, und die Concilien, namentlich die von Elvira (305) und Neocäsarea (314), erließen Bestimmungen über die Ehe. So lange die Kirche politisch nicht anerkannt war, nahm die weltliche Gewalt von allem dem keine Notiz; aber innerhalb der Grenzen, die in den römischen Gesetzen gezogen waren, konnte sich die Kirche leicht bewegen, und sie mußte die Befolgung ihrer Vorschriften zu erwirken. Daß von der gesetzlichen Trennungsbefugniß kein Gebrauch gemacht wurde, dafür sorgte der fromme Sinn der Gläubigen; daß die Ehen, welche die Kirche nicht anerkannte, getrennt wurden, konnte niemand beanstanden; daß endlich die Kirche diejenigen, welche ihren Ehegesetzen hartnäckigen Widerstand entgegensetzten, aus ihrer Gemeinschaft ausschloß, berührte den Staat in keiner Weise.

Anders wurde es für die Kirche, als die Kaiser selbst christlich geworden waren. Diese suchten das bürgerliche Eherecht christlich umzubilden. Eigene Gesetze für die Christen geben konnten und wollten sie nicht; ihre christlichen Ansichten bezüglich der Ehe überall geltend zu machen, vermochten sie nicht. Nur allmälig und theilweise konnten sie die heidnische Sitte und Gesetzgebung angreifen, und so blieben auch unter den christlichen Kaisern lange Zeit die Ehegesetze großentheils heidnisch. Weil aber der Kaiser ein Christ war und thätlichen, christlichen Eifer bewies, so galten diejenigen Gesetze, welche mit seiner Sanction versehen waren, dennoch für christliche. Wenigstens überließen solche, denen die christliche Strenge zu lästig war, sich gern dieser Täuschung und machten sich die Zustände zu Nutzen. Wenn auch die Kirche auf die Beobachtung ihrer abweichenden Ehegesetze, z. B. über die Grade der Verwandtschaft, drang, so litt die Disciplin unter jenem Zustande um so mehr, als die Kirche aus Rücksichten gegen den Kaiser und das öffentliche Wesen Manches dulden mußte, was sie keineswegs zu billigen in der Lage war. So schleppte sich manches Fremdartige und Unchristliche mit dem römischen Recht auch zu den germanischen Völkern hinüber, und das eheliche Leben, sowie das Geschlechtsverhältniß überhaupt, war ohne Zweifel einer der schwierigsten unter den Punkten,

in welchen das Christenthum sich Anerkennung verschaffen mußte. Die Kirche nahm jedoch den schweren Kampf auf und führte ihn muthig durch. Die fränkischen Könige, von Karl dem Großen an, leisteten ihr kräftige Hülfe. Je mehr nun aber ihre Bemühungen gelangen und die christlichen Grundsätze durchdrangen, desto überflüssiger wurde die Strenge des weltlichen Armes. Bald reichte die Kirche mit ihren eigenen Waffen aus; ja es traten Fälle ein, in welchen sie dieselben gegen christliche Monarchen gebrauchen mußte, welche durch ärgerlichen Lebenswandel ihre Ehegesetzgebung verachteten. Die Scheidungsgeschichten Lothars II. von Lothringen, Philipp Augusts von Frankreich und vieler Anderer, sowie das Verhalten der Kirche ihnen gegenüber beweisen, daß Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit in Ehesachen nach der Anschauung des christlichen Mittelalters auf den Trägern der Kirchengewalt beruhte. Erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts wurde in Folge der Kämpfe Philipps des Schönen von Frankreich wider den heiligen Stuhl der Grund zu einer Reaction gelegt, indem sich im kirchlichen Leben Frankreichs eine Menge von Eigenthümlichkeiten ausbildete, welche man mit dem zweideutigen Namen der gallicanischen Freiheiten beehrte. Wie gefährlich das Bestreben vieler Theologen und Juristen, die königliche Macht auch auf das Band der Ehe auszudehnen, im Laufe der Zeit für die Kirche wurde, zeigt das Auftreten des französischen Gesandten Arnauld du Ferrier auf dem Concil von Trient. Derselbe stellte den Antrag, es möchten alle Ehen, welche Kinder ohne Zustimmung der Eltern eingegangen, für nichtig erklärt werden. Dieses Ansinnen wies das Concil aber, als mit der kirchlichen Ehegesetzgebung aller Jahrhunderte in Widerspruch stehend, ab. In Deutschland wurde während des Streites zwischen Ludwig dem Bayer und den Päpsten seiner Zeit das Gesetzgebungsrecht der Kirche in Ehesachen bekämpft. Als aber Ludwig auf Grund der ihm von erklärten Häretikern zugesprochenen „kaiserlichen Machtfülle" die Ehe der Margarethe Maultasch von Tirol mit dem Prinzen Johann von Böhmen eigenmächtig löste, um Margaretha seinem Sohn Ludwig dem Brandenburger zu vermählen, erregte dieser Schritt ein solches Aufsehen in Deutschland, daß der Kaiser bald seine bedeutendsten Anhänger verlor. Die in dem Defensor pacis über die Natur der Kirchengewalt und ihr Verhältniß zu den weltlichen Fürsten vorgetragenen maßlosen, mit der ganzen Kirchengeschichte in Widerspruch stehenden Anschauungen wucherten während der Wirren des 15. Jahrhunderts fort und schossen im Reformationszeitalter zu üppiger Blüte empor.

Als die sogenannten Reformatoren neben vier anderen Sacramenten auch die Ehe verwarfen und die letztere in die Zahl bürgerlicher Verträge herabdrückten, mußten sie nothwendig die Jurisdiction über dieselbe den Inhabern der staatlichen Gewalt zuerkennen. Obwohl von den Landesherren ausgehend, erhielt die Ehegesetzgebung namentlich in den deutsch-protestantischen Ländern dadurch einen confessionellen Charakter, daß sie auf die heilige Schrift gebaut, in die Kirchenordnungen aufgenommen und den Consistorien zur Handhabung anvertraut wurde, bis im 18. Jahrhundert zuerst in Preußen, dann auch in anderen Ländern die immer weiter schreitende Abneigung gegen jede geistliche Auctorität die Ehesachen der Protestanten an die weltlichen Gerichte wies. Den Irrlehren der Reformatoren gegenüber bekräftigte die Kirche auf dem Concil von Trient die überlieferte Lehre, indem sie (Sess. XXIV, De sacr. Matr. can. 1. 3. 4. 12) vier hier einschlagende dogmatische Sätze aufstellte und ihre Auctorität durch Einführung des Ehehindernisses der Clandestinität und durch Modification anderer Hindernisse thatsächlich ausübte. Zu diesen Lehren bekannten sich alle katholischen Theologen. Allein bei Begründung der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit trug man oft Sätze vor, welche der Kirche selbst gefährlich wurden. Um die Heiligkeit des Ehesacramentes zu schützen und dessen Analogie mit den übrigen Sacramenten zu wahren, bezeichnete Melchior Canus den Priester als Ausspender des Ehesacraments. Der tiefste Grund dieser Anschauung ist in der Trennung des Contractes vom Sacrament zu suchen. Diese Theorie fand namentlich in Frankreich, wo die königliche Gewalt nach den verschiedensten Beziehungen kirchliche Rechte im Laufe der Zeit usurpirt hatte, bei den Juristen begeisterte Anhänger. So sagt der Dictionnaire ecclésiastique par une société de Religieux et de Jurisconsultes, Paris 1765, s. m. Mariage: „L'église fait des lois sur le mariage comme Sacrement, et le Roi comme contrat civil." Die genannte Theorie war aber unmöglich in Einklang zu bringen mit der Thatsache, daß die Kirche in allen Jahrhunderten und zuletzt in den angeführten tridentinischen Canones über den Contract der Ehe Bestimmungen getroffen hatte. Eine extreme Partei, an deren Spitze Sarpi, de Dominis und Launoy standen, suchte diese Schwierigkeit durch die Behauptung zu lösen, die genannten tridentinischen Canones seien nicht dogmatischer, sondern disciplinärer Natur, und bezögen sich nicht auf wesentliche, sondern auf erworbene Rechte der Kirche. Sodann aber verstehe das Concil unter dem Worte „Kirche" nicht die regierende Kirche oder die Hierarchie, sondern die Gemeinschaft aller Gläubigen und unter ihnen vorzugsweise die Fürsten, und deßhalb könne die Kirche nur mit ausdrücklicher oder stillschweigender Genehmigung des Staates trennende Ehehindernisse aufstellen. Das Irrthümliche dieser Behauptungen springt in die Augen. 1. Es geht aus dem Wortlaut der genannten Canones hervor, daß sie das Dogma betreffen, nicht aber disciplinärer Natur sind. Canon 4 lautet: Si quis dixerit, Ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonium dirimentia, vel in

eis constituendis errasse, a. s. Mag die Materie, auf welche die Kirchengewalt sich richtet, an sich dem Gebiet der Disciplin angehören, die Gewalt selbst aber und die Anwendung derselben durch die Kirche gehören zum Bereich des Dogma's. Uebrigens will die Synode gemäß der Ueberschrift Doctrina de sacramento matrimonii in dem ersten Theil der Bestimmungen der angezogenen 24. Sitzung Verfügungen zur Wahrung der katholischen Lehre gegen die vornehmsten Irrthümer (insigniores praedictorum schismaticorum haereses et errores) der Reformatoren treffen. Diese Auffassung theilen auch sämmtliche Synoden, welche nach dem Tridentinum sich mit der in Rede stehenden Materie beschäftigt haben. 2. Geradezu unerhört ist Launoy's weitere Behauptung, die Gewalt in Ehesachen sei eine entlehnte, keine der Kirche ursprünglich und wesentlich zugehörende. Pius VI. hat dieselbe in dem Breve Post factum tibi vom 2. Februar 1782 an den Kurfürsten von Trier ausführlich widerlegt. Der Papst bemerkt, daß nicht einmal diejenigen katholischen Schriftsteller, welche der Gewalt der Fürsten auf diesem Gebiete die weitesten Grenzen einräumen, eine solche Behauptung aufgestellt hätten; dieselbe enthalte eine Injurie für die Apostel, indem diese dann durch die von ihnen erlassenen Ehegesetze die Befugnisse der Fürsten widerrechtlich sich angeeignet hätten. Die Synode von Pistoja, welche in propos. 60 den nämlichen Irrthum wiederholte, wurde deßgleichen von Pius VI. censurirt. Der Erneuerung dieser Irrthümer durch Vigil (Defensa de la autoritad de los Gobernios, Lima 1848) und durch den Turiner Prof. Nuytz (Juris eccles. Instit. und Jus eccles. tractat.) trat Pius IX. entgegen. These 69 des Syllabus vom 8. December 1864 lautet also: „Die Kirche hat in den späteren Jahrhunderten angefangen, trennende Hindernisse einzuführen, nicht aus eigenem Rechte, sondern aus dem, welches ihr von der Staatsgewalt übertragen wurde", und These 70: „Die tridentinischen Canones, welche diejenigen mit dem Banne belegen, welche die Macht der Kirche, trennende Ehehindernisse aufzustellen, zu läugnen wagen, sind entweder nicht dogmatischer Natur oder von einer entlehnten Gewalt zu verstehen." Thatsachen der Kirchengeschichte, welche eine Uebertragung eines solchen Rechtes durch christliche Fürsten an die Kirche beweisen könnten, lassen sich nicht anführen. Heidnische Regenten suchten die Kirche mit blutigen Verfolgungen heim; ihr aber eine Gewalt in Ehesachen zu übertragen, lag ihnen durchaus fern. Wenn die christlichen Kaiser unter Zustimmung der Concilien und als deren Beisitzer Eheverbote erließen, so wollte die Kirche damit keineswegs sich eines seit den apostolischen Zeiten ausgeübten Rechtes begeben, sondern nur die Strenge des weltlichen Armes zur Bändigung der ungezügelten Leidenschaften jener Zeit in den Dienst der Religion stellen. 3. Launoy's Ansicht, das Tridentinum verstehe in den allegirten Canones unter dem Worte „Kirche" die Gemeinde der Gläubigen und vorwiegend die Fürsten, führt zu einer Unzahl von Widersprüchen. Ist es überhaupt denkbar, daß das Concil der Hierarchie ein anerkanntermaßen ihr bis dahin gehöriges Recht durch einen dogmatischen Beschluß habe entziehen und den weltlichen Fürsten zuerkennen wollen? Ganz im Gegentheil hat das Concil durch die Aufnahme, welche es dem Antrag des französischen Hofes auf Nullitätserklärung der gegen den Willen der Eltern eingegangenen Ehen der Kinder zu Theil werden ließ, Launoy's Behauptung allen Boden entzogen. Aus der Gewalt, Ehehindernisse aufzustellen, d. h. die Bedingungen für den würdigen Empfang des Ehesacramentes zu bezeichnen, folgt auch ihre Gewalt, Hindernisse abzuschaffen oder in einzelnen Fällen von ihnen zu dispensiren. Der Widerspruch, welchen dieses Recht des heiligen Stuhles, der hier die Kirche repräsentirt, seitens weltlicher Regenten in Deutschland und Italien gegen den Ausgang des 18. Jahrhunderts erfahren, hat nur dazu gedient, dasselbe noch mehr zu befestigen und in helleres Licht zu stellen. Untersteht aber die Ehe wegen ihres sacramentalen Charakters der Gewalt der Kirche, und ist die letztere befugt, die Würde des Sacramentes durch Aufstellung trennender Ehehindernisse zu wahren, dann gehören nothwendig alle Ehesachen, wenigstens soweit das Eheband und die Gültigkeit der Ehe in Frage kommt, vor ihr Forum und nicht vor den weltlichen Richter. Die Einwendung Launoy's, der Kirchenrath habe nicht alle Ehesachen dem kirchlichen Richter ausschließlich überwiesen, widerspricht geradezu der Absicht, welche die Kirche bei Aufstellung des Canon leitete. Sie wollte nämlich die durch die Reformatoren vollzogene Uebertragung der Jurisdiction in Ehesachen an den Staat als einen Irrthum abweisen. Diese Auffassung hat in dem Breve Pius' VI. vom 16. September 1788 an den Bischof von Motula im Königreich Neapel eine authentische Erklärung empfangen. Daß zu den Ehesachen auch die Verlöbnisse gehören, ist neuerdings ausgesprochen in der verurtheilten These 74 des Syllabus: „Ehesachen und Sponsalien gehören ihrer Natur nach vor das weltliche Gericht." Dagegen erkennt die Kirche, wie Pius IX. in seinem Schreiben vom 9. September 1852 an den König Victor Emmanuel von Sardinien hervorhebt, bereitwillig an, daß dem Staate das Recht der Cognition über diejenigen Wirkungen zusteht, welche gültige Ehen in der Sphäre des bürgerlichen Lebens äußern. In dem Eherecht der französischen Revolution wurde die heillose Theorie der Trennung von Contract und Sacrament bis in ihre letzten Consequenzen entwickelt durch Einführung der sogen. Civilehe, welche als bloß bürgerlicher Vertrag erscheint, dem bürgerlichen Forum unterstellt ist und die kirchliche Ehe gänzlich ignorirt. Die Ehegesetze der Revolution wurden noch überboten durch das neue Gesetz vom 29. Juli 1884.

Nach dem Vorbilde Frankreichs besteht die Civilehe jetzt in den meisten Ländern Europas. Dem gegenüber hält die katholische Kirche an ihrem Glauben und ihrer uralten Tradition fest und beansprucht heute wie in allen früheren Jahrhunderten ausschließliche Jurisdiction über die christlichen Ehen, weil diese Sacramente sind, dem Bereiche der geistlichen Dinge angehören und einen geradezu unermeßlichen Einfluß auf das religiöse und sittliche Leben der Menschen ausüben, dessen Pflege den Trägern der geistlichen Gewalt anvertraut ist. — Literatur: Lettera di S. S. Pio IX. al Re Vittorio Emmanuele sul matrimonio civile, 9. settembre 1852; Avogadro della Motta, Teorica dell' istituzione del matrimonio (Ediz. II, Torino 1861) I, 122; Perrone, De matrim. christ. II, 5 sq.; Roskovány, Matrimonium in eccl. cath. potestati ecclesiasticae subjectum, 4 voll., Nitr. 1881; Leonis XIII. Encycl. de matr. 10. Febr. 1880. [(v. Moy) Bellesheim.]

Ehehindernisse nennt man alles, was die Eingehung der Ehe rechtlich unmöglich oder unerlaubt macht. Man theilt sie ein in: A. Göttliche und menschliche Ehehindernisse. Die ersteren (impedimenta juris naturalis et positivi divini) können durch nichts gehoben werden und gelten vom kirchlichen Standpunkte aus auch für Heiden und Juden. Den Gegensatz bilden die impedimenta juris humani, welche durch die kirchliche Gesetzgebung aufgestellt sind und bloß dem positiven Rechte angehören. B. Oeffentliche und private (impedimenta juris publici und juris privati), je nachdem die Ursache, aus welcher sie erlassen wurden, öffentlich-rechtlicher Natur ist oder vorwiegend in der Rücksicht auf das Wohl des Einzelnen wurzelt. Es darf jedoch diese Eintheilung keineswegs dahin verstanden werden, als ob es gewisse trennende Hindernisse gäbe, welche des öffentlich-rechtlichen Charakters gänzlich ermangelten; allen wohnt vielmehr ein solcher bei. Aus diesem Grunde kann ein Nupturient nicht — was bei Rechten rein privater Natur erlaubt ist — auf die aus solchen trennenden Ehehindernissen für ihn fließenden Rechte in der Weise verzichten, daß er ohne Weiteres sich den Gebrauch der Ehe gestatten dürfte. Nur soviel kann behauptet werden, daß der benachtheiligte Gatte befugt sei, die Nichtigkeitsklage zu unterlassen und mit dem andern wie Bruder und Schwester zu leben, oder aber, wo die Natur des Hindernisses dieses gestattet, wie beim Irrthum, durch nachträglichen Consens die Ehe zu Stande zu bringen. Die Bedeutung dieser Eintheilung liegt vielmehr darin, daß dritte Personen beim kirchlichen Richter nicht klagend auftreten können (c. 3, pr. X 4, 3; vgl. c. 7, X 4, 11), weil das Hinderniß sich ihrer Kenntniß entzieht oder sie nicht wissen können, ob die Nichtigkeit der Ehe nicht durch den Willen der Contrahenten gehoben sei. C. Oeffentlich bekannte (publica) und geheime (occulta). Oeffentlich nennt man ein Ehehinderniß, a. wenn es auf Indicien und Vermuthungen hin im allgemeinen Gerede steht; b. wenn es mehreren Personen genau bekannt ist, folglich leicht bewiesen werden kann und durch jene Personen schon in der Communität bekannt geworden ist (manifestum); c. wenn der größte Theil einer Communität davon genaue Kenntniß besitzt (notorium). Alle Hindernisse, welchen keines dieser Merkmale zukommt, müssen als geheim angesehen werden, sind es aber, was für die Dispensation von Wichtigkeit ist, nicht in gleichem Grade. Omnino occultum ist, was nicht durch wenigstens zwei Zeugen bewiesen werden kann, quasi occultum (oder in dem Sprachgebrauch der Pönitentiarie occultum schlechthin), was nur Wenigen bekannt ist. Als Wenige gelten in einem kleineren Orte vier bis fünf, in einer großen Stadt sieben bis acht Personen, vorausgesetzt, daß von diesen keine weitere Mittheilung zu erwarten ist. Wenn die Sache mehreren Personen bekannt ist, dieser aber nur wenige sind, so ist die Zahl in dem Dispensgesuch anzugeben; ebenso, wenn das Hinderniß früher bekannt war, aber durch die Länge der Zeit vergessen wurde, und wenn es anderswo bekannt, aber am Wohnorte unbekannt ist. Das Hinderniß gilt auch nicht als geheim, wenn zwar die dasselbe begründende Thatsache als sündhaft bekannt ist, aber unbekannt, daß daraus ein Hinderniß entspringt. Die entgegengesetzte Ansicht des hl. Alfons (Theol. mor. l. 6, n. 1111), welcher sich auf Benedict XIV. beruft, ist unrichtig. Benedict führt nämlich (Instit. 87, n. 42) fremde Meinungen an, erklärt aber n. 48, daß seine eigene Ansicht und die Praxis der Pönitentiarie die entgegengesetzte sei. Als geheim kann auch ein beim kirchlichen Gerichte anhängig gemachtes Hinderniß nicht gelten, so lange kein freisprechendes Urtheil erfolgt ist, noch ein Hinderniß, von welchem zu befürchten steht, daß es leicht anhängig gemacht oder sonst weiter bekannt werden könne. Was hier von publicum und occultum gesagt ist, gilt nicht nur von dem Hindernisse selbst, sondern auch von den Umständen, welche nothwendig im Dispensgesuche anzugeben sind. Bestimmte Hindernisse, nämlich consanguinitas, affinitas ex copula licita, cognatio spiritualis und publica honestas, gelten, abgesehen von factischen Umständen, stets ihrer Natur nach als öffentliche. D. Absolute und relative Hindernisse, je nachdem sie einer gewissen Person die Eingehung der Ehe mit jeder andern, oder nur mit einer bestimmten Person verbieten. E. Vorhergehende und nachfolgende Hindernisse (impedimenta antecedentia und subsequentia), d. h. solche, welche vor Eingehung der Ehe bereits vorhanden waren, und solche, welche erst nachher eingetreten sind. Es gibt jedoch nur ein einziges nachfolgendes Ehehinderniß, welches eine zu Recht bestehende, aber noch nicht consummirte christliche Ehe aufzuheben vermag, nämlich die Ablegung der feierlichen Profession in einem vom

Papste approbirten Orden. Alle anderen nach Abschluß des Ehebandes eintretenden Hindernisse können die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft verhindern und die Trennung von Tisch und Bett befürworten, vermögen aber das Band der Ehe selbst nicht zu lösen. F. Ueber die Eintheilung der Ehehindernisse in kirchliche und bürgerliche s. d. Art. Ehegesetzgebung. G. Die wichtigste Eintheilung ist die in trennende (impedimenta dirimentia) und aufschiebende Ehehindernisse (impedimenta impedientia). Die ersteren stehen wie eine Scheidewand zwischen den die Ehe beabsichtigenden Personen und gestatten nicht, daß deren ausgesprochener Consens rechtsgültige Wirkungen habe (Nichtigkeitsgrund der Ehe). Die aufschiebenden Hindernisse dagegen sind bloße Eheverbote, d. h. Gründe, welche den Abschluß der Ehe unerlaubt, aber nicht ungültig machen. Nach mittelalterlichem Recht war die Eingehung einer Ehe in mehr Fällen verboten als jetzt; namentlich galten damals als aufschiebende Hindernisse der Katechismus, d. h. das Antworten für das Kind bei der Nachholung der Taufcerimonien, eine größere Anzahl Verbrechen und die feierliche Kirchenbuße. Gegenwärtig kann mit Sicherheit angenommen werden, daß die allgemeine Gewohnheit diese abrogirt hat und nur noch die folgenden zu Recht bestehen:

I. Aufschiebende Hindernisse. 1. Religionsverschiedenheit (religio mixta), s. d. Art. Ehe, gemischte. 2. Verlöbniß (sponsalia), s. d. Art. Eheverlöbniß. 3. Die geschlossene Zeit (tempus clausum). Indem die Kirche zu gewissen Zeiten des Jahres die Eingehung der Ehe untersagt, geht sie von der Anschauung aus, daß das Andenken an die Hauptgeheimnisse der Religion nur unter Gebet und Hinwendung nach oben fruchtbar begangen werden könne, daher die feierliche Eingehung der Ehe ausschließe. Der religiöse Eifer, welcher die Christen der ersten Jahrhunderte belebte, bot zur Aufstellung von Gesetzen in dieser Beziehung keine Veranlassung; erst die Synode von Laodicea (c. 8, C. XXXIII, q. 4) erließ Vorschriften, welche die Eingehung der Ehe in der Fastenzeit untersagten. Im Mittelalter erlangte dieses Verbot durch die Bußbücher noch größere Ausdehnung, indem particularrechtlich auch an Sonn-, Fest- und Quatembertagen, ferner von Advent bis Epiphanie und an den dem Feste des hl. Johannes des Täufers vorausgehenden 14 Tagen die Eingehung der Ehe untersagt wurde. Nach dem Decretalenrecht dauerte die geschlossene Zeit außer den von Gratian bezeichneten Tagen noch von Aschermittwoch bis zum Ende der Osteroctav, oder gemäß dem Gebrauche der römischen Kirche bis zum Schluß der Pfingstoctav (Schott, Diss. sistens historiam legum eccl. de temporibus nuptiarum clausis, Lips. 1774). Die Synode von Trient (Sess. XXIV, c. 10 De matrim.) beschränkte das Verbot in der Art, daß feierliche Hochzeiten jetzt untersagt sind für die Zeit vom ersten Adventssonntag bis zum Epiphanientage und vom Aschermittwoch bis zum weißen Sonntag einschließlich. Dem Wortlaut des Gesetzes, sowie den Anordnungen des römischen Rituals gemäß bezieht sich das Verbot nur auf die Feier der Hochzeit, während die Ehe selbst ohne solche auch in der geschlossenen Zeit eingegangen werden darf. Das Particularrecht der meisten Diöcesen gestattet aber auch die stille Ehe dann nicht ohne bischöfliche Dispens. Das protestantische Kirchenrecht, wie auch manche bürgerliche Gesetze, kennen ein ähnliches Verbot für die Zeit der Landestrauer und, nach dem Vorgang des römischen Rechtes, bei der Wittwe für das Trauerjahr; deßgleichen untersagen sie dem Vormund sowie seinen Kindern vor abgelegter Rechnung die Eingehung einer Ehe mit dem Mündel. Auf diesem Standpunkt bewegt sich auch § 37 des deutschen Civilehegesetzes, jedoch mit dem Zusatz: „Ist die Ehe gleichwohl geschlossen, so kann dieselbe als ungültig nicht angefochten werden." 4. Bestimmte einfache Gelübde (vota simplicia), und zwar a. das einfache Gelübde ewiger Keuschheit (votum castitatis perpetuae), b. das Gelübde, in einen Orden mit feierlichen Gelübden zu treten (votum ingrediendi religionem), c. das Gelübde, eine höhere Weihe zu empfangen (votum suscipiendi sacrum ordinem) und d. das Gelübde, nicht zu heiraten. Der Abschluß der Ehe mit Uebertretung dieser Gelübde macht dieselbe zwar unerlaubt, aber nicht ungültig (c. 4—6, X 4, 6). In den beiden ersten Fällen dispensirt nur der Papst, in den beiden letzten der Bischof. Irrthümlich ist behauptet worden, der Unterschied zwischen feierlichen und einfachen Gelübden sei auf Innocenz II. (1139) oder auf Gratian zurückzuführen; dem Wesen nach läßt sich vielmehr dieser Gegensatz bis in die ersten Zeiten der Kirche hinauf verfolgen (v. Moy, Gesch. des christl. Eherechts 63 ff.). 5. Das Verbot des kirchlichen Obern (interdictum s. vetitum ecclesiae). Wird dem Bischofe ein der Abschließung der Ehe entgegenstehendes Hinderniß zur Anzeige gebracht, so hat er bis zur Hebung desselben die Ehe zu untersagen (c. 3, pr. X 4, 3 und der ganze Titel De matrimonio contr. contra interdictum ecclesiae 4, 16). Ein solches Verbot kann der Bischof auch aus andern Gründen, z. B. zur Verhütung von Aergerniß und Streit, wegen Argwohn eines Hindernisses, wegen Mangels der erforderlichen Religionskenntnisse, erlassen (Bened. XIV. Const. Etsi minime 7. Febr. 1742, § 11; De syn. dioec. l. 8, c. 14). Die trotzdem eingegangene Verbindung ist, wenn kein trennendes Hinderniß entgegenstand, gültig. Untersagt jedoch der Papst unter Beifügung einer irritirenden Clausel (cum clausula irritante) die Ehe, so kann dieselbe vor Zurücknahme des Verbotes gültig nicht zu Stande kommen. Da dieses Verbot Ausfluß der Jurisdiction im äußern Forum ist, so kann der Pfarrer

ein solches nicht erlassen; da ihm jedoch die Sorge für ordnungsmäßige Abschließung der Ehe übertragen ist, so kann und muß er vorkommenden Falles sich der Assistenz bei der Ehe enthalten, bis der Bischof entschieden hat, was zu thun sei. Insbesondere ist der Pfarrer auch verpflichtet, sich zu vergewissern, an uterque sciat rudimenta fidei, quum ea deinde filios suos docere debeant (Rit. Rom. de sacr. matrim.), bezw. für diese Belehrung zu sorgen.

II. Trennende Ehehindernisse sind a. Privathindernisse aus Mangel der freien Einwilligung: 1. Der Mangel des freien Bewußtseins auf Seite des einen der beiden Contrahenten (impedimentum amentiae). Demnach ist die Ehe eines Wahnsinnigen ungültig (c. 26, C. XXXII, q. 7; c. 24, X 4, 1). Doch gilt diese Regel nicht von solchen, welche nur zeitweilig in Wahnsinn verfallen und in einem lichten Augenblicke die Ehe geschlossen haben. Ebenso wenig hindert eine fixe Idee die Eingehung der Ehe (Sanchez, De matrim. l. 1, disp. 8, q. 3, n. 22). Um Fälle dieser Art richtig zu beurtheilen, muß der kirchliche Richter Vermuthungen zu Hülfe nehmen. Danach ist bei demjenigen, der vor Eingehung der Ehe in eine andauernde Narrheit verfallen war, anzunehmen, daß er keine lichten Zwischenräume gehabt habe. Hatte dagegen der Betreffende früher keine Zeichen von Geistesstörung gegeben und ist erst nachher in dieselbe verfallen, so streitet umgekehrt die Vermuthung dafür, daß er bei gesunder Vernunft gehandelt habe. Die Ehen der Taubstummen sind gültig, wenn ihre geistigen Fähigkeiten so entwickelt sind, daß sie vom Wesen der Ehe ein richtiges Verständniß besitzen. Wie die Handlung eines Wahnsinnigen, so muß auch die eines Betrunkenen beurtheilt werden. Sonst aber gilt für diesen, wie für alle Fälle, in welchen während eines gesteigerten Affectes gehandelt wird, daß zur Gültigkeit der Ehe nicht mehr Ueberlegung gehört, als zur Begehung einer Todsünde erforderlich ist, d. h. daß die Handlung nur dann ungültig ist, wenn bei dem Handelnden der Gebrauch der Vernunft gänzlich aufgehoben war (Sanchez l. c. n. 5). 2. Zwang und Furcht (impedimentum vis et metus). Wenn Gewalt oder Zwang durch ungerechte Androhung eines schweren Uebels bei einem der Contrahenten große Furcht erregt hat, so liegt ein trennendes Ehehinderniß vor. Jedoch wird a. erfordert, daß die Gewalt eine solche war, welche die betreffende Person durch ihren Widerstand nicht zu überwinden vermochte. b. Die Furcht muß, wenn sie als Zwangsmittel eingetreten, der Art gewesen sein, daß sie selbst einen standhaften Mann zu erschüttern geeignet war, d. h. sie muß nicht allein aus der Einbildungskraft des Betreffenden hervorgegangen, sondern durch Androhung eines wirklichen Uebels verursacht worden, und es muß auch wahrscheinlich gewesen sein, daß die Drohung in Erfüllung gehen werde. Bei Frauenspersonen und schwachen Individuen tritt die Rücksicht ein, daß nicht zwar ein geringeres Uebel, wohl aber ein geringerer Grad der Wahrscheinlichkeit seines Eintrittes zur Annahme eines wirklichen Zwanges hinreicht. Wie groß zu dieser Annahme das Uebel gewesen sein muß, bleibt dem Ermessen des Richters anheimgegeben. Unter besonders erschwerenden Umständen kann selbst die Furcht vor dem Zorn der Eltern als ein die Freiheit aufhebender Zwang gelten (Zamboni, Collect. declar. C. Conc. Trid. VII, 454). c. Die Gewalt oder Drohung muß zu dem Ende stattgefunden haben, den Consens der Ehe zu erzwingen. d. Die Drohung muß endlich eine ungerechte, d. h. nicht ein die fragliche Person mit Recht treffendes Uebel gewesen sein. Obgleich dieses Hinderniß kirchlichen Rechtes ist, so wird doch nie bei demselben dispensirt. Anderseits bedarf es, wenn die Drohung und damit die Furcht aufgehört hat, keiner Dispensation, falls die betreffende Person, wissend, daß ihre Ehe ungültig ist, nachträglich ihre Einwilligung ertheilt, was durch Worte, oder aber auch thatsächlich, also durch den animo maritali gepflogenen ehelichen Beischlaf geschehen kann (c. 13. 21. 28, X 4, 1), wenn nach der Lage der Sache eine Erneuerung des Consenses vor Pfarrer und Zeugen nicht erforderlich ist. 3. Wesentlicher Irrthum (impedimentum erroris). Die Ehe ist ungültig, wenn auf Seite eines der Contrahenten ein Irrthum in Ansehung der Person des andern Theiles stattgefunden, so daß er mit einer ganz andern Person, als er beabsichtigte, contrahirt hat (error personae). Dieser Irrthum berührt das innerste Wesen der Ehe und wirkt vernichtend auf den Consens. Ein bloßer Irrthum im Namen dagegen, oder ein Irrthum bezüglich einer zur Ehe unwesentlichen Eigenschaft des andern Theiles, etwa in Bezug auf seine Jungfräulichkeit oder seinen bürgerlichen Stand, hebt den Consens nicht auf (c. un. C. XXIX, q. 1; c. 4. 6, C. XXIX, q. 2; c. 2. 4, X 4, 9). Jedoch ist es mit besonderer Genehmigung des Bischofs erlaubt, das Vorhandensein äußerer Eigenschaften als ausdrückliche Bedingung bei Eingehung der Ehe aufzustellen (c. 3. 5. 6, X 4, 5). Nur in dem einen Falle könnte einem Irrthume bezüglich einer Qualität eine ehevernichtende Wirkung beigemessen werden, wenn die betreffende Eigenschaft für den einen Contrahenten derart maßgebend war, daß er auf sie direct, auf die Person des andern Theiles aber nur indirect und nur unter der Voraussetzung, daß sie Trägerin jener Eigenschaft war, seinen Willen richtete (qualitas in personam redundans). Bei der Beurtheilung von Fällen solcher Art wird der kirchliche Richter vorzüglich darauf sein Augenmerk zu richten haben, ob dem angeblich Irrenden die andere Person bekannt war oder nicht, bevor ihm die Qualität, in welcher er irrte, vorschwebte, und ob der Irrende schon vorher die Eingehung der Ehe beabsichtigt hatte oder nicht. Im erstern Falle kann von einem

error in personam redundans keine Rede sein. Wurde der eine Contrahent durch List (dolus) des andern Theils oder dritter Personen zur Leistung des Eheconsenses vermocht, so liegt nach einer neuesten Entscheidung der S. C. C. (Valachien. Matrimonii, 20. Dec. 1862) ein vernichtendes Hinderniß an sich nicht vor, wenngleich damit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß der Betrug einen Irrthum, der auf die Person selber redundirt, erzeuge. (Vgl. Daller, Der Irrthum als trennendes Ehehinderniß, Landshut 1862.) 4. Wegfall einer Bedingung (impedimentum deficientis conditionis). Wie eine persönliche Eigenschaft bei Eingehung der Ehe ausbedungen werden kann, so kann der eheliche Consens auch an jede andere ehrbare und mögliche Bedingung geknüpft werden. Suspensive Bedingungen, welche physisch oder moralisch unmöglich sind, werden, solange der Beweis für das Gegentheil nicht erbracht ist, zu Gunsten der Ehe als nicht beigefügt angesehen (c. 7, X 4, 5), wohingegen solche, welche dem Wesen der Ehe zuwiderlaufen, also auch Resolutivbedingungen, insofern sie einen kirchlich unzulässigen Ehescheidungsgrund enthalten, die Ehe nicht zu Stande kommen lassen. Bei sogenannten scheinbaren Bedingungen, d. h. solchen, welche eine Thatsache der Vergangenheit oder Gegenwart zum Object haben, ist die Ehe sofort entweder unbedingt gültig, wenn jener Umstand zur Zeit ihres Abschlusses bereits eingetreten war, oder aber ungültig im Falle des Gegentheils. Ob die Parteien davon Kenntniß hatten oder nicht, macht keinen Unterschied. Ohne specielle Genehmigung des Ordinarius darf der Pfarrer einer bedingungsweise einzugehenden Ehe nicht assistiren, die Petenten selbst aber sollen, während die Bedingung schwebt, sich die eheliche Pflicht nicht leisten, indem dieß einer Verzichtleistung auf die Bedingung gleichkäme. Bedingte Eheschließungen kennt das protestantische Kirchenrecht nicht. 5. Das Hinderniß der Sklaverei (impedimentum conditionis servilis). Wenn eine freie Person mit einer andern, von deren Unfreiheit sie keine Kenntniß besaß, eine Ehe eingeht, so ist diese ungültig. Während die Kirche an der Gültigkeit der Ehe von Sklaven unter sich festhält, hat sie die Ehe eines Freien, welchem die Eigenschaft der Unfreiheit des andern Contrahenten unbekannt war, für ungültig erklärt, weil einer solchen Verbindung die im Wesen der Ehe wurzelnde ausschließliche und dauernde Gemeinschaft aller Lebensbeziehungen mangelt, indem diese jeden Augenblick durch die Laune des Herrn aufgehoben werden kann. Aus diesem Grunde tritt das Hinderniß nur da ein, wo wirkliche Sklaverei bei einem Contrahenten vorliegt; bloße Hörigkeit vermag dasselbe nicht zu begründen. Aus dem Begriff dieses Hindernisses folgt, daß die Ehe einer freien Person mit einer andern freien, welche sie irrthümlich für unfrei hielt, ebenso gültig ist, wie die Verbindung eines Unfreien mit einer für frei gehaltenen Sklavin. Gehoben werden kann das Hinderniß ohne Dispensation durch Erneuerung des Consenses nach erkannter Ungültigkeit der Ehe. Wenn der Unfreie den freien Contrahenten getäuscht hat, so darf er gegen dessen Willen aus der ehelichen Gemeinschaft nicht scheiden, indem er jetzt nur durch Fortsetzung derselben sein Unrecht sühnen kann. Ist einer der Gatten nach Abschluß der Ehe in die Sklaverei gerathen, so berührt dieser Umstand die Gültigkeit der Ehe nicht. (Vgl. München, Die Knechtschaft als Ehehinderniß, in der Bonner Zeitschrift für Philos. und kath. Theol., 1840.)

b. Privathindernisse aus dem Mangel der persönlichen Fähigkeit. 6. Körperliches Unvermögen (impedimentum impotentiae), d. h. Unfähigkeit zur vollkommenen ehelichen Beiwohnung. Die Copula bringt zwar die Ehe nicht zu Stande, sondern der Consens; allein die engen geistigen Beziehungen zwischen den Eheleuten spiegeln sich auf dem körperlichen Gebiete in der Vereinigung der Geschlechter wieder. Die eheliche Gemeinschaft umfaßt daher den Menschen nach Seele und Leib. Auch sagt der hl. Paulus, jeder Mann solle sein Weib und jedes Weib ihren Mann haben, um die Gewalt der Lüste zu bändigen, denn melius est nubere, quam uri. Wo aber die Fähigkeit zur Befriedigung des Geschlechtstriebes fehlte, da würde bei beständiger Gemeinschaft gerade dasjenige eintreten, was der heilige Apostel vermieden wünscht. Daher ist der Natur der Sache nach, wie auf Grund positiven Kirchengesetzes das Unvermögen ein trennendes Ehehinderniß. Hierbei wird aber gefordert, daß es dem Abschlusse der Ehe vorhergehe (impotentia antecedens). Impotenz, welche nachher eintritt (superveniens), würde selbst in dem Falle ohne Einfluß auf das Eheband bleiben, wenn die Ehe noch nicht consummirt wäre; freilich könnte aber in diesem Falle die Ehe durch päpstliche Dispens in matrimonio rato non consummato aufgelöst werden. Ob dieselbe beim Abschlusse der Ehe dem andern Contrahenten bekannt war oder nicht, macht keinen Unterschied; ebenso ist es indifferent, ob sie in der Natur wurzelt oder auf ein späteres Ereigniß zurückzuführen ist. Ferner muß die Impotenz unheilbar sein, als welche sie auch dann gilt, wenn sie nur durch eine lebensgefährliche oder nicht erlaubte Operation gehoben werden kann. Ist aber das Unvermögen heilbar, so muß der damit behaftete Theil sich der Heilung unterziehen und der andere Contrahent den Ausgang des ärztlichen Verfahrens abwarten. Die Impotenz muß, ob sie eine absolute oder aber bloß eine relative ist, eine dauernde sein. Sollte daher, nachdem der Richter auf Trennung der Ehe erkannt, die Annahme absoluter Impotenz durch die Thatsache der nachherigen Copula sich als unbegründet erweisen, so müssen die geschiedenen Theile das eheliche Zusammenleben wieder auf-

nehmen. Hätte aber der Richter auf Grund relativen Unvermögens das Urtheil erlassen, so könnte dieses nur dann umgestoßen werden, wenn der für unvermögend erklärte Theil mit dem andern Contrahenten die Copula vollzöge. Bei den Castraten und denjenigen, qui utroque teste carent, hat gemäß der Constitution Sixtus' V. Cum frequenter der Richter von Amtswegen einzuschreiten. Sonst aber steht es bei den Petenten, ob sie klagbar werden, oder aber wie Geschwister zusammenleben wollen, falls gegen ein solches Verhältniß keine moralischen Bedenken obwalten, was in der Regel der Fall sein wird (vgl. Giraldi, Expos. jur. pont. p. 1, sect. 724 über die gegenwärtige Praxis des apostolischen Stuhles). Das canonische Recht verordnet, ehe das Hinderniß des Unvermögens als erwiesen angenommen wird, eine strenge Untersuchung. Eine Instruction zur Vornahme derselben gab neuerdings die S. C. C. am 20. Juni 1883; s. d. Art. Eheprozeß III.

c. Oeffentliche Ehehindernisse. 7. Hinderniß des Alters (impedimentum aetatis s. impubertatis). Naturrechtlich ist zur gültigen Eingehung der Ehe nur die zum Consens hinreichende geistige Entwicklung, nicht aber auch die körperliche Reife zur Copula erforderlich. Die Kirche hat aber aus naheliegenden Gründen ein bestimmtes Alter zur gültigen Eheschließung festgesetzt, und zwar für das männliche Geschlecht das vollendete vierzehnte, für das weibliche Geschlecht das vollendete zwölfte Jahr. Diese Termine sind gewählt, weil mit ihnen meist die Pubertät eingetreten ist. Trifft letztere Voraussetzung nicht zu, so steht dieß der Gültigkeit der Ehe nicht entgegen. Sollte aber bis zur vollen Pubertät, als deren Termin das vollendete achtzehnte resp. vierzehnte Jahr gilt, noch keine Fähigkeit zur Vollziehung der Ehe vorhanden sein, so kann von jedem der beiden Contrahenten eine Klage auf Nullität der Ehe wegen Impotenz erhoben werden. Weil das Alter von vierzehn und zwölf Jahren festgesetzt ist wegen der Präsumtion der früher mangelnden Pubertät, so hat die Kirche (c. 6, X De desponsat. impub. 4, 2) ferner bestimmt, daß, wenn neben der geistigen Reife vor jenen Terminen die Pubertät eingetreten ist (si malitia supplet aetatem), das Hinderniß des Alters der gültigen Eheschließung nicht im Wege steht. Erlaubt ist dieselbe aber nur, wenn der Papst oder der Bischof declarirt hat, daß dieser Ausnahmefall vorliege. (Ueber das Verfahren hierbei s. Fagnani ad c. 9 h. tit.) Die vom canonischen Rechte festgesetzten Termine der Pubertät sind in der Gesetzgebung vieler Länder nicht beibehalten worden. Nach § 28 des deutschen Reichsehegesetzes tritt die Ehemündigkeit ein für das männliche Geschlecht mit dem vollendeten zwanzigsten, für Frauenspersonen mit dem vollendeten sechszehnten Lebensjahre. Das österreichische bürgerliche Gesetzbuch fordert für beide Geschlechter das zurückgelegte vierzehnte, das französische Recht ein Alter von je achtzehn und fünfzehn Jahren.

8. Entführung (impedimentum raptus), d. h. die gewaltsame Wegführung einer Frauensperson in der Absicht, sie zu ehelichen, wurde nach einer Bestimmung des Kaisers Justinian ein absolut trennendes Ehehinderniß. Particularrechtlich adoptirte auch die Kirche im neunten Jahrhundert diesen Grundsatz. Bald jedoch machte sich als hier allein maßgebendes Princip geltend, daß Alles auf den Consens ankomme, der, wenn er von der Entführten frei geleistet werde, die Ehe mit dem Entführer bewirke. Wo also dieß Hinderniß bestand, hatte es den Charakter eines privaten. Das Tridentinum (Sess. XXIV, c. 6 De ref. matrim.) dehnte dieses Hinderniß nicht nur auf die ganze Kirche aus, sondern machte es auch zu einem öffentlichen und bestimmte, daß der Consens der Entführten, so lange sie nicht aus der Hand des Entführers befreit und an einen sichern Ort gebracht worden, keine Wirkung haben solle. Außerdem belegte die Synode den Entführer und seine Helfer mit schweren Kirchenstrafen. Ueber das Nähere s. d. Artikel Entführung.

9. Qualificirter Ehebruch oder Gattenmord (impedimentum criminis). Die Bestimmung des römischen Rechtes, welches die Verletzung der ehelichen Treue nur an der Frau, nicht am Ehemann ahndete, ist von der Kirche auch auf den letztern ausgedehnt worden. Nach dem ältern Kirchenrecht war die Ehe zwischen den beiden verbrecherischen Personen absolut verboten; dazu kam, daß sie lebenslänglicher Buße unterworfen wurden und auch aus diesem Grunde an der Eingehung der Ehe gehindert waren. Seit Gratian erscheint aber der Ehebruch nur dann als trennendes Hinderniß, wenn er von besonders qualificirenden Umständen begleitet ist, welche die Verbindung zwischen den verbrecherischen Personen in einen innern Zusammenhang mit ihrem Verbrechen selbst bringen und sie als die Vollendung desselben darstellen. Als solche erschwerende Umstände kennt das Recht a. das acceptirte Versprechen der Ehe für den Todesfall des andern Theiles; b. die factisch attentirte Eingehung einer Ehe zwischen den Schuldigen bei Lebzeiten des andern Theiles (c. 3, C. XXXI, q. 1; c. 2. 4. 5. 6, X 4, 7); c. die Ermordung oder die machinatio in mortem des andern Gatten, vollzogen durch den ehebrecherischen Theil, mit oder ohne Wissen des andern Mitschuldigen; d. endlich die selbst ohne Ehebruch begangene Ermordung des andern Gatten, wenn beide Nupturienten sich physisch oder moralisch am Morde betheiligten. Auch dadurch bezeugt die Kirche ihren Abscheu gegen dieses Verbrechen, daß sie bei öffentlich bekanntem, mit Mord verbundenem Ehebruch nie, bei geheimem Verbrechen nur in Ansehung höchst wichtiger Gründe Dispens gewährt. Die Civilehegesetzgebung der einzelnen Länder zeigt große Verschiedenheit. In § 33, n. 5 verbietet das deutsche Civilehegesetz zwar die Verbindung zwischen dem wegen Ehe-

bruchs geschiedenen Theil und dem Mitschuldigen, gestattet aber Dispensation, welche gemäß kaiserlicher Verordnung vom Justizminister ertheilt wird. Nach § 67 des A. B. G. bildet in Oesterreich der Ehebruch ein trennendes Ehehinderniß bezüglich der beiden Mitschuldigen, wenn das Vergehen selbst durch Urtheil des Strafgerichts erwiesen wurde. 10. Bestehendes Eheband (impedimentum ligaminis). Wirkliche Ehegatten können, so lange das Band ihrer Ehe nicht gelöst ist, zu einer zweiten Ehe nicht schreiten. Thun sie es dennoch, so ist die neue Verbindung keine Ehe, sondern ein ehebrecherisches Verhältniß, mochte auch die erste Ehe bloß ein matrimonium ratum, nicht aber consummatum sein (c. 31, X 4, 1; c. 8, X 4, 19; Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 2 De matr.). Sollte daher ein Theil, nachdem der andere auf glaubwürdige Nachrichten hin für todt erklärt worden, mit Erlaubniß der kirchlichen Behörde zu einer zweiten Verbindung geschritten sein, so muß derselbe, falls der andere Gatte wiederkehrt, mit dem letztern die eheliche Gemeinschaft wieder aufnehmen. Die Kinder aus der mittlerweile geschlossenen Verbindung sind indeß als legitim zu betrachten. Nach protestantischem Kirchenrecht und nach dem bürgerlichen Gesetz müßte dagegen umgekehrt die zweite Ehe aufrechterhalten werden, wenn die erste wegen Verbrechens oder böswilliger Verlassung gerichtlich aufgelöst worden. Nach den angedeuteten Principien beurtheilt die Kirche auch die Ehen der Protestanten unter einander. Stand einer solchen ein trennendes Ehehinderniß nicht entgegen, so muß sie als unauflöslich angesehen werden. Auch die Ehen der Ungläubigen gelten, sofern der eheliche Contract des Naturrechts und nicht, wie bei gewissen wilden Völkerschaften, ein bloß zeitweiliges Contubernium vorhanden ist, als unauflösbare Verbindungen. Da die Ungetauften der Jurisdiction der Kirche nicht unterstehen, so sind die lediglich auf den Gesetzen der Kirche begründeten Hindernisse auf ihre Ehen nicht anwendbar. Zufolge apostolischer Erklärung (1 Cor. 7, 15) darf jedoch der zum Christenthum übergetretene Ehegatte unter Verwirklichung folgender Voraussetzungen noch bei Lebzeiten des heidnischen Theiles zu einer zweiten Ehe schreiten: a. Es muß der ungläubige Gatte mit dem zum Christenthum übergetretenen die eheliche Gemeinschaft entweder gar nicht oder wenigstens nicht ohne ihn zur Verläugnung des christlichen Glaubens oder zur Begehung von Todsünden zu verleiten, fortsetzen wollen. Ob diese Voraussetzung zutrifft oder nicht, darüber steht dem kirchlichen Obern die Beurtheilung zu. b. Das in Rede stehende göttliche Privilegium kann nur dann zur Anwendung gelangen, wenn die halsstarrige Gesinnung des ungläubigen Theiles in zuverlässiger Weise constatirt wird. Gemeinhin geschieht dieß auf dem Wege der Interpellation, die auch selbst dann vorzunehmen ist, wenn sich schwere Nachtheile für den gläubigen Theil voraussichtlich damit verbinden würden. Wenn die Interpellation dagegen wegen Absenz des andern Theiles, dessen Aufenthalt unbekannt ist, oder aus anderen Gründen sich als unmöglich erweist, so kann der heilige Stuhl davon dispensiren. Von der zu diesem Ende verliehenen Facultät darf der Delegat aber nur dann Gebrauch machen, wenn er sich durch summarisches außergerichtliches Verfahren davon überzeugt hat, daß der abwesende Theil entweder in keiner Weise interpellirt werden konnte, oder aber ungeachtet dessen die an ihn gerichtete Interpellation unbeantwortet gelassen habe. Die Interpellation selbst muß gemäß einer das Breve In suprema Benedicts XIV. vom 16. Januar 1745 begleitenden Instruction der Congregation des heiligen Officiums bei unbekanntem Aufenthaltsort des ungläubigen Theiles durch Anschlag an öffentlichen Orten der Städte des Landes, in welchem das Domicil präsumirt wird, geschehen. c. Die Auflösung der ersten Ehe erfolgt erst im Moment des Abschlusses der neuen Verbindung, und diese würde selbst dann zu Recht bestehen, wenn der ungläubige Theil nachher ohne Beschimpfung des christlichen Glaubens zur Wiederaufnahme des ehelichen Lebens sich bereit fände, ja selbst dann, wenn sich herausstellen sollte, daß zur Zeit der zweiten Eheschließung der andere Theil bereits ebenfalls die Taufe empfangen hatte (Bened. XIV. Breve In suprema 16. Jan. 1745). Die zahlreichen über diesen Gegenstand erlassenen Decrete des apostolischen Stuhles s. bei Feye, De imped. matr. 339—352. (Vgl. Archiv für kath. K.-R. XI, 245. XLVI, 385; Innsbr. Zeitschrift für Theologie VII, 304 ff.) 11. Das feierliche Gelübde der Keuschheit (votum solemne castitatis). Dieses Gelübde (s. d. Art.) läßt nicht allein eine nachherige Ehe nicht zu Stande kommen, sondern löst auch das Band einer gültigen, aber nicht consummirten Ehe (c. un. in VI 3, 15; Extr. Joan. XXII, c. un. tit. 6; Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 6 De matr.). Der Grund dieser Bestimmung liegt darin, daß die bloß gültige, aber nicht consummirte Ehe nur ein geistiges Band für den einen Gatten gegenüber dem andern, die feierliche Profession dagegen eine weit stärkere Verpflichtung des Menschen im Verhältniß zu Gott erzeugt. Nach gemeinem Rechte ist dem Gatten eine Frist von zwei Monaten gewährt, innerhalb deren er seinen Entschluß, in einen Orden einzutreten, kundgeben soll. Der andere Gatte darf aber erst dann zu einer neuen Ehe schreiten, wenn die feierliche Profession abgelegt worden ist. Die Erlaubniß zu letzterer kann erst gegeben werden, nachdem im äußern Forum der Beweis erbracht worden, daß eine nicht consummirte Ehe wirklich vorhanden ist. Nach einer Entscheidung der Congr. Ep. et Regular. wird, wenn dringende Gründe vorliegen, vom heiligen Stuhl die Erlaubniß zur sofortigen Ablegung der feierlichen Gelübde nach Ablauf des Noviziats ertheilt und von dem Triennium der einfachen Gelübde Ab-

stand genommen. Nach den Constitutionen Gregors XIII. 1582 und 1584 bilden ferner die in der Gesellschaft Jesu nach Beendigung des Noviziates abgelegten einfachen Gelübde ein trennendes Hinderniß einer abzuschließenden Ehe für die der Gesellschaft Angehörigen, aber nicht für die daraus Entlassenen. 12. Das Hinderniß der höhern Weihe (impedimentum ordinis) gilt für alle Cleriker vom Subdiacon angefangen, auch wenn sie abgesetzt, degradirt und excommunicirt worden sind. Da dieses öffentlich-rechtliche Ehehinderniß auf positivem kirchlichen Gesetze beruht, kann in sehr dringenden Fällen eine päpstliche Dispens erfolgen (s. d. Art. Cölibat). Das deutsche und das schweizerische Civilehegesetz kennen dieses Hinderniß nicht, dagegen wird es im österreichischen und französischen Rechte festgehalten. 13. Gänzliche Verschiedenheit des Glaubens (impedimentum cultus disparitatis). Nachdem schon im Alten Bunde die Ehen mit Heiden untersagt worden, mußten um so mehr auf Grund der Aussprüche des hl. Paulus, daß die Christen nicht ein Joch ziehen sollen mit den Ungläubigen, in der christlichen Kirche eheliche Verbindungen mit nicht getauften Personen verboten werden. Die ältesten Väter bekämpften solche Ehen und nannten sie eine Schändung der Glieder Christi. So lange aber das Christenthum seine Stellung im öffentlichen Leben noch nicht befestigt hatte, konnte die kirchliche Gesetzgebung dieselben unter Strafe der Nichtigkeit nicht verbieten. Ein solches Verbot hätte vielen Mitgliedern der Kirche zum Schaden ihrer Seele die Eingehung einer Ehe unmöglich gemacht; anderseits hätte die Kirche sich eines der wirksamsten Mittel zur Ausbreitung des Glaubens beraubt. Demnach wurde die Ehe mit Ungläubigen in den älteren Concilien verboten, aber keineswegs für nichtig erklärt (Conc. Eliber. c. 15. 16; Arel. c. 11; Laod. c. 31; Chalced. c. 14; Carth. III, c. 12). Anders gestaltete sich die Sache, als das Christenthum zur herrschenden Religion geworden und dadurch die bezeichneten Gründe der Duldung für die Kirche, der Entschuldigung für die einzelnen Nupturienten wegfielen. Auch dann wendete sich aber die größere Strenge zuerst gegen die den Christen als feindselige Minorität gegenüberstehenden Juden, wie das Gesetz der Kaiser Valentinian, Theodosius und Arkadius (lib. 6 Cod. Theod. 1, 9) beweist. Das Trullanum (a. 692) dehnte diesen Grundsatz auf die Ehen mit den Häretikern aus. In der abendländischen Kirche wurde er in dieser Ausdehnung nie anerkannt. Dagegen ging jenes die Ehen zwischen Christen und Juden für nichtig erklärende kaiserliche Gesetz durch das westgotische Breviarium Alarichs und die lex romana Burgundionum in das geltende Recht des Abendlandes über und wurde durch die Verordnungen der Päpste und die Beschlüsse der Concilien zu allgemeiner kirchlicher Geltung gebracht (v. Moy, Gesch. des christl. Eherechtes 346). Das vierte Concil von Toledo führte in Canon 63 dieses unbedingte Verbot der Ehen zwischen Christen und Juden auf den Grundsatz zurück: quia non potest infidelis in ejus permanere conjugio, quae jam in christianam translata est fidem. Die Canonsammlungen des achten und neunten Jahrhunderts stehen auf dem nämlichen Standpunkt. So wurde der Grund zu dem Gewohnheitsrecht gelegt, welches seit Gratian (C. XXVIII, q. 1) als völlig ausgebildet und allgemein geltend sich darstellt, daß Ehen zwischen Getauften und Ungetauften als null und nichtig zu betrachten sind (Bened. XIV. Const. Singulari 9. Febr. 1749, § 9. 10). Besteht bezüglich der Gültigkeit der Taufe bloß ein vernünftiger Zweifel, so wird sie bedingungsweise gespendet, eine Erneuerung des Eheconsenses aber auf Grund wiederholter Entscheidungen der S. C. C. nicht gefordert. Weil das Hinderniß der cultus disparitas auf dem positiven Rechte beruht, so kann der Papst, was aber nur selten und aus dringenden Gründen geschieht, Dispens gewähren. Einen Fall solcher Art, aus der neueren Zeit, berichtet das Archiv für katholisches Kirchenrecht VII, 278. Die neueren Civilehegesetze haben mehrfach das in Rede stehende Ehehinderniß abrogirt. 14. Die Hindernisse der wirklichen und nachgebildeten Verwandtschaft und Schwägerschaft, s. d. Artt. 15. Das Hinderniß der Clandestinität (impedimentum clandestinitatis) oder des Mangels der gesetzlichen Form bei Eingehung der Ehe, s. d. Art. Ehe, heimliche. (Vgl. Pontius, Tract. de impedimentis matrimonii, Venet. 1645; Sanchez, De matrimonii sacramento, Lugduni 1669; Moser, De impedim. matrimonii, 5. ed. Mechl. 1847; Feye, De imped. matr., 2. ed. Lovanii 1875; Weber, Die canonischen Ehehindernisse, 3. Aufl., Freiburg 1883.) [(v. Moy) Bellesheim.]

Ehelich — unehelich ist ein Gegensatz, der in Bezug auf den Beischlaf, auf die Geburt und auf die Verwandtschaft oder Schwägerschaft wegen der daran geknüpften Folgen von großer Bedeutung ist. 1. Der uneheliche Beischlaf ist ein strafbares Vergehen nach canonischem Rechte, er mag nun mit einer feilen Dirne als fornicatio, oder mit einer ehrbaren Person, ledigen oder verwittweten Standes, als stuprum, oder wohl gar mit einer blutsverwandten oder verschwägerten Person als incestus, oder endlich mit einer verheirateten Person als adulterium vollbracht werden (vgl. c. 1, C. XXXVI, q. 1; c. 10, Dist. LXXXVIII; c. 20, C. XXVII, q. 1; c. 1, X De adult. 5, 16 und die im Art. Ehebruch angeführten Stellen). Das stuprum ist besonders strafbar, wenn es mit Gewalt als Nothzucht oder als ein fortgesetztes Vergehen in Form eines Concubinats stattgefunden hat. 2. Die uneheliche Geburt bringt, abgesehen von ihren bürgerlichen Nachtheilen, die Irregularität mit sich, d. h. sie ist ein Hinderniß bezüglich des Empfanges der geistlichen Weihen (c. 1. 2 De fil. presbyter. in VI, 1, 11; Concil. Trident. Sess.

XXV, c. 15 De ref.). Beseitigt werden die Folgen derselben durch die nachfolgende Ehe zwischen den Eltern des unehelich Gebornen (legitimatio per subsequens matrimonium), durch päpstliches Rescript (legitimatio per rescriptum papale) und durch Ablegung der feierlichen Ordensgelübde (c. 1, X 1, 17), jedoch bleibt in letzterem Falle die Unfähigkeit, zur Prälatur zu gelangen; auch darf der Sohn nicht in dasselbe Kloster treten, in welchem der Vater als Religiose lebt. 3. Die uneheliche Verwandtschaft wird für das bürgerliche Recht nur durch das Geborenwerden von unverheirateten Müttern begründet, weil außer der Ehe der Vater niemals mit juristischer Bestimmtheit nachgewiesen werden kann. Sie begründet daher auch nur im Verhältniß zur Mutter und deren Familie ein Erbrecht. In Bezug auf die natürlichen Pflichten und Ansprüche unter Verwandten steht sie aber der ehelichen Verwandtschaft gleich und wirkt daher als Ehehinderniß nach canonischem Rechte in demselben Umfange wie diese. 4. Die uneheliche Schwägerschaft wirkt dagegen als Ehehinderniß nur bis zum zweiten Grade einschließlich, während die eheliche bis zum vierten Grade einschließlich der Gültigkeit der Ehe entgegensteht (s. d. Art. Schwägerschaft). [v. Moy.]

Ehelosigkeit, s. Cölibat.

Eheprozeß ist der Inbegriff derjenigen Vorschriften, nach welchen streitige Ehesachen vom kirchlichen Gerichte verhandelt werden. Die Entscheidung über die causae, welche sich auf die Existenz und Gültigkeit der Ehe wie des Eheverlöbnisses, auf die daraus folgenden kirchlichen Rechte und Pflichten und auf die Scheidung der Ehe beziehen, untersteht der kirchlichen Gerichtsbarkeit (Trid. Sess. XXIV, c. 12; Allocutio Pii IX. 27. Sept. 1852; Leo XIII. ad Episc. Taur. dd. 1. Juni 1879). Zur Cognition der Staatsgewalt resp. der bürgerlichen Gerichte gehören die causae über die civilrechtlichen Folgen der Ehe, die Mitgift, die bürgerlichen Rechte und die Güterrechtsverhältnisse der Ehegatten, die Erbrechte derselben wie der Kinder, über die eheliche Kindschaft und die Erziehung (Alimentation) der Kinder (Schmalzgrueber l. 4, tit. 18, n. 6. 7). Der Eheprozeß gehört zu den summarischen, d. h. zu denjenigen Prozessen, bei welchen die nicht absolut wesentlichen Theile des Verfahrens wegfallen, damit möglichst rasch die Grundlage der gerichtlichen Entscheidung bewirkt werden könne (Clem. 2 De judic. 2, 1; Clem. 2 De verb. signif. 5, 11).

I. Gerichtsstand und Gerichtsverfassung. Der ordentliche Richter in Ehesachen ist der Diöcesanbischof oder der Prälat, welcher ein territorium separatum mit quasi bischöflicher Jurisdiction hat. In Ehenichtigkeits- und Scheidungsklagen ist der Bischof des Ehemannes, in Verlöbnißsachen und bei böswilliger Verlassung der Bischof des Beklagten competent. Sobald der Richter auf die Klage verfügt hat, diese dem Beklagten behändigt ist und die Litispendenz vorschriftsgemäß eingetreten ist, kann der spätere Wegfall des Grundes, auf welchem die Zuständigkeit des Richters beruht, die Competenz desselben nicht mehr aufheben. Der heilige Stuhl, die vom heiligen Vater zur Entscheidung der causae matrimoniales eingesetzte S. Congregatio Concilii, das Auditorium Palatii oder eine Congregatio particularis, ferner die S. Congregatio Officii ist als Inhaber der obersten und vollen kirchlichen Richtergewalt zur Entscheidung über alle Ehesachen (erforderlichen Falls in allen Instanzen) zuständig. Die Jurisdictionsacte eines unzuständigen Richters, sowie gerichtliche Handlungen des zuständigen Richters, welche wesentliche Prozeßvorschriften verletzen, sind nichtig, begründen also durch Prävention die Competenz des Richters nicht. Der zuständige Richter kann von der Ausübung seines Richteramtes als unfähig ausgeschlossen oder von den Parteien abgelehnt (recusirt) werden. Der Richter in Ehesachen übt die Rechtspflege entweder aus eigenem Rechte (suo jure vel officio), wie der Papst über die Kirche und der Ordinarius in seiner Diöcese, oder als Mandatar, wie der Generalvicar oder das Ehegericht des Bischofs, oder als Delegat aus (Schmalzgrueber l. 1, tit. 29, n. 1 sq.; vgl. d. Art. Gerichtsverfahren).

Zur Gültigkeit jedes ehegerichtlichen Actes ist die Zuziehung eines beeidigten Secretärs (notarius, cancellarius) und im Ehenichtigkeitsprozesse die des defensor matrimonii (Ehevertheidigers) erforderlich. Gemäß der Instruction der S. Congregatio Concilii vom 22. August 1840 „pro confectione processus in causis matrimonialibus“ müssen die Prozeßacten — außer den Schriftstücken (articuli, interrogatoria) und Antworten der Parteien, Zeugen und Sachverständigen — sowie die richterlichen Decrete in den aus Delegation des heiligen Stuhles geführten Eheprozessen in lateinischer Sprache abgefaßt werden. Jeder Ordinarius oder (päpstlich) delegirte Richter ist verbunden, einen Vertheidiger des Ehebandes in allen Ehenullitätsprozessen zu bestellen (deputare, constituere), welcher bei jedem Eheprozeß eidlich verpflichtet wird, bei allen ehegerichtlichen Acten zu assistiren, die an die Parteien und Zeugen zu stellenden Interrogatorien dem Richter zu übergeben, die pünktliche und correcte Erhebung des Thatbestands zu überwachen, alle Schriftstücke einzusehen, die Gültigkeit der Ehe durch Appellation gegen wenigstens ein die Ehe als nichtig erklärendes Urtheil auszuführen resp. zu vertheidigen (Bulle Benedicti XIV. Dei miseratione vom 3. November 1741, in Bullario I, n. 33; in Bullar. magn. XVI, 48). Da das Ehegericht ein mandirtes Gericht ist, d. h. im Auftrage des Bischofs handelt, so kann es seine Gerichtsbarkeit nicht subdelegiren, sondern nur Commissare zur Vornahme einzelner gerichtlicher Acte deputiren. Insbesondere sind die Pfarrer kraft ihres Amtes beauftragt, die Eheparteien über ihre Rechte und

Pflichten zu belehren, bei Einsprachen gegen eine Eheschließung, sowie in Eheprozessen eine Vermittlung, einen Vergleich oder die Aussöhnung zu versuchen, oder im Falle der Ehenichtigkeit die Revalidirung der Ehe zu veranlassen (§ 107 ff., § 211 der Anweisung für die geistl. Gerichte des Kaiserthums Oesterreich v. 1856, im Arch. f. K.-R. I, p. LXVIII). Der hierüber vom Pfarrer aufgenommene Act ist dem Ehegerichte vorzulegen. Zur Führung der Untersuchung, zur Feststellung des Thatbestandes (ad conficiendum processum) wird vom heiligen Stuhle resp. der betreffenden Congregation ein judex delegatus cum facultate subdelegandi, vom bischöflichen Ehegerichte ein Commissar aufgestellt. Letzterer wird aus den Mitgliedern des Ehegerichts entnommen und geeigneten Falles, insbesondere wenn die Untersuchung entfernt vom Gerichtssitze zu führen ist, wird ein zur Führung des Prozesses geeigneter anderweitiger Priester deputirt. Der Commissar nimmt die Untersuchungshandlungen entweder an seinem Wohnsitze oder geeigneten Falles an dem der Partei und der meisten Zeugen vor und conficirt hierüber die vom Secretär zu schreibenden Protokolle (vgl. hierüber, über das Verhör der Parteien, der Zeugen, über deren Zulässigkeit, Beeidigung, Constatirung ihrer Glaubwürdigkeit, über die Erhebung der übrigen Beweismittel, wie der Urkunden, des Augenscheins, des Gutachtens der Sachverständigen, der Indicien, d. Artt. Beweisverfahren und Gerichtsverfahren). In Ehesachen werden auch zur Vertretung der vom kirchlichen Richter persönlich zu Protokoll zu vernehmenden Parteien Advocaten und Procuratoren (die vom Richter approbirt sind) zugelassen (vgl. den Art. Stellvertreter).

II. Das Gerichtsverfahren. Der Richter in Ehesachen soll den Thatbestand möglichst genau und prompt erheben oder durch Requisition des zuständigen Richters erheben lassen, falls Acte, z. B. Zeugeneinvernahmen erforderlich sind, deren Vornahme nicht in seiner Competenz liegt (Trid. Sess. XXIV, c. 20 De ref.). Gegen Parteien und Zeugen, welche innerhalb der vom Richter anberaumten dreimaligen oder einmaligen dreißigtägigen peremtorischen Frist nicht erscheinen, wendet er das Contumacialverfahren an (s. d. Art. Gerichtsverfahren). In allen Fällen, in welchen der Richter nach canonischem Eherecht nicht von Amtswegen (ex officio) einzuschreiten verpflichtet ist, tritt seine Thätigkeit nur auf Antrag oder Klage einer Partei ein. Diese kann schriftlich oder mündlich — zu Protokoll — vor dem zuständigen Richter erhoben werden und muß die Thatsachen, auf welche die (zur Substantiirung der Klage gehörigen) Behauptungen der Partei gestützt werden, klar und vollständig nebst den Beweismitteln zur Eruirung jener Facta enthalten. Die richterlichen Decrete in Ehesachen an die Parteien, Zeugen, Sachverständige rc. bezwecken entweder die Leitung des Prozesses oder sie enthalten die Entscheidung der Hauptsache. Im erstern Falle heißen sie sententiae oder decreta interlocutoria und können von dem nur zur confectio processus ermächtigten Judex delegatus oder Commissar ausgehen, im letztern Falle sind es sententiae definitivae und können nur vom competenten Richter oder Gerichte verfügt werden. Die Sentenzen werden den Parteien oder Zeugen rc. urkundlich eröffnet (cit. österr. Instr. § 194 ff.) und zwar entweder ihnen selbst oder ihren Hausgenossen, unter urkundlicher Bescheinigung der geschehenen Insinuation durch den Betreffenden oder durch denjenigen, welcher die Eröffnung besorgt (c. 10, X De dolo et contumacia 2, 14; Clem., c. 1, De judic. 2, 1; Bouix, De judic. eccles. II, 164 sqq.). Die Parteien und Zeugen werden von dem Richter urkundlich zum Erscheinen vor ihm in der vom Richter festgesetzten Tagfahrt vorgeladen. Diese Citation kann auch mündlich geschehen, muß aber zu den Acten vom Richter beurkundet werden (Näheres hierüber, wie über Edictalladung, im Art. Gerichtsverfahren).

Ehe ein Eheprozeß eingeleitet wird, informirt sich der Richter durch die über die Klagebehauptungen, Anzeigen oder Gerüchte von ihm gemachten Erhebungen zuerst über das Begründetsein der Klage, und bewirkt einen Sühnversuch. Mißlingt dieser oder wird der Eheprozeß ex officio erhoben und erscheinen die Klagethatsachen erheblich und wahrscheinlich, so erläßt der Richter die Citation des Klägers. Das persönliche Erscheinen der Parteien vor dem Richter oder deren Stellvertreter ist in Nullitätssachen unerläßlich. Bei dieser Vernehmung wird der Kläger nicht bloß über die vom Ehevertheidiger übergebenen Fragen zu Protokoll vernommen, sondern der Richter macht auch von seinem Fragerecht zur Constatirung der im Rechtsstreite relevanten Thatsachen Gebrauch (österr. Eheinstr. § 127 ff. 211 ff.; c. 6, X De judic. 2, 1; c. 10, X De fid. instrum. 2, 22; cit. Instr. der Congreg. v. 1840). Bei allen protokollarischen Vernehmungen (auch bei denen der Parteien) werden die in Ehenullitätssachen zu Vernehmenden beeidigt. Denselben werden die vom Richter zu eröffnenden Fragen des Ehevertheidigers rc. vorgehalten und mit ihrer Antwort zu Protokoll genommen. Dieses wird dem Comparenten vorgelesen, erforderlichen Falls nach dessen Angaben geändert und von ihm und den Gerichtspersonen unterzeichnet. Der Richter prüft vor Allem nicht bloß seine Zuständigkeit, sondern auch die Fähigkeit (persona standi in judicio) und die Berechtigung der Partei (legitimatio ad causam), in dieser Sache vor Gericht aufzutreten. Findet er diese oder jene nicht begründet, so weist er die Sache a limine ab. So ist zu einer Verlöbniß-Klage nur derjenige berechtigt, welcher vom Verlöbniß nicht zurückgetreten ist und den Andern zum Rücktritte nicht berechtigt hat. Auf Separation von Tisch und Bett zu klagen, sind nur die Ehegatten legitimirt, und zur Nullitätsklage wegen privater Ehehindernisse

(impedimenta privati juris) derjenige Theil, welcher aus Irrthum, Zwang, unter beigefügter, nicht eingetretener Bedingung die Ehe eingegangen und auf sein deßfallsiges Recht nicht verzichtet oder es nicht verwirkt hat. Ist die Klage zu früh angestellt, geht z. B. aus einer Verlöbnißklage hervor, daß die Ehe unter einer noch nicht erfüllten Bedingung versprochen wurde, so wird die Klage, als zur Zeit nicht statthabend, sofort abgewiesen. Die Klagschrift wird dem Beklagten zur schriftlichen oder mündlichen Erklärung mitgetheilt, wenn die Klage (wie erwähnt) begründet erscheint. Abgesehen von der persönlichen Vernehmung der Parteien, können nämlich dieselben auch Erklärungen und Anträge dem Richter durch ihre Sachwalter vorlegen. Die Parteien geben dem Richter in ihren Klage- und Exceptions-(Einrede-)Schriften, sowie in den berührten Protokollen die erheblichen, mit den näheren Umständen genau bezeichneten Thatsachen an, sie bezeichnen ihm die hierwegen vorhandenen Beweismittel und die an die Partei, Zeugen und Sachverständigen zu stellenden Fragen (positiones, articuli) oder Gegenfragen der andern Partei (interrogatoria). Hierdurch, und da im Ehe-, besonders im Nullitäts-Prozesse das mehr summarische Verfahren und durch die berührte Thätigkeit des Richters und des Defensor matrimonii die Untersuchungs-Maxime vorherrscht, ist in diesem Prozesse ein eigentliches Beweis-Interlocut selten nöthig. Die Parteien werden zwar von allen Vorgängen, soweit dieß zur Ausübung ihrer Rechte erforderlich ist, vom Richter in Kenntniß gesetzt; dagegen steht weder ihnen noch ihren Sachwaltern bis zum Schlusse der Untersuchung die Einsicht der Acten zu.

III. Das Beweisverfahren. Bei Verlöbnißklagen wird, da „die Vermuthung für die Freiheit des Ehewerbers hinsichtlich der Wahl des Gatten" spricht, ein stricter Beweis verlangt. Einen Beweis bildet bei diesen und bei Scheidungs-(Separations-)Klagen das Geständniß des Beklagten und der Haupt- oder der Erfüllungs-Eid (österr. Instruction § 108. 232 ff.). Wenn so durch die Vernehmung der Parteien der Thatbestand und das Beweismaterial, auch die an die Zeugen ꝛc. zu richtenden Fragen festgestellt sind, so wird der Beweis erhoben. Als Beweisgründe sind im Eheprozesse zulässig: Notorietät, Vermuthungen, Augenschein und (außer im Nullitätsprozesse) der Schiedseid der Parteien; als Beweismittel: Zeugen, Sachverständige und Urkunden und, außer im Nullitätsprozeß, das Geständniß (s. hierüber, wie über die Grade des Beweises d. Artt. Beweisverfahren und Gerichtsverfahren). Im Eheprozesse, zum Beweise der Ehe oder von Thatsachen, welche im Familien- oder häuslichen Kreise nur oder vorzüglich bekannt sind, werden als fähige Zeugen zugelassen: Verwandte, Verschwägerte, Hausgenossen und Dienerschaft (Reiffenstuel, lib. 2, tit. 20, n. 127. 129; Coscius, De separ. tori III, decis. 16, n. 24. 25; S. Congreg. Conc. in Thean. rest. in integr., 23. Nov. 1782). Als Gründe der Verdächtigkeit solcher Zeugen gelten indessen die nämlichen, wie im gemeinen Rechte gegen Zeugen (c. 3, X Qui matr. accus. poss. 4, 18; c. 5, X De test. 2, 20; österr. Ehe-Instr. § 155. 156). Schriftliche Zeugnisse sind nur von personae nobiles et illustres zulässig (Schmalzgrueber lib. 4, tit. 18, n. 22 sqq.). Die Parteien werden zur Beeidigung der ihnen benannten Zeugen und Sachverständigen eingeladen. Sowohl den Parteien als dem Defensor matrimonii steht die Benennung der einzeln zu vernehmenden Zeugen zu. Den in einer zum Sprengel des Judex ordinarius oder delegatus nicht gehörenden Diöcese wohnenden, nicht durch den Bischof ihres Domicils zu vernehmenden Zeugen werden die Fragen des bei dem Judex ordinarius fungirenden Defensor matrimonii vorgelegt (cit. Instr. Congr. Conc.). Ueber die Glaubwürdigkeit der Zeugen werden richterliche Erhebungen gemacht. Die Zeugen werden einzeln zu Protokoll vernommen gemäß den von den Parteien oder dem Defensor matrimonii eingereichten oder vom Richter zu stellenden Fragen (Instr. Congr. Tr. 1883, resp. Congr. Inquis. 20. Junii 1883). Die Beweismittel im Ehenichtigkeitsprozesse wegen Verwandtschaft, Schwägerschaft, öffentlicher Ehrbarkeit sind insbesondere Urkunden (Auszüge aus den Kirchenbüchern), event. Zeugniß der Verwandten, Zeugen, fama. Im letztern Ehefalle ist besonders genau zu erheben, ob und unter welchen Umständen (von Willensfähigen) das Verlöbniß abgeschlossen wurde.

Zur Hebung des impedimentum ligaminis genügt die Verschollenheitserklärung oder das Contumacialverfahren gegen den vermißten Ehegatten nicht; dessen Tod muß überdieß, Mangels Urkunden, durch Zeugen ꝛc. wahrscheinlich gemacht werden. Ein specielles Verfahren ist bei dem Ehenullitätsprozeß wegen ehelichen Unvermögens (ex impedimento impotentiae) und bei päpstlicher Dispensation von einer rechtsgültig abgeschlossenen, aber noch nicht vollzogenen Ehe (dissolutio matrimonii rati et non consummati per dispensationem S. Pontificis) vorgeschrieben. Zur Klage sind hier beide, nicht dolos handelnde Ehegatten legitimirt, und die Klage kann jederzeit erhoben werden. Wenn die Klage ex capite impotentiae vor dreijährigem Abschlusse der Ehe erhoben und die Impotenz vom beklagten Ehegatten nicht zugegeben wird, muß die Klage zugleich die Wahrscheinlichkeit der Impotenz begründen (Proclamans allegatae a se impotentiae signa verisimilia afferat. Schmalzgr. l. 7, tit. 15, n. 70 sqq.). Die Impotenz (perpetua antecedens matrimonio) und die Nichtconsummation muß, auch wenn beide Parteien sie zugeben, durch die canonischen Beweismittel, insbesondere durch den Augenschein der Sachverständigen, welche mit Zustimmung des Defensor matrimonii ernannt werden, eventuell durch den Eid cum septima manu vollständig bewiesen sein

(Sanchez, De matrim. lib. 7, disp. 92 sqq.; S. Congreg. Conc. in Mediolan., 14. Nov. 1732; Kutschker, Eherecht der katholischen Kirche III, § 119 ff.). Auf die Einreichung der Klage wegen bestehenden, vor Eingehung der Ehe existent gewesenen, mit ärztlicher Hilfe nicht heilbaren Ehe-Unvermögens werden die Eheleute hierüber zu Protokoll vernommen. Interrogandi sunt, a quo tempore sese cognoverint, an parentum consensu, sponte, mutua voluntate matrimonium inierint, an eodem toro usi fuerint, officiis conjugalibus ultro libenter operam dederint... iteratis vicibus consummatio conata fuerit, an examinatus cognoscat causas, propter quas consummare nequiverit, an id contigerit ob ... defectum physicum ex parte mulieris an viri, quae et quanto tempore adhibita fuerint... remedia, et quinam eorum effectus ... quae aliae causae accesserint ad separationem producendam ... quibus manifestaverint, matrimonium consummatum non fuisse. Testes interrogandi sunt: an cognoscant conjuges ... utrum inter hos mutui amoris ... signa intercesserint ... an matrimonium consummatum censeretur, ... utrum mutuo affectu condormierint, ... quibus de causis consummare nequiverint, an ad causas illas amovendas aliquid et quid experti fuerint, cujus generis conquestus inter eos exorti, quaenam eorum causa. Medici interrogentur, qui remedia praescripserunt, de natura et qualitate morbi, de symptomatibus, ex quibus ipsi naturam morbi deduxerint, de natura medicamentorum adhibitorum, nec non de effectu ab iisdem producto ... quid medici sentiant de ipsis manifesta ... non consummatione. Duo saltem ex celebrioribus medicinae et chirurgiae peritis seligantur, qui corpus (impotentis) inspiciant, et juxta probata suae artis praecepta examinent, utrum ad coeundum potens sit. Antequam opus sibi commissum implere incipiant, juramentum praestent de munere adimplendo cum omni diligentia et de judicio proferendo absque ullo partium studio. Narrabunt, quidquid ex inspectione ... detexerint et sentiant de illius viri impotentia (de talis mulieris integritate, de ejus aptitudine ad actus conjugales), utrum impotentiam putent acquisitam, an ingenitam (antecedentem matrimon., incurabilem), absolutam an relativam (Instruct. Congreg. Offic. 20. Junii 1883). Ueber die in diesem Verfahren vorgeschriebene Einvernahme der Eideshelfer besagt die citirte Instruction Congr. Concilii von 1732: Ad examen septimae manus ad formam in c. 7, X De frig. et malef. 4, 15 procedendum ... Defensor matrimonii citabit partem actricem, ut indicet septem sibi sanguine vel affinitate conjunctos ... si fieri non possit septem vicinos bonae famae. Singuli, audita prius lectura examinis seu confessionis conjugis eos inducentis, erunt interrogandi, utrum perspectam habeant religionem et honestatem illius conjugis, ut propterea sibi verosimile sit ac credant eum vera dixisse. Similiter instante Defensore matrimonii citandus erit alter conjux, ut etiam ipse indicet septem propinquos vel affines iisque deficientibus septem vicinos. Da die Ehe, so lange sie durch die copula carnalis nicht vollzogen, keine unauflösliche Verbindung ist, so kann der heilige Vater das Band einer solchen Ehe lösen. Gemäß der erwähnten Constitutio Bened. XIV. Dei miseratione wird ein Dispensationsgesuch vom Papste zugelassen, wenn darin die für die Nichtconsummation der Ehe sprechenden Thatsachen und Beweismittel, sowie die Begründung (justa causa) für die Auflösung der Ehe angegeben sind. Die alsdann vom Papste zur Beantwortung der Frage über die Zulässigkeit dieser Dispensation (num sit locus concedendae dispensationi) angegangene S. Congregatio Concilii oder päpstlich bestellte Congregatio particularis führt den Prozeß wie den Ehenichtigkeitsprozeß wegen Impotenz. Wird dadurch die Nichtconsummation, sowie die Wahrscheinlichkeit constatirt, daß diese Ehe aus einem andern (nicht beweisbaren) Grunde nichtig ist, so ertheilt der Papst auf das bejahende, lediglich consultative Votum der Congregation und auf Vortrag ihres Secretärs je nach Beschaffenheit des Falles diese Dispens, welche die Ehe auflöst und die Eingehung einer anderweitigen Ehe gestattet. Die Prozeßvorschriften zum Beweis der Ehe, der ehelichen Geburt, der kirchlichen Gemeinschaft, insbesondere der Freiheit vom Ehebande, falls dieser Beweis durch die Pfarrbücher resp. öffentliche Urkunden nicht erbracht werden kann, s. bei Kutschker, Eherecht I, 234 ff.; Bouix, De judiciis eccles. II, 458 sqq.; Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 7 De ref. matr.; Instructio S. Officii confirmatum per decretum Clement. X., abgedruckt bei Bouix II, 458 sqq. und Monacelli, Formul. pars I, tit. 8, form. 1; c. 1. 3 sq., X Qui filii 4, 17; c. 10, X De probat. 2, 19. Das Verfahren bei der Separation wegen böslichen Verlassens s. bei Bouix, De jud. II, 422 sqq.

IV. Das Schlußverfahren und das Urtheil. Wenn also das Beweisverfahren geschlossen ist, d. h. wenn weder die Parteien, noch der Ehevertheidiger, noch der Richter weitere Beweismittel kennen, resp. Erhebungen zur Vervollständigung des Beweises zu veranlassen in der Lage sind, so wird durch richterliches Decret der Schluß der Acten verfügt. Diese werden nun erst den Parteien entweder zu Protokoll durch Eröffnung der erhobenen Thatsachen oder durch Gestattung der Acteneinsicht publicirt. Den Parteien und dem Ehevertheidiger wird zugleich eine Frist gegeben, um sich über die Verhandlung zu äußern, ihre Defensiones vorzubringen. Im Ehenullitätsprozesse können auch nach Publication des Prozesses neue Beweismittel bezeichnet und

zur Vervollständigung des Beweises erhoben werden (Kutschker, Eherecht V, 917 ff.; cit. Instruction S. Congr. Conc.). Hierauf legt der Judex delegatus oder Commissar die Acten mit Bericht über den Thatbestand und die erhobenen Beweise, sowie über seine eigenen Wahrnehmungen dem Judex delegans (der S. Congr. Conc.) oder dem Bischofe resp. Ehegerichte vor; die Parteien können auch diesem Richter ihre Schlußerklärung (Defensio) unterbreiten. Der Secretär der Congregation resp. der Referent des Ehegerichts und der Defensor matrimonii desselben erstatten dem Gerichte ihre Relation, bestehend in der Geschichtserzählung des Prozesses, einem übersichtlichen Actenauszug über den Thatbestand und das Beweisergebniß, sowie in einem Rechtsgutachten über die allgemeinen resp. formellen Fragen (Competenz, Wahrung der Prozeßvorschriften) und die speciellen, die Sache (causa) selbst betreffenden Fragen, endlich in dem Antrage (votum) über die Sentenz und deren Gründe. Je nach der Instruction oder den Statuten des Ehegerichts wird hierauf dem Bischof Vortrag erstattet und dessen Erklärung (auch über das hiernach allenfalls noch zu ergänzende Verfahren) eingeholt. Der Präsident des Gerichts läßt die berührten Relationen mit den Acten (bei der S. Congr. Conc. werden die gedruckten Relationen, Parteischriften und Acten den Cardinälen zehn Tage vor der Sitzung zugestellt) bei den Mitgliedern des Ehegerichts circuliren und die Zeit der Gerichtssitzung ansagen. Der Referent und resp. Correferent trägt in dieser seinen Bericht mündlich vor und liest die Actenstücke vor, welche ein Votant oder er zur Gerichtsberathung vorzulesen für erforderlich hält, sowie sein mit Entscheidungsgründen versehenes Votum. Jedes der (gewöhnlich fünf) Mitglieder des Gerichts spricht sich hierauf (mit oder ohne vorausgehende Discussion) über seine begründete Abstimmung aus, und das Urtheil wird nach absoluter Stimmenmehrheit gefällt. Das schriftlich auszufertigende Urtheil enthält die Benennung des Gerichts, der Namen und Parteirollen der streitenden Theile, den Gegenstand des Prozesses (Ehenullität), die Entscheidung über die Hauptsache (die Gültigkeit des Verlöbnisses rc.), die Nebenpunkte und über die Kosten. Dem Urtheile werden in der Regel die Entscheidungsgründe beigefügt, welche die erheblichen Thatsachen, Beweise und Rechtssätze enthalten, worauf die Entscheidung sich stützt. Die S. Congr. Concilii unterläßt Letzteres, sie spricht sich nur über die ihr vorgelegten dubia casus aus, z. B. an constet de nullitate matrimonii in casu? S. Congr. respondit: negative. Bei Nullitätsklagen wird dem Urtheile auf Ungültigkeit beigefügt, daß die Eingehung einer anderweitigen Ehe gestattet sei; in Scheidungssachen wird der Rechtsgrund der Separation resp. die Dauer der Scheidung beigesetzt. Das Urtheil spricht die Gültigkeit der Ehe aus und erkennt gegen das Verlöbniß, wenn der Nichtigkeitsgrund oder das Verlöbniß nicht voll bewiesen ist. Es lautet unbedingt; nur wenn, wie in Scheidungssachen, der volle Beweis nicht erbracht ist, wird die Entscheidung von der Ableistung eines Eides abhängig gemacht, welchen dem Urtheile gemäß eine Partei zu schwören hat, worauf im Purificationsbescheide die Sentenz unbedingt gestellt wird. Das Urtheil wird den Parteien und in Nullitätssachen dem Defensor matrim. urkundlich eröffnet. Gegen das erstinstanzliche Urtheil steht jeder Partei innerhalb der canonischen Frist die Appellation an den höhern kirchlichen Richter (Metropoliten, Judex delegatus oder Papst) zu. In Nullitätssachen muß der Ehevertheidiger gegen das die Ehenichtigkeit aussprechende Urtheil appelliren. Diese Pflicht hört auf, wenn die zweite Instanz das Urtheil der ersten bestätigt, oder wenn zwei Urtheile für die Nichtigkeit vorliegen. Wird kraft eines von zwei Instanzen für die Nichtigkeit gefällten Urtheils eine anderweitige Ehe eingegangen und später durch neu aufgefundene Thatumstände die Gültigkeit der ersten Ehe constatirt, so wird die Ungültigkeit der zweiten Ehe ausgesprochen. (Weber, Ehescheidung, Freiburg 1875; Joder, Instr. de jud. eccl. c. caus. matr., Argent. 1884; Kutschker, Eherecht, 5 Bde., Wien 1856 ff.; Oesterreichische Eheinstruction, im Archiv I; Schulte, Darstellung des Prozesses vor den kath. geistl. Ehegerichten Oesterreichs, Gießen 1858.) [Maas.]

Ehescheidung überhaupt heißt die Aufhebung der den Gatten als Pflicht gebotenen ehelichen Gemeinschaft. Sie darf gewöhnlich nur dann eintreten, wenn gesetzlich bestimmte, hinreichende Gründe vorliegen und ein Spruch des kirchlichen Richters ergangen ist. Die Wirkung der richterlichen Sentenz kann aber entweder darin bestehen, daß die Geschiedenen nur der Pflicht des ehelichen Zusammenlebens enthoben werden, oder darin, daß sie nebstdem die Befugniß erhalten, zu einer neuen Ehe zu schreiten. Demnach sind folgende Sätze festzuhalten: 1. Es ist eine auf ausdrückliche Aussprüche Christi und der Apostel gestützte Lehre der Kirche, welche auf dem Concil von Trient feierlich bestätigt wurde, daß das Eheband unauflöslich sei. Zunächst gilt das von der gültig abgeschlossenen und vollzogenen Ehe unter Christen; über den Fall, daß von zwei heidnischen Gatten einer das christliche Glaubensbekenntniß ablegt und der andere entweder gar nicht oder nicht ohne Beschimpfung des Schöpfers das eheliche Zusammenleben fortsetzen will, s. d. Art. Ehehindernisse.

2. Außer diesem sogenannten Casus des Apostels kann das Band einer gültigen und consummirten Ehe nur durch den Tod gelöst werden; denn von ihr gelten nach der Lehre der Kirche die Worte, welche Adam im Paradiese auf Eingebung Gottes gesprochen: „sie werden zwei in einem Fleische sein“, und der Ausspruch Christi: „was also Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“.

3. Dagegen hält das Recht daran fest, daß

dem Bande einer gültigen, aber nicht consummirten Ehe die nämliche Festigkeit nicht innewohne, dieses vielmehr in zwei Fällen aufgelöst werden könne. Als solche werden bezeichnet die Ablegung der feierlichen Gelübde in einem vom heiligen Stuhle approbirten Orden und eine vom Oberhaupte der Kirche aus dringenden Gründen gewährte Dispens. Für den ersten Fall vgl. d. Art. Ehehindernisse. Hier gelangt die Lehre der Kirche zur Anwendung, daß der Stand der Jungfräulichkeit dem Stande der Ehe vorzuziehen sei. Vor der Consummation der Ehe gestattet das Recht auch dem einen Gatten, mit Einwilligung des andern, eine heilige Weihe zu empfangen, ohne daß aber dadurch das Band der Ehe selbst gelöst werden könnte. Aus diesem Grunde muß dann der andere Gatte, falls er bejahrt ist und für die Beobachtung der Continenz hinlängliche Garantie bietet, das Gelübde ewiger Keuschheit in Gegenwart des Bischofs oder seines Stellvertreters in der Welt ablegen, sonst aber in einem Kloster Profeß thun. Wie durch die feierliche Ordensprofeß, so kann die nicht vollzogene Ehe auch durch einen Act des Oberhauptes der Kirche gelöst werden. Schon die Thatsache, daß die Päpste zu wiederholten Malen solche Dispensen gewährt haben, muß allen und jeden Zweifel über ihre dießbezügliche Gewalt ausschließen, da es, mit Benedict XIV. zu reden, verwegen wäre, zu behaupten, der heilige Stuhl habe bei Dispensen von so weittragender Bedeutung seine Gewalt überschritten. Außerdem ist daran festzuhalten, daß der Papst als oberster Inhaber der Lehr- und Schlüsselgewalt in der Kirche überall da Ausnahmen zu gestatten befugt ist, wo das natürliche oder positiv göttliche Recht nicht berührt wird. Diese Voraussetzung trifft aber bei dem bloß geistigen Bande einer nicht consummirten Ehe zu. Die Läugnung dieser päpstlichen Gewalt müßte sich folgerichtig auch auf die Ablegung der Profeß in einem approbirten Orden erstrecken und derselben ihre Einwirkung auf das Band entziehen, da die Solemnität der Gelübde ebenfalls nur auf einer Anordnung des Oberhauptes der Kirche beruht. Uebrigens macht der Papst von dieser Gewalt nur in dringenden Fällen, namentlich aber dann Gebrauch, wenn bei Nichtigkeitsklagen zwar nicht ein stringenter Beweis für die Nullität der Verbindung erbracht werden kann, wohl aber eine moralische Ueberzeugung dafür vorliegt. Die in dieser Hinsicht bei der Congregatio Concilii verhandelten Fälle beziehen sich vorwiegend auf Ehen, welchen die trennenden Hindernisse von Irrthum, Zwang und Impotenz entgegenstehen. Bei der Wichtigkeit der Sache entscheidet aber die Congregation nicht selbst, sondern unterbreitet dem Oberhaupte der Kirche, welches naturgemäß kraft der eigenen höchsten Jurisdictionsgewalt hier handelt, in einem consulendum Sanctissimo ihre Anträge. Ob und aus welchen Gründen der Papst dispensirt, bleibt seinem Ermessen anheimgegeben, weßhalb die in den genannten Hindernissen liegenden Gründe auf Ausschließlichkeit keinen Anspruch erheben können.

4. Außerdem kommt ein Ausspruch auf Trennung der Gatten mit der Berechtigung derselben zu anderweitiger Verehelichung nur in der Form einer Nichtigkeitserklärung der unter einem trennenden Ehehindernisse geschlossenen Verbindung vor. Beantragt werden kann sie beim Vorhandensein eines privatrechtlichen Hindernisses vom verletzten Theile, bei einem öffentlich-rechtlichen Hindernisse von jedem, wofern er uneigennützig dabei handelt. Sind Hindernisse der letztern Art aber öffentlich bekannt, so muß von Gerichtswegen eingeschritten werden. Als Organ zur Aufrechterhaltung der Kirchendisciplin soll deßhalb jede Diöcese einen Promotor besitzen. In die eigentliche Prozeßverhandlung tritt aber der Gerichtshof erst dann ein, wenn constatirt ist, daß der Versuch des kirchlichen Obern, die Parteien zur Revalidation der Ehe durch Erwirkung der Dispens und Leistung des Consenses zu vermögen, gescheitert ist. Falls aus dem ferneren Zusammenleben der Parteien Aergerniß zu befürchten ist, kann auf vorläufige Trennung bis zum Schluß des Verfahrens erkannt werden. Der Verlauf des letztern ist auf das Genaueste geregelt durch die Constitution Benedicts XIV. Dei miseratione, welche namentlich, um übereilten Scheidungen vorzubeugen, die Aufstellung eines Defensor matrimonii verordnet, dessen Amt in der Beschützung des bestehenden Bandes und der Auffindung aller derjenigen Beweismittel, welche diesem Zwecke dienen können, liegt. Der Vertheidiger der Ehe ist vor jedem einzelnen Prozeß zu vereiden, hat allen Verhandlungen beizuwohnen und ist befugt, von allen Acten in jedem Stadium des Prozesses Einsicht zu nehmen. Weil es sich um ein Sacrament handelt, also das Interesse der Kirche dabei concurrirt, soll auch der Richter von Amtswegen alles, was zur Klärung der Sache dient, zur Anwendung bringen. Abgesehen von dem Falle eines privaten Ehehindernisses, in welchem die Parteien ein Geständniß zu Gunsten ihrer Ehe machen, bilden Geständniß und Eid der Parteien keine Beweismittel. Dagegen dürfen auch Verwandte und Hausgenossen, wenn sonst ihre Glaubwürdigkeit einem gegründeten Zweifel nicht unterliegt, als Zeugen vernommen werden, da sie vielfach nach Lage der Sache die Einzigen sind, welche Auskunft zu geben vermögen. Die Zeugen haben ihre Aussagen nicht allein eidlich zu erhärten, sondern auch zu geloben, daß sie vor Veröffentlichung des Prozesses weder die Fragen noch die Antworten dritten Personen mittheilen werden. Von der Vernehmung der septima manus wird in der päpstlichen Anweisung für die geistlichen Gerichte in Oesterreich Abstand genommen, dagegen vor dem Endurtheile noch eine Schlußverhandlung befohlen, um unter Zuziehung der Parteien und des Ehevertheidigers einen letzten

Versuch zur Revalidation der Ehe anzustellen. Muß das Urtheil von Sachverständigen vernommen werden, so soll das Gericht deren zwei ernennen und sie vereiden. Ihr Votum unterliegt aber den nämlichen Exceptionen, wie die Aussagen der Zeugen. Eigenthümlich ausgebildet beim Eheprozeß erscheinen die Appellationen. Demnach geht das Urtheil nie in definitive Rechtskraft über; nebstdem gestattet das Recht in weit größerem Umfange als sonst die Einlegung von Berufungen, wobei es von dem Princip, das bestehende Band möglichst zu schützen, geleitet wird. Der Kläger ist daher zwar zur Appellation befugt, wenn das Urtheil des ersten Richters für die Gültigkeit der Ehe sich erklärte; gegen eine gleichlautende Sentenz der zweiten und dritten Instanz aber, welche die Ehe aufrecht erhält, ist keine Berufung mehr gestattet. Erkannte dagegen der erstinstanzliche Richter auf Ungültigkeit der Ehe, so soll der Ehevertheidiger, mögen die Parteien sich beim Urtheile begnügen oder nicht, Berufung einlegen. Erst mit der zweiten conformen Sentenz darf er sich begnügen; jedoch ist es ihm auch jetzt anheimgegeben, nach reiflicher Erwägung aller Umstände sich an die dritte Instanz zu wenden. Pflichtmäßig soll er an die vierte Instanz gehen, wenn die Ehe in erster und dritter Instanz für ungültig, in zweiter dagegen für gültig erkannt wurde. Aber auch der Kläger darf, wenn die erste und zweite Instanz für, die dritte gegen die Ehe entschied, sich an die vierte Instanz wenden. Werden nach Beendigung des Verfahrens neue Beweismittel aufgefunden, so kann die Bitte um Restitution gestellt werden. Die Einlegung der Nichtigkeitsbeschwerde gestattet das Recht endlich, wenn gegen den Richter wegen Incompetenz excipirt wird, oder Verhandlungen ohne Zuziehung des Ehevertheidigers vorgenommen oder gänzlich unterlassen worden sind.

5. Neben der Dispens im Falle der gültigen, aber nicht consummirten Ehe und der Nichtigkeitserklärung läßt das Recht die Scheidung von Tisch und Bett zu (separatio quoad torum et mensam). Die Kirche hat ihre dießbezügliche Praxis auf dem Concil von Trient durch einen dogmatischen Canon auf's Neue bekräftigt. Zwar führt dieser keine namentlichen Gründe auf, aus welchen die Trennung von Tisch und Bett erlaubt ist; nach Schrift und Ueberlieferung liegen diese aber hauptsächlich entweder im freien Willen der Ehegatten, oder in einem Verbrechen, dessen sich einer derselben schuldig gemacht hat. Mit beiderseitiger Einwilligung kann das eheliche Zusammenleben aufgehoben werden, wenn beide Gatten entschlossen sind, in einen Orden einzutreten. Abgesehen von diesem Falle darf aber die Trennung nur dann stattfinden, wenn ein Gatte sich mit einem Verbrechen belastet hat, wegen dessen das Recht die Trennung erlaubt und der kirchliche Richter auf Grund desselben die Trennung ausgesprochen hat. Eine lebenslängliche Trennung ist nur im Falle des Ehebruches zu gestatten, wobei vorausgesetzt wird, daß derselbe ein formaler, nicht bloß materieller, gewesen und wirklich vollzogen worden ist. Wird der klagende Theil des nämlichen Verbrechens überführt, oder hat er gar den Ehebruch veranlaßt oder dazu mitgewirkt, so ist er vom Richter abzuweisen. Dasselbe gilt von dem Falle, in welchem der unschuldige Gatte dem schuldigen durch Leistung der ehelichen Pflicht nach erlangter Kenntniß des Verbrechens condonirt hat. Grund zu einer zeitweiligen Trennung von Tisch und Bett auf unbestimmte oder bestimmte Zeit liegt dann vor, wenn sich an ein weiteres Zusammenleben der Gatten schwere Gefahren für das ewige oder zeitliche Wohl des unschuldigen Theiles knüpfen würden. Hierher gehören Häresie oder Apostasie, ferner Mißhandlung und begründete Furcht vor Lebensnachstellung. Außer im Falle des notorischen Ehebruches darf der unschuldige Theil nicht eigenmächtig die Trennung vornehmen, sondern er hat den Spruch des Richters abzuwarten. Regelmäßig soll der Ordinarius durch den Pfarrer der Ehegatten einen dreimaligen Sühneversuch vornehmen lassen. Beim Vorhandensein besonderer Gründe genügt ein zweimaliger Sühneversuch; erweist sich dessen Vornahme als moralisch unmöglich, so wird gänzlich davon Abstand genommen. Zum Beweise des Ehebruches genügen dringende Vermuthungen. Das Geständniß desjenigen Theiles, gegen welchen die Klage angestrengt wurde, hat Beweiskraft; ob aber ein juramentum suppletorium oder litis decisivum der Gatten zuzulassen ist, hat der Richter unter sorgfältiger Erwägung aller Umstände zu bemessen, während ein juramentum delatum und relatum, um den Leidenschaften der Prozeßführenden Schranken zu ziehen, gänzlich ausgeschlossen bleibt. In der Sentenz, welche die Scheidung verfügt, muß der Richter den Grund des Urtheils angeben, und, wenn derselbe auf einer Schuld beruht, muß er bemerken, ob diese einem oder beiden Gatten beizumessen sei. Der Kläger ist, wenn das Urtheil gegen ihn lautet, befugt, Berufung einzulegen; gegen zwei conforme Sentenzen aber wird eine Appellation nicht gestattet. Zur Wiederaufnahme des ehelichen Lebens bedarf es einer richterlichen Erlaubniß nicht. Erfolgte die Trennung auf Grund eines Ehebruches, so liegt für den unschuldigen Theil zur Wiederaufnahme des ehelichen Lebens mit dem schuldigen, auch nachdem dieser Zeichen der Besserung gegeben, eine Rechtspflicht nicht vor; es steht bei ihm, ob er die Wiedervereinigung mit dem schuldigen fordern will oder nicht. Dagegen ist der letztere zu jeder Zeit verpflichtet, einer dießbezüglichen Aufforderung des unschuldigen Theiles Folge zu leisten. Begeht aber der unschuldige selbst einen Ehebruch, so liegt dem kirchlichen Richter ob, das eheliche Zusammenleben der Gatten von Amtswegen zu fordern.

6. Das protestantische Kirchenrecht zeigt tiefgehende Abweichungen in dem Punkte der Ehe-

scheidung von der katholischen Ehegesetzgebung. Abgesehen davon, daß im Falle der Nichtigkeitserklärung ein Ehevertheidiger nicht bestellt wird, beschreitet das Urtheil des Richters in Ehesachen, wie in allen übrigen Prozessen, die Rechtskraft. Dazu kommt, daß die Trennung von Tisch und Bett heute bei den Protestanten zu völliger Bedeutungslosigkeit herabgesunken ist. Die ältesten protestantischen Kirchenordnungen, welche sich mehr oder weniger an das canonische Recht anlehnten, behielten sie bei. Je mehr aber in Folge der protestantischen Exegese der Aussprüche des des Herrn über die Ehe bei Matth. 5 sich die Anschauung befestigte, daß der Ehebruch das Band der Ehe löse, um so mehr verlor die Separation von Tisch und Bett, welche vorzüglich auf Grund dieses Verbrechens ausgesprochen wurde, ihre Bedeutung. Sie kommt heute nur noch als provisorische Maßregel bei Anstellung der Scheidungsklage zum Zwecke des Sühneversuches vor. Unter dem Einfluß des modernen Zeitgeistes bildete sich bei den Protestanten ein immer laxeres Scheidungsrecht aus, gegen welches christlich gesinnte Männer mit aller Kraft, aber vergeblich in unserer Zeit auftraten. Das Civilehegesetz des deutschen Reiches vom 6. Februar 1875 verfügt in § 77, daß in allen denjenigen Fällen, in welchen das frühere Recht Trennung von Tisch und Bett gestattete, fortan auf Lösung vom Bande selbst erkannt werden könne. Nachdem die ursprünglichen Bestimmungen des Code Napoléon durch ein Gesetz vom Jahre 1816 dahin abgeändert wurden, daß fortan eine Trennung vom Bande nicht mehr gestattet sei, hat das Gesetz vom 29. Juli 1884 die Ehetrennung wieder eingeführt. (Vgl. Maschat, Instit. Canon., Romae 1757, II, 407; Feye, De impedimentis, 2. ed., Lov. 1875, 453; Schulte, Eherecht 419; Perrone, De matrimon., ed. Leodien. III, 389; Collect. Conc. Lacens. V, 1298 sq.; Vering, Archiv für K.-R. LIII, 126.) [(v. Moy) Bellesheim.]

Eheschließung (Copulation, Trauung) erfolgt nach heutiger Kirchendisciplin an denjenigen Orten, an welchen das Tridentinum verkündet wurde, durch die Consenserklärung der Brautleute in Gegenwart des competenten Pfarrers und mindestens zweier Zeugen. Competenter Pfarrer (parochus proprius) ist gemeinrechtlich der Pfarrer des Domicils oder des Quasidomicils sowohl des Bräutigams, als der Braut. Berechtigt die Observanz einer Diöcese nur Einen Pfarrer (entweder den der Braut oder den des Bräutigams) zur Vornahme der Trauung, so ist doch die vor dem andern Pfarrer geschlossene Ehe gültig, da die particularrechtliche Observanz die durch das Concil ausgesprochene gleiche Competenz der beiden Pfarrer nicht aufhebt, sondern nur auf die Erhebung der Stolgebühren Einfluß hat. Soll statt des Pfarrers ein Stellvertreter bestimmt werden, so bedarf derselbe außer dem Entlaßschein der ausdrücklichen Ermächtigung (Delegation) des zuständigen Pfarrers oder des Bischofs (Generalvicars, Capitularvicars). Für alle Diöcesen der Welt kann sie der Papst ertheilen. Die Delegation ist entweder eine ausdrückliche oder eine stillschweigende; von der letztern aber soll gemäß § 47 der päpstlichen Instruction für die geistlichen Gerichte Oesterreichs außer dem Drange der äußersten Nothwendigkeit niemand Gebrauch machen. Eine lediglich präsumirte Erlaubniß würde nicht hinreichen. Ohne die im Mandate ausdrücklich gegebene Facultät der Subdelegation darf der mit der Vornahme der Trauung beauftragte Geistliche seine Vollmacht nicht auf einen Dritten übertragen. Da der Pfarrer den Consens nur als qualificirter Zeuge vernimmt, so braucht er nicht nothwendig Priester zu sein; dagegen verlangt das Concil von Trient von dem Delegaten, daß er Priester sei. Die Ehe kann ferner gültig eingegangen werden vor dem putativen Pfarrer, d. h. demjenigen, welchem ein titulus coloratus zur Seite steht, der sich in Folge dessen als Pfarrer benimmt und als solcher von der Gemeinde anerkannt wird. Die Gültigkeit der Ehe wird ebenso wenig durch die über den Pfarrer verhängten Censuren des Interdictes, der Suspension und Excommunication berührt, so lange demselben nicht durch den Spruch des kirchlichen Richters sein Beneficium aberkannt ist. Dagegen besitzen Pfarrer, welche, wie in der französischen Revolution und unter der Herrschaft der preußischen Maigesetze, von der bürgerlichen Gewalt intrudirt worden, kein Recht zur Trauung. Denjenigen Pfarrer oder Priester, welcher ohne Auctorisation die Trauung vornimmt, belegt das Tridentinum auf so lange mit der Strafe der Suspension, bis er vom Ordinarius des competenten Pfarrers losgesprochen wird. Competent zur Trauung der Heimatlosen ist der Pfarrer desjenigen Ortes, an welchem sie sich gerade aufhalten, jedoch muß vor Vollziehung des Trauactes die Erlaubniß des Bischofs eingeholt werden, eine genaue Untersuchung das Nichtvorhandensein von Ehehindernissen constatirt und von den Contrahenten der Ledigeid geleistet worden sein. Verwittwete Personen müssen dem Pfarrer vor der Trauung den Todtenschein über das Ableben des ersten Gatten vorlegen. Nach § 35 des Gesetzes vom 6. Februar 1875 über die bürgerliche Eheschließung ist Wittwen die Eingehung einer zweiten Ehe vor Ablauf des zehnten Monats nach Beendigung der frühern Ehe im deutschen Reiche untersagt, wobei jedoch dem Landesherrn das Recht der Dispensation zusteht. Das tridentinische Decret fordert bei der Trauung nur die Gegenwart des Pfarrers; einer Billigung der Ehe seinerseits oder einer ausdrücklichen Einladung zur Vornahme der Trauung bedarf es jedoch nicht, und die Erklärung des Consenses auch vor dem zufällig anwesenden oder die Heirat mißbilligenden Pfarrer bewirkt eine gültige Ehe. Dasselbe gilt von den Zeugen; nur müssen diese gleichzeitig mit dem Pfarrer den Consens vernehmen. Wird die

Ehe an Orten, wo das Tridentinum promulgirt wurde und seine Beobachtung möglich ist, nicht in der tridentinischen Form abgeschlossen, so kommt der Ehebund nicht zu Stande. Ist in Folge der Verwirrung der öffentlichen Verhältnisse eine Pfarrei verwaist, so muß das Tridentinum wenigstens mit Bezug auf die Zeugen beobachtet werden. Verlobte, welche an einem Orte domicilirt sind, an welchem das Tridentinum beobachtet werden muß, dürfen sich nicht in fraudem legis an einen Ort, wo dasselbe nicht in Kraft ist, begeben. Als Ort für die Vornahme der Trauung gilt gemeinrechtlich und nach den Diöcesanstatuten die Kirche oder eine öffentliche Kapelle. Auf die Eheschließung folgt unter bestimmten Voraussetzungen die Eheeinsegnung (s. d. Art.). [Bellesheim.]

Eheverlöbniß (sponsalia) heißt das Versprechen zweier Personen verschiedenen Geschlechtes, künftighin eine Ehe mit einander einzugehen. Vor dem Tridentinum nannte man jede Willenserklärung zweier Contrahenten, sich als Ehegatten anzunehmen, ein Verlöbniß, und unterschied daher, je nachdem diese Erklärung einen im Momente sogleich eintretenden Zustand kundgeben, oder nur von einem erst in der Folge zu vollziehenden Acte verstanden werden sollte, sponsalia de praesenti und sponsalia de futuro. Jene knüpfte ein sacramentales Band, diese begründete nur den wechselseitigen Anspruch auf künftige Ehe und die Verpflichtung zur Treue, welche jedes andere Verlöbniß bei Strafe der Infamie und der Kirchenbuße ausschloß. Diese letztere Verpflichtung ist es, welche man seit dem Tridentinum mit dem Namen Verlöbniß belegt. Damit ein solches zu Stande komme, müssen beide Theile zur Abschließung der Uebereinkunft in natürlicher und rechtlicher Beziehung befähigt sein. Demzufolge sind aus natürlichen Gründen als unfähig zur Schließung eines Verlöbnisses diejenigen anzusehen, welche des vollen Gebrauches der geistigen Fähigkeiten dauernd, oder wenigstens im Moment der Consenserklärung, ermangeln. Wahnsinnige, Blödsinnige und Betrunkene sind daher außer Stande, ein Verlöbniß abzuschließen. Daneben wird vom Rechte ein bestimmtes Alter erfordert. Nach dem Vorgange des römischen Rechtes nimmt auch das canonische Recht vor dem siebenten Jahre vollständige Unfähigkeit zu einer rechtlichen Einwilligung an und läßt daher erst nach diesem Zeitpunkt ein Verlöbniß zu Stande kommen. Haben nun beide Contrahenten oder wenigstens einer derselben die Geschlechtsreife, welche nach vollendetem zwölften resp. vierzehnten Jahre eintritt, noch nicht erlangt, so wird das Verlöbniß aufrechterhalten und kann, bis jene eingetreten ist, nicht einmal durch beiderseitige Zustimmung aufgehoben werden; erst derjenige Theil, welcher geschlechtsreif wird, ist hierzu einseitig, auch ohne einen bestimmten Grund berechtigt. Eine Ausnahme bildet der Fall, in welchem das Verlöbniß eidlich bekräftigt worden; ebenso wenig ist dem pubes, der mit einer geschlechtsunreifen Person contrahirte, ein einseitiger Rücktritt gestattet. Vor dem Tridentinum hatte der vor dem Eintritt der Geschlechtsreife gepflogene Beischlaf den Verlust des Rechtes, einseitig zurückzutreten, zur Folge; indem das Tridentinum eine bestimmte Form der Eheschließung schuf, hat es den Satz, daß sponsalia de futuro durch hinzutretende copula in eine Ehe übergehen, aufgehoben und damit zugleich jene Ausnahme beseitigt. Was die von den Eltern für ihre annoch geschlechtsunreifen Kinder abgeschlossenen Verlöbnisse betrifft, so wurden sie nach älterem Rechte so aufgefaßt, als wären sie von den Kindern selbst nach erlangter Geschlechtsreife abgeschlossen; das neuere Recht behandelt sie dagegen wie Verlöbnisse zwischen geschlechtsunreifen Personen. Verlöbnisse werden durch die mangelnde Einwilligung der Eltern keineswegs ungültig; liegen indeß gewichtige Gründe vor, so sind die Eltern selbst dann, wenn sie mit einem Eide bekräftigt waren, zur Auflösung derselben befugt. Trennende oder aufschiebende Ehehindernisse, zu denen auch die mixta religio gehört, welche zwischen den Contrahenten obwalten, lassen ein Verlöbniß nicht zu Stande kommen. Da die Eheverlöbnisse wahre Consensualcontracte sind, so wird zu ihrer Gültigkeit alles gefordert, was solche Contracte voraussetzen. Folglich muß die Erklärung der Einwilligung 1. bestimmt und kategorisch, 2. genau mit Bezug auf die zu ehelichende Person, 3. gegenseitig gegeben und angenommen, 4. ernstlich, nicht bloß zum Schein, oder ohne Ueberlegung gegeben sein. Dabei streitet aber die Vermuthung bis zum Beweis des Gegentheils für die Aufrichtigkeit des Versprechens. Hat Einer insbesondere unter dem Versprechen der Ehe ein Mädchen zum Beischlaf verführt, so ist er um so mehr gehalten, sie zu ehelichen, es sei denn, daß wichtige Weigerungsursachen vorhanden sind, worüber der Richter zu befinden hat. Auf die Form der Erklärung kommt es nicht an, wofern nur daraus mit Bestimmtheit auf die Absicht geschlossen werden kann. Particularrechtlich war vor dem Tridentinum in manchen Diöcesen eine feierliche Form für die Eingehung der Verlöbnisse vorgeschrieben, welche das gemeine Recht aber nie anerkannte. Mehrfach ist der heilige Stuhl ersucht worden, eine unter Strafe der Nullität für Verlöbnisse zu beobachtende Form beim Abschluß derselben festzustellen; er hat indeß diesem Ansinnen nicht stattgegeben, weil die Auffindung einer solchen Form, welche auf alle Verhältnisse anwendbar wäre, ohne ungebührliche Einschränkung der Freiheit nicht leicht gefunden werden möchte. Verlöbnisse können daher sowohl ausdrücklich als stillschweigend durch concludente Handlungen, mündlich oder schriftlich, in Person, oder durch Specialbevollmächtigte eingegangen werden. Daß die Einwilligung frei sein muß von Irrthum, Zwang oder Furcht, und daß in dieser Hinsicht die nämlichen Grundsätze gelten, wie bei der Ehe selbst, bedarf keiner Erörterung. Wie der Ehe

selbst, so können auch dem Verlöbnisse Bedingungen beigefügt werden, wobei die allgemeinen Grundsätze des römischen und des canonischen Rechtes zur Anwendung gelangen. Wurde daher ein Verlöbniß unter einer aufschiebenden (suspensiven) Bedingung eingegangen, so erlangt es, während die Bedingung schwebt, keine verpflichtende Kraft; erst wenn der künftige ungewisse Umstand eintritt, liegt ein Verlöbniß vor. Erfüllt sich die Bedingung nicht, so werden die Contrahenten frei. Jedoch sind sie bei schwebender Bedingung zur Beobachtung der Treue verpflichtet und dürfen einseitig ohne Grund nicht zurücktreten; dagegen steht ihnen frei, entweder mit ausdrücklichen Worten, oder durch concludente Handlungen, wozu auch der Beischlaf zu rechnen ist, auf die Bedingung selbst Verzicht zu leisten. War dem Verlöbniß eine resolutive (auflösende) Bedingung beigefügt, so verliert dasselbe mit der Verwirklichung des künftigen ungewissen Umstandes seine Bedeutung und ist so anzusehen, als ob es nie bestanden hätte. Ist der Umstand aber, an welchen das Verlöbniß geknüpft wird, nicht ungewiß, sondern gewiß, wenngleich den Contrahenten unbekannt, und gehört er der Vergangenheit oder Gegenwart an (conditio in praeteritum vel praesens collata), so ist das Verlöbniß sofort entweder gültig oder ungültig, je nachdem im Augenblick der Abschließung der dem Verlöbniß beigefügte Umstand besteht oder nicht. Bedingungen, welche physisch unmöglich sind, machen in affirmativer Fassung das Verlöbniß ungültig, in negativer Fassung dagegen gelten sie als nicht beigefügt, da die Forderung, daß etwas, was unmöglich geschehen kann, nicht geschehe, naturgemäß eine Bedingung gar nicht enthält. Moralisch unmögliche Bedingungen, mögen sie affirmativ oder negativ gefaßt sein, deßgleichen solche, welche sich gegen das Wesen der Ehe richten, heben das Verlöbniß auf. Bei einer Zeitbestimmung versteht sich von selbst, daß die Zeit abgewartet werde.

Die Wirkungen gültiger Sponsalien liegen, abgesehen von dem trennenden Hinderniß der öffentlichen Ehrbarkeit zwischen dem einen Contrahenten und den Blutsverwandten des andern im ersten Grade und dem Verbote einer Ehe zwischen den Contrahenten und einer jeden dritten Person, zunächst in der Verpflichtung zu gegenseitiger Treue, zu deren Sicherstellung der Vertrag mit einem Eide bekräftigt werden darf. Die Beifügung von Conventionalstrafen aber ist nach römischem wie nach canonischem Rechte, weil mit der für die Eingehung der Ehe nothwendigen Freiheit in Widerspruch stehend, unerlaubt. Dagegen kann eine Arrha, d. h. eine Daraufgabe zur Besiegelung des abgeschlossenen Verlöbnisses, sowie ein Brautgeschenk (sponsalitia largitas) gegeben werden, welche beide im Falle des Rücktrittes dem schuldigen Theile zu Gunsten des unschuldigen verloren gehen. Nach dem ältern, nicht aber nach dem spätern römischen Recht konnte auf Erfüllung des Versprechens beim Richter geklagt werden. Das canonische Recht erlaubt ebenfalls eine Klage vor dem geistlichen Richter. Im Unterschied vom Ehescheidungsprozeß liefert bei der Sponsalienklage das Geständniß einen vollen Beweis, weil hier das Interesse der Parteien in den Vordergrund tritt, während in jenem Prozeß ein öffentlich-rechtliches Interesse obwaltet. Außerdem ist den Parteien die Zuschiebung des Eides erlaubt, und der Richter darf den Reinigungs- oder Erfüllungseid von Amtswegen denselben auferlegen. Ist das Verlöbniß bewiesen, so ist der Richter befugt, gegen den renitenten Theil mit Censuren vorzugehen und ihn, wenn diese ohne Wirkung bleiben, zur Leistung einer entsprechenden Entschädigung anzuhalten. Bei der Aenderung, welche die Stellung der Kirche zu der bürgerlichen Gesellschaft in unserm Jahrhundert erfahren, wird der kirchliche Richter zur Anwendung von Censuren nur in den seltensten Fällen übergehen. In Berücksichtigung dessen schreibt die päpstliche Instruction für die österreichischen Ehegerichte den kirchlichen Oberen vor, nicht so sehr durch Strafen, als vielmehr durch Ermahnungen auf den renitenten Theil einzuwirken. Da die Vermuthung für die Freiheit des beklagten Nupturienten streitet, so hat das geistliche Gericht gegen die Gültigkeit des Verlöbnisses zu entscheiden, so lange ein vollgültiger Beweis für dasselbe nicht erbracht werden kann; in diesem Falle sind alsbald die nöthigen Weisungen an den Pfarrer des Beklagten zu erlassen, damit die Trauung des letztern einen weitern Aufschub nicht erfahre. Erachtet dagegen der Gerichtshof das Verlöbniß als zu Recht bestehend, so ist zwischen den Parteien ein friedlicher Ausgleich anzubahnen. Falls ein Theil einen dahin gehenden Antrag stellt, kann das geistliche Gericht eine Geldsumme als Compensation bestimmen; jedoch bleibt dem klägerischen Theil, wenn er sich hiermit nicht zufrieden gibt, der Recurs an das bürgerliche Gericht unbenommen. Wenn aber die Hartnäckigkeit der Parteien einen freundlichen Ausgleich vereitelt, so soll nach Anweisung der genannten Instruction der Einspruch des Klägers weiter nicht berücksichtigt, sondern die Trauung als das geringere Uebel gestattet werden. Dem bürgerlichen Gericht erübrigt sonach bloß die Festsetzung der Compensation; über den Bestand des Verlöbnisses selbst, welches, als zum Sacrament der Ehe in innigster Beziehung stehend, eine rein geistliche Sache ist, kann nur der geistliche Richter erkennen. An Orten, wo die tridentinische Eheschließung nicht beobachtet zu werden braucht, geht jedes gültige Verlöbniß durch hinzutretende copula carnalis in eine Ehe über. Ein Verlöbniß kann theils durch einseitigen Rücktritt, theils durch beiderseitige Einwilligung aufgelöst werden. Als rechtmäßige Gründe zum einseitigen Rücktritt gelten nach canonischem Rechte 1. Verletzung der Verlöbnißtreue auf Seite des andern Theiles, 2. solche Veränderungen in den Verhältnissen des einen Theiles, welche, wenn sie früher

eingetreten oder bekannt gewesen wären, den andern Theil von dem Abschluß des Verlöbnisses abgehalten hätten, oder jede Aussicht auf eine segensvolle Verbindung benehmen. Beruhen jene Veränderungen auf einer Schuld des einen Contrahenten, so soll er den andern nach dem Ermessen des Richters schadlos halten. Durch beiderseitige Einwilligung das Verlöbniß aufzuheben, steht den Betheiligten jederzeit frei. Von selbst endlich wird das Verlöbniß wirkungslos durch die Aufnahme in ein Kloster, den Empfang einer höhern Weihe und die Abschließung einer Ehe mit einer dritten Person. Das Nämliche gilt von dem Eintritt eines jeden andern trennenden Ehehindernisses, sowie von der Nichterfüllung einer Suspensivbedingung und der Erfüllung einer Resolutivbedingung. (Vgl. Kutschker, Eherecht der katholischen Kirche II; Schulte, Eherecht 278; Vering, Kirchenrecht, 2. Aufl., 846 ff.; Collectio Conc. Lacens. V, 1286 sq.) [(v. Moy) Bellesheim.]

Ehevertrag, ein Begriff, dessen Inhalt sich verschiedentlich gestaltet, je nachdem er im kirchlichen oder im naturalistischen Sinne gefaßt wird. Der Sprachgebrauch der Canones und der heiligen Väter bezeichnet die Ehe als ein Vertragsverhältniß, welches im Naturrecht begründet ist, im Christenthum aber die Gnade des Sacramentes für die Contrahenten nach sich zieht. Da die innerste Natur der Ehe in der wechselseitigen Hingabe der Brautleute liegt, diese aber nur in der Form einer Uebereinkunft sich offenbart, so kann die Ehe auch unter Christen als ein Vertrag bezeichnet werden. Derselbe hat jedoch wesentlich religiösen Charakter und kann nur accidentell als bürgerlicher Vertrag behandelt werden. Rein civile Verträge überragt der Ehevertrag schon im Naturrecht wegen der bewirkenden Ursache, insofern Gott selbst unter Mitwirkung der Contrahenten das Band schlingt. Weil auf den Willen der Contrahenten Alles ankommt, so kann derselbe nicht, wie das bei Verträgen des bürgerlichen Rechtes gestattet ist, durch irgend eine Macht ersetzt werden. Am allerdeutlichsten zeigt sich die Erhabenheit des Ehevertrages über rein menschliche Verträge in seinem Gegenstand und seinem Zweck. Die contractlichen Verpflichtungen, welche Mann und Weib übernehmen, beziehen sich nicht allein auf einander und die zu erwartenden Kinder, sondern auch, und zwar in erster Linie, auf Gott selbst, in dessen Dienst sie ganz speciell zu dem Zwecke treten, um seine Herrschaft im Bereich der vernünftigen Creatur zu erweitern. Auch der Inhalt der Ehe ist nicht der Art, daß er in Vertragsbestimmungen gefaßt werden könnte. Die wechselseitige Hingebung der Leiber, worin die niedere Seite des Eheverhältnisses zu Tage tritt, sowie die eheliche Treue und die Liebesdienste, welche die Gatten einander schulden, sind so geartet, daß sie an sich nie den Gegenstand einer genau zu begrenzenden Verbindlichkeit und eines darauf gegründeten Klagerechtes bilden könnten; vielmehr erscheinen sie als eine so nothwendige Folge der Verbindung der Gatten, daß sie ohne Immoralität gar nicht verweigert werden können. Eine genaue Angabe der Verpflichtungen der Gatten gegen einander ist ferner ganz undenkbar, indem jene in dem Maße sich steigern werden, als ihre Liebe zu einander sich vertieft und die Wechselfälle des Lebens, welche Gelegenheit zur Bethätigung der Liebe darbieten, sich vermehren. Eine Uebereinkunft aber, deren Gegenstand sich nicht erschöpfend angeben läßt, kann nur in beschränktem Sinne den Verträgen des bürgerlichen Rechtes beigezählt werden. Auch hängt bei letzteren die Dauer, für welche sie gelten sollen, von der Willkür der Contrahenten ab. Die Ehe dagegen fordert, wenn auch nicht an sich, aber jedenfalls zufolge positiver göttlicher Anordnung wie den Charakter der Einheit, so auch den der Unauflöslichkeit. Sobald die von der Kirche emancipirte Gesetzgebung die Ehe als bloßen Vertrag auffaßte, war auch die Unauflöslichkeit der letzteren preisgegeben. Während demnach der Ehevertrag mit bürgerlichen Verträgen in keiner Weise verwechselt werden darf, besitzt er nach katholischer Auffassung eine Menge von Eigenschaften, welche ihn zu einem religiösen und kirchlichen Verhältnisse erheben. Mit Recht wird er ein göttlicher Contract genannt, weil Gott ihn eingesetzt und geordnet und ihm bereits im Paradies eine Beziehung zu dem künftigen Erlöser und seinem Verhältniß zur Kirche verliehen hat. Von da an blieb die Ehe unter specieller Obhut Gottes selbst in der Periode der Patriarchen, welche als Träger der priesterlichen Gewalt sie zu schützen hatten. Im Christenthum zieht der Ehevertrag, sobald er naturrechtlich zu Stande kommt, vermöge göttlicher Institution die Gnade des Sacramentes nach sich. Mit anderen Worten: christliche Brautleute können den Ehevertrag nur im Namen und Auftrag Christi, des göttlichen Hauptes der Kirche, welches in der heiligen Taufe eine unverlierbare Herrschaft über sie gewonnen hat, zum Abschluß bringen. Mit Recht hat daher Pius IX. den Satz betont, daß es unter Christen keine Ehe (als Contract) gebe, welche nicht auch zugleich Sacrament sei, und ebenso richtig verwirft der Syllabus vom 8. December 1864 die These: Vi contractus mere civilis potest inter christianos constare veri nominis matrimonium, falsumque est, aut contractum matrimonialem inter christianos semper esse sacramentum, aut nullum esse contractum, si sacramentum excludatur. Dieselben Grundsätze verkündete die Encyklica Leo's XIII. vom 10. Februar 1880. Demnach gehört die Regelung des Ehecontractes vor das Forum der kirchlichen Gewalt, die daraus entstehenden civilen Verhältnisse aber unterstehen der bürgerlichen Gewalt. In diesem beschränkten Sinne kann man von der Ehe als einem bürgerlichen Vertrag reden. Häufig versteht man übrigens unter Ehevertrag nur diejenigen Verabredungen (Pacten), in welchen die Gatten über ihre und ihrer Kinder Standes- oder Vermögensverhältnisse be-

sondere Verfügungen treffen. In diesem Sinne kann der Ehevertrag, welcher lediglich zur Beurtheilung des weltlichen Richters gehört, an dieser Stelle kein Gegenstand der Erörterung sein. (Vgl. Trid. Sess. XXIV, c. 12; Bened. XIV. De Synodo dioec. 9, 9, 4; Lettera di S. S. Pio IX. al Re di Sardegna, 9 Settembre 1852; Scheeben, Mysterien des Christenth., Freiburg 1864. 572 ff.; Phillips, Lehrbuch des Kirchenr. 929 ff.) [(v. Moy) Bellesheim.]

Ehre (honor) wird unter den vier Hauptklassen der menschlichen Güter an dritter Stelle, nach den Gütern der Seele (bona spiritualia) und den Gütern des Leibes (bona corporis) genannt. Gewöhnlich hält man Ehre und guten Namen (s. d. Art.) nicht genauer auseinander; gleichwohl besteht zwischen beiden ein wirklicher Unterschied. Die gute Meinung oder das günstige Urtheil Anderer über unsere natürlichen oder erworbenen, insbesondere sittlich guten Eigenschaften wird als guter Ruf oder guter Name (fama) bezeichnet. Der mündliche Ausdruck dieses Urtheils ist Lob, der factische Ehre im engern Sinne. Unter Ehre versteht man daher die äußere, durch Worte, Zeichen oder Handlungen kundgegebene Bezeugung der dem Nächsten wegen seiner Tugenden und Vorzüge gebührenden inneren Achtung und Werthschätzung (S. Thom. Aqu. 2, 2, qu. 103, a. 1). Die Ehre wird unterschieden in eine private oder persönliche und in eine Amts- und Standesehre, je nachdem sie der Person oder der gesellschaftlichen Stellung des Nächsten gezollt wird. Denn nicht bloß die bürgerliche, sondern auch die kirchliche Auctorität erkennt das Princip an, einzelne Stände mit besonderen Ehren zu umgeben und diesen Ehren in Symbolen, Titeln u. s. w. Ausdruck zu geben. Da Ehre und guter Name nicht ganz identisch sind, so sind sie auch in einem concreten Falle nicht immer gleichzeitig vorhanden. So kann z. B. jemand wegen seines Standes geehrt werden, obwohl er sich persönlich keines guten Rufes zu erfreuen hat, während ein Anderer im Rufe der Frömmigkeit oder Gelehrsamkeit steht, ohne daß ihm äußere Anerkennung zu Theil wird. Ordnungsgemäß aber bildet der gute Ruf die Grundlage und Voraussetzung wenigstens der persönlichen Ehre. Darum ist auch der gute Ruf für sich allein, abgesehen von der Ehre, ein größeres Gut als die Ehre allein. Beide mitsammen aber haben allerdings einen höhern Werth, als der gute Name für sich allein. Es wird daher in der Regel eine Ehrenkränkung schmerzlicher empfunden, als eine bloße Verletzung des guten Rufes. Denn durch die Beschimpfung wird indirect ausgesprochen, daß der Beschimpfte auch keinen Anspruch habe auf innere Achtung. Was endlich den Werth von Ehre und gutem Namen betrifft, so gehören sie deßwegen zu den vornehmsten irdischen Gütern, weil von ihnen zum großen Theile das Fortkommen in der Welt und eine gedeihliche sociale Wirksamkeit abhängig sind. Namentlich liegt in der Ehre für den Geehrten eine Ermunterung zum Guten und für die Uebrigen ein Sporn zur Nacheiferung. Ein noch wichtigeres Gut ist die Ehre, die wir dem Träger eines Amtes erweisen, weil dadurch der pflichtmäßige Gehorsam bei Anderen befördert und die Achtung vor der Auctorität vermehrt wird. So wichtig nun auch das Gut der Ehre ist, so ist es doch nur ein bedingtes und behält den Werth nur als Mittel für höhere sittliche Zwecke. Außerdem ist die Ehre ein ungewisses Gut; oft erlangt Ehre, wer sie nicht verdient, und wer sie verdient, wird entweder gar nicht oder zu spät und zu wenig geehrt. Die Ehre ist ferner ein wandelbares Gut; denn heute wird man gelobt und morgen getadelt. Die Ehre ist endlich ein gefährliches Gut, insoferne Ehre und Auszeichnung dem Stolze und der Selbstüberhebung sehr viele Nahrung bieten. Daher der Spruch: Honores mutant mores, sed raro in meliores.

I. Rücksichtlich der eigenen Ehre ist die Frage zu beantworten, ob es erlaubt sei, nach Ehre und Auszeichnung zu streben. Gott, der Alles zu seiner eigenen Ehre machte, hat auch seinem Ebenbilde den Ehrtrieb anerschaffen. Darum ist das Verlangen nach Ehre und Anerkennung unter gewissen Voraussetzungen und Einschränkungen zuläßig. Aber der Schwäche des gefallenen Menschen wird es schwer, sich im Streben nach äußerer Ehre innerhalb der Grenzen der rechten Ordnung zu halten und sich dabei auch vor läßlichen Sünden zu bewahren. Ehren und Auszeichnungen von Seite der Menschen sind an sich sittlich indifferent und werden in concreto erst cohonestirt durch ihr Object, ihr Motiv, ihren Zweck und die sie begleitenden Umstände. Soll daher das Verlangen nach Ehre zuläßig sein, so muß dabei der Unterschied zwischen wahrer und falscher Ehre beachtet werden. Falsch sind alle Begriffe von Ehre, welche im Widerspruche stehen mit den Lehren der Offenbarung und den Grundsätzen der Kirche. Gegenstand wahrer Ehre ist nur das wirklich Achtungswerthe, wie Tugend und Frömmigkeit, geistige Tüchtigkeit; auch Vorzüge von mehr untergeordneter Bedeutung, wie Macht, Einfluß, Reichthum, Geschicklichkeit, insoweit sie zur Förderung des Guten verwendet werden. Dann darf man Ehrerweisungen nicht suchen wegen ihrer selbst, sondern nur als Mittel zu höheren sittlichen Zwecken. Solche sind z. B. die eigene Vervollkommnung, die leichtere Erfüllung der Standespflichten, das Wohl des Nächsten und vorzüglich die Verherrlichung Gottes. In diesem Sinne konnte der hl. Paulus (1 Tim. 3, 1) das Verlangen nach dem Vorsteheramt als ein edles Streben bezeichnen, falls dieses nicht auf die mit dem Amte verbundenen Ehren, sondern auf die dadurch bedingte Möglichkeit, um so erfolgreicher für die Ausbreitung des Reiches Gottes zu wirken, gerichtet ist. Endlich darf man nur durch erlaubte Mittel Ehre zu erlangen suchen und zwar zunächst dadurch, daß man sich derselben würdig macht. Der Christ verabscheut es, Aus-

zeichnung sich zu erschleichen durch Lüge und Heuchelei, durch feige Nachgiebigkeit, Schmeichelei und Anschmiegung an Vorurtheile; er will Ehre niemals von Menschen, denen es an Einsicht, Wahrheitsliebe und Redlichkeit gebricht, und geht nicht darauf aus, Allen zu gefallen (Rietter, Breviarium der christl. Ethik II, 560 ff.). Vorzüglich ist es die Großherzigkeit oder Großmuth (magnanimitas), welche die rechte Ordnung in das Streben nach Ehre bringt. Von ihr sagt der hl. Thomas (S. Th. 2, 2, qu. 129, a. 1 ad 3): Et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere ea quae sunt honore digna, non tamen sic, ut pro magno aestimet humanum honorem. Wird dem Hochherzigen die verdiente Anerkennung zu Theil, so überhebt er sich nicht; bleibt sie ihm vorenthalten, so verzagt er deßhalb nicht. Die Großherzigkeit hält bezüglich des Strebens nach Ehre die rechte Mitte zwischen zwei Extremen.

Sünden gegen das geordnete Streben nach Ehre geschehen a. per excessum durch den Ehrgeiz (ambitio) oder das ungeordnete Verlangen nach Ehre. Ungeordnet kann das Streben nach Ehre in einer dreifachen Beziehung sein: 1. wenn man Ehre für einen Vorzug begehrt, den man gar nicht besitzt, oder wenn man eine weit größere Auszeichnung verlangt, als man verdient; 2. wenn man Ehre für sich in Anspruch nimmt, ohne sie auf Gott zurückzuführen; 3. wenn man die Ehre als Selbstzweck und nicht als Mittel, um Anderen zu nutzen, erstrebt. Mit dem Ehrgeize verwandt ist die Begierde nach eitlem Ruhme (inanis gloria). Mit der Ruhmsucht verbinden sich leicht andere Sünden, wie Prahlerei (jactantia), Heuchelei (hypocrisis) u. s. w. Die unordentliche Ehr- und Ruhmbegierde kann eine schwere oder geringe Sünde sein. Todsünde wird sie, wenn man die Ehre als sein höchstes Gut betrachtet, wenn man Ehre sucht wegen einer schweren Sünde, oder wenn man, um Ehre und Ansehen zu erlangen und zu behaupten, bereit ist, durch schlechte Mittel Gott schwer zu beleidigen; endlich, wenn man im Streben nach Ehre und Auszeichnung seine Mitmenschen schwer beleidigt und beschädigt (S. Thom. 2, 2, qu. 131—132; Billuart, Cursus Theologiae, ed. Wirceburgi 1758, XIII, 97 sq.). b. Per defectum fehlerhaft ist die Kleinmüthigkeit (pusillanimitas), welche in unbegründetem Mißtrauen auf die eigenen Kräfte zurückschrickt vor den mit der Ausführung guter und ehrenvoller Handlungen verbundenen Schwierigkeiten. Sie bildet einen speciellen Gegensatz gegen die unordentliche Ehr- und Ruhmbegierde, wenn man in Anbetracht seiner Unwürdigkeit es mehr als billig unterläßt, die dem Amte oder Stande gebührenden Ehrenbezeugungen zu fordern und anzunehmen. So löblich es einerseits ist, für seine eigene Person Ehren und Auszeichnungen zu fliehen, so tadelnswerth würde es andererseits sein, aus übelverstandener Demuth die dem Amte und Stande gebührenden Ehrerweisungen entweder selbst zu vernachlässigen oder zu dulden, daß Andere sie vernachlässigen. Schwer sündhaft wäre eine solche Vernachlässigung nur dann, wenn durch sie wichtige Interessen schwer geschädigt würden (Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 704 sq. 729 sq. 1174). c. Per defectum sind einer geordneten Ehrliebe ferner entgegengesetzt die Schamlosigkeit und die Gleichgültigkeit gegen die Ehre. Der Schamlose erträgt und thut auch in der Regel Unwürdiges ohne Scheu. Stumpfsinnig läßt der Gleichgültige in sich die Menschenwürde, sein Amt und die Rechte seines Standes verletzen.

Eine weitere Frage ist, ob es gestattet sei, seine Ehre gegen ungerechte Kränkungen zu vertheidigen. Der Gesinnung des Herzens nach muß der Christ stets bereit sein, sogar ungerechte Beschimpfungen in Geduld zu ertragen und jede Rachbegierde zu unterdrücken. Denn sehr oft wird durch unsere eigene Schmach und Erniedrigung die Ehre Gottes, sowie das eigene und fremde Seelenheil weit mehr gefördert, als durch unsere Ehre und Auszeichnung. Christus selbst hat den Vater am meisten verherrlicht durch die Schmach des Kreuzes. Die Apostel freuten sich, um des Namens Jesu willen Schmach erlitten zu haben (Apg. 5, 41), und die Gläubigen werden selig gepriesen, wenn sie um des Namens Christi willen geschmäht und verfolgt werden (1 Petr. 4, 14; vgl. Matth. 5, 11). Durch die christliche Pflicht, zugefügte Beleidigungen mit innerer Ruhe und Gelassenheit zu ertragen, ist noch nicht jede äußere Zurückweisung von ungerechten Beschimpfungen für durchaus unzulässig erklärt. Christus selbst wies die Beschimpfung durch den Knecht des Hohenpriesters zurück (Joh. 18, 23). Eine Zurückweisung von Kränkungen kann bisweilen nothwendig sein: einmal um den Beschimpfenden wegen seiner Frechheit zu beschämen und ihn dadurch zur Einsicht zu bringen (Spr. 26, 5); dann aber auch, um die in der Person des Beschimpften angegriffene Ehre Gottes, die Würde des Standes, das Wohl der Untergebenen zu wahren. Die Abwehr selbst muß auf eine würdige Weise geschehen, ohne Rachsucht, mit Mäßigung, möglichster Schonung und bloß mit erlaubten Mitteln. Die Gerichte sollen nicht wegen Kleinigkeiten, sondern nur im Falle dringender Nothwendigkeit angerufen werden. Eines der verwerflichsten Mittel der Ehrenrettung ist das Duell (s. d. Art. Zweikampf). Auch abgesehen vom Duell ist es Niemandem gestattet, sich gegen ungerechte Angriffe auf die Ehre durch Verwundung oder Tödtung des Angreifers zu vertheidigen. So lange es sich bloß um eine Kränkung der persönlichen Ehre handelt, ist es gewöhnlich besser, nach dem Beispiele Christi (Matth. 26, 63; 27, 14) ein würdevolles Schweigen zu beobachten und durch einen heroischen Act auf das Recht der Abwehr zu verzichten (vgl. Röm. 12, 21; S. Thom. 2, 2, qu. 72, a. 3; Billuart l. c. X, 123. 368; Alphons. Lig., Theol. mor.

l. 3 [4], n. 966; Lehmkuhl l. c. I, n. 835. 836. 852).

II. In Rücksicht auf die Sorge für **fremde Ehre** verlangt das Moralgesetz, daß man dem Nächsten die ihm gebührende Ehre erweise, daß man Niemanden an seiner Ehre verletze, und daß man für die ungerechter Weise verletzte Ehre Genugthuung leiste. 1. In Bezug auf die der Person des Nächsten gebührende Ehrerweisung befolgt der Christ die Mahnung des Apostels (Röm. 12, 10): Honore invicem praevenientes; die christliche Bruderliebe erweist eher Achtung, als sie selbst solche in Anspruch nimmt (vgl. Röm. 12, 16. Jac. 2, 1 ff.). Die private Ehrerweisung hängt als eine freiwillige vom Herkommen, sowie von mancherlei Umständen und Zufälligkeiten ab. Durchschnittlich muß jeder, so lange das Gegentheil nicht sicher feststeht, als ehrenwerth präsumirt werden, und leichter ist die Verantwortung, wenn man dem Nächsten größere Ehre erweist, als sein stricter Anspruch erfordert. Den gewöhnlichsten Ausdruck findet die private Ehrerweisung in den herkömmlichen Formen der Höflichkeit. Eine besondere Würde schrieb das Alterthum dem Greisenalter zu (vgl. Lev. 19, 32). — Indem wir dem Nächsten die ihm wegen seines Standes oder Amtes gebührende Ehre erweisen, befolgen wir den Auftrag des hl. Paulus: „Leistet Allen, was ihr schuldig seid: wem die Abgabe, die Abgabe; ... wem die Ehre, die Ehre" (Röm. 13, 7). Diese Ehrerbietung oder Bezeugung der Reverenz, welche der symbolische Ausdruck der Achtung und Anerkennung der höhern Auctorität ist, wird theils vorgeschrieben und erzwungen, theils ist sie dem Pflichtgefühl des Einzelnen überlassen. — Die Pflicht der Ehrerweisung involvirt auch die Pflicht, die Ehre des Nächsten zu schonen. Wir schonen aber die Ehre des Nebenmenschen einmal dadurch, daß wir die Ehre, welche den Ehrenwerthen zukommt, nicht auch den Schlechten und Ehrlosen erweisen; dann aber dadurch, daß wir die Ehre des Nächsten gegen ungerechte Angriffe vertheidigen. Letztere Pflicht, welche im allgemeinen nur eine Liebespflicht ist, wird eine specifisch erhöhte, wenn es sich um die Ehre von Personen handelt, gegen welche wir besondere Verpflichtungen haben, wie sie zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern, Obrigkeit und Unterthanen u. s. w. bestehen (Linsenmann, Moralth. 454). Bei Beantwortung der Frage, ob ein Untergebener seinem Vorgesetzten, von dem er sicher weiß, daß er einen unordentlichen Lebenswandel führe, dennoch Ehre und Hochachtung erweisen müsse, macht der hl. Thomas (Quodlib. 8, art. 7 in corp.) folgende Unterscheidung: ... in praelato duo possumus considerare, scilicet personam propriam, et dignitatem, secundum quam est quaedam persona publica. Si ergo praelatus sit malus ratione personae suae, non est honorandus: quia cum honor sit reverentia alicui exhibita in testimonium virtutis, falsum testimonium de eo proferret, si quis eum obtentu propriae personae honoraret. Sed inquantum est persona publica, sic gerit typum et locum non sui ipsius, sed alterius, scilicet Christi in ecclesia, vel reipublicae, ut dominus in saecularibus dignitatibus; et sic valor ejus non computatur secundum personam, sed secundum eum cujus loco praesidet. ... Et ita est ei honor exhibendus non propter se, sed propter eum, cujus locum obtinet. — Wie in vielen anderen Dingen, so muß man auch im Lobspenden und Ehrerweisen Maß halten. Gegen die affirmative Pflicht der Ehrerweisung wird per defectum durch kalte Gleichgültigkeit gegen die Ehre des Nächsten, per excessum aber durch Lobhudelei, Kriecherei und Schmeichelei gefehlt. Zu wenig thut derjenige, welcher dort, wo er ein Lob oder eine Anerkennung aussprechen sollte, es unterläßt, was zuweilen aus einer Art angeborener Trockenheit, häufiger aber noch aus Selbstüberschätzung, Mißgunst, Neid und bösem Willen geschieht. Zu viel dagegen thut, wer in eigennütziger Absicht übertreibt oder dort lobt, wo er gar nicht loben und Beifall äußern sollte. Darin besteht hauptsächlich die Schmeichelei (über sie und ihre Sündhaftigkeit s. S. Thom. 2, 2, qu. 115, a. 1—2).

2. Die Pflicht der Ehrerweisung wird verletzt durch die Beschimpfung (contumelia). Sie besteht darin, daß man dem Nächsten in dessen persönlicher oder moralischer Gegenwart seine Geringschätzung oder Verachtung zu erkennen gibt, ohne dazu berechtigt zu sein. Contumelia est injusta dehonoratio personae praesentis (Billuart). Die Ehrabschneidung (detractio, resp. calumnia) unterscheidet sich hauptsächlich dadurch von der Beschimpfung (contumelia, injuria), daß die erstere direct gegen den guten Namen, die letztere aber direct gegen die Ehre des Nächsten gerichtet ist. Die Ehrabschneidung verhält sich zur Beschimpfung wie der Diebstahl zum Raube. Sobald daher gegen einen Anwesenden Nachtheiliges ausgesagt wird, nimmt dadurch die Ehrabschneidung auch noch den Charakter einer Beschimpfung an. Es ist keine unbefugte Beschimpfung oder Schmähung im eigentlichen Sinne, wenn Eltern den Kindern, Lehrer den Schülern, Vorgesetzte den Untergebenen deren Fehltritte zur Besserung oder zur Beschämung ihrer verstockten Bosheit vorwerfen. Dazu haben die Vorgesetzten nicht bloß ein Recht, sondern sogar die Pflicht (2 Tim. 4, 2). Nur sollen sie hierbei innerhalb der Grenzen der Mäßigung bleiben. Denn auch eine an sich berechtigte Beschämung des Nebenmenschen oder Bezeugung einer Mißachtung kann zur Beschimpfung werden durch die dabei angewendete Form der Rede oder der symbolischen Handlung. — Die Beschimpfung kann negativ oder positiv geschehen. Die negative Beschimpfung besteht in der Unterlassung der gebührenden Ehrerweisung. Eine solche Unterlassung ist nur dann eine eigentliche Beschimpfung, wenn sich aus den Umständen ergibt, daß sie demonstrativ war, d. h. daß sie ab-

sichtlich zur Bezeugung der Mißachtung erfolgte; außerdem ist sie nur Mangel an Aufmerksamkeit und Urbanität (inobservantia). Die positive Beschimpfung kann durch Wort, Schrift, Handlungen und Zeichen erfolgen (Verbal- und Realinjurien). a. Arten der mündlichen Beschimpfung sind: convitium (auch contumelia im engern Sinne), d. h. Lästerungen, Schmähreden und Schimpfnamen, wodurch dem Nächsten in entehrender Weise sittliche Vergehen oder natürliche Defecte vorgeworfen werden; improperium, d. i. verächtlicher Vorwurf über Herkunft, beschämende Erinnerung an empfangene Wohlthaten u. s. w.; maledictio, d. i. Verwünschung, durch welche dem anwesenden Nächsten ein Unglück, z. B. Krankheit, Tod, Hölle, gewünscht wird. b. Unter die auf schriftlichem Wege zugefügten Beschimpfungen gehören Pasquille, Schmähschriften (libelli famosi), Personalsatiren, Spottfiguren u. s. w. c. Zu den ehrenverletzenden Handlungen (Realinjurien) zählen Anspeien, Schläge u. s. w. Unterabtheilungen derselben sind: irrisio, derisio, beschämende Verspottung, durch welche ein Defect des Nächsten zum Gegenstand des Gelächters gemacht wird; illusio, eine Art versteckter Verhöhnung, um dadurch zu täuschen (vgl. Matth. 27, 29. Luc. 22, 63); subsannatio, Verhöhnung durch Geberden. Durch die Beschimpfung wird nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit verletzt. Die formelle Beschimpfung ist eine noch größere Sünde als die formelle Ehrabschneidung und an sich eine Todsünde. Zum Beweise hierfür berufen sich die Theologen auf Matth. 5, 22. Von schwerer Sünde entschuldigt auch hier Mangel an Aufmerksamkeit und Ueberlegung, sowie Geringfügigkeit des Gegenstandes. Um über die Wichtigkeit oder Geringfügigkeit des Gegenstandes richtig urtheilen zu können, hat man auch die Stellung und Lebensverhältnisse der betheiligten Personen zu berücksichtigen; manches, was bei vornehmen oder gebildeten Personen eine grobe Beschimpfung ist, gilt bei ungebildeten und gewöhnlichen Leuten oft nur als eine geringe Beleidigung (S. Thom. 2, 2, qu. 72. 75. 76; Lehmkuhl, l. c. I, n. 793. 798. 1188—1190; Pruner, Lehre vom Rechte II, § 86).

3. Auch derjenige, welcher bloß auf die freiwillige Ehrenbezeugung angewiesen ist, hat doch wenigstens das Recht, nicht verunehrt oder beschimpft zu werden. Wer daher dem Nächsten ungerechter Weise eine Ehrenkränkung zugefügt hat, muß dafür Genugthuung leisten (Matth. 5, 23). Die Restitution (Satisfaction) der durch Beschimpfung geschmälerten Ehre ist eine Pflicht der commutativen Gerechtigkeit. Dieselbe erstreckt sich sowohl auf die Wiedererstattung des guten Rufes, wenn mit der Beschimpfung auch Ehrabschneidung oder Verleumdung verbunden war, als auf die Vergütung des materiellen Schadens, der dem Nächsten daraus erwachsen ist und einigermaßen vorhergesehen wurde. Die Genugthuung soll nach Möglichkeit im Verhältniß stehen zu der zugefügten Beleidigung. Erfolgte die Beschimpfung öffentlich, so müssen alle, die Zeugen derselben waren oder zu denen die Kunde davon gedrungen ist, auch Kenntniß erhalten von der geleisteten Genugthuung. Geschah die Beschimpfung im Geheimen, so genügt auch eine private Satisfaction. Eine förmliche Abbitte ist jedoch nur im Verhältniß von Untergeordneten zu Höhergestellten nothwendig; gegenüber von Gleichgestellten gibt es conventionelle und natürliche Zeichen, in denen sich der Gedanke und Wille der Versöhnung offenbart. Bei Vorgesetzten gegen Untergebene gilt ein besonderer Erweis von Freundlichkeit schon für eine Art von Satisfaction. Die Pflicht der Restitution der Ehre hört als eine rein persönliche mit dem Tode des Schuldigen auf. Dagegen geht die Verpflichtung, die erfolgten materiellen Nachtheile zu vergüten, als eine Reallast auf die Erben über. Hat der Beschimpfte sich selbst gerächt, so gilt gewöhnlich schon die am Schuldigen genommene Rache als Genugthuung. Wurde die Sache gerichtlich verhandelt, so ist der Schuldige im Gewissen zu nichts mehr verpflichtet, wenn die vom Richter verhängte Strafe als hinreichende Satisfaction betrachtet werden kann. (Vgl. J. de Lugo, De just. et jure, disp. 14, sect. 1. disp. 15, sect. 4; Reiffenstuel, Theol. mor., ed. Kresslinger et Kickh, I, tract. 9, dist. 6, qu. 2—5; Gotti, Theol. scholastico-dogmatica II, tract. 14, qu. 3; S. Alphons. Theol. mor. lib. 3 [4], n. 984—990; Linsenmann, Moraltheologie §§ 88. 132—134; Weigand, Wörterb. d. deutschen Synonymen, 2. Ausg. I, 319 bis 323.) [Punkes.]

Ehud, s. Ahod.

Eibingen, Frauenkloster O. S. B. bei Rüdesheim im Rheingau, wurde zuerst im J. 1148 von einer edeln Rüdesheimer Dame Namens Marika gegründet. Diese Stiftung scheint aber wenig geglückt oder alsbald wieder zu Grunde gegangen zu sein. Es steht nämlich fest, daß schon bald nachher, etwa um das Jahr 1165, die hl. Hildegard, nachdem sie um das Jahr 1147 das Jungfrauenkloster auf dem Rupertsberg zu Bingen in's Leben gerufen hatte, von da aus auch ein Tochterkloster zu Eibingen eingerichtet und persönlich besucht hat. Dieses zweite Kloster erfreute sich eines sehr langen Bestandes und überdauerte fast um zwei Jahrhunderte das Rupertsberger Mutterkloster. Nachdem letzteres im J. 1632 von den Schweden in Asche gelegt worden war, begaben sich die von dort flüchtigen Nonnen für immer in das Eibinger Kloster und brachten dorthin die Reliquien des hl. Rupert und der hl. Hildegard, sowie die kostbaren Handschriften von den Werken der letztern. Die Oberin führte fortan den Titel Abtissin von Rupertsberg und Eibingen, und die Klostergebäude wurden für die nun vergrößerte Anzahl von Einwohnerinnen entsprechend erweitert. Endlich vernichtete aber die Säcularisation am Anfang unseres Jahrhunderts auch die Eibinger Kloster-

genossenschaft; im J. 1814 mußten die noch übrigen Nonnen das Klostergebäude verlassen. Die Hildegard'schen Handschriften wanderten in die Landesbibliothek zu Wiesbaden, deren weitaus wichtigsten Schatz sie heute noch bilden; die Reliquien der hl. Hildegard aber finden sich jetzt in der Kirche des Klosters, welche nunmehr die Eibinger Pfarrkirche ist, in würdiger Weise aufbewahrt, während die des hl. Rupert in der Rüdesheim gegenüber gelegenen, zu Bingen gehörigen Kapelle des hl. Rochus auf dem Rochusberge geborgen sind. (Vgl. Schmelzeis, Das Leben und Wirken der hl. Hildegardis, Freiburg 1879, 513 ff.) [Schmelzeis.]

Eichsfeld, katholische Landschaft in der preußischen Provinz Sachsen, bildet den nordwestlichen Theil des Stufenlandes von Thüringen. In den ältesten Zeiten war es ein Theil des Königreichs Thüringen, kam aber 523 unter fränkische Herrschaft. Ein Theil desselben gehörte schon 1023 zu Mainz, welches durch Kauf und Schenkung allmälig das ganze Obereichsfeld, 1342 das erste und 1446 das letzte Drittel des Untereichsfeldes von Braunschweig erwarb. Bis zu den Zeiten des hl. Bonifatius war das Eichsfeld heidnisch. Diesem verdankt es den christlichen Glauben, den er selbst und seine Schüler dort gepredigt haben, wenn auch die Sage unbegründet ist, daß derselbe auf dem Eichsfelder Hülfensberge (einem seit der Mitte des 14. Jahrhunderts vielbesuchten Wallfahrtsorte) die bekannte Donnereiche Wodans gefällt habe. Die Landschaft gehörte von da ab zum Sprengel des Erzbisthums Mainz. Die volle Christianisirung geschah besonders von den Klöstern Fulda, Hersfeld und Fritzlar aus. Aus dem neunten und zehnten Jahrhundert stammen die ältesten Kirchen des Landes: die Stiftskirche zum hl. Martin in Heiligenstadt und die Kirchen zu Gieboldehausen, Duderstadt, Dorla, Nörten, an deren Erbauung die Erzbischöfe von Mainz den Hauptantheil nahmen. Zu Anfang des elften Jahrhunderts bestanden drei Stiftskirchen auf dem Eichsfeld, zu Dorla, Heiligenstadt und Nörten. Die Geistlichen an denselben lebten nach der Regel Chrodegangs. Die Stiftspröpste waren zugleich Archidiacone, welche die erste Instanz der kirchlichen Jurisdiction darstellten. Ihrer Zahl entsprechend zerfiel das Land in drei Archidiaconate. Die Mainzer Erzbischöfe erschienen oft auf dem Eichsfelde; Erzbischof Ruthard, den Heinrich IV. aus Mainz vertrieb, wohnte acht Jahre daselbst auf seinem Schlosse Rusteberg. Seit dem zwölften Jahrhundert beginnt die Stiftung einer Reihe von Klöstern. Das Benedictinerkloster Gerode ward nach 1118 vollendet, um dieselbe Zeit das Kloster Steine bei Nörten. Das älteste Frauenkloster ist das von Zelle. Die Cistercienser siedelten sich in Reifenstein, Beuren, Breitenbich (später Comturei der Ritter des hl. Lazarus), Teistungenburg, Annrode und Worbis an. Alle diese Klöster wurden von den verschiedenen Grafen und Herren gestiftet oder beschenkt, denen Eichsfelder Gebiet gehörte; in dieser Zeit zählte man gegen 90 solcher adeligen Familien. Bis zum 14. Jahrhundert waren auch der Pfarr- und Filialkirchen so viele gegründet, daß ein Bedürfniß nach neuen nicht mehr vorhanden war. Hospitäler bestanden schon im 13. Jahrhundert an verschiedenen Orten des Eichsfeldes; mit dem folgenden entstanden neue derartige Institute, und das 15. Jahrhundert baute Siechenhäuser dazu. Der Erzbischof von Mainz sandte in dieser Periode, um dem Mißbrauch der Amtsgewalt von Seiten der Archidiaconen zu steuern, ständige Commissarien auf's Eichsfeld. Außerdem ließ derselbe seit 1383 einen seiner Weihbischöfe in Erfurt Wohnung nehmen, um den hessischen und thüringischen Antheil der Diöcese zu verwalten. Diese Verbindung des Eichsfeldes mit Erfurt war ein Segen für ersteres, da die 1392 gegründete Universität der letztern Stadt dem Lande viele tüchtige Priester ausbildete, und da die Bursfelder Congregation vom dortigen Petersklster aus ihre Reformation in den Eichsfelder Klöstern durchführte. Die Klöster der anderen Orden wurden in der Zeit von 1456 bis 1499 durch erzbischöfliche Visitationen reformirt.

Das folgende Jahrhundert brachte den Bauernkrieg und die Reformation Luthers. Sämmtliche Klöster des Eichsfeldes, die Stifter und viele Kirchen wurden von den Bauernrotten als die ersten Objecte ihrer Wuth verwüstet. Die Reformation gewann zunächst nur an den Grenzen des Eichsfeldes Terrain; Mitglieder des Adels waren die ersten Protestanten im Lande. Unter Cardinal Albrecht von Brandenburg fanden sich noch keine protestantischen Prediger daselbst; erst unter seinem Nachfolger setzten einige Herren vom Adel da, wo sie Patronatsrechte hatten, solche ein, und diese hielten sich bei der Ungunst der Zeit trotz des Widerspruches von Seiten des Erzbischofes. Seitdem machte der Protestantismus rasche Fortschritte. In Heiligenstadt waren 1575 kaum noch zwölf katholische Familien, in Duderstadt nur eine. Die Klöster entvölkerten sich oder verfielen an Zucht und Vermögen. Der Adel des Landes und die protestantischen Fürsten der Umgegend hatten zu diesem Erfolge vorzüglich beigetragen, und die Entfernung von Mainz verhinderte ein entschiedenes Eingreifen der geistlichen Obrigkeit. Mit dem Jahre 1574 beginnt jedoch die Gegenreformation auf dem Eichsfelde. In diesem Jahre erschien daselbst Erzbischof Daniel mit starker Bedeckung, von zwei Jesuiten und einem Weltgeistlichen begleitet. Die lutherischen Prediger wurden zunächst in Heiligenstadt und Duderstadt entsetzt, und an ihrer Stelle begann besonders der Jesuit Thyreus zu predigen. Dann setzte der Erzbischof einen katholischen Oberamtmann über das Eichsfeld ein, und in Heiligenstadt mußte ihm der Stadtrath vollen Gehorsam schwören. Der Rath von Duderstadt widersetzte sich zwar, ebenso der Adel, allein kaiserliche Maßregeln bewirkten, daß sie sich fügten. Eine Kirchenvisitation wurde ab-

gehalten und die völlige Wiederherstellung der katholischen Kirche ward nur durch den Mangel an katholischen Priestern gehindert. Aber aus dem deutschen Colleg zu Rom wurden dem Erzbischofe deren sechs für das Eichsfeld zugesandt, die hier mit Segen gewirkt haben. Dann gründete Erzbischof Daniel 1581 zu Heiligenstadt ein Jesuitencolleg mit einer Schule, welche bald ebenso besucht wie berühmt wurde. Durch die Priester, welche aus derselben hervorgingen, wie durch die eigene seelsorgliche Thätigkeit der Jesuiten des Collegs ist das Eichsfeld dem katholischen Glauben wieder gewonnen worden. Doch ging es nicht so rasch damit. Erst nach 1610 bekehrten sich in Heiligenstadt die letzten lutherischen Bürger. Noch mehr Mühe kostete die Bekehrung des untern Eichsfeldes; erst 1624 konnte der Erzbischof durch eine Commission die letzten lutherischen Prediger entfernen. Noch hatten sich solche besonders in Duderstadt gehalten, wo nun die Jesuiten noch einmal ihre Thätigkeit und nicht ohne Erfolg entfalteten, bis sie 1630 ihr Missionswerk vollendeten. Aber von da ab brachte das Uebergewicht der protestantischen Waffen im dreißigjährigen Kriege manche Errungenschaft wieder in Frage. Gustav Adolf gab das Land dem Herzog von Weimar, der den Protestantismus, wo er konnte, wieder einführte. Die Jesuiten wurden vertrieben. Seit dem Frieden von Prag 1635 kam das Eichsfeld wieder unter seinen alten Herrn, der die Jesuiten zurückrief und die protestantischen Prediger wieder beseitigte. Nur zu Duderstadt hielt sich eine protestantische Partei. Nach dem Abschlusse des westfälischen Friedens konnte eine vom Erzbischof abgesandte Commission bloß die Verwüstung der kirchlichen Gebäude und die Verwilderung des Volkes constatiren. Eine neue Missionsthätigkeit begannen die zurückgeführten Jesuiten, unter denen seit 1650 besonders der Pater Joh. Müller durch seine Missionen auf dem Lande hervorragte. Auch Franciscaner waren seitdem thätig auf dem Eichsfelde, nachdem ihnen der Erzbischof in der Stadt Worbis ein Kloster gebaut hatte. Für tüchtige Priester sorgte das 1662 zu Mainz gegründete Seminar. Auf Grund einer neuen Kirchenvisitation von 1666 erließ Erzbischof Joh. Philipp eine Kirchenordnung, in welcher besonders auf den Unterricht der Jugend Gewicht gelegt wurde; dann folgte eine Visitation und Reformation der Klöster. Sehr viel hat das Eichsfeld auch dem Erzbischof Anselm Franz von Ingelheim (1679—1696) zu danken, der für Kirchenbauten, Verbesserung der Lage der Geistlichen und Lehrer sehr viel gethan hat. Von seinem Nachfolger Lothar Franz ist u. A. 1696 das Ursulinenkloster zu Duderstadt gegründet worden. Ueberhaupt begannen mit dem wieder erwachenden religiösen Leben und der Zunahme des Wohlstandes auch die frommen Stiftungen wieder sich zu mehren. Neben dem religiösen Leben entwickelte sich in den Mannsklöstern des Eichsfeldes wieder ein reges wissenschaftliches Streben. Als gelehrte Männer werden u. A. der Abt von Reifenstein, Wilhelm Streit, und der Prior von Gerode, Maurus Germershausen, genannt.

Der siebenjährige Krieg brachte dem Eichsfelde nicht nur Verwüstung, sondern auch böse Sitten. Um Hilfe zu schaffen, wurden 1766 Volksmissionen gehalten und eine neue Kirchenvisitation angeordnet. Ein neuer Schlag traf das Ländchen 1772 durch die Aufhebung des Jesuitenordens, welche die Zerstörung des blühenden Jesuiten-Collegs in Heiligenstadt zur Folge hatte. Im J. 1777 erschien nach 100 Jahren zum ersten Male wieder ein Mainzer Erzbischof, Karl Joseph, auf dem Eichsfelde. Abstellung von Mißbräuchen in Kirchen und Schulen, Werke der Wohlthätigkeit und die Spendung der heiligen Firmung füllten die Zeit seines Aufenthaltes aus. Als dann 1792 Mainz von den Franzosen erobert wurde, flüchtete der Erzbischof nach Heiligenstadt, und nachdem er zum zweiten Male hatte Mainz verlassen müssen, wohnte er hier von 1796 bis 1800. Er war der letzte geistliche Beherrscher des Eichsfeldes; durch den Reichsdeputationshauptschluß 1802 kam das obere Land als Fürstenthum Eichsfeld an die Krone Preußen; den größten Theil des untern Eichsfeldes erhielt nach der westfälischen Zwischenregierung 1815 Hannover. Durch die Bulle De salute animarum wurde der preußische Antheil des Eichsfeldes 1821 mit dem Bisthum Paderborn, das hannover'sche Untereichsfeld mit der Diöcese Hildesheim vereinigt. Ueber beide Theile ist je ein bischöflicher Commissarius zu Heiligenstadt und Duderstadt eingesetzt; jenem unterstehen zehn Decanate mit im Ganzen 75 Pfarreien. Wegen seiner kirchlichen Treue und der thätigen Frömmigkeit seiner Bewohner gebührt dem Eichsfelde ein ehrenvoller Platz unter den katholischen Ländern Deutschlands. Der Diöcese Paderborn gab es den verehrten Bischof Konrad Martin (gest. 1879), der Diöcese Fulda den Bischof Roos. (Vgl. Wolf, Eichsfeldische Kirchengeschichte, Göttingen 1818.) [Woker.]

Eichstätt, Bisthum in Bayern. Das ursprüngliche Gebiet des Bisthums besteht nach alter Geographie aus dem bayrischen Nordgau und dem alamannischen Sualafeld. Zur Römerzeit war es vom Hadrianswall durchzogen, durch Castelle und Ansiedlungen bevölkert, bis Anfang des achten Jahrhunderts aber wieder mit Wald bedeckt. Ein Graf Suitgar, wohl derselbe, welcher im Kampfe für Herzog Thassilo gegen die Franken unterlag, besaß an der Altmühl einen Landstrich, Eihstat, wie man sagt von den daselbst stehenden Eichen also genannt, im Umfang etwa der beiden heutigen Stadtpfarreien zu Eichstätt. Ein Kirchlein stand dort als einziges Gebäude, vielleicht der Anfang einer bayrischen Colonie. Die Colonisation ging aber damals am besten vor sich durch Anlage von Benedictinerklöstern. So schenkte also der Graf den Landstrich dem hl. Bo-

nifatius, der zur Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten eben in Bayern sich aufhielt. Bonifatius hatte einen Verwandten, Willibald, damals Mönch auf Monte Cassino. Aus königlichem Geblüte im J. 700 geboren, in einem Kloster erzogen, wußte Willibald, von Sehnsucht nach den heiligen Stätten erfüllt, seinen Vater Richard und seinen jüngern Bruder Wunibald zur Wallfahrt nach Rom zu bewegen. Richard starb zu Lucca, Wunibald blieb in Rom und widmete sich später der deutschen Mission; Willibald aber pilgerte in's heilige Land, besuchte mehrmals Jerusalem und kehrte nach sieben Jahren über Constantinopel nach Italien zurück, wo er auf Monte Cassino im Kloster, dem Beispiele so mancher englischer Fürsten folgend, zu bleiben gedachte. Seine Pilgerreise beschrieb nach seinen Dictaten eine Nonne von Heidenheim. Indeß bewog der hl. Bonifatius den Papst Gregor III., auch Willibald in die Mission nach Bayern zu schicken, wo er an Herzog Odilo's Hof mit ihm zusammentraf. Suitgar führte beide nach Eichstätt, und alsbald begann der Bau eines Klosters, nachdem Willibald am 20. Juli 740 vom hl. Bonifatius in dem dortigen Kirchlein zum Priester geweiht war. Schon am 21. October 741 aber consecrirte ihn Bonifatius in Sulzenbrücken bei Gotha, wo damals Wunibald pastorirte, zum Abt-Bischof und machte Eichstätt zum Mittelpunkt der fortwährend sich vermehrenden Colonien im Nordgau. Willibald amtirte mehr als Stellvertreter des hl. Bonifatius, und von daher rührt vielleicht die Auszeichnung mit dem Rationale, welches die Bischöfe von Eichstätt als „Kanzler von Mainz" trugen und heute noch beibehalten. Denn zu einer bayrischen Diöcese konnte Bonifatius dieses Gebiet nicht schlagen, weil (741—744) die bayrische Herrschaft im Nordgau von den Franken verdrängt wurde, ebenso im Sualafeld die alamanische. Erst 745, wie die einheimischen Quellen angeben, wurde das Bisthum fest umschrieben. Gegen 750 berief Willibald zur Leitung des bereits bevölkerten Sualafeldes seinen Bruder Wunibald von Mainz herab und gründete mit ihm das Kloster Heidenheim. Wunibald erlag den Anstrengungen der Mission am 19. December 761 in einem heiligen Tode. Willibald zog das Kloster als Familiengut an sich und berief zu dessen Leitung seine Schwester, die heilige Walburga (gest. 25. Februar 779) mit anderen angelsächsischen Nonnen. Ein drittes Kloster, an der Altmühl gelegen, gründete ein Landsmann, der heilige Einsiedler Sola, der es an Fulda vergabte und ihm den Namen „Solenhofen" hinterließ. Als Willibald hochbetagt am 7. Juli 781 heilig entschlief, stand nach 40jähriger Arbeit eine Schöpfung da, welche von der Aussaat bis zur Ernte sein Werk war.

Noch waren aber Kloster und Bisthumsgut ungeschieden, die Dotation war gering, und bei den ewigen Streitigkeiten über die Reichstheilung zwischen den Söhnen Ludwigs des Frommen wurde das Bisthum unter den Parteien hin und her geworfen, vielleicht auch auseinander gerissen. So erklärt sich, warum schon der (2.) Bischof Gerhoch, mit dem Hofe Karls d. Gr. in Verbindung stehend und sonst auch als Abt von Murbach bekannt, nach dem Kloster Heidenheim griff und es in ein Canonikatstift verwandelte. Die vertriebenen Mönche scheinen sich in Herrieden neu angesiedelt zu haben, welches Kloster durch Abt Dietker (Deokar), den angeblichen Beichtvater Karls d. Gr., bald sehr begütert wurde. Ebenso erklärt sich, warum die ersten Bischöfe bald auf fränkischen, bald auf bayrischen Synoden getroffen werden, und daß zeitweilig die Diöcese zwei Sitze, Eichstätt (Rubilocus) und Ingolstadt (Aureatum), scheint gehabt zu haben. Vermuthlich wechselten auch Säcularen und Mönche auf dem Bischofsstuhl. Dadurch ist die Reihenfolge der Bischöfe (3.) Agan, als Abt von Münchsmünster angegeben, (4.) Altun und (5.) Adalung unsicher geworden und über die Chronologie derselben in den ältesten Nachrichten nur soviel gesagt, daß die Bischöfe von Gerhoch an bis (6.) Otgar zusammen 100 Jahre regierten (781—881). Erst Bischof Otgar tritt deutlicher hervor, indem er im Feldzuge gegen die Böhmen und im Cabinete des Königs thätig ist, die Abtei Niederalteich für sein Stift gewinnt und die Reliquien der hl. Walburga aus der neuerbauten Klosterkirche in Heidenheim (870) nach der jetzigen St.-Walburgs-Kirche in Eichstätt übertragen läßt. Unter den Schrecken der Normanneneinfälle hinterließ der (7.) Bischof Gottschalk nur seinen Namen. Dagegen erblühte das Glück mit (8.) Bischof Erchanbold, aus dem Hause der Karolinger (882—912). Er gründete eigentlich das Fürstenthum Eichstätt. Durch die vom Könige geschenkte Abtei Herrieden, welche seit Deokar in fremden Händen, zuletzt bei Mainz war, erweiterte er namhaft das Stiftsgebiet, schuf eine Miliz, um sich der Räubereien großer und kleiner Herren erwehren zu können, machte Eichstätt zur Stadt mit Handel und Gewerben, baute Festungen, prägte Münzen und sicherte sich die Rechtspflege über seine Unterthanen. Das von Luibilla gegründete Nonnenkloster Monheim verband er mit seinem Stifte und ließ dahin einen Theil der Reliquien der hl. Walburga übertragen, wobei die ersten Spuren des berühmten Oelflusses sich zeigten. Die Schriften des Priesters Wolfhard von Herrieden sind Zeugnisse, daß Erchanbold die Wissenschaften pflegte, und aus Wolfhards Legende der hl. Walburga in Monheim ist ersichtlich, wie die Fäden der Politik des damaligen Königshofes durch Erchanbolds Hände liefen. Sein Nachfolger (9.) Udalfrid (912—933) konnte weniger thun wegen der Nachbarschaft des „bösen" Arnulf in Bayern, dagegen bewies sich (10.) Bischof Starchand (933—965) als Freund und Ebenbild des hl. Ulrich von Augsburg, neben dem er auf dem Lechfelde wider die Ungarn kämpfte. Noch mehr stieg Eichstätt durch (11.) Bischof Reginold (965—989), welcher als Dichter und Musiker und als Wunder der

Gelehrsamkeit und Beredsamkeit gepriesen wird. Er vergrößerte die Domkirche, versetzte den Leib des hl. Willibald in die Krypta, dichtete einen noch vorhandenen lateinisch-griechisch-hebräischen Hymnus auf diesen Heiligen und versah seine Sacristei mit den kostbarsten Paramenten, welche er der Kunst der bayrischen Herzogin Biltrude, der Stifterin des Nonnenklosters Bergen bei Neuburg a. D. (bestätigt 988), verdankte. Sein Tod fiel in die vormundschaftliche Regierung Kaiser Otto's III., und hierdurch erklärt sich die Erhebung des (12.) Bischofs Megingoz (989—1014), eines Mannes, von welchem der freilich nicht immer glaubwürdige Anonymus von Herrieden die sonderbarsten Anekdoten erzählt. Da er sich standhaft dem Ansinnen des ihm verwandten Kaisers Heinrich des Heiligen, etwas für das neue Bisthum Bamberg abzutreten, widersetzt hatte, gab Heinrich den erledigten Stuhl von Eichstätt an (13.) Gundekar I. (1014—1019) und an (14.) Walther (1019—1021), beide von unfreier Herkunft, die sich in Eichstätt nicht zu halten vermochten, nachdem Gundekar 1015 in die Abtretung des Bisthumstheiles jenseits der Pegnitz gewilligt hatte. Vergeblich suchte (15.) Heribert (1022—1042) eine Entschädigung zu erhalten. Dieser Bischof, angeblich ein Graf von Rothenburg, in der Würzburger Schule gebildet, ein Freund der Poesie (einige seiner Dichtungen stehen im alten Diöcesanbrevier), für den Glanz seiner Domschule eingenommen, faßte den Plan, aus Eichstätt eine neue Stadt zu machen. Es sollte die alte Frage über Kloster- und Stiftsgut gelöst werden. Darum begann er den Bau eines Mönchsklosters auf dem ehemaligen Willibaldsberg und reducirte die Canonikate am Domstifte von 70 auf 50. Mit Hilfe des sel. Grafen Leodegar richtete er das noch jetzt bestehende Kloster St. Walburg in Eichstätt ganz neu ein. Die Wohnungen des Bischofs und der Canonici wurden umgebaut, auch ein Neubau der Domkirche begonnen — da stockte das Werk, weil seine und der Unterthanen Kräfte erschöpft waren. Die Hoffnung, als Entschädigung das Nonnenkloster zu Neuburg a. D. zu erhalten, wohin er den Bischofssitz verlegen sollte, scheiterte, und gebrochenen Herzens starb er 1042. Noch im nämlichen Jahre (nach nur zweimonatlicher Regierung) starb auch sein Bruder und Nachfolger (16.) Bischof Gozmann. Den doppelten Verlust ersetzte (17.) Bischof Gebhard I. (1042 bis 1057), ein Graf von Calw (?), der, wegen seines Talentes zum kaiserlichen Minister erhoben, dem Stifte viel zu nutzen vermochte. Eine Zeitlang war Gebhard auch Regent in Bayern und bezähmte daselbst die räuberischen Adeligen. Durch ihn wurde das Domcapitel eine wahre Bischofsschule (viele Canoniker erhielten Bischofsstühle in Deutschland und Italien), die Güter des Stiftes wurden vermehrt, und schon begann man den Neubau der Domkirche, als der Cardinal Hildebrand (Gregor VII.) den allmächtigen Minister ausersah, um ihn als Papst Victor II. nach Rom zu führen. Der neue Papst behielt sein Bisthum bei und hatte nach dem Tode des Kaisers Heinrich III. als Reichsverweser die höchste geistliche und weltliche Gewalt in seiner Hand. Leider raffte ihn nach kurzer Zeit der Tod hinweg. Die Königin-Mutter Agnes gab das Bisthum nunmehr ihrem Hofkaplan (18.) Gundekar II. (1057—1075), einem Schüler Eichstätts, voll Demuth und Frömmigkeit, der als Bischof meist für das geistliche Wohl seiner Diöcese lebte. Sein Pontificale, in welchem er die liturgischen Ordines und die älteren historischen Nachrichten über seine Vorfahren eintrug, die Abschrift der Canonsammlung des Burkhard von Worms (beide noch vorhanden), die Zahl von 126 Kirchen, welche er einweihte, der Ausbau der Domkirche und die Errichtung der steinernen Brücke, seine Stiftungen zur Domkirche und das gesegnete Andenken, welches er hinterließ (man nennt ihn heute noch den „seligen" Gundekar) sind der sprechendste Beweis, daß er ein Bischof im Sinne der damaligen Reformpäpste war. Als zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. der Kampf ausbrach, ward er dem Schauplatze entrückt. Der von Heinrich IV. gesetzte (19.) Bischof Ulrich I. (1075 bis 1099), der einen Theil des Stiftsclerus hinter sich hatte, war ein ausgesprochener Gegner Gregors VII., dessen Absetzung er auch in Worms unterschrieben hatte. Er wurde jedoch durch die Gegenpartei in Schranken gehalten, und diese setzte auch den (20.) Bischof Eberhard I. (1099—1112) durch. Derselbe (ein Markgraf von Hiltershausen) gab sich vorzüglich der Leitung des hl. Otto von Bamberg hin. Es entstand unter ihm das erste Reformkloster zu Kastel. Eichstätt erhielt durch ihn die Güter zum Geschenke, welche es in und um Schweinfurt besaß. Gleiche Wege wandelte (21.) Bischof Ulrich II., ein Graf von Bogen (1112—1125), welcher dem Domcapitel neue Besitzungen schenkte und den Canonikern das Sterbejahr gewährte. Er unterzeichnete das Concordat von Worms 1122 zu Bamberg. Die Reform Gregors VII. konnte nun durchgeführt werden.

Mit allem Eifer gab sich der erste freigewählte (22.) Bischof Gebhard II., Graf von Hirschberg (1125—1149), dieser Aufgabe hin. Er gründete das zweite Reformkloster, Plankstetten, während Otto d. Hl. das Cistercienserkloster Heilsbronn stiftete. Vermuthlich entstanden um diese Zeit auch die Benedictinerklöster Wilzburg und Ahausen, denen aber die Legende ein höheres Alter zuweist. Dann ging der Bischof daran, auf Befehl des Papstes Eugen III. Heidenheim, die Stiftung St. Wunibalds, den simonistischen und beweibten Canonikern zu entreißen. Schon nahe dem Ziele starb er. Der Opposition gelang es nun in einer zwiespaltigen Wahl, den altersschwachen (23.) Bischof Burkhard (1149—1153) durchzusetzen, unter welchem Heidenheim verloren gewesen wäre, wenn nicht Papst Eugen III. seine

Absetzung verfügt hätte. Unter päpstlichem und kaiserlichem Schutz vollendete (24.) Bischof Konrad von Morsbach (?) (1153—1171) die Wiederherstellung Heidenheims, dessen Abt Adalbert den langen Kampf in einem anziehenden Berichte geschildert hat. Konrad wagte sich auch an die Scheidung der regulären und weltlichen Canoniker am Domstift und gründete für erstere das Augustiner-Chorherrenstift Rebdorf, wozu ihm Kaiser Barbarossa den Platz schenkte. Leider verwickelte er sich in die kirchliche Politik dieses Kaisers und trat nach längerem Schwanken auf Seite des Gegenpapstes Paschalis, ohne die schließliche Versöhnung zu erleben. Das mit der Gründung Rebdorfs unzufriedene Domcapitel wählte (25.) den kranken Egilolf (1171—1182), welchen seine Schwäche zuletzt zur Abdankung bewog, um dem (26.) Bischof Otto (1182 bis 1195) Platz zu machen. Ihm gelang die Vollendung der Reform. Unter dem Schutze des kirchlichen Friedens blühte neues Leben, die Cultur machte neue Fortschritte, Otto weihte oder reconciliirte 105 Kirchen, und nachdem er schon als Dompropst die separirten Güter des Domcapitels vom heiligen Stuhle hatte anerkennen lassen, gelang ihm auch die Sicherstellung der noch immer angestrittenen Klosterstiftungen Plankstetten und Rebdorf. Die Reform des Domcapitels wurde in der Einsetzung eines Domdecans stabilirt, die des Landclerus in der Organisation der Landcapitel, deren jedes auf ein Kloster sich stützte. Eine Diöcesansynode krönte 1186 das Werk der Reform.

Schon Bischof Otto hatte ein Institut in's Auge gefaßt, das sich zum Nachtheil der Kirche herausgebildet: die Schutzvogtei und die Lehen. Unter diesem Titel drohten die Kirchengüter vollständig die Beute großer und kleiner Herren zu werden. Dadurch verringerte sich das Einkommen der Kirche, und die Bischöfe waren nicht mehr die Herren auf dem eigenen Besitze ihres Stiftes. Die Recuperation dieser Vogteien und Lehen war zur Nothwendigkeit geworden. Für das Stift Eichstätt kamen in erster Linie die Grafen von Hirschberg in Betracht, welche, aus der Gegend von Freising stammend, durch glückliche Familienverbindungen die Stiftsvogtei an sich gebracht und zu einer mächtigen Familie sich emporgeschwungen hatten. Ein Glied dieser Familie, der (27.) Bischof Hartwig (1195 bis 1223), kurze Zeit Kanzler des Kaisers Philipp von Schwaben, erhielt durch die bekannte Conföderation von Frankfurt vom 26. April 1220 gleich anderen Bischöfen das Mittel zur Erlangung voller Landeshoheit in die Hand. Mit Klugheit wußte er sich durch die Wirren im Reiche durchzubringen. Dem verarmten Domcapitel half er durch Incorporationen und Beneficienpluralität auf, an der Domkirche baute er und weihte sie 1210. Unter ihm erhielt der Deutschorden die Commende in Ellingen. Seine nur kurz regierenden Nachfolger (28.—31.) Friedrich I. von Haunstatt (1223—1225), dann Heinrich I. von Zipplingen (1225—1228), Heinrich II. von Tischingen (1228—1232) und Heinrich III. von Ravensburg (1233—1237) fuhren in den Vergabungen an das Domcapitel fort und reducirten dessen Pfründen von 50 auf 30. Als aber Heinrich III. die Conföderation von Frankfurt zur Ausübung bringen wollte, fühlte er die Hand des Hirschberger Schutzvogtes, noch mehr der rechtsgelehrte (32.) Bischof Friedrich II. von Parsberg (1237—1246), dem die Magnaten eine Revolution seiner eigenen Ministerialen und der Bürger von Eichstätt anzettelten. Im Kampfe Kaiser Friedrichs II. mit dem Papste verwickelte er sich zwar mit dem bekannten Albert Behaim, wurde aber durch Erzbischof Siegfried, der ihm Rang und Rechte als erstem Suffragan von Mainz bestätigte, auf Seite des Papstes erhalten. In Folge eines Zwiespaltes im Capitel setzte der Papst den (33.) Bischof Heinrich IV. von Wirtemberg (1247—1259), unter welchem nach den langen kirchlichen Kämpfen eine frische religiöse Bewegung auftauchte. In Seligenporten und Engelthal entstanden Nonnenklöster von mystischer Richtung, in Eichstätt wurden unter ungeheurem Volkszulaufe die Reliquien des hl. Willibald erhoben und im Kirchenschiffe beigesetzt (11. Juni 1256), bis sie in dem vom (34.) Bischof Engelhard (1259—1261) erbauten, aber vom (35.) Bischof Hildebrand von Mern (1261 bis 1279) erst vollendeten und nach und nach mit Canonikern besetzten Willibaldschore, wo sie noch ruhen, reponirt werden konnten.

Inzwischen hatte das Domcapitel in der Wahlcapitulation vom 15. Mai 1259 einerseits den Bischof bezüglich seiner Dispositionsbefugnisse über das Kirchengut eingeschränkt, andererseits durch Verhinderung neuer Belehnungen die künftige Befreiung des Kirchengutes von Vogtei und Lehen zu sichern gesucht. Bischof Hildebrand, sich fest an Kaiser Rudolf von Habsburg anschließend, zwang auch den Adel, namentlich die Grafen von Graisbach und die Burggrafen von Nürnberg, zur Anerkennung der bischöflichen Lehensrechte, noch mehr aber arbeitete in dieser Richtung der (36.) Bischof Reimboto von Meilenhart (1279—1297). Im Innern des Bisthums durch Synoden und Visitationen auf strenge Zucht des Clerus bedacht, die Rechte und Pflichten des Capitels und der einzelnen Mitglieder desselben näher bestimmend, berief er als Missionare für das Volk, bei welchem die damaligen Secten einigen Boden gefunden, neben den schon 1275 nach Ingolstadt gekommenen Franciscanern die Dominicaner nach Eichstätt. Um die Advokatie der Nürnberger Burggrafen zu beseitigen, erwarb er Abenberg und Spalt (mit der vom Burggrafen Konrad gestifteten neuen Collegiata). Namentlich aber verhalf er der Bürgerschaft von Eichstätt 1291 zu ihren ersten Freiheiten gegenüber den Hirschberger Schutzvögten, und da dieses Grafenhaus dem Erlöschen nahestand, that er die ersten Schritte, um die hirschbergischen Lehen sammt der Vogtei seinem Stifte zurückzugewinnen. Unter unzäh-

ligen Kosten und Mühen erreichte der (37.) Bischof Konrad II. von Pfeffenhausen (1297—1305), daß der letzte Hirschberger zu Gunsten des Hochstiftes testirte, und der (38.) Bischof Johann von Dirbheim (1305—1306) sicherte durch seinen mächtigen Einfluß als Kanzler des Kaisers Albrecht I. den Vollzug des Testaments. Johann wurde durch päpstliche Provision nach Straßburg, dafür der Abt von Paris (39.) Philipp von Rathsamshausen (1306—1322) als Bischof nach Eichstätt versetzt. Philipp war ein frommer Bischof, ein ascetischer Schriftsteller, ein guter Prediger, Verfasser einer Legende der Bisthumspatrone; er erhob die Reliquien des hl. Deokar zu Herrieden und des seligen Bischofs Gundekar II. zu Eichstätt, gab Synodalstatuten und war auch vom besten Willen für das zeitliche Wohl seines Stiftes beseelt. Allein er hielt zu sehr an Kaiser Ludwig dem Bayer, schädigte dadurch sein Land und vermochte dessen Schuldenstand nicht mehr zu bewältigen, aus welchem es erst der klügere (40.) Bischof Marquard I. von Hageln (1322—1324), der Gründer des untern Pfarrstiftes in Eichstätt, herausriß. Der (41.) Bischof Gebhard III. (1324—1327), welcher wegen Anhänglichkeit an Ludwig den Bayer dem Bann verfiel, suchte für das Stift die im vielfachen Lehensnexus damit stehende Grafschaft Graisbach (er war der letzte Graf) zu erhalten, starb aber getäuscht in dieser Hoffnung. Der vom Papste gesetzte (42.) Bischof Friedrich III. (1328—1329), Landgraf von Leuchtenberg, vorher Abt in Ebrach, fand in Eichstätt keine Aufnahme; der in einem versöhnlichen Augenblicke angenommene (43.) Bischof Heinrich V., Schenk von Reicheneck (1329 bis 1344), konnte sich als Anhänger des Papstes vor den Verfolgungen Ludwigs des Bayern nicht halten und zog sich zurück. Das Werkzeug dieser Verfolgungen, (44.) Albrecht von Hohenfels (1344—1353), meist bloßer Finanzmann, nie vom Papste anerkannt und niemals consecrirt, fand sich schließlich mit dem vom Papste gesetzten (45.) Bischof Berthold, Burggrafen von Nürnberg, ab.

Berthold (1354—1365) baute das Schloß St. Willibaldsburg und das Presbyterium der jetzigen Domkirche: jenes das Symbol, daß der Bischof nunmehr frei als Landesherr walte, dieses das Symbol seiner bischöflichen Wirksamkeit. Als Bischof suchte er die im Clerus und Volke während der letzten Kämpfe des Imperiums mit dem Papstthum gesunkenen Sitten zu reformiren (Diöcesansynodal-Statuten von 1354), aber auch die materielle Lage des niedern Clerus zu verbessern (vgl. die noch geltende Constitutio Bertholdiana über die Testirfreiheit des Clerus). Gleiche Wege wandelte (46.) Bischof Rabno, Truchseß von Wilburgstetten (1365—1383), welcher das Schiff des Domes weiter baute und die Mittel zum Ausbau schuf, das von Kaiser Ludwig dem Bayer als Pendant zu seiner phantastischen Schöpfung in Ettal gestiftete Nonnenkloster Pillenreut regulirte, die Augustiner zu Pappenheim und die Collegiata zu Hilpoltstein genehmigte, aber dem Vordringen der Brüder vom freien Geiste wehrte. Als Fürst begriff er die Nothwendigkeit, den zu Wegelagerern gewordenen Rittern entgegenzutreten. Sein Nachfolger, (47.) Bischof Friedrich IV., Graf von Oettingen (1383—1415), warf sie mit energischen Mitteln nieder. Leider fehlte diese Energie dem (48.) Bischof Johann II. von Heideck (1415 bis 1429), unter welchem das Birgittinerinnenkloster Gnadenberg gestiftet wurde, und dem (49.) Bischof Albert II. von Hohenrechberg (1429 bis 1446). Unter allen diesen und den nachfolgenden Bischöfen wuchsen die Stiftsgüter mehr und mehr an, aber das große Schisma, das eindringende hussitische Gift, die Verwüstungszüge dieser Ketzer, die ewigen Fehden der Fürsten und Ritter, der wachsende Haß gegen den Clerus u. A. machte zuletzt eine Durchführung der Reformstatuten von Basel zur Unmöglichkeit. Heldenmüthig waren die Anstrengungen des heiligmäßigen (50.) Bischofs Johann III. von Eich (1446—1464). Es gelang ihm, fast sämmtliche Klöster seiner Diöcese zu reformiren; Synoden und Visitationen waren regelmäßig und gut organisirt, den Unterricht des Clerus im seelsorgerlichen Amte förderten die besten Instructionen, ein Kranz von Gelehrten (darunter der Humanist Albert von Eyb) umgab ihn, er zog den hl. Johann Capistran herbei als Missionar für das Volk, er suchte den Türkenkrieg zu fördern; aber die Zwietracht der Fürsten (Herzog Ludwig von Bayern belagerte ihn in der eigenen Bischofsstadt), der Haß der Städte, die Gewaltthätigkeit der Großen, welche das Kirchengut und die kirchliche Jurisdiction an sich zu reißen suchten, sowie die steigende Verwilderung des Volkes stellten sich allen Anstrengungen entgegen. Ein glänzendes Andenken hinterließ der (51.) Bischof Wilhelm von Reichenau (1464—1496). Als Staatsmann (er war Rath des Kaisers Friedrich III. und Erzieher Maximilians I.) wirkend, um die vereinten Kräfte der Fürsten gegen den Türken zu werfen, besorgt für die Hebung der kaiserlichen Macht, thätig für die Organisation der Innungen und Bauhütten (er selbst stand an der Spitze einer solchen), pflegte er Wissenschaft und Kunst, zog die Gelehrten an sich, errichtete in seiner Hauptstadt die erste Presse, baute überall (das herrliche Mortuarium der Domkirche ist sein Werk), kurz war ein vollendeter Fürst. Die Eröffnung der Universität Ingolstadt, deren erster Kanzler er war, wirkte trefflich für die Bildung des Clerus, neue Frauenklöster (Mariastein und Marienburg) entstanden, die Reform der älteren wurde fortgesetzt, sein Visitator durchzog die ganze Diöcese — leider daß eben das Buch dieses Visitators die vielfache Armut, Unwissenheit und tiefe sittliche Stufe des Clerus, mitunter die Eingriffe der Mächtigen bestätigt. Dazu ein Volk, erschreckt durch die Weissagungen der Astrologen, geängstigt durch widrige Naturereignisse, gegen die

Priesterschaft gehetzt durch den Haß liederlicher Humanisten — unter solchen Zuständen gelangte der (52.) Bischof Gabriel von Eyb (1496—1535) auf den Stuhl des hl. Willibald.

Die religiöse und politische Revolution brach aus. Eichstätt kam durch Dr. Ecks Obelisken bald in Berührung mit dem Protestantismus, der an gewissen Humanisten in Ingolstadt, an einigen Domherren (Bernhard von Adelmann), an unreformirten Mönchen und Geistlichen Freunde fand; die Sickinger Händel hatten im Bisthum ihre Gönner, der Bauernaufruhr loderte durch die ganze Diöcese. Das alles ging vorüber, aber Nürnberg und Weissenburg mit ihrem Gebiete fielen zum Lutherthum ab, die verschuldeten Markgrafen von Ansbach griffen zum neuen Evangelium und zogen mit List oder Gewalt die Klöster und Kirchengüter ein, die kleineren Herrschaften in Pappenheim und Sulzbürg folgten ihnen. Zuerst auf Schleichwegen begannen die pfälzischen Fürsten die neue Lehre einzuführen, bis Pfalzgraf Ottheinrich seine Zuflucht zur neuen Lehre nahm, um seine enormen Schulden bezahlen zu können (1543). Den meisten, oft großartigen Widerstand erfuhren die Neuerer hierbei an den unter Bischof Johann III. reformirten (besonders den Frauen-) Klöstern. Vollendet wurde übrigens die Protestantisirung der Oberpfalz erst nach der unbedeutenden Regierung des (53.) Bischofs Christoph von Pappenheim-Stülingen (1535—1539) unter und bald nach (54.) Moritz von Hutten (1539—1552). Unter diesem edlen Bischofe, dem Vertrauten Karls V., dem Gönner des Dr. Eck und des Priors Kilian Leib, dessen Gelehrsamkeit das Kloster Rebdorf berühmt gemacht hat, schien die katholische Sache neu aufzuleben. Er hielt 1548 die (letzte) Diöcesansynode, war (der einzige Suffragan) auf der Mainzer Provinzialsynode 1549 thätig, berief Vitus Amerbach und Dr. Cochläus nach Eichstätt, um die dortige Schule für seinen Clerus zu heben, und empfing die ersten Jesuiten, welche nach Ingolstadt kamen. Aber der Schmerz über die Verwüstungen, welche der schmalkaldische Krieg über sein Bisthum brachte, und über das Unglück der katholischen Sache bereiteten ihm das Grab. Die Zeit des kranken, zuletzt erblindeten (55.) Bischofs Eberhard II. v. Hürnheim (1552—1560) war zum Glück für Eichstätt eine kurze. Ihm folgte (56.) Martin von Schaumberg (1560—1590), und mit ihm zog die Reform des Concils von Trient, auf welchem er durch seinen Weihbischof Haller vertreten war, in das Bisthum ein. Gleich nach Schluß des Concils eröffnete er das erste tridentinische Seminar in Deutschland am Bischofssitze, besorgte für dasselbe ausgezeichnete Lehrer (Robert Turner, Petrus Stewart, Friedrich Staphylus) und hielt es aufrecht unter den schwierigsten Verhältnissen. Daneben ging die Umgestaltung der Universität Ingolstadt und des Schulwesens überhaupt im katholischen Sinne. Die Reform war mit dem Unterrichte begonnen. Sie gerieth in's Stocken unter dem stets kranken (57.) Bischof Caspar von Seckendorf (1590—1593), welchen aber Rom bewog, einen Coadjutor zu nehmen in der Person des (58.) Bischofs Konrad von Gemmingen (1593—1612). Unter ihm schien Eichstätts goldene Zeit zu sein. Der Prachtbau der Willibaldsburg, den er aufführte, mit dem berühmten Hortus Eystettensis, barg staunenswerthe Schätze der Kunst, die er gesammelt, eine Monstranze (100 000 Gulden im Werthe) gab er zur Domkirche, die Finanzen des Stiftes gediehen unter seiner Hand zur Blüte. Auch im Clerus wollte er Ordnung haben. Sein Visitator, der in den Jahren 1601 und 1602 alle noch katholischen Theile der Diöcese bereiste, durfte ernsthafte Mittel zu Hilfe nehmen, um den alten Sauerteig zu vertreiben. Leider verkannten Konrad und sein Vorfahrer die Wichtigkeit des Seminars und brachten es der Auflösung nahe. Nun griff der (59.) Bischof Johann Christoph von Westerstetten (1612—1636) unter dem Widerstande seines Domcapitels zur Berufung der Jesuiten nach Eichstätt. Sie sollten statt des Seminars dort den Unterricht und neben den Kapuzinern die Seelsorge und besonders die Mission übernehmen, für welche nach der Rekatholisirung von Pfalz-Neuburg durch Wolfgang Wilhelm und der Oberpfalz durch Kurfürst Max I. von Bayern ein neues Feld sich aufthat. Bei dieser Gelegenheit erfolgte auch die Einführung des römischen Ritus und die Abrogation des bisherigen besondern Diöcesanritus. Das Restitutions-Edict gab Aussicht auf noch weitere Stärkung der katholischen Sache. Da brach der Schwede in's Bisthum ein. Eichstätt, dessen Bischof einer der treuesten Anhänger der Liga war, ging 1634 in Feuer auf, die Diöcese ward mit Ruinen bedeckt und entvölkert. Tiefgebeugt legte Johann Christoph die Regierung in die Hände seines Coadjutors und Nachfolgers (60.) Marquard II., Schenken von Castell (1636—1685) nieder. Dieser hob in langer Regierung Eichstätt und das Stift aus den Ruinen, organisirte die fürstlichen Regierungs-Collegien, schuf die centralisirten Kirchenverwaltungen (Heilingfactorien), gewann das nach dem westfälischen Frieden wieder protestantisirte Sulzbacher Diöcesangebiet durch den Kölner Vertrag von 1652 wenigstens als Simultaneum zurück, restaurirte und reformirte die Klöster und ordnete regelmäßige Capitelcongresse und Visitationen der Pfarreien an. Das neue Territorialsystem hinderte freilich die Wiedererrichtung des Seminars, und das im Bisthum durch Barthol. Holzhauser (s. d. A.) gegründete Institut, das es hätte ersetzen können, lehnte er, irregeführt durch Vorurtheile, ab. Unter ihm erschien P. Marcus d'Aviano, der heiligmäßige Kapuziner, in Eichstätt. Dessen Ziel, die christlichen Fürsten gegen den Türken zu einigen, ist auch ein Gegenstand der Sorgfalt Marquards II. gewesen, als er Jahre lang Plenipotentiar des Kaisers auf dem Reichstag zu Regensburg war.

Unruhig durch feindliche Einfälle, besonders im spanischen Erbfolgekrieg, war die Regierungszeit seiner Nachfolger: des (61.) Bischofs Euchar, ebenfalls Schenken von Castell (1685—1697), Stifter des Eucharischen Krankenhauses und der Todtenbruderschaft des Clerus; dann des (62.) Bischofs Johann Martin von Eyb (1697 bis 1704), der das Heilig-Geist-Spital zu Eichstätt neu erbaut und dotirt hat. Er gab für den Clerus Statuta synodalia heraus. Als die „gute alte Zeit" mit ihrem Lichte und ihrem Schatten kann bezeichnet werden die Regierung der Bischöfe (63.) Johann Anton I. Knebel von Katzenellnbogen (1704—1725), welcher durch Einführung der Schwestern de Notre Dame des sel. Petrus Forerius in Eichstätt dem Mädchenunterrichte aufhalf; dann des (64.) Bischofs Franz Ludwig, wieder eines Schenken von Castell (1725 bis 1736), der den schönen Residenzbau u. A. vollendete; endlich des frommen (65.) Johann Anton II. von Freiberg-Eisenberg (1736—1757), welchem der heilige Stuhl für sich und seine Nachfolger neben dem Rationale auch das erzbischöfliche Kreuz gestattete. Ueberall entstanden neue Klöster, die Wallfahrten vermehrten sich, die Stiftungen hoben sich, die Kirchen erneuerten sich, wenn auch im einheimisch gewordenen Zopfstile, und mit ausgewählter Pracht wurde 1745 das 1000jährige Jubiläum des Bisthums gefeiert. Aber schon ragten auch die Schatten herein. Das Domcapitel suchte durch immer mehr erweiterte Wahlcapitulationen die Gewalt des Fürsten zu beschränken, es kam zu ärgerlichen Prozessen, und die Säcularisationsgelüste Bayerns, dessen Eingriffe in die bischöfliche Jurisdiction sich stetig vermehrten, waren kein Geheimniß mehr. Der heiligmäßige Abt Maurus von Plankstetten (gest. 1759) deutete bereits auf die vordringende Freimaurerei hin. Die Gefahren der centrifugalen Bewegung, welche seit dem westfälischen Frieden auch in der Kirche sich bemerklich gemacht hatte, wohl erkennend, arbeitete (66.) Bischof Raymund Anton, Graf von Strassoldo (1757—1781), in welchem Bischof und Fürst das Ebenmaß sich hielten, auf die innere Einheit und Tüchtigkeit des Clerus hin. Diese bezweckten seine Verordnungen im Allgemeinen, im Besondern seine Instructio pastoralis, heute noch das Gesetzbuch der Diöcese und in neueren Auflagen weit verbreitet; diese wollte er, als er nach Aufhebung der Jesuiten das Lyceum neu errichtete, das Priesterhaus wiederherstellte, das Schulwesen verbesserte, die Maßlosigkeit des Domcapitels niederhielt und für die angegriffene kirchliche Freiheit kämpfte. Die Mariensäule auf dem Residenzplatze und das Schloß Hirschberg (jetzt Eigenthum des Seminars) zeugen von seinem Kunstsinne. Ihm gab das Domcapitel den wohlgesinnten, aber schon alten (67.) Bischof Johann Anton III. von Zehmen (1781—1790) zum Nachfolger. Die Revolution nahte. Die Illuminaten, welche selbst in Eichstätt ihre Adepten fanden, wurden mit Mühe zurückgedrängt, und kaum war (68.) Bischof Joseph von Stubenberg (1790—1824) gewählt, so kamen von der einen Seite die verjagten französischen Priester, Schutz in der Diöcese suchend, von der andern Seite die preußisch-ansbachische Regierung, welche dem Hochstifte gewaltsam nach dem Muster der Reunionskammern Ludwigs XIV. viel an Land und Leuten wegnahm und die kirchliche Verwaltung unter das Joch preußischen Staatskirchenthums beugte. Es konnte fast nicht mehr überraschen, als die Kriegswogen über dem Bisthum zusammenschlugen und in der Säcularisationsacte das Fürstenthum Eichstätt begruben. Unter Bayern, Toscana und Preußen zerstückelt, drohte selbst das Bisthum unterzugehen, bis sein Territorium unter bayrischer Herrschaft wieder vereinigt war. Joseph von Stubenberg blieb Bischof, als er nicht mehr Fürst sein konnte, und er blieb ein Centrum für die katholische Sache in Bayern und Deutschland, als ringsum die bischöflichen Stühle verwaist waren. Seine feste katholische Gesinnung bewies er glänzend, besonders in den Verhandlungen über das Concordat und den Constitutionseid.

Im Concordate behielt Bischof Joseph seine Diöcese (er wurde auch Erzbischof von Bamberg) in ihrem frühern Umfange. Aber die aufgeklärte Feindseligkeit hatte ihr tiefe Wunden geschlagen. Sie verlor ihre Klöster, alle ihre Studienanstalten, das Lyceum, die Universität Ingolstadt; nur der Schatten eines Seminars verblieb. Tief war der Sitz des hl. Willibald gedemüthigt. Nichts vermochte dagegen der gute (69.) Bischof Petrus Pustet in kurzer Verwaltung (1824 bis 1825) und der Eifer des (70.) Bischofs Johann Friedrich von Oesterreicher (1825—1835). Doch gab der gestattete Fortbestand einiger Klöster neue Hoffnungen. Der (71.) Bischof Johann Martin von Manl kam nur von Speier, um (1835) in Eichstätt zu sterben. Nun gab Gottes Gnade den (72.) Bischof Karl August, Grafen von Reisach (1835—1847). Sein Geist und sein Ansehen machte ihn zum Restaurator der Diöcese. Durch ihn erhielt Eichstätt sein Gymnasium wieder; er stellte das tridentinische Seminar des Bischofs Martin von Schaumberg und das bischöfliche Lyceum des Bischofs Raymund Anton wieder her; durch Visitationen und Missionen, durch sein eigenes Beispiel, durch die Unterstützung der Männer, die er aus besseren Tagen noch vorfand und deren er neue berief, hoben sich schnell alle kirchlichen Verhältnisse des Bisthums. Bald nachdem er 1845 das 1100jährige Jubiläum des Bisthums gefeiert, ward er zum Erzbischof von München, später zum Cardinal erhoben. Was er geschaffen, das blühte fort und reifte mehr und mehr unter dem (73.) Bischof Georg von Oettl (1847—1866), welcher die Instructio pastoralis neu erscheinen ließ und die Pastoralconferenzen einführte, leider in den letzten Jahren erblindete, und unter dem dermaligen (74.) Bischof Franz Leopold, Freiherrn von Leonrod, dem es beschieden war, mit den Bischöfen Deutschlands 1871 den tausendsten Jahrestag

der Uebertragung der Reliquien der hl. Walburga nach Eichstätt, dann 1879 ihren elfhundertjährigen Todestag, 1881 aber das 11. Säculum seit dem Tode des hl. Willibald zu feiern und die Restauration der Domkirche zu unternehmen.

Der Stand der Diöcese war 1480: das Domcapitel (mit 2 Dignitäten, 30 Canonikaten und Vicarien, 4 Beneficien), 5 Collegiatstifte, 10 Landdecanate, 307 Pfarreien, 251 Beneficien, 89 Cooperaturen und circa 800 Weltpriester. An Klöstern hatten die Benedictiner 5 Abteien, 3 Propsteien, 1 Nonnenabtei; die Augustiner-Chorherren 1 Priorat, die Augustiner-Eremiten 1 Kloster; die Chorfrauen 6 Klöster; die Cistercienser 1 Abtei, 1 Propstei, 1 Nonnenabtei; der Deutschorden 1 Commende; die Dominicaner 1 Kloster, 1 Nonnenklause; die Franciscaner 2 männliche, 1 Frauenkloster; die Birgitinerinnen 1 Kloster; der Heiliggeistorden ein Spital. Der gegenwärtige Stand (Ende 1884) ist: das Domcapitel (mit 2 Dignitäten, 8 Canonikaten, 6 Vicarien), 1 Stadtdecanat und 17 Ruraldecanate, 204 Pfarreien, 62 Beneficien, 69 Cooperaturen, 378 Priester, 165 512 Seelen. Die Diöcese zählt ferner 4 Franciscaner- und 2 Kapuzinerklöster, 1 Benedictinerinnen- und 1 Franciscanerinnenkloster. Von Congregationen haben die barmherzigen Schwestern 4, die englischen Fräulein 1, die armen Schulschwestern 7, die Schwestern von Maria-Stern in Augsburg 2, die Dillinger Schwestern und Pirmasenser Schwestern je 5, die Niederbronner Schwestern 3 Filialen.

Literatur. Eine Zusammenstellung der Literatur, soweit sie auf das Bisthum sich bezieht, bei Suttner, Bibliotheca Eystettensis dioecesana, Eichst. 1866—1867, mit jährlichen Fortsetzungen im Pastoralblatte des Bisthums Eichstätt; das urkundliche Material für die Bischofsgeschichte bei Lefflad, Regesten der Bischöfe von Eichstätt, Eichstätt 1875 ff., bis jetzt in drei Abtheilungen bis zum Jahre 1306 reichend. Sehr vieles Material zur Diöcesangeschichte enthalten die 31 Jahrgänge (1854—1884) des Eichstätter Diöcesanpastoralblattes von Suttner; ferner Jac. Gretser, Philippi Eyst. Epist. de divis tutelaribus cum duobus Observationum libris et Catalogo omnium Episc. Eyst., Ingolstadii 1617 (auch Opp. omnia, Ratisb. 1734 sq., X); J. H. Falkenstein, Antiquitates Nordgavienses oder Nordgauische Alterthümer, aufgesucht im Hochstift Eichstett, 2 Theile und 1 Codex diplomaticus, Frankfurt 1733, dazu Analecta Nordgaviensia, 2 Bände, Schwabach 1734—1747; A. Strauss, Viri insignes, quos Eichst. genuit vel aluit, Eichst. 1799; Jul. Sax, Geschichte des Hochstifts und der Stadt Eichstätt, Nürnberg 1857, 2. Aufl. 1884; Suttner, Gesch. des bischöfl. Seminars, Eichstätt 1859; Suttner, Vitae Pontificum Eyst. (aus dem Gundecarischen Pontificale), Eichst. 1867. [Suttner.]

Eid (jusjurandum, juramentum, juratio, sacramentum), ein Act feierlicher, äußerer Gottesverehrung. I. Begriff und Wesen. Weil das durch Lüge und Treubruch geweckte Mißtrauen sich mit der einfachen Versicherung oder mit dem einfachen Versprechen nicht leicht zufrieden stellt, bediente man sich von jeher in wichtigen Angelegenheiten gewisser Formen der Betheuerung. Diese haben den Sinn, daß derjenige, welcher etwas aussagt oder verspricht, durch lebhafte Erinnerung an die Folgen der Unredlichkeit, z. B. Schändung des guten Namens, desto eher zur Wahrhaftigkeit und Treue bewogen werde. Die höchste und heiligste Betheuerung ist die Berufung auf Gott oder der Eid. Derselbe war allen Völkern des Alterthums bekannt. Jedoch erscheint der eigentliche Begriff des Eides nicht bloß bei den Heiden, sondern auch bei den Juden, wenigstens zur Zeit Jesu Christi, sehr verdunkelt. Erst das Christenthum hat denselben wieder klar zum Bewußtsein gebracht. Der Eid im vollen Sinne besteht nämlich darin, daß zur höchsten Betheuerung einer Aussage oder eines Versprechens Gott, der letzte Grund aller Wahrheit, als Zeuge angerufen wird, damit er, der Allgegenwärtige und Allwissende, entweder kraft seiner Allmacht und Weisheit die Redlichkeit des Schwörenden durch Offenbarung der Wahrheit bestätige oder in seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit die Lüge desselben bestrafe. Der Eid beruht also wesentlich auf dem lebendigen Glauben an Gott und seine Vollkommenheiten, und gerade dadurch gewinnt er die Bedeutung eines höchsten und letzten Betheuerungsmittels. Hieraus erhellt unmittelbar das innige Verhältniß des Eides zur Kirche als der Hüterin des Glaubens. Allein nicht bloß in seiner Voraussetzung, sondern auch an sich ist der Eid ein religiöser Act, nämlich ein feierliches Bekenntniß der göttlichen Vollkommenheit, und wird daher unter die äußeren gottesdienstlichen Handlungen (actus exteriores latriae) gezählt (S. Thom. S. Th. 2, 2, q. 89, a. 1. 4). Die Verletzung des Eides ist daher nicht bloß Sünde, sondern auch ein Frevel gegen die Religion, der, weil meist öffentlich begangen, das religiöse Gefühl verletzt und verdirbt. — Wegen dieser seiner religiösen Natur fällt der Eid an sich unter die kirchliche Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit. Die Kirche urtheilt über die Erlaubtheit und Gültigkeit des Eides (s. u. II), wacht über seine Heilighaltung und löst seine Verpflichtung (s. d. Art. Eidesentbindung; c. 13, X De judiciis 2, 1; c. 3, VI De foro compet. 2, 2; c. 2, VI De jurejur. 2, 11). Dadurch ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß der Staat unter Berücksichtigung der kirchlichen Normen Vorschriften über die staatliche Anwendung und die bürgerlichen Wirkungen des Eides erlassen, daß derselbe bürgerliche Strafen des Meineides und des Eidbruches festsetzen könne, daß endlich die weltlichen Gerichte über eidlich erhärtete Verpflichtungen, sowie über die Verletzung unbestrittener Eide urtheilen. Nur muß jede Gerichtsbarkeit über den Eid als solchen der Kirche vindicirt werden. Leider wird in manchen neuern

Gesetzgebungen die religiöse Natur des Eides wenig beachtet (vgl. Marx, Der Eid und die Eidespraxis, Regensburg 1855, 138 ff.). Ueber den Standpunkt des Decretalenrechtes s. Pignatelli, Consultat. canonicae, Col. Alobr. 1700, I, cons. 154. II, cons. 135; Hergenröther, Kirche und Staat, 2. Aufl., Freiburg 1876, 195 ff.

Von dem Eide ist zu unterscheiden die Beschwörung (adjuratio), d. i. die unter Anrufung Gottes oder seiner Heiligen erfolgende Aufforderung, etwas zu thun oder zu unterlassen (s. d. Art. Exorcismus).

II. Erlaubtheit und Bedingungen des Eides. Wenngleich der Eid seine Veranlassung in dem allgemeinen Mangel an Wahrheitsliebe hat, so ist er doch an sich zweifellos erlaubt. Dieß ergibt sich aus der heiligen Schrift (Deut. 6, 13. Ps. 14, 4; 62, 12 u. v. a.), aus dem Beispiele des Herrn (Matth. 26, 63 f.) und des Apostels Paulus (Röm. 1, 9. 2 Cor. 1, 23. Phil. 1, 8), aus der Lehre der heiligen Väter (C. XXII, q. 1), aus den Entscheidungen der Päpste und der allgemeinen Concilien (Prof. fidei praescr. Waldensibus ab Innocentio III, bei Denzinger, Enchiridion n. 371; Conc. Constant. Sess. VIII, thes. 43 Wiclefii, bei Denzinger, n. 519), endlich aus Vernunftgründen (S. Th. 2, 2, q. 89, a. 2; vgl. Hebr. 6, 13). Nichtsdestoweniger haben manche Secten die Erlaubtheit des Eides bestritten. Dahin gehören die Pelagianer und Massilianer, die Secten des Mittelalters, welche das Christenthum in seiner ursprünglichen Reinheit herzustellen vorgaben, wie die Katharer, Albigenser, Waldenser u. a., ferner Wiclif, dann unter den protestantischen Secten die Wiedertäufer, Mennoniten, Quäker, Schütterer, Herrnhuter und Kornthaler, endlich die Jansenisten, welche ihre heuchlerische Strenge auch auf den Eid ausdehnten. Alle diese Häretiker berufen sich auf Matth. 5, 33 ff. und Jac. 5, 12. Wegen der vorhin angedeuteten Gründe ist es indeß klar, daß diese Stellen kein absolutes Verbot des Eides enthalten können. Entweder verbieten dieselben, anders als bei Gott zu schwören (Hieron. in c. 8, C. XXII, q. 1), oder sie untersagen das leichtsinnige, falsche und ungerechte Schwören (Aug. in c. 3, C. XXII, q. 1; vgl. Eccli. 23, 9 ff.; Grat. ad c. 1, C. XXII, q. 1), oder sie sind endlich zwar gegen das Schwören überhaupt gerichtet, allein nur insofern, als es vollkommener ist, gar nicht zu schwören (Aug. in c. 2, C. XXII, q. 1; c. 5 ib.; c. 26, X De jurejur.; 2, 2, q. 89, a. 5; Billuart XII, diss. 5, a. 3). Der Eid fällt auch nicht unter das Verbot, Gott nicht zu versuchen (Matth. 4, 7). Denn der Schwörende verlangt weder zur Zeit der Eidesleistung, noch überhaupt ein außerordentliches Eingreifen Gottes. Wenn schließlich mehrere Väter (Lactantius, Athanasius, Basilius und besonders Chrysostomus) sich gegen die Erlaubtheit des Eides aussprechen, so geschieht dieß zweifellos nur im Sinne der vorhin erwähnten Stellen Matth. 5, 33 ff. und Jac. 5, 12, jedoch mit größerem Nachdruck, weil zu ihrer Zeit vielfach götzendienerische Eidesformeln in Gebrauch waren. Die absolute Verwerflichkeit des Eides hat keiner der genannten Väter behauptet (vgl. Schwane, Moraltheol. 191). Die Erlaubtheit des Eides ist jedoch keine unbeschränkte. Zunächst ergibt sich bereits aus dem Wesen des Eides als einer höchsten Betheuerung durch Berufung auf ein allwissendes und allgegenwärtiges Wesen, daß man nur bei Gott schwören darf (c. 9. 10, C. XXII, q. 1). Freilich kann dieß auch mittelbar geschehen (juramentum implicitum), indem sich der Schwörende auf Dinge beruft, welche vorzüglich an Gott und seine Beziehung zu den Menschen erinnern, z. B. auf das Kreuz, das heilige Sacrament, den Altar, die Reliquien, den Glauben u. s. f. (c. 11. 12, C. XXII, q. 1; 2, 2, q. 89, a. 6). Es ist aber sofort klar, daß der Eid des Gottesläugners, mag sich dieser Atheist, Pantheist, Deist oder Materialist nennen, nicht bloß ein Widerspruch in sich selbst ist, sondern auch, falls er von der Obrigkeit zugelassen wird, die Heiligkeit des Eides untergräbt.

Als weitere Bedingungen des Eides, von denen aber zugleich die Gültigkeit desselben abhängt, werden schon von den Vätern nach Jer. 4, 2 drei sogen. Begleiter des Eides (comites juramenti) bezeichnet, nämlich Ueberlegung (judicium), Wahrhaftigkeit (veritas) des Schwörenden, endlich Rechtmäßigkeit der Sache (justitia) (vgl. c. 7, C. XXII, q. 1). Der Eid muß also zunächst a. mit reiflicher Ueberlegung geschworen werden, obschon es zur Gültigkeit desselben genügt, wenn im Augenblicke der Eidesleistung die sogen. virtuelle Intention vorhanden ist. Dagegen sind alle, welche der Unterscheidung ganz entbehren, wie Geisteskranke und Trunkene, unfähig zu schwören. Die Vorschrift, daß der Schwörende nüchtern (jejunus) sei (c. 2, C. IV, q. 3; c. 1, X De test. 2, 20; c. 16, C. XXII, q. 5), ist weder vor dem kirchlichen Forum praktisch geworden, noch in die bürgerlichen Gesetze übergegangen. Ueber das zur Eidesleistung erforderliche Alter s. d. Art. Eidesmündigkeit. Absolute (physische) Gewalt oder wesentlicher Irrthum macht natürlich jeden Eid nichtig (c. 28, X De jurejurando 2, 24; c. 2, VI De pact. 1, 18). Bloß moralischer Zwang hebt die Gültigkeit des Eides nicht auf, ist jedoch Dispensgrund (c. 8. 15, X De jurejur. 2, 24; Cajetan. ad 2, 2, q. 89, a. 3; Billuart XII, diss. 5, a. 6, § 2; Bassaeus, Flor. theolog., Art. juram. II, n. 5). Endlich fordert die Heiligkeit des Eides, daß nicht ohne Noth und nicht ohne sorgfältige Erwägung der zu bekräftigenden Aussage oder Verbindlichkeit geschworen werde (vgl. Eidesvermahnung). Uebrigens dürften die ernsten Worte der heidnischen Philosophen gegen das leichtsinnige Schwören manche Christen beschämen: „Ist ja doch der Eid in Zuschiebung und Zurückschiebung oft nicht mehr, als ein Mittel advokatorischer Chicane" (C. Roscher,

Zur Kritik der neuesten wirthschaftl. Entwickl. in Deutschl.; vgl. Marx a. a. O. 49). b. Ferner muß der Schwörende den ernsten Willen haben, die Wahrheit zu sagen oder sein Versprechen zu halten. Nur die erkennbare Mentalrestriction (restrictio late sive improprie mentalis) ist aus wichtigen Gründen auch bei dem Eide gestattet (Cajetan. 2, 2, q. 89, a. 7 [q. 5]; vgl. d. Art. Reservation). Die Wahrhaftigkeit des Schwörenden wird im Allgemeinen präsumirt. Eine Ausnahme machen nach dem Vorgange des canonischen Rechts (c. 14, C. XXII, q. 5) viele Landesgesetzgebungen (vgl. Marx 46; Deutsches Reichsstrafgesetzbuch § 161) hinsichtlich derjenigen, welche bereits falsch geschworen haben. c. Endlich darf der Eid nur zur Bekräftigung einer sittlich erlaubten Handlung angewendet werden. Dieses Erforderniß bezieht sich vorwiegend auf den Versprechungseid (s. u.). Es ist aber nicht bloß unerlaubt, etwas direct Verbotenes zu beschwören, sondern auch, sich durch Eid zur Unterlassung einer sittlich vollkommenen Handlung zu verpflichten (c. 1. 2. 13. 19. 24. 28, X De jurejur. 2, 24; Reg. Jur. 58 in VI; S. Th. 2, 2, q. 89, a. 7 ad 2). Zwar sündigt der Schwörende im letztern Falle nicht, wenn er das Beschworene hält, allein der Eid, z. B. nicht in einen Orden einzutreten, kann ihn nicht verpflichten.

III. Arten des Eides. Von dem juramentum implicitum war bereits die Rede. Ueber juramentum privatum und solemne, ferner über juramentum verbale, reale und mixtum s. d. Art. Eidesleistung. Je nachdem Gott zum Zeugen der Wahrheit oder als Rächer der Lüge angerufen wird, unterscheidet man juramentum contestatorium und exsecratorium. Meist enthält der Eid beide Momente. Die wichtigste Unterscheidung des Eides ist diejenige zwischen Aussage- und Versprechungseid (juramentum assertorium et promissorium). Ersterer dient zur Betheuerung einer Aussage über Vergangenheit oder Gegenwart (dictum de praeterito vel praesenti), letzterer zur Bekräftigung einer zukünftigen Verbindlichkeit (dictum de futuro). Der nicht einem Dritten, sondern Gott geschworene Versprechungseid (votum juratum) unterscheidet sich nur der Form nach von dem Gelübde (s. d. Art.).

A. Von den promissorischen Eiden sind hervorzuheben: 1. Der canonische Obedienz- und Investitureid, durch welchen Priester und Bischöfe bei Empfang der Weihen und Aemter den kirchlichen Obern Gehorsam schwören. 2. Der Constitutions- oder Verfassungseid, welcher gegenwärtig fast nur von Regenten und Parlamentsmitgliedern geleistet wird. 3. Der Homagialeid, mittels dessen die Bischöfe vielfach den Landesherren Treue und Gehorsam versprechen müssen. Derselbe bezieht sich zwar nur auf die bürgerlichen Pflichten der Bischöfe. Trotzdem bleibt er, namentlich in der Fassung, welche meist angewendet wird (vgl. z. B. österr. Concordat, Art. 20), der Ausdruck eines Mißtrauens gegen die kirchlichen Würdenträger, welches dann um so weniger gerechtfertigt ist, wenn die betreffende Regierung auf die Wahl derselben wesentlichen Einfluß übt. 4. Durch den Amts- oder Diensteid beschwören Kirchen- und Staatsbeamte die Erfüllung ihrer Amtspflichten. Natürlich kann die staatliche Obrigkeit einen solchen Eid von Geistlichen nur insofern verlangen, als diesen in das staatliche Gebiet eingreifende Obliegenheiten (z. B. Schulaufsicht, Führung der Civilstandsregister) anvertraut sind. 5. Der Zeugeneid ist ein promissorischer Eid, wenn derselbe, wie im canonischen Rechte ausdrücklich vorgeschrieben ist, vor Ablage des Zeugnisses geleistet wird. 6. Ueber den Sponsalieneid s. d. Art. Eheverlöbniß. 7. Ueber den Gefährde-Eid s. d. Art. Calumnieneid.

B. Von den assertorischen Eiden hatte der außergerichtliche (juramentum extrajudiciale) niemals rechtliche Bedeutung. Dagegen findet der gerichtliche Aussage-Eid (juramentum judiciale) hauptsächlich zweifache Anwendung. Entweder dient er als selbständiges Entscheidungsmittel des Prozesses oder seiner Theile, indem man nämlich im Vertrauen auf die Gewissenhaftigkeit des Schwörenden die Entscheidung des Rechtsstreites von der Eidesleistung abhängig macht (Haupteid), oder als einfaches Beweismittel zur Bekräftigung einer für die Entscheidung erheblichen Aussage (Nebeneid). Weil aber bei dem Haupteide die Entscheidung des Streites auf die redliche Gesinnung des Schwörenden gegründet wird, so macht zwar erweislicher Mangel dieser redlichen Gesinnung (vorsätzliche und fahrlässige Verletzung der Eidespflicht, D. Civilproz.-O. §§ 428 u. 543, 1) den Haupteid wirkungslos. Allein der directe Gegenbeweis ist entweder ganz ausgeschlossen (so bei dem Parteieneide) oder nur mittels solcher Beweismittel gestattet, welche erst nach der Eidesleistung entdeckt wurden (so bei dem richterlichen Eide und bei dem Schätzungseide). Der Nebeneid hingegen läßt wie jedes andere Beweismittel den Gegenbeweis durch alle Beweismittel zu, wenngleich manche sogen. Nebeneide dadurch, daß der Gegenbeweis auf neue Beweismittel eingeschränkt ist, die Natur des Haupteides annehmen. — 1. Der wichtigste Haupteid ist a. der Parteieneid; er hat seinen Namen daher, daß die eine prozeßführende Partei der andern denselben anträgt (juramentum delatum). Die Bezeichnung Schiedseid (juramentum decisorium) erklärt sich aus dem oben Gesagten. Weil aber Delation wie Annahme dieses Eides von dem freien Willen der Parteien abhängt, heißt derselbe juramentum voluntarium. Im Gegensatz hierzu wird b. der richterliche Eid, d. h. der von dem Richter auferlegte Eid als nothwendiger Eid oder Notheid (juramentum necessarium) bezeichnet. Derselbe diente in dem canonischen und gemeinen Civilprozeß entweder zur Ergänzung eines mehr als halb erbrachten Beweises

(Ergänzungseid, juramentum suppletorium) oder zur Entkräftigung eines nur halb geführten Gegenbeweises (Reinigungseid, juramentum purgatorium). Seit dem neunten Jahrhundert wurde der Reinigungseid auch in dem canonischen Strafverfahren nach dem Vorbilde des germanischen Prozesses demjenigen auferlegt, der, sei es durch unvollständigen Beweis, sei es durch schlechten Ruf, eines Verbrechens beschuldigt wurde (purgatio canonica im Gegensatze zu der purgatio vulgaris durch Gottesurtheil). Das strafrechtliche Purgationsverfahren ist, wenngleich nicht formell aufgehoben, seit dem 16. Jahrhundert in dem kirchlichen Forum außer Gebrauch. — 2. Von den Nebeneiden haben ausschließlich kirchenrechtliche Bedeutung a. der Ledigkeitseid (juramentum libertatis s. de statu libero), welchen der Pfarrer den von dem Aufgebote gänzlich dispensirten Brautleuten in bischöflichem Auftrage dahin abnimmt, daß keiner von beiden mit einem Dritten bereits verehelicht oder verlobt sei, und b. der Diligenzeid (juramentum diligentiae), wodurch der nach dem angeblichen Tode des einen Theiles zu einer neuen Ehe schreitende Gatte beschwört, daß er alle Sorgfalt angewendet habe, um von dem allenfallsigen Leben des andern Theiles Kunde zu erhalten. Ueber die anderen Haupt- und Nebeneide vgl. die Prozessualisten.

IV. Ueber die Form des abzulegenden Eides s. d. Art. Eidesleistung.

V. Verpflichtung des Eides. Eine solche begründet nur der promissorische Eid (vgl. Ex. 20, 7. Num. 30, 3. Matth. 5, 33). Derselbe bewirkt aber nicht bloß eine Bestärkung der mittels Versprechen oder Vertrag eingegangenen Verbindlichkeit, sondern erzeugt eine neue, specifisch verschiedene, d. i. religiöse Verpflichtung, das zu halten, was unter feierlicher Anrufung Gottes versprochen wurde (S. Th. 2, 2, q. 89, a. 7 ad 3; a. 8). Der Schwörende verpflichtet sich aber entweder zu einer rein persönlichen oder zu einer vertretbaren Leistung. Nur die letztere Pflicht kann und muß von den Erben des Schwörenden erfüllt werden (Billuart XII, diss. 5, a. 7). Vielfach wird die Frage erörtert, ob der Eid verpflichte, falls der Schwörende eine gültige Eidesformel spreche, innerlich jedoch die Absicht hege, sich nicht zu verpflichten. Die älteren Theologen (s. z. B. Lessius, De justitia et jure l. 2, c. 42, dub. 8; Cajetan ad 2, 2, q. 89, a. 7) unterscheiden die Absicht, den Eid zu erfüllen, die Absicht, sich zu verpflichten, und die Absicht, zu schwören. Fehle die erste und zweite, so werde der Schwörende doch verpflichtet, weil die Absicht, zu schwören, zur Gültigkeit des Eides genüge. Dagegen würde die Absicht, überhaupt nicht zu schwören, wenngleich äußerlich nicht kundgegeben, jegliche directe Gewissenspflicht ausschließen. Gegen diese Ansicht ist nur einzuwenden, daß der Wille, zu schwören, und die Absicht, sich zu verpflichten, kaum getrennt werden können. Daher wird wohl richtiger bloß unterschieden zwischen dem Willen, sich zu verpflichten (animus sese obligandi), und der Absicht, den Eid zu halten (animus juramentum servandi). Fehlt erstere, so kommt kein Eid zu Stande, wenngleich ein solcher Scheineid indirect (wegen des Aergernisses oder zur Verhütung des Schadens eines Dritten) verpflichten könnte. Schwane (Moraltheol. 187 f. u. ö.) bestreitet ohne genügenden Grund, daß die directe Verbindlichkeit des Eides von der innern Absicht, sich zu verpflichten (intentio interna), abhängig sei. — Der Eid verliert seine bindende Kraft 1. durch Verzicht desjenigen, zu dessen Gunsten der Eid geleistet wurde (Recipient), 2. wenn der Obere, in dessen Gewaltsphäre der Eid eingreift, denselben für nichtig erklärt (irritirt). Wiefern dieses Irritationsrecht dem Papste über die ganze Kirche, den Bischöfen über ihre Diöcesanen, den Ordensobern über die Ordensgenossen, dem weltlichen Fürsten über seine Unterthanen, den Eltern über die Kinder, dem Vormund über das Mündel, endlich dem Gatten über die Gattin zusteht, lehren die Moralisten. Der Eid hört ferner auf, verbindlich zu sein, 3. wenn sich nach Ableistung desselben die Verhältnisse so wesentlich ändern, daß die Erfüllung entweder unmöglich oder unerlaubt wäre, oder daß wenigstens der Schwörende, falls er diese Umstände vorausgesehen hätte, den Eid nie geleistet haben würde. Jeder Eid enthält nämlich die stillschweigende Bedingung, daß nicht wesentliche, völlig unvorhergesehene Aenderungen eintreten werden. 4. Die Umwandlung der eidlichen Verpflichtung in eine andere (commutatio juramenti) geschieht entweder mit Einverständniß des Recipienten und fällt dann unter den Begriff des Verzichts, oder erfolgt gegen den Willen desselben und ist dann nur möglich durch Dispens. Die eigenmächtige Umwandlung der eidlichen Verbindlichkeit, selbst in ein besseres Werk, ist durch die zweiseitige Natur derselben ausgeschlossen. 5. Ueber die Dispens s. d. Art. Eidesentbindung. — Die rechtlichen Bestimmungen über die Verbindlichkeit des Eides weichen von den Grundsätzen der Moral vielfach ab. Nach römischem Rechte erzeugt der promissorische Eid in der Regel keine klagbare Verbindlichkeit (l. 7, § 16, D. de pactis 2, 14; Ausnahmen s. bei Marx a. a. O. 104). Dagegen wird nach canonischem Rechte jedes an sich ungültige Rechtsgeschäft durch den hinzutretenden Eid gültig, sofern die Erfüllung des letztern weder zum Nachtheil eines Dritten, noch zum Schaden des eigenen Seelenheiles gereicht (c. 28, X 2, 24; vgl. c. 6. 7. 8. 15 ib.; c. 2, VI De pactis 1, 18; c. 2, VI De jur. 2, 11). Ob jener Grundsatz gemeinrechtliche Geltung habe, wird sehr bezweifelt (vgl. Windscheid, Pandecten, 2. Aufl., I, 205). In den neueren Gesetzgebungen findet sich von einer rechtlichen Verbindlichkeit des privaten Versprechungseides kaum eine Spur (Marx 150). Es bleiben somit nur die mannigfaltigen Diensteide, welche je nach

Verschiedenheit der betreffenden Aemter rechtlich verpflichten.

VI. Für die Interpretation des Eides ist natürlich zunächst der allgemein anerkannte Wortsinn maßgebend. Eine Abweichung von diesem muß vor der Eidesleistung entweder von dem Recipienten oder von dem Imponenten, d. i. demjenigen, in dessen Hand der Eid abgelegt wird, oder endlich von dem Schwörenden ausdrücklich hervorgehoben werden. Nur insofern hat der Grundsatz seine Berechtigung: Jurandum est in animum juramentum imponentis seu recipientis. Innerhalb jener Grenzen ist ferner der promissorische Eid strictae interpretationis, d. h. seine Verbindlichkeit ist einzuschränken, soweit der Wortlaut es gestattet. Dieß folgt aus der streng verpflichtenden Natur des Eides (vgl. Billuart XII, diss. 5, a. 8). Aus demselben Grunde gelten bei jedem Versprechungseide manche Beschränkungen stillschweigend zugefügt. Solche sind: „wenn sich die thatsächlichen Verhältnisse nicht wesentlich ändern", „falls der Eid ohne großen Schaden erfüllbar ist", „wenn der Recipient auch seiner Verbindlichkeit nachkommt" u. s. f. (Billuart l. c.). Zweifel über den Inhalt des Eides entscheidet die geistliche Behörde (vgl. Walter bei Hergenröther, Kirche und Staat 199). Ueber die Interpretation des Eides vgl. noch Summa Sylvestrina, P. II, v. Juramentum, a. 2.

VII. Eidesentbindung, s. d. Art.

VIII. Die Sünden gegen die Heiligkeit des Eides ergeben sich leicht aus dem Gesagten. Die Simulation des Eides begründet an sich stets eine schwere Schuld. Das leichtsinnige Schwören (sine judicio) kann eine läßliche Sünde sein. Dagegen ist der falsche (sine veritate) wie der ungerechte (absque justitia) Eid an sich stets Todsünde. Ueber den falschen Eid s. d. Art. Meineid. Endlich gehört hierher der Eidesbruch (s. d. Art.). Jede Verletzung des Eides ist eine unmittelbare Beleidigung Gottes, eine Sünde gegen die Tugend der Religion (virtus religionis). Der Eidbrecher sündigt überdieß gegen die Tugend der Gerechtigkeit. Alle Sünden gegen den Eid werden von den älteren Moralisten im Anschlusse an die heilige Schrift (vgl. Lev. 19, 12) unter dem Begriff perjurium zusammengefaßt (vgl. S. Antonin. P. II, c. 7, § 1; Lessius, De justitia et jure l. 2, c. 42, dub. 14). Im römischen und im canonischen Rechte umfaßt der Ausdruck perjurium den Meineid und den Eidesbruch (s. z. B. Thesaurus, De poenis ecclesiasticis v. perjurium). Das perjurium war im Mittelalter ein sogen. crimen mixti fori, d. h. bei Laien entschied die Prävention, ob der geistliche oder weltliche Richter dasselbe ahndete. (Vgl. Göpfert, Der Eid, Mainz 1883.) [Kreutzwald.]

Eid bei den Juden (שְׁבוּעָה, אָלָה). I. Die Verordnungen des mosaischen Gesetzes über den Eidschwur bringen weniger auf Beschränkung der unter den Juden sehr häufigen Sitte zu schwören, als auf Heilighaltung und gewissenhaften Gebrauch des Eides, indem sie einerseits das falsche Schwören und den Meineid streng verbieten (Ex. 20, 7. Lev. 19, 12), andererseits nur die Anrufung des Namens Jehova, als allein mit der wahren Gottesverehrung des auserwählten Volkes vereinbar, bei Eidesleistungen gestatten (Deut. 6, 13). Von dieser hohen Bedeutung und Würde des Eidschwurs sind auch die Propheten stets durchdrungen und rügen die Schwüre verblendeter Israeliten, welche bei dem Leben fremder Götter geleistet wurden (bei dem Leben des Kalbes von Samarien, Os. 4, 15. Am. 8, 14; bei Moloch, Soph. 1, 5; bei Baal, Jer. 12, 16), als den ärgsten Götzendienst, indem durch diese feierliche Anrufung jene Götzen als allwissende und allmächtige, überhaupt als existirende Wesen verehrt würden, da sie doch als „Nicht-Götter" die Wahrheit der Aussagen nicht bekräftigen könnten (Jer. 5, 7), und da allein Jehova wahre Existenz und Allwissenheit zukomme. — Weil also wahre, heilige Eide nur bei Jehova geleistet werden konnten, erklärt sich die Bedeutung der Eidesformeln, welche im A. T. erwähnt werden. Gewöhnlich wird mit dem Ausdruck „Es lebt Jehova" (חַי־יְהוָה) geschworen, d. h. „so wahr ich glaube, daß Jehova der einzig wahre Gott ist und bleibt, ebenso wahr ist und bleibt meine Aussage" (Richt. 8, 19. 1 Sam. 14, 45; 19, 6; 20, 22; 29, 6. 2 Sam. 4, 9; 14, 11; 15, 21. Jer. 16, 14; 23, 7; 38, 16 u. s. f.). Darum wird Jehova selbst in bildlicher Weise als bei seinem Namen, seiner Seele, seinem Arme, d. h. bei seiner unveränderlichen Wesenheit und Macht, Zusagen betheuernd eingeführt (Jer. 44, 26. Is. 62, 8. Am. 6, 8). Eine seltenere Form ist: „Jehova sei Zeuge zwischen uns" (Gen. 31, 49. Jer. 42, 5. Röm. 1, 9. Phil. 1, 8). Jehova aber als der allein Wahre und in seinen Versicherungen Getreue bestraft die Lüge und rächt den Meineid; daher übergibt sich zugleich mit Anrufung des Namens Jehova der Schwörende selbst der rächenden Strafgerechtigkeit Gottes, falls er den Frevel begeht, den allwissenden Gott als Zeugen einer mit Vorsatz ausgesprochenen Unwahrheit anzuflehen. Demnach verwünschen Schwörende sich selbst, wenn sie feierlich ausrufen: „So soll mir Jehova thun (כֹּה יַעֲשֶׂה לִּי יְהוָה), wenn ich" — oder: „wenn ich nicht," d. h. gräßliches Unglück mag Jehova über mich verhängen, wenn meine Worte meinen Gedanken widersprechen (vgl. 2 Sam. 3, 9. 3 Kön. 2, 23. 4 Kön. 6, 31. Ruth 1, 17 u. A.). Mit diesen Verwünschungsformeln steht in engster Verbindung, daß die späteren Juden bei ihrem eigenen Haupte schwören, d. h. ihr Leben einsetzen wollen, falls sie Lügen verkündet haben (vgl. Matth. 5, 36). Weniger von religiöser Bedeutung, als vielmehr für die Geschichte des Eides bei den Juden von großer Wichtigkeit ist endlich die Eidesformel, wonach bei dem Leben von Geschöpfen, bei dem Leben des Königs (1 Sam.

17, 55; 25, 26. 2 Sam. 11, 11), bei dem Leben des Angeredeten (1 Sam. 1, 26. 4 Kön. 2, 2) Schwüre geleistet wurden. Aus ihr entwickelte sich der Gebrauch der späteren Juden, beim Himmel, bei der Erde, beim Tempel, bei Jerusalem zu schwören; man wollte durch Berufung auf die Würde und Macht der vorzüglichsten Geschöpfe Gottes auf's Strengste dem Gesetze, nur bei Jehova zu schwören, nachkommen, ohne den heiligsten Namen Gottes in sündhaftem Munde zu führen. Wie diese allzugroße Aengstlichkeit in Leichtfertigkeit ausartete, beweisen die laxen Grundsätze der Pharisäer (vgl. Matth. 5, 34 bis 36; 23, 16). Die strengen Essener schwuren daher gar nicht und verboten überhaupt den Eid; nur bei Aufnahme in ihre Gesellschaft wurden Eide geleistet (Jos. Bell. Jud. 2, 8, 7). — Als Cerimonie, welche Schwörende beobachteten, wird die gen Himmel gestreckte Hand bezeichnet (Gen. 14, 22. Ex. 6, 8. Deut. 32, 40. Ez. 20, 5; vgl. Offenb. 10, 5). Frauen mußten beim Schwören sich entschleiern (Num. 5, 18). Zur Patriarchenzeit legte derjenige, welcher einen Versicherungseid schwor, seine Hand unter die Hüfte dessen, dem er das Versprechen gab (Gen. 24, 2; 47, 29), ein Gestus, der nach der euphemistischen Bedeutung der Hüfte (Gen. 46, 26. Ex. 1, 5. Num. 5, 21) ohne Zweifel mit den Folgen des Eides in Beziehung auf Nachkommenschaft in Verbindung stand. Ueber die anderen Deutungen dieses Ritus, von denen die gewöhnliche Ansicht der jüdischen Tradition, als sei bei dem heiligen Bunde der Beschneidung der Eid geleistet worden, den Vorzug verdient, siehe Rosenmüller, Scholia in V. T., Lips. 1821, I, 387; Winer, Reallex. 3. Aufl., S. 304, Anm. 4. Bei Eiden vor Gericht beschwor der Richter die Angeklagten und die Zeugen (Lev. 5, 1) mit einem Fluch, den die vor Gericht Stehenden durch eine Betheuerung (אָמֵן) auf sich nahmen, sobald sie die Wahrheit nicht eingestanden (vgl. Num. 5, 11 ff. Deut. 27, 15. 2 Esdr. 5, 13; 8, 6). Bundeseide waren mit Opfern verbunden (Gen. 26, 30; 31, 54. 2 Sam. 3, 20); die Fleischstücke des Opferthieres wurden in zwei Reihen dergestalt gelegt, daß die Bundesparteien hindurchgehen konnten, zur Warnung, daß, wer den geschlossenen Bund verletze, desselben Todes sterben solle, den das zerschnittene Opferthier erlitten hat (Gen. 15, 10. 1 Sam. 11, 7. Jer. 34, 18; vgl. Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland I, 57). Daß demnach Gott bei dem Gen. 15, 10 berichteten Vorgang sich bloß zu einer äußeren Form herabgelassen hat, erwähnt schon Ephräm (Opp. Syr. I, 161).

II. Die talmudischen Satzungen über den Eid fassen denselben mehr von der Seite des Rechts auf und beschränken sich fast nur auf seine juridische Kraft und seine Rechtsgültigkeit zur Entscheidung schwieriger Fälle, besonders bei Schuldforderungen und Geldangelegenheiten. Wie weit manche dieser Gesetzlehrer von der biblischen Lehre über die hochheilige Bedeutung des Eides abgewichen sind, bezeugt die Ansicht des gefeierten Maimonides u. A., daß man Mördern, Räubern, Zolleinnehmern u. s. w. falsche Eide schwören dürfe, wenn man auf keine andere Weise aus ihrer Gewalt entrinnen könne; daß der Schwörende sich zwar im Allgemeinen dasselbe denken müsse, was er sagt, aber doch im Speciellen etwas ganz Anderes meinen könne, als was er beschwört; daß der Jude nicht verbunden sei, vor Andersgläubigen die Wahrheit zu beschwören, wenn dadurch einem andern Juden Schaden erwachsen könne (vgl. Maier, Das Judenthum 370). Es ist daher leicht erklärlich, daß die Eide der Juden bei Griechen und Römern nicht als sehr zuverlässig betrachtet wurden, und daß man auch heute noch im Orient bei dem Schwur eines Juden einen Doppelsinn vermuthet (Delitzsch, Bibl. Comm. über die poet. BB. d. A. T. IV, 454). Doch haben sich gegen das unwürdige Streben, durch Hintansetzung des Göttlichen und Geringachtung des Heiligen seinen eigenen Vortheil zu erringen, von jeher bessere Stimmen im Judenthum vernehmen lassen. Ehe daher geschworen wird, ist der Rabbi verpflichtet, auf die religiöse Würde und die bedeutende Wichtigkeit des Eides, auf den Frevel des Meineides und die Gotteslästerung des falschen Schwures aufmerksam zu machen. Beim Ablegen des Eides selbst muß der Schwörende, meist mit dem Todtenkleide angethan, in seiner Hand eine Gesetzesrolle halten, während bei dem ersten Schwur eines anerkannt frommen Juden die Berührung der Phylacterien, jener mit Bibelstellen beschriebenen Pergamentstreifen, genügt. (Vgl. Bonner Zeitschrift für Philos. und kath. Theol. 1845, 3. Heft, 86 ff.) [Storch.]

Eid bei den Mohammedanern. Was der Koran vom Eide sagt, läßt uns erwarten, daß der Islam hierin laxe Grundsätze festhalte: „Machet Gott nicht zum Ziele eurer Eide, indem ihr schwöret, daß ihr gerecht und fromm sein und Gutes unter den Menschen stiften wollet, denn Gott ist der Hörer, der Sehende. Gott wird euch nicht bestrafen wegen eines übereilten Wortes in euren Schwüren, wohl aber wegen dessen, was eure Herzen gebilligt haben. Gott ist der Erbarmer, der Huldreiche" (Sura 2, 225 ff.). Aehnlich lautet Sura 95, 95: „Gott wird euch nicht strafen wegen eines übereilten Wortes in euren Schwüren, wohl aber wegen dessen, was ihr durch Eide festgebunden habt. Der Sühnepreis dafür ist, zehn Arme mit mittelmäßiger Kost zu speisen, oder sie zu kleiden, oder Gefangene zu lösen. Wer das nicht leisten kann, mag drei Tage fasten. Das ist der Sühnepreis für eure Schwüre. Haltet aber eure Schwüre." Endlich Sura 66, 2: „Gott hat euch eine gesetzliche Lösung eurer Eide verfügt. Gott ist euer Herr, er ist kenntnißvoll, weise." Um diese Aussprüche gehörig zu würdigen, muß man ihre Ausbildung in der spätern Rechtslehre kennen, worin der Eid eine sehr sorgfältige Bearbeitung gefunden hat. Aus der reichen Fülle des vorliegen-

den Stoffes können hier nur die wesentlichen Grundzüge hervorgehoben werden. I. Der Eid ist die feierliche Versicherung, etwas thun oder lassen zu wollen. Zur Gültigkeit des Eides gehört 1. die Versicherung einer Sache durch den Namen Gottes (bei Gott, ich schwöre bei Gott). Es dürfen auch Beinamen Gottes gebraucht werden, wenn sie sein Wesen hinlänglich bezeichnen (beim Schöpfer, beim Ewigen). Dagegen kann kein gültiger Eid beim Koran oder dem Tempel oder dem Propheten geschworen werden (The Sharaga ool Islam by Abool Kasim, Calcutta 1839, 38). Es können zur Verstärkung Verwünschungen beigefügt werden (vgl. De Sacy, Chrest. arab. I, 37, ed. 2). 2. Der Schwörende muß mündig, bei vollem Verstande sein (ib.). 3. Ohne die Absicht ist kein Eid bindend und gültig. Spricht jemand einen Schwur aus ohne Intention, so wird er als gewöhnliche Versicherung angesehen, gleichviel ob derselbe deutlich oder mit Umschweifen ausgesprochen war. Das genannte Lehrbuch des mohammedanischen Rechtes (Sharaga) spricht diesen Grundsatz wörtlich so aus: „Der Eid ist nur durch die Absicht bindend, und ist er geschworen worden ohne Absicht, so ist er nicht bindend, gleichviel, ob mit eigentlichen oder uneigentlichen Worten, es ist ein Worteid." Die Fetwa-Sammlung von 'Ila-ud-dîn I, 385 dagegen erklärt: „Der Eid beruht auf den Worten, nicht auf den Intentionen." 4. Gegenstand des Eides soll nur etwas Zukünftiges, nie etwas Vergangenes sein, indem der Eid die Versicherung der Absicht, etwas zu thun oder zu lassen, ist ('Ila-ud-dîn I, 376). Das mohammedanische Recht kennt keinen Zeugeneid. Doch kommen eidliche Versicherungen über Geschehenes vor.

II. Die Wahrheit kann beim Schwören auf dreierlei Art verletzt werden: 1. Durch wissentlich falsche Betheuerung, eigentlichen Meineid, eine Todsünde, welche mit der Hölle bestraft wird, wenn sie nicht gesühnt wurde; 2. durch Versicherung aus Unachtsamkeit; 3. durch eidliche Versicherung in zweifelhaften Fällen ('Ila-ud-dîn I, 377; Hedaya by Hamilton I, 493 ss.). Einige unterscheiden Iamînu 'ssabri, wenn trotz der besten Absicht die Erfüllung unmöglich geworden.

III. Es gibt Mittel, sich der Verbindlichkeit von eidlichen Versprechungen zu entledigen; sie werden Sühnepreis (Kafarah) genannt (Hedaya I, 500 ss.). Man kann nie zum Voraus eine Sühne für ein unrichtiges eidliches Versprechen bringen. Die nachträgliche besteht in Almosen, Fasten und Freilassen von Sklaven. [v. Haneberg.]

Eidesbruch (periurium) ist die böswillige Nichterfüllung eines eidlich gegebenen Versprechens und ist als solche zu unterscheiden von der eidlichen Bekräftigung einer falschen Aussage, dem Meineide (s. d. Art.). Die Straffälligkeit des Eidbruches hängt nicht bloß von dem Grade der Böswilligkeit des Eidbrechers ab, sondern richtet sich auch im Unterschiede von dem Meineide nach dem Maße der Eidesverletzung. Hatte der Schwörende bereits im Augenblicke der Eidesleistung die Absicht, seinen Schwur nicht zu halten, so sündigte er überdieß durch Meineid, indem er Gott zum Zeugen der Unwahrheit machte. Ueber die erlaubte Nichterfüllung des eidlichen Versprechens s. d. Art. Eid V. und Eidesentbindung. — Für die rechtlichen Wirkungen des Eidbruches (pro foro externo) ist zu unterscheiden sowohl zwischen dem privaten und dem öffentlichen Eide, wie zwischen den civilrechtlichen und den strafrechtlichen Folgen. Der private Versprechungseid als solcher hatte civilrechtlichen Schutz nur, so lange er klagbar war (s. d. Art. Eid). Criminell wird dagegen nicht einmal im canonischen Recht der Bruch eines solchen Eides geahndet. Die Verletzung eines feierlichen Versprechungseides aber erzeugt schon nach römischem Recht in einzelnen Fällen civile und criminalrechtliche Nachtheile. Nach canonischem Recht hat dieselbe in allen Fällen Ehrlosigkeit (Infamie) und außerdem entsprechend der eidlich übernommenen Amtspflicht besondere Strafen zur Folge. Letzteres ist auch in den neueren Gesetzgebungen der Fall. [Kreutzwald.]

Eidesentbindung (dispensatio s. relaxatio juramenti) ist die Befugniß eines kirchlichen Obern, von einem gültig und bedingungslos abgelegten Versprechungseide (juramentum promissorium) zu entbinden. Sie unterscheidet sich wesentlich von dem Rechte einzelner Vorgesetzten, den Eid eines Untergebenen zu irritiren. Letzteres nämlich hat seinen Ursprung und seine Grenzen in der Gewalt des Obern über den Willen des Untergebenen, das erstere setzt eine Gewalt über den Eid selbst voraus. Sogar die Befugniß der Kirche, über Gültigkeit und Umfang der Verpflichtung eines Eides zu entscheiden, wäre ohne Dispensationsgewalt denkbar, obschon der hl. Thomas die Nichtigkeitserklärung des Eides (declaratio nullitatis) als dispensatio bezeichnet (2, 2, q. 89, a. 9; vgl. q. 88, a. 9). Die Nichtigkeitserklärung fließt aus dem der Kirche allgemein ertheilten Auftrage, die Gläubigen zu lehren und zu leiten; die Dispens beruht auf einer besondern göttlichen Vollmacht. Da nämlich der promissorische Eid (nur von diesem kann hier die Rede sein) eine Verpflichtung gegen Gott begründet, nämlich seinen Namen heilig zu halten, so kann selbst die Kirche von dem Eide nur insofern dispensiren, als Gott ihr die Befugniß hierzu ertheilt hat. In der That empfing aber der hl. Petrus für sich und seine Nachfolger die allgemeine Vollmacht: „Und geben werde ich dir die Schlüssel des Himmels . . .; was immer du gelöst haben wirst auf Erden, wird gelöst sein in den Himmeln" (Matth. 16, 19). Diese Schlüsselgewalt der Kirche erstreckt sich nicht bloß auf den Nachlaß der Sünden und Sündenstrafen, sondern auch auf Gelübde und Eid. Dieß folgt aus der Allgemeinheit der vom Herrn gebrauchten Ausdrücke und wird durch die langjährige Praxis der Kirche bestätigt. Weil aber der kirchliche

Obere in diesem Falle nicht von einem kirchlichen, sondern von dem höhern göttlichen Gesetze, folglich nur kraft einer potestas delegata, dispensirt, so ist nicht bloß zur Erlaubtheit, sondern auch zur Gültigkeit der Dispens ein genügender Dispensgrund erforderlich. Ueberdieß kommt bei der Eidesentbindung meist das wohlerworbene Recht eines Dritten (des Recipienten) in Frage, welches ohne dringenden Grund nicht umgestoßen werden soll. Die letztere Schwierigkeit fällt weg, wenn das eidliche Versprechen nicht acceptirt worden ist. Als Dispensgründe gelten vorzüglich die größere Ehre Gottes, das Seelenheil des Schwörenden, das Wohl des Nächsten, Zweifel über die Gültigkeit des Eides, das allgemeine Beste, dem jedes Privatrecht untergeordnet ist, endlich der Umstand, daß der Recipient der Erfüllung des Eides unwürdig erscheint. Ist die Erfüllung offenbar unmöglich oder unerlaubt, so bedarf es keiner Dispens (Bassaeus, v. Juramentum, § Primo). — Nur die Kirche empfing die Vollmacht, den Eid zu lösen. Den Trägern der kirchlichen Regierungsgewalt, d. i. dem Papste und den Bischöfen, steht diese Befugniß kraft ihres Amtes zu. So oft aber das wohlerworbene Recht eines Dritten in Frage kommt, ist die Entscheidung dem Papste reservirt. Einfache Priester entbinden von dem Eide nur kraft specieller Vollmacht. — Aus dem Gesagten folgt schließlich, wie grundlos es als Anmaßung der Päpste des Mittelalters ausgelegt wird, daß sie die Unterthanen mancher Fürsten vom Treueide entbunden haben. Abgesehen von der völkerrechtlichen Stellung, welche damals der Kirche zuerkannt wurde, wie von den bürgerlichen Wirkungen der Excommunication, läßt sich nicht läugnen, daß die Päpste das Recht hatten, aus gewichtigen Gründen den Treueid zu lösen, namentlich unter politischen Verhältnissen, denen zu Folge der Besitz der fürstlichen Gewalt an die Bedingung geknüpft war, daß auch von Seite des Fürsten der geleistete Eid erfüllt werde. Daß sie hierbei ihr Recht leichtsinnig angewendet hätten, ist eine unerwiesene Behauptung (vgl. Hergenröther, K. u. St. 198 ff.). Daß aber gegenwärtig und schon seit langer Zeit die Ausübung dieser Befugniß niemandem Vortheil, der Kirche selbst aber die größten Nachtheile bereiten würde, wußten und wissen nicht bloß die Päpste, sondern auch die Fürsten und ihre Staatsmänner. [Kreutzwald.]

Eideshelfer, eine aus den deutschen Volksrechten erwachsene Institution. Nach den bis in's fünfte Jahrhundert hinaufreichenden Rechtsaufzeichnungen der germanischen Volksstämme war der Eid zur Bekräftigung von Aussagen freier Leute im gerichtlichen Verfahren zulässig. Häufiger kam indeß der Eid als Reinigungseid des Beklagten vor, der sich durch Leistung desselben von Fehde und Wehrgeld befreite. Während aber in älterer Zeit Kläger und Beklagter den Eid allein schwuren (sog. Eineid), verlangten die Volksrechte durchgängig, daß dritte Personen die Wahrhaftigkeit des Schwörenden eidlich erhärten sollten. Solche Personen hießen nun conjuratores, sacramentales, consacramentales, sacramentarii, juramentales, wohl auch, wenn sie zum Reinigungseide schwuren, purgatores, compurgatores (vgl. Du Cange, v. Juramentum). Im Deutschen hat man den Ausdruck Eideshelfer gebildet, obgleich derselbe aus den deutschen Rechtsquellen nicht abgeleitet werden kann. Ohne Zweifel hat die Kirche zu der häufigern Anwendung des Eides als Prozeßentscheidungsmittel wesentlich beigetragen. Dennoch verräth das Institut der Eideshelfer germanischen Ursprung. Dieselben mußten Verwandte oder Verschwägerte, wenigstens Bekannte des Schwörenden, meist Standesgenossen und stets eidesfähige, d. h. freie und unbescholtene Leute sein und wurden entweder von dem Schwörenden ausgewählt (electi), oder von dem Gegner benannt (nominati). Ihre Anzahl stieg nach dem Stande des Klägers und des Beklagten wie nach der Größe des Streitobjectes bis zu zweiundsiebzig. Bald sprach der Schwörende, indem er seine Hand auf die Hände der Eideshelfer legte, die Schwurformel allein, bald schwuren alle gemeinschaftlich. Seit dem zehnten Jahrhundert aber mußten die Eideshelfer nach dem Schwörenden, und zwar jeder einzeln schwören. Auch in den deutschen Rechtsaufzeichnungen des 13. und 14. Jahrhunderts (in den sog. Rechtsbüchern) erhielt sich das Institut der Eideshelfer, wenngleich in verschiedenem Umfange. Der Sachsenspiegel z. B. kennt dieselben nur in dem peinlichen Verfahren; hier schwören sie, daß der Eid „reine und unmeine" sei. Durch die Reception des römischen Rechtes (Ende des 15. Jahrhunderts) wurden die Eideshelfer allmälig verdrängt. — Mit dem germanischen Reinigungseide fanden auch die Bestimmungen über die Eideshelfer in das canonische Strafverfahren Eingang und blieben bis zum 16. Jahrhundert in Kraft (vgl. München, Canon. Gerichtsverfahren I, 466). In dem kirchlichen Eheprozeß wird zur Erhärtung der bloß moralisch gewissen Impotenz der Eid der Ehegatten mit je sieben Eideshelfern aus den Verwandten oder Nachbarn auferlegt. Jedoch ließ man in der Anweisung für das Ehegerichtsverfahren in Oesterreich (Instructio etc., Vienn. 1855) den Eid der Eideshelfer fallen. [Kreutzwald.]

Eidesleistung, die Form, unter welcher der Eid abgelegt wird. Der Eid kann unbeschadet seiner Gültigkeit ein rein innerer sein. Um so mehr genügt es daher zur gültigen Eidesleistung, daß der Schwörende, sei es durch Worte (juramentum verbale), sei es durch eine herkömmlich beim Eide angewendete Handlung, z. B. durch Aufheben der rechten Hand (juramentum reale), seine Absicht zu schwören documentirt; die gewöhnliche Verbindung beider Formen (juramentum mixtum) ist nicht erfordert. Um aber den Schwörenden an die Heiligkeit des Eides lebhafter zu erinnern, wird der öffentliche, insbesondere der gerichtliche Eid von jeher in bestimmt vorgeschriebener Form und

mit gewissen Feierlichkeiten (juramentum solemne) abgelegt (s. auch d. Art. Eidesvermahnung). Die Eidesformel war nicht immer und überall dieselbe. Insbesondere hat der exsecratorische Schluß des Eides (s. d. Art. Eid III) gewechselt. Nach dem canonischen Recht (c. 4, X De jurejur. 2, 24) lautet er: „So wahr mir Gott helfe und dieses sein heiliges Evangelium." Der bürgerliche Eid schloß bis zur Reformation vielfach (z. B. Goldene Bulle v. 1356, Cap. 2, § 3) mit den Worten: „So wahr mir Gott helfe und seine Heiligen." Nach eingetretener Kirchentrennung wurde zur Erzielung möglichster Gleichförmigkeit unter den Katholiken und den reichsgesetzlich anerkannten Protestanten das Reichskammergericht angegangen, den Eid auf „Gott und das Evangelium" zu stellen (R.-Absch. v. 1555, § 107; vgl. R.-K.-G.-O. v. 1555, Th. I, Tit. 57—85). Indeß blieb bei Katholiken die Formel: „So wahr mir Gott helfe und seine Heiligen", nicht nur in den geistlichen Curien, sondern mitunter auch an weltlichen Gerichtshöfen (z. B. Kurbayr. G.-O. von 1753, Cap. 10, § 14, n. 2) die vorherrschende, obschon auch die reichsgesetzliche: Sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei evangelia ganz dem katholisch-kirchlichen Gebrauche entspricht (vgl. die Bulle von Pius IV. Injunctum nobis, 13. Nov. 1564). Die von den neuesten deutschen Prozeßgesetzen vorgeschriebene Eidesformel: „Ich schwöre bei Gott dem Allmächtigen und Allwissenden ... so wahr mir Gott helfe" (vgl. Str.-Pr.-O. § 62 und C.-Pr.-O. § 443), ist offenbar mit Rücksicht auf die reichsgesetzlich zugestandene Gleichberechtigung der Juden gewählt. — Die Eidesformel wird nach canonischem Recht unter Berührung der Evangelien oder Reliquien geleistet (körperlicher, leiblicher Eid, juramentum corporale; c. 10, X De maj. et obed. 1, 33). Nur die Bischöfe müssen den Zeugen- und Calumnieneid ohne Berührung der Evangelien (propositis evangeliis) schwören. Der körperliche Eid findet sich auch in den Gesetzen des alten deutschen Reichs. Nach späteren Particularrechten wurde der Eid meist vor einem Crucifix und brennenden Lichtern, unter Emporhebung der drei ersten Finger der rechten Hand (Frauenspersonen legten diese sog. Schwörfinger auf die linke Brust), geschworen. Die neuesten deutschen Prozeßgesetze (s. Str.-Pr.-O. § 63; C.-Pr.-O. § 444) begnügen sich mit Leistung des Eides vor einem Mitgliede des Gerichts und Erhebung der rechten Hand. Nach denselben kann der gerichtliche Eid zu jeder Tageszeit, nicht bloß Vormittags, wie früher vielfach angeordnet war, und zwar von „Landesherren und Mitgliedern der landesherrlichen Familien und der fürstlichen Familie Hohenzollern" in ihrer Wohnung geschworen werden (Str.-Pr.-O. § 71; C.-Pr.-O. § 444). Letztere, sowie Stumme leisten den Eid durch Unterschrift, Andere mittels Nachsprechens oder Ablesens (Str.-Pr.-O. § 63; C.-Pr.-O. § 444). Stellvertretung, welche im canonischen Rechte bei dem Calumnieneide (c. 6. 7, X De juram. cal. 2, 7; c. 3, VI eod. tit. 2, 4), seitens der Landesgesetzgebungen auch bei anderen Eiden zugelassen wird, ist durch die Civil-Prozeßordnung (§ 440) bei der Eidesleistung völlig ausgeschlossen. Statt der wirklichen Eidesleistung genügt mitunter die Versicherung mit Handschlag oder das Handgelübde, vor Gericht indeß nur die Berufung auf einen frühern Eid. Betreffs der Secten, welche den Eid für unerlaubt halten (s. d. Art. Eid II) und daher früher vielfach wie Eidweigernde bestraft wurden, ist in den neuen deutschen Prozeßordnungen anerkannt, daß die Betheurungsformeln derselben dem Eide gleichgeachtet werden sollen (G.-V.-G. § 51; Str.-Pr.-O. § 64; C.-Pr.-O. § 446). Gewiß ist es ja zu billigen, daß die neuen deutschen Prozeßgesetze auf die religiösen Gefühle aller staatlich anerkannten Religionen und Confessionen Rücksicht nehmen. Anstatt jedoch eine allgemeine Eidesformel und Solemnität für Alle vorzuschreiben, hätte man vielleicht besser jeder Confession ihre eigenthümliche Formel und Feierlichkeit belassen und jene allgemeine Formel für solche reservirt, welche sich zu keiner staatlich anerkannten Religion bekennen. Ferner scheint es übertriebene Rücksicht, wenn die Betheuerungen von Mitgliedern der vorhin bezeichneten Secten dem wirklichen Eide der übrigen Staatsbürger gleichgestellt werden. So lange jene staatlich geduldet sind, mögen ihre Betheurungsformeln genügen, um die Strafen der Eidesverweigerung (s. d. Art.) abzuhalten. Allein dieselben dem Eide völlig gleichzustellen, enthält eine Geringschätzung des letztern. Endlich vermißt man in den deutschen Prozeßgesetzen Bestimmungen über diejenigen, welche sich öffentlich als Gottesläugner bekennen. Werden solche von den Staatsgesetzen geduldet, so müssen auch sie wegen Eidesverweigerung straflos bleiben. Andererseits trägt es zweifellos zur Herabwürdigung des Eides bei, wenn dieselben zur Eidesleistung zugelassen werden; sie sollten wie bestimmte andere Personen (vgl. § 56 der Straf-Prozeßordnung) unbeeidigt vernommen werden. [Kreutzwald.]

Eidesmündigkeit bezeichnet die zur Ablegung des Eides erforderliche Reife des Geistes. Während vor dem Gewissen (in foro conscientiae) jeder mit genügender Einsicht und Willensfreiheit abgeleistete Eid verbindlich ist, gleichviel, in welchem Alter der Schwörende steht, haben die positiven Gesetze vielfach die rechtliche Wirksamkeit des Eides an eine bestimmte Altersstufe geknüpft. Dieß geschah theils wegen der Heiligkeit, theils wegen der großen Tragweite des Eides. Aehnlichen Bezeichnungen entsprechend (wie Ehemündigkeit, Testamentsmündigkeit) wird jene höhere Altersstufe die Eidesmündigkeit genannt. Das canonische Recht schreibt für die Eidesleistung das Alter der Pubertät oder das vollendete 14. bez. 12. Lebensjahr vor (c. 14. 15. 16, C. XXII, qu. 5), mit welchem nach römisch-canonischem Recht die eigentliche Vor-

mundschaft endigt und durch die bis zum 25. Jahre incl. dauernde Curatel ersetzt wird. Nach deutschem Recht erstreckt sich die Vormundschaft regelmäßig bis zum vollendeten 21. oder 25. Lebensjahre, und dieser Anschauung entsprechend schieben die deutschen Gesetze auch den Termin der Eidesmündigkeit hinaus, vielfach bis zum 18. Lebensjahre. Die neuen deutschen Prozeßgesetze bezeichnen als Termin das vollendete 16. Lebensjahr (Civil-Prozeßordnung § 435; Straf-Prozeßordnung § 56). [Kreutzwald.]

Eidesvermahnung heißt die nach Vorschrift der meisten Gesetzgebungen vor der Eidesleistung ertheilte Belehrung über die Bedeutung des Eides und die Folgen des Meineides. Diese Eidesvermahnung oder Meineidsverwarnung (avisatio de vitando perjurio), welche erfolgreicher von einem Geistlichen vorgenommen würde, geschieht jetzt regelmäßig durch den Richter. Ein nach vorgängiger Vermahnung geleisteter Eid oder Meineid heißt in der Sprache des gemeinen Rechts ein gelehrter Eid oder ein gelehrter Meineid (s. z. B. C. C. C. Art. 107). Die Eidesvermahnung ward meist für Alle gleichmäßig, selten und mit Unrecht bloß für einzelne Stände (z. B. für den Bauern- und Bürgerstand) vorgeschrieben. Auch nach den neuen deutschen Prozeßgesetzen hat der Richter den Schwurpflichtigen in angemessener Weise auf die Bedeutung des Eides hinzuweisen (Straf-Prozeßordnung § 59; Civil-Prozeßordnung § 442). [Kreutzwald.]

Eidesverweigerung ist die Ablehnung des Eides durch einen Schwurpflichtigen oder Schwurberechtigten. Ihre Folgen richten sich nach der Art des Eides. I. Die geistliche wie die weltliche Obrigkeit kann innerhalb der Grenzen ihrer Gewalt von den Untergebenen sowohl die allgemeine Gehorsamspflicht wie besondere Amtspflichten eidlich bekräftigen lassen. Jedoch ist der allgemeine Treueid in der Kirche nie in Gebrauch gewesen und kommt auch seit dem Mittelalter fast in keinem Staate vor. Derselbe könnte aber ebenso wenig wie die Amtseide verweigert werden, sofern er von der rechtmäßigen Obrigkeit und in erlaubter Weise gefordert würde. Ließe sich dagegen z. B. eine staatliche Behörde die Erfüllung der kirchlichen Pflichten versprechen, so dürfte ein solcher Eid, weil von einer incompetenten Behörde gefordert, verweigert werden. Natürlich müßte derselbe abgelehnt werden, falls er etwas Unerlaubtes enthielte. — Der Amtseid wird regelmäßig zu Beginn des Amtes geleistet. Es läßt sich aber nicht läugnen, daß die rechtmäßige Obrigkeit die Erneuerung desselben stets dann verlangen kann, wenn der Untergebene entweder den Amtseid wirklich gebrochen hat oder doch wegen Untreue verdächtig ist. Dasselbe gilt von den promissorischen Eiden, welche der competente Richter zu fordern berechtigt ist (z. B. von dem Calumnien-, Schöffen- und Geschworeneneid). Die Verweigerung eines rechtmäßig geforderten promissorischen Eides hat Verlust des Amtes oder prozessualische Nachtheile zur Folge.

II. Hinsichtlich der assertorischen Eide ist zu unterscheiden zwischen dem Haupteide und dem Nebeneide (s. Eid III). Der Natur des Haupteides entsprechend wird bei Verweigerung desselben zu Ungunsten des Eidweigerers entschieden. Dieß kann jedoch nicht als Strafe der Eidweigerung aufgefaßt werden, sondern ist nur die Folge des stillschweigenden Uebereinkommens, durch welches die Entscheidung des Prozesses von der redlichen Leistung des Haupteides abhängig gemacht wird. Anders verhält es sich mit den Nebeneiden. Der competente geistliche wie weltliche Richter hat nämlich das Recht, sich des Eides als Beweismittels zu bedienen, und jeder Gerichtsunterthan ist unter eigentlicher Strafe verpflichtet, seine Aussage irgendwelcher Art durch Beschwörung zu einer beweiskräftigen zu machen (c. 51, X De test. et attest. 2, 20). Soweit also die Zeugnißpflicht reicht, ebenso weit geht die Pflicht zur Eidesleistung. Es ist daher consequent, wenn in den neuen deutschen Prozeßgesetzen Zeugnißverweigerung und Eidesverweigerung gleichmäßig bestraft werden (Str.-Pr.-O. § 69; C.-Pr.-O. § 355). Unter den Befreiungen von dem Zeugniß- und Eideszwang interessirt hier vor Allem diejenige des Seelsorgers. Selbstverständlich galt im canonischen Rechte von jeher der Grundsatz, daß der Geistliche über das, was ihm als solchem (tanquam sacerdoti) anvertraut war, kein Zeugniß ablegen dürfe (c. 2, D. VI De poenit.; c. 12 i. f. X De poenit. 5, 38; c. 13, X De excess. praelat. 5, 31). Dieser Grundsatz wird auch in den neuen deutschen Prozeßordnungen anerkannt, indem diese den Geistlichen in Ansehung desjenigen, was ihnen bei Ausübung der Seelsorge anvertraut ist, die Verweigerung des Zeugnisses (Str.-Pr.-O. § 52; C.-Pr.-O. § 348) und folglich auch die Eidesverweigerung (Str.-Pr.-O. § 69; C.-Pr.-O. § 355) gestatten. Die Worte „Ausübung der Seelsorge“ sind nicht auf das Beichtgeheimniß (s. d. Art.) einzuschränken, sondern beziehen sich auf das geistliche Amtsgeheimniß in seinem ganzen Umfange, d. i. ähnlich wie bei den Aerzten u. s. f., auf alles, was dem Seelsorger als solchem in oder außer der Beicht mitgetheilt wird. — Der Zeuge nun, welcher das Zeugniß verweigert, hat vor dem zu seiner Vernehmung bestimmten Termin die Thatsachen, auf welche er die Weigerung gründet, anzugeben und glaubhaft zu machen. Bei Geistlichen genügt die mit Berufung auf einen Diensteid abgegebene Versicherung. Hat der Zeuge seine Weigerung schriftlich oder zum Protocolle des Gerichtsschreibers erklärt, so ist er nicht verpflichtet, in dem zu seiner Vernehmung bestimmten Termine zu erscheinen (C.-Pr.-O. § 351). Ueber die Rechtmäßigkeit der Weigerung wird von dem Prozeßgerichte nach Anhörung der Parteien entschieden. Der Zeuge ist nicht verpflichtet, sich durch einen Anwalt vertreten zu lassen. Gegen das Zwischenurtheil findet sofortige Beschwerde statt (C.-Pr.-O. § 352. Vgl. Münst. Pastoralbl. Jahrg. 1879, 158). — Eine große

Schwierigkeit kann C.-Pr.-O. § 350, Abs. 2 bereiten. Denn während das Amtsgeheimniß der Aerzte, Advokaten u. s. f. ausschließlich zum Schutze des Patienten, Clienten u. s. f. eingeführt ist und folglich cessirt, wenn dieser von der Pflicht der Verschwiegenheit entbindet, soll das Beichtsiegel überdieß die Würde des Beichtinstitutes sichern. Was der Beichtvater erfährt, erfährt derselbe nur als Stellvertreter Gottes und nur Gott könnte ihn von der Pflicht der Verschwiegenheit entbinden. Nach C.-Pr.-O. § 350, Abs. 2, darf aber der Geistliche das Zeugniß nicht verweigern, wenn er durch die Parteien von der Verpflichtung zur Verschwiegenheit entbunden wird. Tritt dieser Fall ein, und er ist leicht denkbar (z. B. ein Gefangener beruft sich auf das Zeugniß seines Beichtvaters), so bleibt die Pflicht des Beichtgeheimnisses in ihrem ganzen Umfange bestehen, ohne durch das Recht der Zeugnißverweigerung geschützt zu sein. In diesem Falle, sowie dort, wo dem Geistlichen die Zeugnißverweigerung überhaupt nicht gestattet ist, kann derselbe entweder Zeugniß und Zeugeneid verweigern, muß dann aber freilich die Strafen der Weigerung tragen, oder den Eid mit dem selbstverständlichen Vorbehalt leisten, daß er nur insofern Zeugniß ablegen werde, als sein Gewissen dieß gestattet. Das Zeugniß selbst dürfte natürlich bloß dahin lauten, daß Zeuge nichts zu deponiren habe. — Literaturangaben über diese Frage s. bei Bayer, Civilprozeß, 10. Aufl., 795. [Kreutzwald.]

Eifer (ζῆλος, zelus) bezeichnet, im Gegensatz zu Trägheit, Gleichgültigkeit, Nachlässigkeit, das unablässige freudige Bestreben oder das ernste rastlose Bemühen, ein gestecktes Ziel zu erreichen, ohne sich von den entgegenstehenden Schwierigkeiten entmuthigen zu lassen. In diesem Sinne spricht man von Amtseifer, Diensteifer, Pflichteifer, Glaubenseifer, Tugendeifer u. s. w. Von Eifer kann man sowohl im guten als auch im schlimmen Sinne reden, je nach dem Objecte, dem Motiv, dem Ziel und den Umständen desselben (Thom. 2, 2, qu. 36, a. 2). In der heiligen Schrift des alten Testamentes schreibt sich Gott selbst Eifer zu (so Num. 25, 11. Ez. 5, 13. Zach. 1, 14) und nennt sich geradezu einen Eiferer (Deus fortis, zelotes, Ex. 20, 5; 34, 14). Dieß thut er deßwegen, weil er nicht zugeben kann, daß die ihm als dem Allerhöchsten allein und ausschließlich gebührende Verehrung und Anbetung fremden Göttern zugewendet werde. Sei es nun, daß sich Gott selbst Eifer zuschreibt, oder daß ihm solcher von den heiligen Schriftstellern beigelegt wird (Is. 9, 7; 63, 15. Joel 2, 18), so ist dabei entweder an die Liebe und Sorgfalt des Herrn in der Führung des Bundesvolkes oder an seine zürnende und strafende Gerechtigkeit bei Verletzung der Bundestreue zu denken (vgl. Catech. Rom. pars 3, c. 2, n. 28—30). In Bezug auf die Bestrebungen menschlicher Personen gebraucht die heilige Schrift das Wort zelus sowohl im guten Sinne vom Eifer für die Ehre Gottes (Num. 25, 11. 3 Kön. 19, 14. Ps. 68, 10. 1 Mach. 2, 26 f.), als im schlimmen Sinne von blinder Wuth und vom Zorneseifer (Apg. 5, 17; 13, 45), von Eifersucht und bitterer Ereiferung (1 Cor. 3, 3. Jac. 3, 14). Mag man den Eifer auffassen wie immer, so entspringt er nach dem hl. Thomas (S. Th. 2, 1, qu. 28, a. 4 in corp.) aus einer intensiven Liebe: Zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Je nachdem nun die Liebe auftritt als Freundschaftsliebe (amor amicitiae), welche das Wohl und Glück des Freundes im Auge hat, oder als begehrliche Liebe (amor concupiscentiae), welche ein Gut stets im eigenen Interesse umfaßt, theilt man zelus in den eigentlichen Eifer (Zorn, Entrüstung) und in die Eifersucht (s. d. folg. Art.). Der heilige Eifer, von dem der Christ beseelt sein soll, ist eine Wirkung und Eigenschaft der Charitas und wie diese selbst ein göttliches Gnadengeschenk. Gegenstand dieses Eifers ist zuerst die Verherrlichung Gottes, dann das eigene Heil und die Seligkeit Aller (Thom. S. Th. 2, 1, qu. 28, a. 4). Der heilige Eifer als Entrüstung über jede Beleidigung Gottes richtet sein erstes und hauptsächliches Augenmerk auf die eigene Person und duldet an ihr nichts Gott Mißfälliges. Die begeisterte Thätigkeit und das rastlose Bemühen für die Ausbreitung des Reiches Gottes, sowie für die Rettung und Heiligung der Mitmenschen heißt Seeleneifer. Dieser ist ein nothwendiges Requisit der Seelsorgsgeistlichen und kirchlichen Vorgesetzten. Der Eifer überhaupt und der Seeleneifer insbesondere muß gepaart sein mit Geduld, Sanftmuth und Klugheit (2 Tim. 4, 2), damit er nicht ausarte in einen ungeduldigen, herrschsüchtigen, bittern, falschen (Luc. 9, 54) und blinden Eifer. Eine eigenthümliche Ausartung des wahren Eifers ist der leidenschaftliche, auf Selbstsucht oder geistiger Beschränktheit beruhende religiöse Fanatismus (Zelotismus), der sich vermöge seines Ungestüms und seiner Leidenschaftlichkeit selbst zum Gebrauche unerlaubter Mittel fortreißen läßt und mehr zerstörend als erbauend für die Zwecke Gottes wirkt (Simar, Moraltheologie, 2. Aufl., § 106). Als Fanatismus wird von den Gegnern der katholischen Kirche und eines praktischen Christenthums häufig auch der wahre Eifer gebrandmarkt und verdächtigt. (Vgl. Busaeus, Viridarium christianarum virtutum; Mansi, Biblioth. mor. IV, 885—901; Lohner S. J., Biblioth. man. concionat.; Jocham, Moraltheol. II, 118. III, 517; Albertus M., Paradisus animae c. 26; Schneider, Lectiones quotid., Ratisb. 1870, 98 sq.) [Punkes.]

Eiferopfer bei den Juden, s. Opfer.

Eifersucht (zelotypia) ist das heftige, unruhige Verlangen, ein besonders werthgeschätztes Gut allein und ausschließlich zu erlangen, zu besitzen und zu genießen. Der hl. Thomas von Aquin nennt die Eifersucht zelus invidiae und bezeichnet als ihre Ursache eine sehr intensive Liebe. Quelle der Eifersucht ist aber ein Ueber-

maß der sog. begehrlichen Liebe (amor concupiscentiae), welche im geliebten Gegenstande den Vortheil und die Befriedigung des eigenen Ichs sucht, während die Freundschaftsliebe (amor amicitiae) in uneigennütziger Weise für das Wohl des Freundes besorgt ist (S. Theol. 2, 1, q. 28, a. 4). Die Eifersucht spielt ihre Hauptrolle auf dem Gebiete der Ehre, der Macht und der geschlechtlichen Liebe. Die Eifersucht ist die ewige Feindin der Tugend und des Verdienstes Anderer. Nicht selten erlaubt sie sich Lüge und Heuchelei, Ehrabschneidung und Verleumdung; ja bisweilen schrickt sie nicht einmal zurück vor Verfolgung und Mord. Aus Eifersucht erschlug Kain den Abel, verkauften die Söhne Jacobs ihren Bruder Joseph und verfolgte Saul den David (Cyprian. De zelo et livore n. 5). Noch unheilvoller sind die Folgen, wenn zwischen einzelnen Nationen eine Eifersucht besteht, ein ausschließendes Ringen nach dem höchsten Gipfel der Macht, des Ruhmes und des herrschenden Einflusses auf andere Völker. Durch solche Nebenbuhlerschaft wird oft das Wohl und Wehe von Millionen auf das Spiel gesetzt. Bei der Geschlechtsliebe wirkt die Eifersucht am traurigsten, wenn sie sich in das eheliche Verhältniß einschleicht und es vergiftet. Nicht selten führt sie dann den gereizten, in seiner Ehre sich gekränkt fühlenden Gatten zu den beklagenswerthesten, extremsten Schritten. Unter der das eheliche Leben vergiftenden Eifersucht versteht man gewöhnlich den unbegründeten Verdacht an der Treue des andern Ehetheils; sobald ein derartiger Verdacht eine vernünftige Grundlage hat, kann von einer Eifersucht im gewöhnlichen, schlimmen Sinne nicht mehr die Rede sein. Die eigentliche Eifersucht, als übertrieben ängstliche Besorgniß, die Liebe und Zuneigung des Mitgatten zu verlieren oder mit einem Fremden theilen zu müssen, erzeugt bei dem andern Ehetheile eine unruhevolle, bitter schmerzende und höchst peinliche Stimmung. Wegen des vielen Unheiles, das die Eifersucht anrichtet, warnt die heilige Schrift nachdrücklich davor. Non zeles mulierem sinus tui, ne ostendat super te malitiam doctrinae nequam (Eccli. 9, 1), d. h. durch die Kränkung ungegründeter Eifersucht könnte erst die Gattin veranlaßt werden, die eheliche Treue zu verletzen. Wenn auch die Eifersucht im Herzen des Mannes wegen seiner das Weib beherrschenden Stellung verderblicher ist, so dürfen deßwegen die Uebel, welche ein eifersüchtiges Weib verursachen kann, keineswegs unterschätzt werden. Dolor cordis et luctus, mulier zelotypa. In muliere zelotypa flagellum linguae, omnibus communicans (Eccli. 26, 8—9). Im Alten Bunde (Num. 5, 14—31) gab es ein gesetzliches Verfahren (lex zelotypiae), welches angewendet werden konnte zur Constatirung der Schuld oder Unschuld einer Ehegattin, wenn den Mann der Geist der Eifersucht nicht ruhen ließ. Die Eifersucht im schlimmen Sinne ist eine Sünde gegen die Liebe und führt oft zur Ungerechtigkeit. Doch nicht jede Art von Eifersucht ist sündhaft. Schon Cicero (Disp. Tusc. 4, 8) sagt: Aemulatio autem dupliciter illa quidem dicitur, ut et in laude et in vitio nomen hoc sit; nam et imitatio virtutis aemulatio dicitur; . . . et est aemulatio aegritudo, si eo, quod concupierit, alius potiatur, ipse careat. Lobenswerth ist die Eifersucht im Sinne eines wetteifernden Strebens und Ringens, um sich im Gutesthun zu überbieten. Eine solche Rivalität im Guten findet der heilige Apostel Paulus (Gal. 4, 18) löblich und wünschenswerth, wenn sie mit Ausdauer verbunden ist. Gut und verdienstlich endlich ist jene in amore amicitiae begründete Eifersucht, welche sich der hl. Paulus (2 Cor. 11, 2) zuschreibt, indem er sagt, er eifere um die Christengemeinde zu Corinth mit Gottes Eifersucht. Gott ist nämlich eifersüchtig auf die, welche er sich auserwählt hat, damit sie nicht von Anderen verführt werden und ihm die Treue brechen. Der Apostel stellt sich dar als Brautwerber für Christus, die Gemeinde von Corinth als die Braut, die er ihm als reine Jungfrau am Tage seiner Wiederkunft darstellen und zuführen will. Nur für diesen Bräutigam ist er eifersüchtig, daß die Braut ihm allein unbefleckte Treue bewahre und nicht von Anderen verführt werde. [Punkes.]

Eigenthum (dominium) heißt eine Sache, welche in einem solchen Verhältniß zu einer Person steht, daß diese Person mit Ausschluß aller anderen Personen das Recht hat, die Sache zu besitzen und darüber zu disponiren, sowie auch sie für ihre Zwecke zu gebrauchen und zu nutzen. Das diesem Verhältnisse zu Grunde liegende Recht nennt man Eigenthumsrecht. Was also in den Eigenthumskreis einer Persönlichkeit eingegangen ist, darauf kann kein Anderer Anspruch machen; kein Anderer hat das Recht, es zu besitzen und darüber zu disponiren oder es für seine Zwecke zu gebrauchen und zu nutzen. Gerade dieses ausschließliche Recht einer Person auf die Sache macht das Eigenthum zum Eigenthum. Es kann nun allerdings geschehen, daß die Befugnisse, welche das Eigenthumsrecht constituiren, zwischen zwei Persönlichkeiten sich theilen, so daß der einen das Besitz- und Dispositionsrecht (dominium directum), der andern das Gebrauchs- und Nutzungsrecht (dominium utile) der Sache zusteht. Findet dieses statt, dann ist auf beiden Seiten nur ein unvollkommenes Eigenthumsrecht (dominium imperfectum) gegeben, während, wenn alle jene Befugnisse, die das Eigenthumsrecht ausmachen, in Einer Person sich concentriren, bei dieser ein vollkommenes Eigenthumsrecht (dominium perfectum) vorhanden ist. Je nach der Verschiedenheit der Person, welche Eigenthümerin einer Sache ist, unterscheidet man zwischen Privat- und Collectiv-Eigenthum. Ist nämlich der Eigenthümer eine physische Person, ein Individuum, dann ist die Sache Privateigenthum. Ist dagegen der Eigenthümer eine moralische Person,

eine Gesellschaft oder Corporation, und gehört dieser bloß als solcher die Sache zu eigen an, dann hat man das Collectiveigenthum (auch Gesellschafts- oder corporatives Eigenthum genannt). Den Gegensatz zum Eigenthum bildet die Gütergemeinschaft, welche darin besteht, daß gewisse Dinge Mehreren zugleich angehören, Keiner also ein ausschließliches Recht auf diese Dinge hat.

Nach Feststellung dieser Begriffe ergibt sich zunächst die Frage um den Ursprung des Eigenthumsrechtes. Hier begegnet uns vor Allem die Ansicht, daß von Natur aus und in Kraft der natürlichen Ordnung die Güter der Erde, die zum Gebrauche und zum Genusse des Menschen da sind, allen Menschen gemein seien, daß also die Gütergemeinschaft als die naturrechtliche und ursprüngliche Institution betrachtet werden müsse, während das Eigenthum nur durch zufällige Ursachen entstanden sei. Fragt es sich wiederum, welches denn diese an sich zufälligen Ursachen seien, so wird diese Frage in verschiedener Weise beantwortet. Die Einen sagen: Wenn die Menschen in dem ursprünglichen Zustande der Einfachheit und Unschuld verblieben wären, dann wäre auch die ursprüngliche Gütergemeinschaft geblieben. Nachdem aber die ursprüngliche Einfachheit der Bedürfnisse, sowie die ursprüngliche Gerechtigkeit und Liebe mit der Zeit bei den Menschen in Abgang gekommen, sowie auch die örtliche Trennung des Menschengeschlechtes eingetreten war, ließ sich die ursprüngliche Gütergemeinschaft nicht mehr aufrecht erhalten. Die Menschen kamen daher mit einander überein, die ursprünglich gemeinsamen Güter unter sich zu theilen und den jedem Einzelnen zufallenden Theil als sein ausschließliches Eigenthum zu betrachten. Die Entstehung des Eigenthums wird also hier zurückgeführt auf einen Theilungsvertrag (Hugo Grotius u. A.). Andere behaupten, das Eigenthum sei mit dem Staate und durch denselben entstanden. Im ursprünglichen Naturzustande habe es nämlich, wie kein anderes Recht, so auch kein Eigenthumsrecht gegeben. Erst als die Menschen durch den Gesellschaftsvertrag aus dem Naturzustande heraus- und zur Gesellschaft zusammentraten, habe es der Bestand und die Ordnung dieser Gesellschaft gefordert, daß das Eigenthumsrecht eingeführt wurde. Da Gesellschaft und Staat den Vertretern dieser Meinung als gleichbedeutende Begriffe gelten, so ist es für sie der Staat, in welchem und durch welchen das Eigenthum entstanden ist (Hobbes, Rousseau und im Wesen auch die moderne „positive Rechtsschule"). Wieder Andere endlich behaupten, die Entstehung des Eigenthums beruhe bloß auf unrechtmäßiger Besitzergreifung gewisser Güter von Seiten Einzelner. Die Menschen sind nach dieser Ansicht nicht freiwillig aus dem Stande der ursprünglichen Gütergemeinschaft herausgetreten, sondern die Gütergemeinschaft ist gewaltsam zerstört worden dadurch, daß Einzelne ihre größere Macht oder Stärke dazu mißbrauchten, um gewisse Güter sich ausschließlich anzueignen und die anderen Menschen davon auszuschließen. Das Eigenthum sei daher in keiner Weise rechtlich, sondern sei geradezu ein Raub, von den Einen an den Andern begangen. Es müsse daher, um diesen widerrechtlichen Zustand zu beseitigen, das Eigenthum aufgehoben und die Gütergemeinschaft wieder eingeführt werden. Das ist die Lehre der Communisten.

Um die Hinfälligkeit dieser Theorien darzuthun, genügt es, darauf hinzuweisen, daß die gemeinsame Grundlage, auf welcher sie beruhen, hinfällig ist. Die allgemeine Gütergemeinschaft nämlich kann nicht die von der natürlichen Ordnung geforderte, normale Institution sein. Denn sind nach natürlicher Ordnung die Güter der Erde allen Menschen gemein, so hat entweder der Einzelne von Natur aus das Recht, sich aus der Masse dieser Güter etwas zu occupiren, das für die Befriedigung seiner Bedürfnisse nothwendig ist, und es zu diesem Zwecke zu gebrauchen, oder er hat dieses Recht nicht. Hat er dieses Recht, dann ist damit schon gesagt, daß die natürliche Ordnung das Eigenthum intendire, weil die Occupation die Sache ganz von selbst zum Eigenthum des Occupirenden macht. Hat er aber jenes Recht nicht, dann kommt die natürliche Ordnung in Widerspruch mit sich selbst, weil sie auf der einen Seite dem Menschen das Recht gibt, sein Leben zu erhalten und die Mittel dieser Selbsterhaltung sich anzueignen, auf der andern Seite aber ihm dieses Recht wieder verweigert, indem sie ihm die Befugniß entzieht, jene Mittel für den Zweck seiner Selbsterhaltung zu occupiren und mit seiner Person zu verbinden. Ist nun aber die Grundlage, auf welcher die soeben dargelegten Hypothesen über den Ursprung des Eigenthums beruhen, hinfällig, so können auch diese Hypothesen selbst nicht gehalten werden. Das Eigenthumsrecht ist weder durch einen Theilungsvertrag, noch durch den Staat, noch durch Raub entstanden. Wenn daher in specie die Communisten auf Wiedereinführung der allgemeinen Gütergemeinschaft dringen, so ist das ein ganz unberechtigtes Streben. Sie sind auch praktisch gar nicht im Stande, dieses Princip durchzuführen. Denn sie können ihre Theorie doch immer nur dadurch praktisch machen, daß sie sich zu communistischen Gemeinschaften absondern. Wenn nun aber auch in diesen Gemeinschaften zwischen den Mitgliedern derselben Gütergemeinschaft herrscht, so betrachtet sich doch die Gemeinschaft selbst als ausschließliche Besitzerin der ihr zugehörigen Güter und verbietet allen Anderen, in der gleichen Weise, wie ihre Mitglieder, daran theilzunehmen. Was heißt aber das anders, als daß sie diese Güter als ihr Eigenthum betrachtet? So muß der Communismus doch wieder das Eigenthum als berechtigt anerkennen.

Die Wahrheit ist die, daß nicht die Gütergemeinschaft, sondern das Eigenthum in der natürlichen Ordnung begründet und von dieser gefordert ist, daß also das Eigenthum einen **naturrechtlichen** Charakter hat und nicht etwa erst durch zufällige Ursachen entsteht. Damit soll aber nicht gesagt sein, das Eigenthumsrecht sei ein natürliches Recht in dem Sinne, daß etwa eine Person schon von Natur aus ein Eigenthumsrecht auf bestimmte Güter habe. Nicht deßhalb, weil und insofern jemand menschliche Person ist, gehört ihm schon dieser oder jener Gegenstand zu eigen. An und für sich stehen die Güter der Erde in keinem Eigenthumsverhältnisse zu bestimmten Personen, und in diesem Sinne sind sie allerdings Allen gemein. Aber wir behaupten — und das ist das Entscheidende —, daß Jedermann von Natur aus, also in Kraft der natürlichen Ordnung, das Recht hat, sich auf bestimmte legitime Rechtstitel hin äußere Güter anzueignen und diese Güter als volles und ausschließliches Eigenthum zu betrachten und zu behandeln, ohne daß dazu ein Theilungsvertrag oder eine staatliche Anordnung nothwendig wäre. Hat also der Mensch von Natur aus und in Kraft der natürlichen Ordnung kein Recht auf bestimmte Güter, so hat er doch das natürliche Recht, bestimmte Güter auf legitime Rechtstitel hin in seinen Besitz zu bringen und als volles Eigenthum festzuhalten und zu gebrauchen. In diesem Sinne ist das Eigenthum im natürlichen Rechte, in der natürlichen Rechtsordnung begründet, von ihr gefordert und hat einen naturrechtlichen Charakter. Hierbei ist der Begriff des Eigenthums nicht etwa bloß in dem Sinne zu nehmen, daß der Mensch nur in vorübergehender Weise Eigenthum erwerben könne, sondern es muß für ihn auch das Recht in Anspruch genommen werden, dauerndes, bleibendes Eigenthum zu erwerben und zu besitzen. Es ist aber hier noch zwischen Privat- und Collectiv-Eigenthum zu unterscheiden. Die Socialisten lehren, daß bloß das Collectiveigenthum berechtigt sei, das Privateigenthum dagegen keine Berechtigung habe, sondern bloß unrechtmäßigerweise aus einer abnormen Gesellschaftsentwicklung sich herausgebildet habe. Ihre Gegner dagegen, die Liberalen, stellen solches in Abrede, begnügen sich aber nicht damit, die Berechtigung des Privateigenthums festzuhalten, sondern wollen von dem Collectiv- oder Gesellschaftseigenthum wenig oder gar nichts wissen. Während daher die Socialisten fordern, daß alles Privateigenthum in Collectiv- oder Gesellschaftseigenthum umgewandelt werde, suchen die Liberalen alles feste Gesellschaftseigenthum zu beseitigen und in Privateigenthum zu verwandeln, damit es, wie sie sagen, in den Fluß des wirthschaftlichen Lebens und der wirthschaftlichen Entwicklung gelange. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Sowohl das Privat- als auch das Collectiveigenthum ist in der natürlichen Rechtsordnung begründet und von ihr gefordert; beide haben daher in gleicher Weise einen naturrechtlichen Charakter.

Was zuerst das **Privateigenthum** betrifft, so kann der naturrechtliche Charakter desselben keinem Zweifel unterliegen. Als freie Persönlichkeit befindet sich der Mensch der Natur gegenüber in einer solchen Lage, daß letztere ihn nicht unmittelbar erhält und seine sämmtlichen Bedürfnisse von sich aus befriedigt; sie bietet ihm zumeist nur die Möglichkeit hierzu; der Mensch muß aber seinerseits durch eigene Thätigkeit für seine Selbsterhaltung und für die Befriedigung seiner Bedürfnisse sorgen und zwar dadurch, daß er der Natur die Mittel hierzu abringt und für seinen Gebrauch und Genuß herrichtet. Dazu muß er daher auch berechtigt sein. Damit ist aber ganz von selbst schon die Berechtigung zur Eigenthumserwerbung gegeben. Die Güter nämlich, welche er zum Zwecke der Selbsterhaltung und der Befriedigung seiner Bedürfnisse sich aneignet, würden dem Menschen für den gedachten Zweck gar nichts nützen, wenn er nicht zugleich berechtigt wäre, das Occupirte und Verarbeitete als volles Eigenthum in Anspruch zu nehmen. Denn wenn die gedachten Güter nicht sein Eigenthum sind, so ist jeder Andere berechtigt, ihm dieselben in dem Augenblicke wegzunehmen, da er sie für den Zweck seiner Selbsterhaltung und der Befriedigung seiner Bedürfnisse gebrauchen wollte, und sie für sich zu verwenden. Dadurch würde aber jeder Mensch in die Unmöglichkeit versetzt, seinem natürlichen Rechte auf Selbsterhaltung und Befriedigung seiner Bedürfnisse zu genügen, und der Krieg Aller gegen Alle, welcher daraus entstände, würde diese Unmöglichkeit noch vollends besiegeln; die Erhaltung des Menschengeschlechtes stände ernstlich in Frage. Aber nicht bloß zur Eigenthumserwerbung überhaupt ist jeder Einzelne von Natur aus berechtigt, sondern auch das stabile Eigenthum ist im Naturrechte begründet. Der Mensch ist nämlich nicht bloß dazu auf der Welt, um sich zu erhalten und die Bedürfnisse seines Lebens zu befriedigen. Er hat höhere Aufgaben zu erfüllen, sowohl in seinem Interesse, als in dem der Gesellschaft. Jeder Mensch ist hienieden von der Vorsehung in einen bestimmten Beruf eingewiesen, den er mit Anspannung aller Kraft auszufüllen hat. Er muß also auch von Natur aus das Recht haben auf alles dasjenige, was die nothwendige Bedingung zur Erfüllung seines Berufes ist. Dazu gehört aber vor Allem stabiles Eigenthum. Denn wie könnte der Mensch seine ganze Kraft seinem Berufe zuwenden, wenn er jeden Augenblick damit beschäftigt sein müßte, dasjenige zu suchen und zu verarbeiten, was ihm gerade für den Augenblick zu seiner Selbsterhaltung nothwendig ist? Es würde ja dadurch seine ganze Thätigkeit absorbirt werden, und es bliebe ihm weder Zeit noch Kraft, seinen höheren Aufgaben nachzukommen. Das stabile Eigenthum ist also die unab-

weisbare Grundlage, auf welcher allein ein höheres Streben des Menschen, eine Erfüllung seiner höheren Aufgaben für Zeit und Ewigkeit möglich ist. Diese Beweise nehmen, wie man leicht sieht, für jeden einzelnen Menschen das Recht der Eigenthumserwerbung und des Eigenthumsbesitzes in Anspruch und begründen insofern die natürliche Berechtigung des Privateigenthums. Wenn der Socialismus bloß das Collectiveigenthum als berechtigt gelten läßt, so bedenkt er nicht, daß das Privateigenthum die nothwendige Voraussetzung des Gesellschaftseigenthums ist, ebenso, wie das Individuum die Voraussetzung der Association ist. Wenn man dem Individuum das natürliche Recht, Eigenthum zu besitzen, abspricht, wie kann man dann der Association, die doch wieder aus Individuen besteht, dieses Recht zusprechen? Eben deßhalb ja, weil das Individuum, die physische Person, das natürliche Recht hat, Eigenthum zu besitzen, hat auch die Association, die aus Individuen bestehende moralische Person, dieses Recht. Läßt man die Eigenthumsberechtigung des Individuums fallen, so ist gar kein Rechtsgrund mehr vorhanden, auf welchen hin man der Association eine Eigenthumsberechtigung zusprechen könnte. Die Socialisten motiviren ihr Princip damit, daß das Institut des Privateigenthums nothwendig eine Ungleichheit der Eigenthumsverhältnisse nach sich ziehe, was mit dem Princip des gleichen Rechtes Aller sich nicht vereinbaren lasse. Aber diese Ungleichheit des Eigenthums führt sich auch in der socialistischen Gesellschaftsordnung wieder ein. Denn sollte auch die menschliche Gesellschaft eine solche Entwicklung nehmen können, daß keine Einzelwirthschaften, sondern nur noch Associationen beständen, so würden es doch immer viele Associationen sein müssen, in welche die Gesellschaft sich gliedert; nimmermehr könnte die ganze Menschheit in Eine Association zusammengeschweißt werden. Bei diesen vielen Associationen aber, die sämmtlich Eigenthümer sind, ist die nämliche Möglichkeit gegeben, wie bei den Einzelwirthschaften. Die Einen können durch größern Fleiß und durch größere Betriebsamkeit die Erträgnisse ihrer Arbeit steigern und dadurch ihr Eigenthum vergrößern, während andere, die nicht den gleichen Fleiß und die gleiche Betriebsamkeit aufwenden, oder bei welchen die Bedingungen der Ausnutzung ihrer Arbeitskraft sich ungünstiger gestalten, eine solche Vergrößerung ihres Eigenthums nicht zu Stande bringen. Damit ist aber schon wieder eine Ungleichheit des Eigenthums gegeben; über dieß ist nun einmal nicht hinwegzukommen.

Was nun aber vom Privat-, das gilt auch vom Collectiveigenthum. Auch dieses ist in der natürlichen Ordnung begründet und durch sie gefordert. Die Gesellschaft besteht nämlich nicht bloß aus Individuen, sondern sie gliedert sich auch in viele und verschiedene sociale Gruppen, welche als moralische Persönlichkeiten fungiren. Diese socialen Gruppen haben nun aber als moralische Persönlichkeiten einerseits das nämliche Recht der Selbsterhaltung wie die Individuen, und andererseits haben sie ebenso wie diese gewisse Aufgaben in der Gesellschaft zu erfüllen. Wie nun das Individuum gerade deßhalb von Natur aus eigenthumsberechtigt ist, weil es nur unter Voraussetzung des Eigenthums sich selbst erhalten und seine Aufgaben hienieden erfüllen kann, so wird dasselbe Verhältniß für jene socialen Gruppen maßgebend sein. Nur dadurch, daß sie auf dem festen Boden des Eigenthums stehen, sind sie im Stande, sich zu erhalten und ihre Aufgaben so, wie sie sollen, zu lösen. Sie müssen daher aus denselben Gründen, wie die Individuen, von Natur aus als eigenthumsberechtigt anerkannt werden. Eigenthumsberechtigt ist also die Familie; ohne Eigenthum schwebt sie ja gleichsam in der Luft und ist ihr Bestand völlig in Frage gestellt. Eigenthumsberechtigt ist die Gemeinde und der Staat; eigenthumsberechtigt ist auch die Kirche. Der Zweck, zu welchem letztere da ist, reicht zwar über diese Zeitlichkeit hinaus; aber sie ist doch als sichtbare und greifbare Gesellschaft, als eine sociale Persönlichkeit in diese Welt hereingesetzt und bedarf deßhalb auch materieller Mittel, um ihren Bestand und ihre Wirksamkeit zu ermöglichen und zu sichern. Sie muß daher gleichfalls von Natur aus eigenthumsberechtigt sein. So sind denn sowohl das Privat-, als auch das Collectiveigenthum in der natürlichen Ordnung begründet und durch diese gefordert. Deßhalb finden wir auch diese beiden Formen des Eigenthums überall zu allen Zeiten und bei allen Völkern vor. Immer gab es Privat- und Collectiveigenthum zugleich; beide beschränkten und ergänzten sich gegenseitig. Hin und wieder überwog das eine über das andere; aber gänzlich ausgeschlossen fand sich das eine oder das andere niemals.

Es handelt sich nun weiter um die Erwerbstitel des Eigenthums. Jedes Recht setzt einen Rechtstitel voraus, auf welchen sich dessen Besitz gesetzlich gründet. Dieser Rechtstitel ist immer in einem gewissen Sinne homogen mit dem Rechte, dessen Besitz dadurch begründet wird. Ist also das Eigenthum naturrechtlichen Charakters, dann muß es auch gewisse Erwerbstitel geben, welche gleichfalls in der natürlichen Ordnung begründet und vor jeder positiven Rechtsordnung vorhanden sind. Diese sind theils primäre, theils secundäre. Die primären oder ursprünglichen Erwerbstitel sind die Occupation, die Accession und die Arbeit. Unter Occupation versteht man die Besitzergreifung einer herrenlosen Sache. Eine Sache, die noch nicht in den Eigenthumskreis einer Persönlichkeit übergegangen ist, muß jeder sich anzueignen berechtigt sein; ohne diese Berechtigung würde ja nie ein wirkliches Eigenthum entstehen können. Durch die Occupation ist das Eigenthum ursprünglich entstanden. Natürlich kann die Occupation ein gültiger Erwerbstitel nur unter der Bedingung sein, daß die Besitz-

ergreifung ein Gut betrifft, welches zur Erhaltung und zur Befriedigung der Bedürfnisse eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft erforderlich oder nützlich ist, welches also überhaupt Gegenstand des Eigenthumsrechtes sein kann. Meere, Luft u. s. w. können nicht occupirt werden. Auch kann die Occupation von Grund und Boden nur insoweit geschehen, als der Occupirende denselben durch sich oder durch Andere zweckmäßig zu bearbeiten im Stande ist. Zugleich muß hier die Occupation durch ein äußeres Zeichen signalisirt werden. Unter Accession versteht man die Vermehrung und Erweiterung des Eigenthums durch Natur oder Cultur (accessio naturalis et artificialis). Die natürliche Accession ist unabhängig von der Thätigkeit des Eigenthümers und ist ein Zuwachs nach Gesetzen der organischen (z. B. Generation) oder der unorganischen Natur (z. B. Alluvion). Die künstliche Accession dagegen entsteht durch die Thätigkeit des Eigenthümers, indem er die Sache bewirthschaftet oder überhaupt umformt (Specification), wie z. B. das Holz zum Tische. Damit ist auch schon gesagt, daß die Arbeit gleichfalls ein Erwerbstitel sei. Was Einer erarbeitet, was er durch seine Arbeit schafft oder verdient, das gehört von Rechtswegen ihm; es ist das die Frucht seiner Arbeit, und diese fällt ganz naturgemäß in seinen Rechtskreis. Nur darf die Arbeit nicht als der einzige Erwerbstitel betrachtet werden, wie solches die Socialisten thun. Es wäre ja z. B. die Bewirthschaftung von Grund und Boden durch Arbeit zum Zwecke der Erzielung der Feldfrüchte gar nicht möglich, wenn nicht die Occupation von Grund und Boden zum Zwecke jener Bewirthschaftung schon vorausgegangen wäre.

Was ferner die secundären Erwerbstitel betrifft, so haben diese das Eigenthümliche, daß durch sie nicht bloß Eigenthum erworben wird, sondern daß sie auch die Stabilität des Eigenthums einerseits und die Beweglichkeit desselben andererseits bedingen. Es muß nämlich das Eigenthum eine gewisse Stabilität auch über den Tod des jeweiligen Eigenthümers hinaus besitzen; denn wenn es hierbei gar nichts Festes, nichts Dauerndes gäbe, so müßten zuletzt alle Eigenthumsverhältnisse in Verwirrung gerathen. Andererseits muß aber das Eigenthum doch auch wieder beweglich sein, so daß es von Einem auf den Andern übergehen kann. Es sind ja die Bedürfnisse der Einzelnen von der vielfältigsten und verschiedensten Art, und es ist geradezu unmöglich, daß Einer durch eigene Arbeit Alles schaffe, was er bedarf. Könnte er also nicht von dem Eigenthum des Andern sich etwas erwerben, d. h. wäre das Eigenthum nicht beweglich, so würden ihm gar viele Dinge fehlen, deren er für die Erhaltung und für die Wohlfahrt seines Lebens bedarf. Das Eigenthum würde zu einer Institution werden, die ihren Zweck nicht erfüllte. Diese secundären Erwerbstitel nun sind die Erbfolge und der Vertrag.

Die Erbfolge besteht darin, daß ein Anderer in das Eigenthumsrecht eines Verstorbenen eintritt, sei es in Kraft eines Familien- oder Verwandtschaftszusammenhanges mit letzterem (successio ab intestato), sei es in Kraft einer letztwilligen Verfügung, die derselbe getroffen hat (testamentarische Erbfolge). Die Erbfolge ist für den Erben ein Erwerbstitel; sie hat aber zugleich auch die Wirkung, daß das Eigenthum in einer gewissen Weise stabil wird, indem es durch den Tod des Eigenthümers nicht herrenlos wird, sondern perennirend bleibt (vgl. d. Art. Erbrecht). Der Vertrag, soweit er das Eigenthumsrecht berührt, ist die auf gegenseitiger Uebereinstimmung beruhende Uebertragung einer Sache von einem Eigenthümer auf einen andern mit oder ohne Entgelt. Durch den Vertrag erhält also der Eine aus dem Eigenthumskreise des Andern dasjenige, was er nicht hat, was er aber braucht, und insofern der Vertrag ein entgeltlicher ist, erhält auch der Andere aus dem Eigenthumskreise des Erstern, was er zu besitzen wünscht. Der Vertrag ist also für Beide ein Erwerbstitel; er ist aber zugleich auch das Mittel, wodurch Bewegung in das Eigenthum kommt. Der Vertrag bewirkt, daß das Eigenthum nicht stagnirend wird; er bewirkt, daß das Eigenthum in dem Organismus der Gesellschaft in jene gesunde Bewegung tritt, die für das Leben und Gedeihen dieses Organismus ebenso nothwendig ist, wie die Circulation des Blutes im natürlichen Organismus.

Zu diesen naturrechtlichen Erwerbstiteln fügt das positive Recht noch einen weitern hinzu, nämlich die Verjährung, welche, insofern durch sie ein Eigenthumsrecht auf eine Sache gewonnen wird, Ersitzung (usucapio) genannt wird. Diese Ersitzung besteht darin, daß jemand, der fremdes Eigenthum eine lange Zeit hindurch (das positive Recht bestimmt die Zeitdauer näher) unangefochten im Besitz gehabt, zuletzt rechtlicher Eigenthümer dieser Sache wird, vorausgesetzt, daß er bona fide war, d. h. in gutem Glauben die Sache für sein Eigenthum gehalten hat. Offenbar haben wir es hier nur mit einer positiven Rechtsbestimmung zu thun; naturrechtlich ist die Ersitzung nicht (vgl. d. Art. Verjährung).

Blicken wir nun zurück auf das, was bisher über den naturrechtlichen Charakter des Eigenthums ausgeführt ist, so ergeben sich hieraus sehr wichtige Consequenzen. Das Eigenthum ist in der natürlichen Ordnung begründet und von ihr gefordert. Nun ist aber die natürliche Ordnung von Gott gesetzt; folglich beruht auch das Eigenthum mittelbar auf göttlicher Veranstaltung, insofern es aus dieser mit Nothwendigkeit erfolgt und von ihr gefordert wird. Hieraus ergibt sich ganz von selbst, daß Gott das Eigenthum auch geachtet wissen will. Das Eigenthum würde ja illusorisch werden, wenn es nicht geachtet würde. Will also Gott das Eigenthum, dann muß er auch wollen, daß es geachtet werde. Das Eigenthum ist somit

heilig und unverletzlich, und zwar in Kraft des göttlichen Willens. Niemandem kann es gestattet sein, einem Andern sein rechtlich erworbenes Eigenthum wegzunehmen, zu rauben oder zu beschädigen. Daher das göttliche Gebot: „Du sollst nicht stehlen!" Die Achtung des Eigenthums ist für jedermann sittliche Pflicht, weil Gott es ist, der die Achtung des Eigenthums gebietet. Diebstahl, Raub, Schädigung des Eigenthums Anderer sind nicht bloß rechtlich strafbare Handlungen, sie sind auch Sünde. Hieraus folgt wiederum, daß derjenige, welcher das Eigenthum eines Andern widerrechtlich weggenommen oder geschädigt hat, sittlich, also im Gewissen zur Restitution verpflichtet ist (vgl. d. Art. Ersatz). Ferner erledigt sich aus den obigen Prämissen die Frage um den wesentlichen Charakter des Eigenthumsrechtes in Bezug auf den Menschen als dessen Träger.

Es ist ein heutzutage weit verbreiteter Irrthum, daß das Eigenthum mit keiner höhern sittlichen Ordnung zusammenhange, folglich gewissermaßen etwas Absolutes sei. Man proclamirt demgemäß ein absolutes Eigenthumsrecht. Die Folge davon ist, daß für's Erste für den Eigenthumserwerb keine sittliche Norm mehr anerkannt und die Art und Weise der Eigenthumserwerbung ganz der Willkür des Einzelnen überlassen wird. Der Staat mag dafür bestimmte Gesetze geben; aber diese Gesetze lassen sich umgehen, und unter der Bedingung, daß man das Gesetz erfolgreich zu umgehen weiß, kann jeder sich Eigenthum verschaffen, wie er will, sei es auch durch Betrug und Ausbeutung Anderer. Für's Zweite beruhen in dieser Voraussetzung auf dem Eigenthum keine sittlichen Pflichten mehr, d. h. es ist keine sittliche Norm da, welche bestimmt, wie und in welcher Weise das Eigenthum gebraucht werden müsse, letzteres ist ganz in die Willkür des Eigenthümers gelegt. Das Eigenthum wird damit ausschließlich zum Mittel für Befriedigung der Selbst- und Genußsucht. Für's Dritte endlich ist in dieser Verabsolutirung des Eigenthums die Handhabe gegeben, das Eigenthum in's Riesenhafte zu steigern, wenn auch dadurch breite Volksschichten der Verarmung anheimfallen. Denn wo kein sittliches Gesetz waltet, da ist die Selbstsucht berechtigt, und diese hat nie genug.

Die Ansicht also, daß das Eigenthumsrecht ein absolutes sei, muß entschieden abgewiesen werden. Es gibt für den Menschen kein absolutes, sondern nur ein durch göttliche Zutheilung bedingtes Eigenthumsrecht. Gott ist der absolute Eigenthümer aller Güter der Erde, denn er hat sie geschaffen. Wenn also solche Güter in den Eigenthumskreis eines Menschen eintreten, so kann dieses nur dadurch geschehen, daß Gott als der absolute Eigenthümer sie ihm als sein eigen zutheilt. Jedes Eigenthum beruht also, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, auf göttlicher Zutheilung. Diese Zutheilung ist allerdings nicht eine unmittelbare, sondern bloß eine mittelbare. Das Eigenthum beruht auf göttlicher Zutheilung für's Erste insofern, als Gott selbst jene natürliche Rechtsordnung gesetzt hat, in Kraft welcher ein rechtmäßiger Erwerbstitel den rechtmäßigen Besitz des Erworbenen als Eigenthum mit sich bringt. Für's Zweite beruht es auf göttlicher Zutheilung auch insofern, als die göttliche Vorsehung für jeden Menschen die Verhältnisse so fügt, daß er in der Lage ist, sich bestimmte Güter als Eigenthum zu erwerben. Alles steht ja unter der Leitung der göttlichen Vorsehung, und ihr verdanken wir es, wenn unsere irdischen Verhältnisse sich so gestalten, daß wir in bestimmte Eigenthumsverhältnisse eintreten können. Verhält es sich aber also, dann haben wir allerdings allen Anderen unseres Gleichen und allen irdischen Mächten gegenüber das ausschließliche Recht auf unser Eigenthum; Gott gegenüber sind wir aber nicht absolute Eigenthümer der uns von ihm verliehenen Güter, weil er selbst immer der principale Eigenthümer der letzteren ist und bleibt; wir sind vielmehr von ihm mit diesen Gütern, die in unsern Eigenthumskreis gehören, bloß belehnt; sie sind für uns ein Gnadengeschenk, das er in unsere Hand gelegt hat zu unserem Besten.

Wenn aber dieses, dann steht das Eigenthum im wesentlichen Zusammenhange mit der sittlichen Weltordnung. Für's Erste dürfen wir uns Eigenthum nur so erwerben, wie es dem sittlichen Gesetze, das uns der Wille Gottes auflegt, entspricht. Die natürlichen Rechtsnormen, welche für die Eigenthumserwerbung maßgebend sind, müssen wir genau befolgen; denn in Gottes Willen begründet, verpflichten sie uns im Gewissen. Was im Widerspruch mit jenen sittlichen Rechtsnormen erworben wird, kann niemals als Eigenthum gelten; es ist und bleibt fremdes Gut, worauf wir kein Recht haben. Für's Zweite müssen wir vom Eigenthum denjenigen Gebrauch machen, welchen Gott davon gemacht wissen will. Gott hat uns das Eigenthum verliehen zu einem bestimmten Zwecke; er muß daher auch wollen, daß wir es zu diesem Zwecke und zu keinem andern gebrauchen. Auf dem Eigenthum liegen also schon von Natur aus und in Kraft der göttlichen Ordnung bestimmte Pflichten, welche, weil sie von Gott auferlegt sind, als streng sittliche Pflichten betrachtet werden müssen. Es ist daher durchaus nicht gleichgültig, ob jemand sein Eigenthum in schrankenloser Genußsucht verprasse oder ob er es verwende zu dem Zwecke, sich und die, welche Gott seiner Obsorge anvertraut hat, zu erhalten und deren Bedürfnisse zu befriedigen. Letzteres ist Pflicht, ersteres ist Sünde. Es ist nicht gleichgültig, ob jemand von seinem Eigenthum auch Armen und Bedürftigen mittheilt, oder ob er sich gegen letztere verschließt. Ersteres ist Pflicht, letzteres Sünde. Für's Dritte endlich darf das Streben nach Eigenthumsvermehrung nicht in's Uebermaß getrieben werden. Der Reichthum an und für sich verstößt zwar nicht gegen die sittliche Ord-

nung; denn jeder hat von Natur aus das Recht, sein Eigenthum über den augenblicklichen Bedarf hinaus zu vermehren, weil er ja auch für die Zukunft seiner Angehörigen oder doch wenigstens für seine eigene Zukunft, deren Gestaltung er nicht voraussehen kann, vorzusorgen das Recht und die Pflicht hat. Aber die Habsucht, die nie genug bekommt und alle Kraft und Betriebsamkeit daransetzt, Eigenthum über Eigenthum aufzuhäufen, verstößt gegen den Zweck des Eigenthums, indem sie solches nur um seiner selbst willen verlangt und Befriedigung nur in ihm sucht, ohne es auf den von Gott gewollten Zweck zu beziehen.

Es erübrigt noch, auch das Verhältniß zu bestimmen, in welchem der Staat zum Eigenthum steht. Das Eigenthum hat, wie bewiesen worden, seinen Grund in der natürlichen Ordnung. Nun geht aber die natürliche Rechtsordnung dem Staate der Natur nach voraus, weil der Staat selbst nur eine Forderung der natürlichen Ordnung ist und somit aus dieser sich erst ableitet. Folglich kann das Eigenthum nicht vom Staate geschaffen sein; es ist vor dem Staate und ohne den Staat da. Der Staat setzt somit das Eigenthum voraus, er schafft es nicht. Daraus folgt offenbar, daß das Eigenthum auch für den Staat heilig und unverletzlich ist. Wie der Einzelne nicht das Recht hat, willkürlich in den Eigenthumskreis des Andern einzugreifen und sein Eigenthum zu schädigen, so hat es auch der Staat nicht. Das Eigenthumsrecht ist unabhängig vom Staate; er hat das Eigenthum nicht gegeben und kann es deßhalb auch nicht nehmen. Hierbei gilt gleich, ob das Eigenthum Privat- oder Collectiveigenthum ist. Alles Eigenthum, auch das Eigenthum der Kirche, ist für den Staat unantastbar. Man kann dem Staate kein sog. dominium supereminens (Obereigenthum) zutheilen. Dieses hätte nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß der Staat das Eigenthum schafft; dieß ist aber nicht der Fall. Der Staat hat ferner kein Recht, aus eigener Machtvollkommenheit eine Aenderung in den bestehenden Eigenthumsverhältnissen zum Schaden der Eigenthümer vorzunehmen, denn das wäre gleichfalls Eigenthumsverletzung. Soll eine Aenderung der Eigenthumsverhältnisse durch den Staat berechtigt sein, so muß sie unabweisbar in der Art geschehen, daß die Eigenthümer volle Entschädigung für einen etwaigen Verlust erhalten. Unter dieser Bedingung, aber auch nur unter dieser, kann eine Aenderung der Eigenthumsverhältnisse durch den Staat namentlich in zwei Fällen stattfinden. Für's Erste dann, wenn die Eigenthumsverhältnisse in einem Lande sich so entwickelt haben, daß damit große sociale Mißstände sich verbinden. Hier kann der Staat allerdings durch eine entsprechende Gesetzgebung dahin wirken, daß diese Mißstände allmälig beseitigt werden, wenn nur immer das Princip der Entschädigung der Eigenthümer gewahrt bleibt. Für's Zweite dann, wenn öffentliche Unternehmungen, die im Interesse Aller liegen, zu ihrer Ermöglichung es fordern, daß ein Eigenthümer sein Eigenthum abtritt. In diesem Falle kann der Staat den Eigenthümer zwingen, sein Eigenthum, natürlich gegen volle Entschädigung, abzutreten (Expropriationsrecht). Handelt es sich aber um das positive Verhältniß des Staates zum Eigenthum, so hat er die Pflicht, dasselbe zu schützen. Schutz der Rechte Aller ist eine der wesentlichsten Functionen des Staates; er muß also namentlich auch das Eigenthum schützen. Nicht Urheber des Eigenthumsrechtes ist der Staat, aber er ist der natürliche Schutzherr desselben, und in diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinne kann man sagen, daß der Bestand des Eigenthums durch den Staat bedingt sei. Ferner ist es Sache des Staates, durch entsprechende Gesetze die Erwerbsfähigkeit aller Mitglieder des Staates zu fördern und die Hindernisse wegzuräumen, welche diese allgemeine Erwerbsfähigkeit behindern. Die Gesetzgebung des Staates muß von der Art sein, daß nicht bloß einzelnen Categorien die Möglichkeit zu erwerben geboten ist, sondern daß Alle insgesammt in den Stand gesetzt werden, zu erwerben und dadurch zu einem ihren Verhältnissen entsprechenden Wohlstande zu gelangen.

Was die Literatur betrifft, so bildet die Theorie des Eigenthumsrechtes einen Bestandtheil der Theorie des Naturrechtes überhaupt; es muß also auf die Literatur über das Naturrecht verwiesen werden. [Stöckl.]

Eigenthumsrecht des Clerus, s. Peculium cleri.

Eigenthumsrecht der Kirche, s. Kirchenvermögen.

Eigenthumsrecht im Orden. I. Eigenthumsrecht der Corporation. So gewiß es ist, daß die Ablegung des Gelübdes der Armut seitens der Mitglieder einer regulären Körperschaft zum Wesen eben dieser gehört, so wenig zweifelte man in der alten Kirche, ob es den Orden und den einzelnen Ordenshäusern erlaubt sei, Eigenthum, sei es bewegliches, sei es unbewegliches, zu erwerben. Die Geschichte der einzelnen Klöster liefert hierfür den besten Beweis; dabei darf auf der andern Seite nicht übersehen werden, daß der Reichthum nicht weniger Klöster gleichwohl in schrillem Gegensatze zu dem von den Einzelnen abzulegenden Gelübde der Armut stand. So erklärt sich die Reaction der sogen. Bettelorden, welche auch in communi arm zu bleiben sich vorsetzten. Eine zu äußerliche Auffassung dieser Armut führte weiter zu dem Streite über die Armut Christi, deren Abbild der arme Franciscanerorden der Welt vor Augen führen wollte. Umsonst versuchte Nicolaus III. 1279, den Streit dadurch beizulegen, daß er (c. 3, Exiit, in VI. 5, 12) sämmtliches Eigenthum an den den Franciscanern immerhin nur zur Nutznießung und Benutzung geschenkten Gütern und Sachen der römischen Kirche vorbehielt. Johann XXII. sah sich gezwungen,

unter Aufgabe dieses mehr als hypothetischen Eigenthums, welches allein an den Kirchen, Wohngebäuden und Bibliotheken des Ordens aufrecht erhalten wurde (c. 3, Ad conditorem, Extr. Joa. tit. 14 vom 8. Dec. 1322), mit der Constitution Cum inter nonnullos vom 12. November 1322 (c. 4, Extr. Joa. tit. 14) die Meinung, daß Jesus absolut arm in dem Sinne gewesen, als ob er gar kein Eigenthum besessen, geradezu als häretisch zu erklären. Lange Zeit verging, bis die Gemüther sich beruhigten und die Uebung sich festsetzte, daß auch die Mendicantenklöster Eigenthum an liegenden Gütern erwerben konnten und nur allein die Observanten des hl. Franciscus, welchen die im 16. Jahrhundert gestifteten Kapuziner folgten, kein — nicht verbrauchbares, nur nutzbares — Vermögen erwarben. Dieß bestätigte auch das Tridentinum, indem es (Sess. XXV, De regul. c. 3) die Erwerbsfähigkeit aller regulären Körperschaften, mit Ausnahme der Observanten und Kapuziner, sicherstellte und demnach die vermögensrechtliche Persönlichkeit der einzelnen Niederlassungen aller Orden statuirte. (Vgl. d. Art. Armut.)

II. Eigenthumsrecht der Ordensmitglieder. Durch die feierliche Ordensprofeß (s. d. Art.) ist nach canonischer Auffassung die Persönlichkeit des Professen in die des Klosters oder Ordens in der Art aufgegangen, daß der Einzelne unfähig ist, Eigenthum zu haben und zu erwerben. Wer das Gegentheil factisch versucht, begeht rechtlich eine Nullität und wird als Proprietär strenge gestraft. Das alte Recht verfügte Entziehung des christlichen Begräbnisses (c. 2, X 3, 35) und andere Disciplinarmaßregeln; nach neuerem Rechte verliert der Proprietär durch zwei Jahre das active und passive Stimmrecht (Trid. Sess. XXV, De regul. c. 2). Dabei entwickelte sich aber analog wie in den weltgeistlichen Collegien auch in den klösterlichen eine gewisse Theilung der Einkünfte; ja es bildeten sich reguläre selbständige Beneficien, welche Einzelnen der klösterlichen Gemeinde zur freien, ausschließlichen Verwaltung und Genuß übergeben werden konnten. Auch dagegen richtete sich die angeführte tridentinische Bestimmung, welche aber dießbezüglich nicht überall ausgeführt wurde. — Die Bedürfnisse des täglichen Lebens führten ferner dahin, dem einzelnen Regularen gewisse Gegenstände, Geld nicht ausgeschlossen, zu seiner freien Verfügung, also nicht nur zum eigenen materiellen Verbrauche zu übergeben; das derart dem Einzelnen gewährte und von ihm erworbene, naturgemäß immer schwankende, nie große Vermögen heißt Peculium monasticum. Die juristische Construction dieses Begriffes ist eine schwierige; die Analogie des römisch-rechtlichen Peculium (s. d. Art.) ist keineswegs eine durchgängige. Im Einzelnen entscheidet darüber Statut und Observanz des betreffenden Ordens und Klosters. Sowie einerseits auch der strengste Mendicant des Peculium und Geldes nicht unter allen Umständen wird entrathen können, so strebt andererseits die Reform eines jeden Ordens die möglichste Reducirung des Peculium an. Entschieden gegen jedes Peculium monasticum ist der durch seine Strenge bekannte Dominicaner Daniel Concina (Defensio decretorum Tridentin. et apostol. Constitutionum ecclesiae rom. in causa paupertatis monast., Bonon. 1745).

III. Die Staaten, welche die Orden als solche anerkennen, gewähren denselben auch für den staatlichen Rechtsbereich juristische Persönlichkeit. Fehlt diese, so kann der Orden als solcher civilrechtlich weder besitzen noch erwerben. Das deutsche Recht erkennt den römischen Grundsatz von der Absorption der Persönlichkeit des Professen in und durch die Persönlichkeit des Ordens nicht an (s. d. Art. Erbrecht I, 3). [R. v. Scherer.]

Einbalsamirung heißt die den alten Aegyptern eigene und schon von Herodot 2, 86—88 beschriebene Sitte, den Leichnam eines Verstorbenen zur Mumie zu bereiten. Sie wird auch im A. T. nur als Eigenthümlichkeit der Aegypter erwähnt (Gen. 50, 2 ff. 25). Verschieden davon war der im N. T. erwähnte Gebrauch, den Leichnam zu salben. In wohlhabenden Familien nämlich verwendete man zu längerer Erhaltung der Leiche kostbare Specereien, wie Myrrhe, Aloe und Cassia, bloß äußerlich; dieselben wurden, nachdem eine wirkliche Einsalbung mit flüssigen Ingredienzen voraufgegangen war, um den Leichnam gehäuft und durch Anlegung von leinenen Binden an ihrer Stelle gehalten (Matth. 26, 12. Joh. 12, 7; 19, 39 ff.; 20, 5). Was im A. T. 1 Sam. 31, 12. 2 Par. 16, 14; 21, 19 erwähnt wird, sind Beispiele von Leichenverbrennung (s. d. Art.). [Kaulen.]

Einfalt, als Bezeichnung für eine innere Eigenschaft des Menschen, wird sowohl im lobenden, als im tadelnden Sinne gebraucht; im erstern, wenn von der Einfalt des Herzens, im letztern, wenn von der des Verstandes die Rede ist. Das Wort deckt sich daher nicht vollkommen mit dem lateinischen simplicitas, welches in der classischen Literatur gewöhnlich und in der heiligen Schrift immer (abgesehen von Röm. 16, 19, wo simplices in Gegensatz zu sapientes gebracht sind) die Herzenseinfalt bezeichnet. Wird, wie hier, dem Verstande Einfalt zugeschrieben, so bezeichnet sie Unwissenheit, Dummheit und Albernheit (Grimm, Deutsches Wörterbuch III, 172). Die Herzenseinfalt dagegen besteht hauptsächlich in der Uebereinstimmung der Gesinnungen und Handlungen, welche alle Hintergedanken und selbstsüchtigen Nebenabsichten ausschließt. So faßt auch der hl. Thomas (S. Th. 2, 2, q. 109, a. 2 ad 4) die Einfalt auf. Nach ihm ist die Einfalt dieselbe Tugend, wie die Wahrhaftigkeit, und von ihr nur in der Auffassungsweise verschieden (S. Th. 2, 2, q. 111, a. 3 ad 2). Die arglose Herzenseinfalt ist entgegengesetzt dem politischen und weltklugen Benehmen (prudentia carnis, astutia). Dagegen müssen sich die Tugenden der

Einfalt und Klugheit mitsammen verbinden, um sich gegenseitig zu ergänzen und zu vollenden. Denn die Klugheit ohne Einfalt ist Schlauheit, und die Einfalt ohne Klugheit ist Thorheit. Darum hat der Heiland seinen Aposteln nicht bloß Taubeneinfalt, sondern auch Schlangenklugheit empfohlen (Matth. 10, 16). Die ascetischen Schriftsteller geben als Kennzeichen der christlichen Einfalt an: a. gleich liebevolles und bereitwilliges Entgegenkommen gegen alle Menschen, Hohe wie Niedrige, Arme wie Reiche; b. Gleichheit des Benehmens in allen Lagen, öffentlich wie privatim; c. beständige Heiterkeit und Fröhlichkeit als Ausdruck eines reinen, schuldlosen Gewissens; d. die Bereitwilligkeit, seine begangenen Fehler offen einzugestehen, ohne sie lange zu entschuldigen und zu bemänteln. (Albertus M., Paradisus animae, c. 30; J. Busaeus, Viridarium christianarum virtutum; Benedict. XIV., De servor. Dei beatif. ed. Patav. 1743, III, 211—213; Schram, Theolog. myst. § 130.) [Punkes.]

Eingeborener Sohn, eingeborener Sohn Gottes, oder auch der Eingeborene vom Vater (Joh. 1, 14: μονογενὴς παρὰ πατρός, d. i. entweder der einzige vom Vater Geborene, oder der aus dem Vater hervorgegangene Eingeborene, vgl. Joh. 7, 29), sind Attribute, welche das johanneische Evangelium (1, 14. 18; 3, 16. 18; vgl. 1 Joh. 4, 9) Christo, als dem ewigen, dem Vater wesensgleichen Sohne Gottes, beilegt. Die kirchlichen Glaubensbekenntnisse bedienen sich theils desselben Ausdruckes (z. B. Symb. Conc. Const. I; Later. IV), theils des gleichbedeutenden „einziger Sohn" (Symb. Ap.). In dem Sinne der wahren oder natürlichen, die Wesenseinheit einschließenden Sohnschaft (Joh. 1, 1. 2. 18) ist eben Christus oder der Logos der einzige Sohn des Vaters, im Gegensatz zu den „Vielen" (Hebr. 2, 10), welche durch ihn die Gotteskindschaft aus Gnaden (Joh. 1, 12), oder die Adoptivsohnschaft (υἱοθεσία, Röm. 8, 15) erlangen. Der Ursprung des heiligen Geistes aus dem Vater (bezw. dem Sohne) steht mit jenem Attribute Christi nicht in Widerspruch, weil derselbe nicht als eine generatio zu denken ist, und der heilige Geist darum auch nirgendwo in der heiligen Schrift als Sohn Gottes bezeichnet wird (Symb. Athan.: Spiritus S. a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Symb. Conc. Tolet. XI: Hic etiam Spiritus S. nec ingenitus nec genitus creditur; ne aut si ingenitum dixerimus, duos Patres dicamus; aut si genitum, duos Filios praedicare monstremur. Vgl. Thom. Aq. Summ. th. 1, q. 27, a. 4; Petav. De Trin. 7, 13. 14 und d. Art. Trinität). Dieselbe Wahrheit, daß Christus im Gegensatze zu allen geschaffenen Wesen allein der ewige und wesensgleiche Sohn Gottes ist, spricht der Apostel Paulus aus, indem er Christus den Erstgeborenen (τὸν πρωτότοκον) des Vaters (Hebr. 1, 6; vgl. Ps. 88, 28) nennt, oder den früher als alle Geschöpfe Geborenen (Col. 1, 15: primogenitus omnis creaturae, πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Daß das πρῶτος in πρωτότοκος im Sinne des Comparativ zu verstehen sei, zeigt außer dem folgenden Genetiv auch das, was Vers 16 und 17 von Christus, als dem Schöpfer und Endziel aller Dinge, gesagt wird.). Er ist also nicht geschaffen (nicht πρωτόκτιστος), sondern vom Vater geboren, d. h. aus dessen Wesen hervorgegangen, und zwar vor allem Geschaffenen, nicht in der Zeit, sondern ewig (Theod. i. h. l.: οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς). — Derselbe Apostel nennt Christus auch den „Erstgeborenen unter vielen Brüdern" (Röm. 8, 29) und den „Erstgeborenen aus den Todten" (primogenitum ex mortuis, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, Col. 1, 18; vgl. Offenb. 1, 5). Hierbei ist an die menschliche Natur in Christus zu denken und an die Verherrlichung, welche ihr durch die Auferstehung und die himmlische Verklärung zu Theil wurde. Auch darin ist Christus der göttlichen Heilsordnung gemäß das Vorbild (Röm. 8, 29. 1 Cor. 15, 49. Phil. 3, 21), der Anführer (Hebr. 2, 10) oder Vorläufer (Hebr. 3, 1. 14; 6, 20; 10, 19 bis 23) der Erlösten, ebenso wie in Bezug auf den Anfang des Heiles, die durch die Gnade hienieden gewirkte Gotteskindschaft; ja es gehört die dereinstige Vollendung der Auserwählten mit zum vollen Begriff der „Adoption" (υἱοθεσία), welche Gott den in Christo Erlösten gewähren will (Röm. 8, 23). Auch durch die Gnadengeheimnisse der Vollendung werden also die Auserwählten Söhne Gottes und darum Brüder Christi (Hebr. 2, 10. 11); sie erhalten auch hier aus Gnaden, was der menschlichen Natur des Erlösers vermöge der unio hypostatica als natürliches Gut gehört, und worauf er nur freiwillig um unseres Heiles willen hienieden verzichtet hat (Phil. 2, 6—11. Hebr. 12, 2. Vgl. Thom. Aq. Comm. in Eph. 1, 5). Mit Bezug demnach auf die nach seinem Vorbilde zu heiligenden und zu verklärenden Adoptivsöhne Gottes heißt er der Erstgeborene unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29), oder der Erstgeborene aus den Todten (Col. 1, 18), d. h. derjenige unter den auferstandenen Söhnen Gottes, welcher das Vorbild (und der Urheber) der Auferstehung der übrigen ist, indem er als der Erste (oder als Erstling, 1 Cor. 15, 20. 23) zu unvergänglichem Leben aus dem Grabe erstand (Thom. Aq. Comm. in Col. 1, 18; Simar, Die Theologie des hl. Paulus, 2. Aufl., S. 180. 200 ff.). — Endlich wird Christus in den Evangelien auch der erstgeborene Sohn Mariä genannt (Matth. 1, 25. Luc. 2, 7), und zwar in dem schon vom hl. Hieronymus (Adv. Helv. 9) geltend gemachten Sinne: Primogenitus est non tantum, post quem et alii, sed ante quem nullus. [Simar.]

Einhard (Eginhard), der Vertraute Karls d. Gr., wurde um das Jahr 770 im ostfränkischen Maingau von edlen Eltern geboren und erhielt seine früheste Erziehung im Kloster Fulda.

Durch Fähigkeiten und Fortschritte zeichnete er sich derartig aus, daß Abt Baugulf (779—802) ihn an den Hof des Königs schickte. In der Palastschule wurde Alcuin sein Lehrer. Einhard erwarb sich, wie Alcuin lobend erwähnt, namentlich in der Mathematik so bedeutende Kenntnisse, daß er der königlichen Akademie neben Karl (David) und Alcuin (Flaccus) mit dem Namen Beseleel (nach Ex. 31, 1 ff.) beigesellt und um derselben Tüchtigkeit willen zum Aufseher der großartigen königlichen Bauten bestellt wurde. Klugheit, Rechtlichkeit und Treue erwarben ihm das vollste Vertrauen Karls, der keinem seiner Räthe so offen die geheimsten Gedanken mittheilte, wie seinem Geheimschreiber (scriba adjuratus, cancellarius imperialis). Einhard überbrachte 806 Karls Testament (charta divisionis imperii) zur Bestätigung nach Rom; 813 scheint sein Rath Karl bestimmt zu haben, dessen Sohn Ludwig zum Kaiser zu ernennen. Er war vermählt mit Imma, vermuthlich der Schwester des Bischofs Bernhar von Worms (vgl. Ep. 3, ed. Jaffé); die Sage aber machte aus dem Freunde und Pflegling des Kaisers (alumnus Caesaris) den Schwiegersohn desselben, und die Chronik von Lorsch (12. Jahrhundert), in welcher Karl und sein Kreis schon ganz dem Gebiete der Poesie angehören, bringt die bekannte Erzählung von der Kaiserstochter Emma, welche Einhard durch den Schnee getragen habe. Nach Karls Tode (814) blieb Einhard noch am Hofe, denn auch Kaiser Ludwig liebte ihn sehr und übertrug ihm die Ausbildung und Berathung seines zum Mitregenten erhobenen Sohnes Lothar (Ep. 7). Doch scheint das unruhige und intriguenvolle Hof- und Staatsleben unter dem schwachen Kaiser ihm unangenehm geworden zu sein. Im J. 815 hatte er von Ludwig, vielleicht zum Danke für seine Bemühungen um die Regierungsnachfolge, Michlinstat (Michelsstadt) im Odenwalde und Mulinheim (Mühlheim) am Main für sich und seine Gemahlin Imma erhalten, war ferner im Besitze mehrerer Abteien und Beneficien (vgl. Ep. 8. 10. 19. 20. 54; Mabill., Annal. II, 367. 569) und beschloß nun, auf seinen eigenen Gütern ein Benedictinerkloster zu gründen und daselbst den Rest seiner Tage zu vollbringen. Er verwandelte das eheliche Verhältniß mit Imma in ein geschwisterliches, wurde Ordensmann, Priester und zuletzt Abt des in Folge einer Vision zu Mühlheim am Main 827 gestifteten Klosters Seligenstadt. Imma lebte noch bis 836, wo sie starb, von ihrem „Gemahl und Bruder" Einhard schmerzlich betrauert. Doch auch in seiner klösterlichen Zurückgezogenheit blieb Einhard, wenn gleich Staatsgeschäften abhold und fern, dennoch dem kaiserlichen Hause mit allem Interesse der Freundschaft zugethan. Er suchte den Kaiser Ludwig durch ein ihm übersandtes Buch mit Revelationen (Monita Gabrielis archangeli) von seiner ungerechten Vorliebe für seinen Sohn Karl zurückzubringen; er ermahnte Lothar ernst an seine Sohnespflicht (Ep. 7) und war vermuthlich auch auf dem großen Reichstage zur versuchten Versöhnung in Nymwegen (830) thätig (Ep. 13). Den Rest seines Lebens verlebte er in tiefer beschaulicher Ruhe während der Stürme des Reiches, die er nicht zu beschwören vermochte. Er starb am 14. März 840; eine schöne Grabschrift von Rabans Hand zierte seine Ruhestätte. In der Abtswürde folgte ihm Ratleik, einst sein Schreiber, dann Kanzler Ludwigs des Deutschen. Unter Einhards Schriften steht die vortrefflich geschriebene Vita Caroli Imperatoris oben an. Sowohl die antiken Mustern nachgebildete Vollendung der Form, wie der ansprechende Inhalt lassen es begreiflich finden, daß diese Biographie Jahrhunderte lang zu den beliebtesten und gelesensten Büchern gehörte. Im J. 830 verfaßte Einhard den Bericht De translatione SS. Martyrum Marcellini et Petri; die Reliquien dieser Heiligen hatte er 827 für sein Kloster Seligenstadt erhalten. Ob er auch als Verfasser der Annalen, welche unter seinem Namen über die Zeit 741—829 vorhanden sind, betrachtet werden dürfe, ist zweifelhaft. Eine reiche Quelle für die Geschichte der Jahre 830—840 bietet endlich der Briefwechsel Einhards, der in einem Genter Kloster gesammelt und vor den Normannen nach Laon geflüchtet wurde (jetzt in Paris). Eine Ausgabe der Werke besorgte mit französischer Uebersetzung Teulet, 2 Bde., Par. 1840—1843; Migne, PP. lat. CIV, 351 sq. und XCVII, 25 sq.; die Vita Caroli und die Annales finden sich in Mon. Germ. SS. I, 134 sq. II, 426 sq.; die Vita und die Briefe bei Jaffé, Bibl. rerum germ. IV, 440 sq. 507 sq.; die Vita in neuer Ausgabe von Wattenbach, 1876; eine deutsche Uebersetzung der Vita und der Annalen von Abel in den Geschichtsschreibern der deutschen Vorzeit, 9. Jahrhundert, I, 1850. (Vgl. Jaffé, l. c. 487 sq.; Wattenbach, Deutschl. Gesch.-Quellen, 4. Aufl., I, 147 ff.; Manitius, Einhards Werke und ihr Stil, im Neuen Archiv der Ges. f. ältere deutsche Gesch.-Kunde VII, 517.) [J. G. Müller.]

Einheit des Menschengeschlechtes, d. h. Abstammung aller auf Erden lebenden Menschen von einem einzigen Elternpaare, bildet die Grundlage der göttlich geoffenbarten Lehre von der Erbsünde (s. d. Art.) und von der universalen Erlösung der Menschheit durch Christus (s. d. Art.). Nur wenn das ganze Menschengeschlecht aus einer einzigen Stammwurzel sich entwickelt hat, kann von einer durch die leibliche Zeugung fortgepflanzten Ursünde und Urschuld die Rede sein, und nur wenn alle Menschen eine wirkliche Einheit des Geschlechtes bilden, kann der Erlöser, welcher durch seine Menschwerdung diesem Geschlechte eingegliedert wurde, auch die Sünde und Schuld des Geschlechtes in stellvertretender Genugthuung hinwegnehmen. Seit dem vorigen Jahrhundert bekämpft nun eine rationalistische Wissenschaft diese Lehre von der specifischen Einheit des Menschengeschlechtes, indem sie sich dabei auf die von der anthropologischen Forschung

aufgestellten Unterschiede der sogen. Menschenrassen und auf die durch die vergleichende Sprachforschung gefundene große Sprachgruppirung stützt. Indeß ist die Frage, welches der thatsächliche Ursprung des Menschengeschlechtes gewesen sei, durchaus geschichtlicher Natur. Naturwissenschaft und Sprachforschung sind von ihrem Standpunkte aus und auf Grund ihrer Erkenntnißmittel gar nicht im Stande, eine maßgebende Lösung der Frage zu bieten. Nachdem einmal in der göttlich beglaubigten geschichtlichen Urkunde der heiligen Schrift die Einheit des Menschengeschlechtes als Thatsache gegeben ist, müssen entgegengesetzte Behauptungen der profanen Wissenschaft von vornherein als falsch zurückgewiesen werden, da Gott im Buche der Natur nicht etwas seiner positiven Offenbarung Widersprechendes kundgeben kann. Weil aber gewisse Richtungen in der neuern Wissenschaft mit einer Zuversicht auftreten, als seien ihre Hypothesen unerschütterliche wissenschaftliche Ergebnisse, so darf ihnen gegenüber die christliche Apologetik die Frage stellen, ob in der That durch zwingende wissenschaftliche Gründe die Möglichkeit der Abstammung aller Menschen von Einem Paare widerlegt werden könne. Ein solcher Beweis ist bis jetzt noch nicht erbracht worden, und das genügt für den Zweck des Glaubens. Die Apologetik kann aber noch weiter gehen und aus gewissen Resultaten den Schluß ziehen, daß die profane Wissenschaft auch die Wahrscheinlichkeit einer Einheit des Menschengeschlechtes zuzugeben genöthigt ist. Indem rücksichtlich der Aufstellungen und der Ergebnisse der vergleichenden Sprachforschung auf den Art. Sprache verwiesen wird, sind an dieser Stelle die Anschauungen der Anthropologie und Ethnologie über Bildung der sogen. Menschenrassen und über die von einem Centralpunkte aus erfolgte Ausbreitung des Geschlechtes in Betracht zu ziehen. [Streber.]

I. Die verschiedenen, durch typischen Charakter der Gestaltung gekennzeichneten Gruppen, in welche die Naturwissenschaft das Menschengeschlecht eintheilt (Menschenrassen), sind nicht verschiedene Arten (Species), sondern bloß Abarten (Varietäten) ein und derselben Species. Sämmtliche Individuen des Thier- und Pflanzenreiches tragen einen doppelten Organisationstypus. Der unveränderliche oder wesentliche zeigt sich im äußern und innern Bau, in der Gleichheit der Functionen, wird durch Generation fortgepflanzt und kann weder durch Klima, noch durch Lebensweise oder sonstige Verhältnisse geändert werden. Alle Exemplare, welche in diesem unveränderlichen Urtypus übereinstimmen, werden zu einer Art (Species) zusammengefaßt. Der veränderliche Typus spricht sich in untergeordneten Charakteren aus, in Haaren, Farbe, Größe, Knochenstructur u. s. f., und unterliegt bei natürlichen oder künstlichen Einflüssen einer mehr oder minder auffallenden Veränderung. Entwickelt sich eine solche Veränderung an einem Individuum in besonders bemerkbarer Weise, so entsteht innerhalb der Art eine Varietät; wird nun der einer Varietät eigenthümliche Charakter vererbbar, so geht die individuelle Varietät in eine Abart oder Rasse über. Da die Wissenschaft noch nicht so weit fortgeschritten ist, daß sie in jedem einzelnen Falle sagen könnte, welche Merkmale des Organismus wesentlich und welche unwesentlich sind, so wurde als wesentlich oft ein rein äußerlicher Unterschied genommen, der später sich als unwesentlich herausstellte. Gleichwie in der Botanik die Zahl der Phanerogamen von dem Einen auf 80 000, von dem Andern auf 150 000 selbständige Arten angegeben wird, so theilte man auch das Menschengeschlecht in verschieden angegebene selbständige Arten. Es handelt sich darum vor Allem, nicht nach einer wandelbaren, unsichern Systematik, sondern nach einem abstracten Artbegriffe zu entscheiden und ein Kriterium zu finden, welches die Art als solche bestimmt und sie genau von der Varietät abgrenzt. Die bedeutendsten Forscher älterer und neuerer Zeit finden, wenn nicht als einziges, doch als hauptsächlichstes Kriterium des Artbegriffes die unbeschränkte Fruchtbarkeit, in welcher die zu einer Art gehörenden Organismen sich paaren können. „Die Art ist eine durch die Individuen zunächst repräsentirte Lebensform, welche mit gewissen unveräußerlichen Charakteren in der Generation wiederkehrt und durch die Generation ähnlicher Individuen constant wieder gezeugt wird. Der letzte Umstand unterscheidet die Art von den Bastarden" (J. v. Müller, Handb. der Physiol., Berlin 1837, II, 768). „Art ist die Aufeinanderfolge von Individuen, welche sich fortpflanzen" (Flourens, Hist. des travaux de Cuvier, Paris 1854, 297). Aehnliche Aussprüche finden sich bei Linné, Prichard, A. und R. Wagner, Quatrefages u. A. Wendet man diesen allgemeinen Grundsatz auf das Menschengeschlecht an, so sind die auf Erden existirenden Menschenrassen nur als Varietäten Einer Art, und nicht als verschiedene Arten im naturhistorischen Sinne zu betrachten, sobald sich ihre unbeschränkte Fruchtbarkeit, ihre Aehnlichkeit in wesentlichen inneren und äußeren Merkmalen und ein allmäliger Uebergang der die Rassen unterscheidenden Kennzeichen nachweisen läßt.

1. Die gegenseitige Fruchtbarkeit aller Rassen wird durch so viele Beispiele bezeugt, daß hinsichtlich ihrer Unbeschränktheit kein Zweifel herrschen kann. Neger, Australier und Weiße erzeugen unter sich Nachkommen, deren unbegrenzte Fortpflanzungsfähigkeit zum Ausgangspunkte der kräftigsten Uebergangsgeschlechter wurde. In keinem Lande der Erde läßt sich die wechselseitige und unbeschränkte Fruchtbarkeit der Menschenrassen so genau controliren, als in Amerika. Weiße, Schwarze und Eingeborene, seit einigen Jahrzehnten auch gelbe Menschen, stehen im Norden wie im Süden dieses Welttheiles trotz staatlicher Verbote und socialer Vorurtheile in so engem geschlechtlichen Verkehr, daß

es ganze Landstriche gibt, in denen es schwer fällt, Eingeborene von reiner Rasse ausfindig zu machen. In manchen Fällen zeichnet sich die geschlechtliche Vereinigung zwischen anscheinend weit auseinander liegenden Menschengruppen sogar durch eine Zunahme der Fruchtbarkeit aus. Alle Einwände, welche man gegen die aus diesen Thatsachen gezogene Wahrheit erhoben hat, z. B. daß einzelne Völker des polynesischen Stammes mit der weißen Rasse keine fruchtbare Nachkommenschaft erzeugen könnten, sind hinfällig. Wo immer ein solcher Mangel an Nachkommen eintrat, war nicht die physiologische Organisation der zeugenden Eltern, sondern eine Reihe socialer Uebelstände (Prostitution, Kindsmord, Trunksucht) von wesentlichem Einfluß.

2. Zur Fruchtbarkeit gesellt sich als zweiter Beweis der Arteinheit die Thatsache der Aehnlichkeit. Allen Menschen ist im Unterschiede vom Thiere, insbesondere vom anthropomorphen Affen, die aufrechte, dem verlängerten Erdradius parallel laufende Körperstellung als die natürliche eigen. Es gibt, von pathologischen und abnormen Bildungen, wie Steatopygie und Hottentottenschürze abgesehen, keine Menschenrasse, die sich durch besondere Körperproportionen oder besondere Körpertheile vor anderen Menschenrassen charakteristisch auszeichnete. Die Zusammensetzung des Knochengerüstes aus einer bestimmten Anzahl von Knochen, deren Umkleidung mit Muskeln und Nerven, das System der Arterien, Venen und Lymphgefäße, die Anordnung der Bewegungs-, Sinn- und Ernährungsorgane sind bei allen Menschen dieselben. Das Gleiche gilt von den physiologischen Functionen der inneren Organe. Die Uebereinstimmung erstreckt sich auf die Körperwärme, auf die Blutcirculation und Pulsfrequenz, auf die Periode der Schwangerschaft, auf die mittlere Lebensdauer, auf die Krankheitsfähigkeit. Allerdings gibt es Krankheiten, die einzelnen Völkerschaften und Zonen vorzugsweise eigenthümlich sind, allein es gibt keine Krankheit, die ausschließlich an Eine Menschenrasse gebunden wäre und bei der andern gar nicht vorkäme. — Zieht man die psychologischen Merkmale der Menschenrassen in Betracht, so finden sich auch hier keine specifischen Unterschiede. Es ist allgemein zugegeben, daß selbst die uncultivirtesten Völkerschaften eine Lautsprache besitzen, deren grammatischer Bau bestimmten Gesetzen folgt. Die Lautsprache setzt die Fähigkeit zu Einzelvorstellungen voraus, deren bestimmte Unterscheidung zur Gliederung des Gedankens führt. Es sind dieselben Motive des Handelns, dieselben Gemüthseigenschaften, dieselben Leidenschaften, welche den sogen. Wilden für uns in analoger Weise berechenbar machen, wie den gebildeten Europäer. Der Gruß, die Zeichen der Achtung und Freundschaft, die Aeußerungen der Scham, in wie verschiedenen Formen sie auch auftreten, werden bei keinem Volke vermißt. Ueberall findet man Eigenthumsbegriffe, Anhänglichkeit an Familie, Land und Volk, Grundzüge irgend welcher staatlichen Ordnung, wenn auch die Vorstellungen, welche diesen Begriffen zu Grunde liegen, von einander verschieden sind. Die Behauptung, es gebe Völker, bei denen sich keine Spur von Religion, keine Spur einer Gottesidee nachweisen lasse, beruht entweder auf Unklarheit der Begriffe oder auf oberflächlichen Erfahrungen. Wenn man unter Gott und Religion die geordnete Verehrung eines oder mehrerer unsichtbarer Wesen versteht, so muß eingeräumt werden, daß es einzelne wenige Völkerstämme gibt, denen ein derartiger Cultus unbekannt ist. Versteht man aber unter religiösem Glauben die verworrene Ahnung von dem Dasein geheimnißvoller Mächte, deren Wille in das Schicksal des Menschen beherrschend einzugreifen vermag, so muß es als erwiesen gelten, daß jedes Volk eine bestimmte Religion bekennt (vgl. Peschel, Völkerkunde, Leipz. 1874, 273).

Gegen einen angeblich specifischen Unterschied der Entwicklungsfähigkeit sprechen zwei Reihen von Thatsachen. Auf der einen Seite gehören Völker, welche auf der untersten Stufe der Cultur stehen, nicht einer, sondern verschiedenen Rassen an; auf der andern Seite finden sich innerhalb einer jeden Rasse Volksstämme von sehr verschiedener Entwicklungshöhe. Auf der untersten Stufe psychischer Bildung stehen die Bewohner des Feuerlandes; verfolgt man aber dieselbe Rasse nach Norden, so begegnet man in Peru dem hochentwickelten Reiche der Inkas, in Mittelamerika dem Staate der Azteken. Die wilden Buschmänner und Hottentotten gehören ihrem leiblichen Typus nach zur mongolischen Rasse, welche bei den Chinesen und Japanesen einen hohen Bildungsgrad erreicht hat. Man braucht nicht bis zu den Abessiniern oder den Bewohnern der afrikanischen Küstenländer zurückzugehen, um geistige Unterschiede innerhalb der kaukasischen Rasse zu constatiren; auch im civilisirten Europa gibt es ganze Landstrecken, welche in Bezug auf Cultur kaum höher stehen, als der von Negern bewohnte Sudan. Beschäftigung und Lebensweise der schwarzen Bevölkerung in den großen Städten Amerika's beweisen, daß die Leistungen der farbigen Rasse, sofern sie sich nur ungestört und durch längere Zeit entwickeln kann, denen der weißen Klassen vollkommen ebenbürtig sind. — „Wir widerstreben deßhalb," schreibt A. v. Humboldt (Kosmos I, 385), „jeder unerfreulichen Annahme von höheren und niederen Menschenrassen. Es gibt bildsamere, höher gebildete, durch die Cultur veredelte, aber keine edleren Stämme."

3. Die Erörterung der unterscheidenden Kennzeichen zwischen den Menschenrassen fällt mit der Uebersicht über die Eintheilung des Menschengeschlechtes zusammen. Die älteren Versuche hierzu lehnten sich an die Unterschiede in der Hautfarbe und an die Beschaffenheit der Haare an. Gemäß der Hautfarbe theilte man die Menschen in die weiße, die gelbe, die rothe, die braune und die schwarze Rasse.

Wir wissen jetzt, daß die Färbung der Haut nicht von der Anwesenheit oder vom Verschwinden besonderer Hautschichten, sondern bloß von einem zwischen Epidermis und Lederhaut liegenden Schleimkörper herrührt, dessen Pigment bei den verschiedenen Rassen dem Wechsel unterliegt. Je nachdem die Farbzellen sich auf die Grundfläche der Schleimschichte beschränken oder sich mehr und mehr anhäufen, wächst die Tiefe der Hautfarbe. Einzelne Körperstellen sind bei allen Menschenrassen gefärbt. Die Sommerflecken, die Muttermale, die Bräunung an den Brustwarzen und den Genitalien eines Weißen verhalten sich genau auf dieselbe Weise, wie die Haut eines Malayen oder Negers. Bei allen Rassen zeigen sich ferner die mannigfachsten Abstufungen und Uebergänge von helleren zu dunkleren Nüancen in jedem nur wünschenswerthen Grade. Unter den kaukasischen Stämmen, deren gemeinsame Abstammung durch die indogermanische Sprachenfamilie außer Zweifel steht, sind die germanisch-keltischen Nationen weiß, die indischen Braminen braun, die Abessinier schwarz. Bei den eigentlichen Negern kommen fast noch stärkere Variationen des Colorits vor. Schon in Kairo kann man sehen, daß bei ihnen die Farbe vom Rauchbraun bis zum Kohlschwarzen geht. Livingstone fand bei einigen Stämmen am Sambesi eine dem Milchkaffee ähnelnde Färbung. Während manche Chinesen fast ganz schwarz sind, haben andere, namentlich in den höheren Ständen, eine fast europäisch-weiße Hautfarbe. Die Farbe der Malayen ist im Ganzen braun, wechselt jedoch bei den verschiedenen Stämmen sehr bedeutend. Die Javanesen sind dunkel, die Dajak auf Borneo hell; die Olivenfarbe der Marquesas-Insulaner kommt beinahe mit dem Brünett südeuropäischer Völker überein. Am wenigsten charakteristisch ist die Färbung der sogen. rothen Menschenrassen. Die Indianer in Peru und Araukanien haben eine tiefbraune Haut, die Guarani in Brasilien sind gelb. Die Eingeborenen Californiens sind beinahe schwarz, die Botokuden auffallend weiß mit röthlichen Wangen, fast wie Europäer. Die Farbe des Haares rührt von einem Pigment her, dessen Verschwinden im Alter das Weißwerden verursacht. Individuen mit rothem Haare kommen sporadisch unter allen Rassen vor. Sie sind ebenso gewöhnlich bei finnischen Völkern, wie unter den Berbern der afrikanischen Nordküste. Blondes Haar sollte nach der frühern Annahme nur bei den arischen Gruppen vorkommen, man trifft es aber auch bei asiatischen Semiten und bei Mischlingen von Europäern und Eingeborenen Peru's. Unter einzelnen Negerstämmen sind graublonde Individuen auffallend häufig. Unsere germanischen Vorfahren werden von den römischen Schriftstellern als blondhaarig geschildert. Heute hat die dunklere Färbung entschieden das Uebergewicht. Wichtiger als die Farbe ist die Form der Haare. Jedermann kennt den Wollkopf des Negers, der durch kurze und krause Haare hervorgebracht wird. Das lange und straffe Haar der mongolischen und amerikanischen Rasse steht dazu in entschiedenem Gegensatze; das gelockte Haar der weißen Völker liegt in der Mitte. Bei manchen Negervölkern, bei den Buschmännern in Südafrika, bei den Papuas in Melanesien, auch bei einigen afrikanischen Stämmen bilden die Kopfhaare verschiedene kleine Inseln mit dazwischen liegenden glatten Strecken. Die weißen Rassen pflegen stärker behaart zu sein als die farbigen; insbesondere ist die Fülle des Bartwuchses eine größere, doch gibt es keine gänzlich bartlosen Menschenrassen. Es ist nachgewiesen, daß die Bartlosigkeit einzelner Völker in Asien, Afrika und Amerika lediglich durch künstliche Mittel bewirkt wird. Wie bei den Europäern krauses, wollartiges Haar nicht zu den Seltenheiten gehört, so finden sich auch unter den Negern Individuen mit schlichten Haaren und bei den amerikanischen Völkern solche, welche krauses Haar wie die Neger haben. Das büschelförmige Wachsthum der Kopfhaare, welches die Papuas und Hottentotten auszeichnet, kehrt in geringerem Grade bei dem südafrikanischen Bantuneger und den tiefer einwärts wohnenden Betschuanen wieder. Der verschiedenartigen Gesammtform des Kopfhaares entspricht ein verschiedenartiger Bau des Haarschaftes. Pruner-Bey hoffte durch mittlere Größenbestimmungen des Haardurchmessers ein brauchbares Unterscheidungskennzeichen zur Classification der Menschenstämme zu finden. Scharfe Begrenzungen lassen sich aber auch auf diesem Wege nicht gewinnen. Einen höheren Grad von Constanz legte man in der Folge der Schädelform bei. Der hervorstechendste Typus ist der des Kaukasiers; um ihn gruppiren sich als zwei Extreme die äthiopische und die mongolische Form; die amerikanische Schädelform erhält zwischen dem äthiopischen und mongolischen, die malayische zwischen dem äthiopischen und kaukasischen Typus ihren Platz. Hierdurch gewinnt man die von Blumenbach (De generis humani varietate nativa, Gotting. 1775) aufgestellte Fünfzahl von Rassen, bei welcher der weiße Mensch als der mittlere und normale Arttypus auftritt. Zieht man hingegen nicht den Schädel allein, sondern den anatomischen Gesammtcharakter in Betracht, so bilden der Weiße und der Neger die beiden Extreme, während die mongolische Rasse dem primären Menschen am nächsten steht. Was die Blumenbach'sche Eintheilung populär gemacht hat, ihr scheinbares Zusammenfallen mit den fünf Erdtheilen, stellt sich in Wahrheit als ein anatomischer Mangel heraus. Man war bei genauerer Untersuchung genöthigt, in der hyperboräischen Rasse eine sechste Menschenclasse abzuzweigen, welche sämmtliche zum Theil geographisch sich sehr fernstehenden Polarvölker umfassen sollte; Andere wollten an Stelle der Polarvölker die Hottentotten und Papuas besonders gezählt wissen. Aber auch diese Gruppirung genügte den Thatsachen nicht. Die letzteren erlauben nur,

entweder mit Cuvier drei Haupttypen abzusondern, Mongolen, Neger und Kaukasier, oder eine beträchtlich größere, verschiedenartig angegebene Anzahl anzunehmen. Prichard entschied sich für sieben Hauptstämme: Neger, Papuas, Alfurus und Australier, iranische Völker (kaukasische Rasse), turanische Völker (mongolische Rasse), Amerikaner und Hottentotten. Agassiz stellte 1850 elf bis zwölf, drei Jahre später in Accommodation an acht zoologische Provinzen acht Menschengruppen auf. Desmoulins unterschied vierzehn von einander unabhängige Menschenarten, Bory de Saint-Vincent deren fünfzehn, die moderne, von der Inferiorität aller farbigen Rassen ausgehende amerikanische Schule eines Morton, Krox, Nott und Glibbon kam in der Vervielfältigung bis auf 63 und noch mehr Menschenarten. Nach Retzius theilen sich die Menschenschädel in dolichocephalische und brachycephalische Formen; bei den ersteren sind die hinteren Gehirnlappen in der Länge, bei den letzteren mehr in der Breite entwickelt; zu diesem ersten Eintheilungsprincip gesellt sich in der geraden oder geneigten Stellung der Zähne ein zweites, welches die dolichocephalen und brachycephalen Stämme in nationes orthognatae und nationes prognatae theilt. Zu den brachycephalae orthognatae gehören in Europa die Türken, Lappen, Slaven, Basken; in Asien die Samojeden, Afghanen, Perser; zu den brachycephalae prognatae die Malagassen, Tahitier, Papuas; zu den dolichocephalae prognatae die Neger, Hottentotten, Kopten. Im Anschluß an Retzius hat Zeuer nach den drei Dimensionen des Raumes drei typische Hauptschädelformen unterschieden: Hochschädel (Europäer und Asiaten im Westen und Süden dieser beiden Erdtheile), Breitschädel (Mongolen und Malayen) und Langschädel (Neger). In den ausführlichen Tabellen, welche Pruner-Bey und Broca über den Schädelindex der verschiedenen Völker zusammengestellt haben, kommen die verschiedenartigsten Gruppen mit gleichem Index neben einander zu stehen, der Süddeutsche neben den Annamiten, der Belgier neben den Tagal, der Indianer neben den Neugriechen u. s. w. Eine Reihe anderer osteologischer Merkmale, wie Gesichtsbreite, Form der Nase, Gesichtswinkel, Becken, zeigt dieselben Schwankungen und Uebergänge, wie der Schädel. Das Vorhandensein scharf ausgeprägter Unterscheidungs-Charaktere muß demnach verneint werden. Alle genannten Merkmale verschwimmen ineinander; auffallende Unterschiede zeigen sich nur dann, wenn extreme Bildungen zusammengestellt werden und die Zwischenstufen unberücksichtigt bleiben.

II. Eine erschöpfende Beantwortung der Frage, auf welche Weise es möglich wurde, daß das einheitliche Geschlecht in **zahlreiche mit besonderen Charakteren ausgestattete Gruppen auseinander** ging, ist bis jetzt nicht möglich gewesen. Jedoch lassen sich allgemeine Gesichtspunkte aufstellen, an denen die Art und Größe der physischen Veränderungen der Species Mensch in analoger Weise nachgewiesen werden kann, wie bei den Varietäten der Pflanzen und Thiere. Zu ihnen gehört vor Allem die **Wirkung des Klimas**, welches sich aus den Einflüssen der Temperatur, aus den Differenzen des Feuchtigkeitsgrades, der Häufigkeit und Beschaffenheit der Winde, der chemischen Beschaffenheit der Luft u. s. w. zusammensetzt. Am wenigsten bezweifelt ist der Einfluß des Klimas auf die Natur und die schnellere oder langsamere Entwicklung des Körpers. Die Eskimos und die Bewohner des Feuerlandes, so entfernt sie auch von einander wohnen, sind einander ähnlich; jedweden ist eine kurze gedrungene Figur eigen. Dasselbe gilt von den in bedeutender Höhe über dem Meere wohnenden Peruanern, die sich durch bedeutende Größe des Kopfes auszeichnen. Als hinreichend bekannte Wirkung des Klimas ist ferner die Beschleunigung oder Verzögerung der geschlechtlichen Entwicklung zu nennen. Sie erstreckt sich auf das geistige Leben ebenso sehr wie auf das physische. Bei den Arabern z. B. zeigen schon Knaben die ruhige Haltung und das gesetzte Betragen von Männern. In vieler Beziehung dunkler ist die Einwirkung des Klimas auf die Hautfarbe; sie richtet sich keineswegs immer nach der geographischen Breite und der mittlern Jahrestemperatur, denn die dunkelsten Völker Amerika's leben nicht unter dem Aequator. Die Bewohner der Marquesas-, Schiffer-, Gesellschafts- und Freundschafts-Inseln bilden eine Reihe von helleren und dunkleren Farbennüancen. In gleicher Breite und zum Theil in nur geringer Entfernung von ihnen lebt eine große Zahl von schwarzbraunen Stämmen, unter denen die Bewohner von Van-Diemensland dunkler sind, als die dem Aequator näheren Neuholländer. Diese Thatsachen legen die Vermuthung nahe, daß die Hautfarbe ebenso wie die Farbe und Beschaffenheit der Haare mehr durch die Abstammung bestimmt werde. Gleichwohl läßt sich nachweisen, daß locale Verhältnisse einen großen Einfluß haben. Bergbewohner sind meist heller und kräftiger, als die stammverwandten Bewohner von Tiefländern. Der olivenfarbige Abessinier wird, wenn er aus dem Hochlande in das Thal hinabsteigt, braunschwarz. Die Bewohner von Enarea sind in den Sumpfländern völlig schwarz und haben die Gesichtszüge und das wollige Haar der Neger, während sie in den Bergländern noch nicht so dunkel wie die Neapolitaner sind. In Aegypten erhält der Europäer, wenn er sich acclimatisirt hat, nach kurzer Zeit eine schmutzig-bräunliche Hautfarbe, in Abessinien eine bronzefarbige, an der arabischen Küste eine fahle, in der Wüste eine hellbraune, auf den syrischen Gebirgen eine rothe, während das Haar seine Farbe zum Dunklern verändert, eine weichere Textur erhält und zum Krauswerden neigt. Seit der Einwanderung der angelsächsischen Rasse in Nordamerika bildet sich daselbst ein Menschenschlag aus, dessen charakteristische Merkmale sich

bereits scharf ausgeprägt haben. Alle Beobachter stimmen darin überein, daß der Yankee in seiner ganzen äußern Erscheinung sich von den keltisch-germanischen Brüdern in Europa auffallend unterscheidet und sich mehr und mehr dem indianischen Typus nähert. Auch die Türken bieten ein merkwürdiges Beispiel der Umänderung dar. Die Stämme, welche türkische Dialekte sprechen und in Centralasien verbreitet sind, gehören nach Körpergestalt und Gesichtszügen zum mongolischen Typus; denselben haben aber die in Europa und Westasien angesiedelten fast gänzlich verloren. Am häufigsten wird der Neger als Beispiel von der Permanenz der physischen Rassentypen angeführt. Man weist darauf hin, daß in den Abbildungen auf den 3000—4000 Jahre alten Baudenkmälern Aegyptens die Negerphysiognomie bereits mit derselben Schärfe von der des Kaukasiers geschieden ist, wie heute. Die Constanz des Negertypus in Aegypten hat nun darin ihren natürlichen Grund, daß alle Bedingungen des Daseins heute noch ganz die nämlichen sind, wie zu jenen Zeiten, von denen die Monumente zu uns reden. Die bereits ausgebildete Rasse mußte dadurch nur noch festern Halt bekommen, und man müßte im Gegentheil sich wundern, wenn die ägyptische Bevölkerung erhebliche Umänderungen erfahren hätte. In Amerika hingegen sind die Neger im äußern Aussehen innerhalb anderthalbhundert Jahren den Weißen bedeutend näher gerückt.

Einen zweiten bei der Rassenentstehung mitwirkenden Factor bildet die körperliche Nahrung und die von ihr abhängige Lebensweise. Die Folgen des Hungers oder der Consumtion unzureichender und schlechter Nahrungsmittel lassen sich schon in den Fabrikdistricten der modernen Culturstaaten nachweisen. Eine Anzahl Irländer wurde durch die Engländer im Jahre 1641 in die Gebirge verjagt. Als man sie später wiederfand, waren sie völlig entstellt, dickbäuchig, krummbeinig, mit offenem vorliegenden Munde und herausstehenden Zähnen. Die Buschmänner, welche oft zur armseligsten Nahrung greifen müssen, zeigen in ihrer Körperbildung eine größere Aehnlichkeit mit dem Thier, als ihre besser situirten Stammverwandten. Die im Westen des Felsengebirges lebenden Indianer gehören zu derselben Hauptabtheilung des Menschengeschlechts wie die im Osten, sie stehen aber sowohl leiblich als geistig hinter ihnen zurück; ihre Hilfsquellen sind geringer, ihre Nahrung und ihre Lebensweise ärmlicher. Mit der Verschiedenheit in der Pflege des Lebens ist in den meisten Fällen auch eine verschiedene Cultur des geistigen Lebens verbunden. Je weiter ein Volk in der geistigen Ausbildung zurück ist, desto vollständiger steht es unter der Herrschaft der äußeren Lebensverhältnisse und der Naturumgebung. Die große physische Aehnlichkeit, welche dem civilisirten Europäer an den sogenannten Wilden auffällt, entspringt vorzüglich aus der mangelhaften Ausbildung geistiger Individualität. Während bei den meisten Negerstämmen sich mehr eine Stammes- und Hordenphysiognomie findet als eine individuelle, sind die geistig höher stehenden Polynesier, insbesondere die begabten Fidschi-Insulaner physiognomisch fast so verschieden als die Bewohner irgend eines europäischen Landes. Alle roheren Völker besitzen im Vergleich mit den civilisirten einen großen Mund und etwas dicke Lippen.

Eine vierte Quelle der Rassenentstehung bildet das spontane Auftreten neuer Eigenthümlichkeiten, welche sich als individuelle Anlage Einzelner auf ganze Geschlechter vererben. Das Thier- und Pflanzenreich gibt hierfür eine Reihe belehrender Analogien. Bekanntlich beruht die Zucht der Hausthiere sowie der Zier- und Nutzpflanzen ganz auf der geordneten Uebertragung solcher spontan entstandenen, im Einzelnen nicht weiter erklärbaren Eigenthümlichkeiten. Seitdem in der Botanik und der Zoologie die Lehre von der Umwandlung der Arten (vgl. d. Art. Entwicklungslehre) zu Ansehen und Einfluß gekommen ist, gilt es als erwiesen, daß alle die zahllosen Rassen unserer Hausthiere im Laufe der Zeit durch spontane und vererbte Variationen einzelner Individuen sich entwickelt haben. Ueber den Umfang und die Grenze der Veränderlichkeit herrscht Streit; vergleicht man aber die im Thier- und Pflanzenreich erzielten morphologischen und anatomischen Veränderungen mit den Verschiedenheiten innerhalb des Menschengeschlechts, so erreicht der Rückschluß zu Gunsten des Monogenismus fast den Werth einer erwiesenen Thatsache. Ein noch schärferer Gegensatz, als zwischen dem kohlschwarzen Neger und dem hellen Weißen, tritt uns bei den Varietäten des Hundes, des Pferdes und des Huhnes entgegen; noch Niemand hat aber deßhalb auf besondere schwarze oder weiße Hunde-, Pferde- und Hühner-Arten geschlossen. Der morphologische Charakter der Haare des Menschen ist durchgehends derselbe; dagegen haben die Schafe in Afrika an Stelle des wolligen Vließes eine struppige glatte Bedeckung. Die mittlere Größe der Menschengruppen differirt um ein Fünftel; bei Pferderassen beträgt der Unterschied in der Höhe mehr als das Doppelte, bei Kaninchenrassen in der Länge fast das Dreifache; Hunderassen unterscheiden sich sogar um das Vierfache. Die unter dem Namen Steatopygie bei den Weibern der Buschmänner vorkommende locale Fettablagerung findet sich in analoger Weise bei den Fettschwanzschafen des Orients. Diese bilden aber keine besondere Species von Schafen; als die Russen sie in ihre Heimat exportirten, verschwand die Fettablagerung bereits nach wenigen Generationen. Schon Blumenbach hat hervorgehoben, daß die Schädel des Hausschweins und des Wildschweins sich mehr von einander unterscheiden, als die Schädel von Weißen und Negern. Aehnliche Verhältnisse lassen sich an den Schädeln der Hunde beobachten. Selbst wenn die Fabeln von geschwänzten Menschen wahr wären und bei einer

Menschenrasse eine schwanzartige Bildung vorkäme, so würde darin noch kein specifisch unterscheidendes Merkmal gefunden werden können, weil der Caudalabschnitt der Wirbelsäule bei den Thieren viel bedeutender variirt. Die verschiedenen Menschenrassen mögen demnach noch so sehr unter einander verschieden sein: es würde in Anbetracht der weit größeren Variationsgrenzen bei den Thierrassen durchaus willkürlich sein, jene Verschiedenheiten als Artcharaktere anzusehen. Damit ist den Vertretern des Polygenismus, die sich nur auf die morphologischen Verschiedenheiten stützen, ihr wesentlicher Halt entzogen. Man muß einräumen, daß sich die angeführten Thatsachen gleich gut erklären lassen, wenn nur eine einzige Menschenart angenommen wird, und darf den einpaarigen Ursprung der Menschenrassen nicht mehr principiell bekämpfen.

III. Stammt das ganze Menschengeschlecht nur von Einem Paare ab, so muß auch von dessen Wohnsitz aus die Bevölkerung der verschiedenen Erdtheile stattgefunden haben. Gegen diese Thatsache wird von Seite der Naturforscher der Einwand erhoben, daß weder die geringen Hilfsmittel der frühern Zeit, noch die klimatischen Verhältnisse der Erde eine derartige Bevölkerung von Einem Punkte aus möglich erscheinen lassen. Der Einwand wäre berechtigt, wenn eine ganz plötzliche, unvermittelte Ausbreitung nach allen Punkten der Erde behauptet würde. Die Wanderung vollzog sich aber in allmälig wachsenden Kreisen um das ursprüngliche Centrum. Daß einzelne Familien und Stämme als Jäger, Fischer, Hirten in unbekannte Gegenden stets weiter vordringen, daß kriegerische Ereignisse ein Volk zum Aufgeben seines bisherigen Wohnsitzes drängen, daß Wanderlust und Sinn für Abenteuer in fremde Länder führen, sind geschichtlich beglaubigte Thatsachen, ebenso daß zu solchen Wanderungen nicht außergewöhnliche Hilfsmittel gehören, die etwa nur eine sehr fortgeschrittene Cultur bieten könnte. In der Geschichte der alten wie der neuen Welt spielen die Wanderungen eine große Rolle. Die Ueberflutung des weströmischen Reiches durch die germanischen Völker, die Eroberung der afrikanischen Nordküste und des südlichen Spaniens durch die Araber, die Einfälle der Mongolenhorden in Europa, die wiederholten Raubzüge der nordamerikanischen Völker nach dem südlichen Mexico gingen sämmtlich von Völkern aus, die noch auf niederer Culturstufe standen. Wie durch Ausdauer und Kraftentfaltung alle Schwierigkeiten überwunden werden können, zeigen Hannibals Zug über die Alpen, die Tausende von Karawanen durch Steppen und Wüsten, die Kämpfe der europäischen Eroberer in Nord- und Südamerika. Auch die Einwanderungen zu Wasser sind für die Urbevölkerung der Erde nicht nur möglich gewesen, sondern sogar in vielen Fällen historisch nachweisbar. An keinem Orte der Erde sind die Schwierigkeiten der Ausbreitung so groß wie in der Südsee. Die Polynesier gehören aber zu einer und derselben Rasse; sie besitzen die nämliche Sprache, die nämlichen Sitten, Sagen und religiösen Ueberlieferungen; die Bevölkerung muß gemeinsamen Ursprungs sein und von einem Mittelpunkt aus allmälig alle Inseln Oceaniens in Besitz genommen haben. Noch weniger kann von geographischen Schwierigkeiten für die Bevölkerung Amerika's die Rede sein. An der Behringsstraße ist Amerika von Asien nur dreizehn Meilen entfernt, an beiden Küsten wohnen die schiffahrtkundigen Tschuktschen, von einem Ufer zum andern wird im Winter und im Sommer Handel getrieben. Durch die Strömung des Kuro-Sivo oder schwarzen Flusses werden häufig schwimmende Gegenstände von Japan an die californische Küste getrieben; eine ähnliche Bahn eröffnet die Aequatorialströmung im atlantischen Ocean von Afrika nach Amerika. Die neueren Entdeckungen haben ferner gezeigt, daß bereits im Jahre 877 in Grönland skandinavische Colonien bestanden, deren christliche Bewohner einen Zehnten nach Rom zahlten, später aber durch Kriege und Einfälle von Seeräubern zu Grunde gingen. An der Möglichkeit der Verbreitung des Menschengeschlechts von einem Punkte über die ganze Erde ist demnach in keiner Weise zu zweifeln. Soweit aber die Geschichte der Menschenverbreitung in Sage, Tradition und Mythus fortlebt, weisen alle Völker der Erde nach Asien als nach ihrer ursprünglichen Heimat. Von hier bekamen ihre Bewohner: Europa auf dem Wege über den Ural und das mittelländische Meer, Afrika über den Isthmus von Suez und die Straße Bab-el-Mandeb, Australien über Malakka aus Afrika, Amerika über die Behringsstraße, über den atlantischen Ocean und über die Osterinsel aus Polynesien. Ebenso unbegründet bleibt der fernere Einwand, daß ein einziges Stammpaar zur Bevölkerung der Erde nicht hingereicht hätte, oder daß der von der Bibel angegebene Zeitraum dafür zu kurz sei. Die theils lückenhaften, theils schwankenden Zahlen der Genesis gestatten nicht, das absolute Alter des Menschen mit historischer Schärfe zu bestimmen; der Zeitpunkt der Sintflut ist nichts weniger als unbestritten; man glaubt sogar die einheitliche Abstammung der Menschheit vom Patriarchen Noe exegetisch preisgeben zu können. Es bedarf aber dieser Hilfsmittel gar nicht. Nach den Gesetzen der geometrischen Progression konnten bei einer Durchschnittszeugung von sechs Kindern in 450 Jahren nach der Flut schon 2000 Millionen Menschen die Erde bevölkern. Man darf annehmen, daß die Vermehrung unter den physisch günstiger gestellten Urmenschen eine stärkere war, als die der historischen Zeit, in welcher nur noch eine locale Vermehrung stattfindet und ein Heer von Krankheiten eingreift. Aber selbst bei der heutigen niedrigen Durchschnittsvermehrung von $2^1/_2$ % würden nach 800 Jahren schon 800 Millionen Menschen vorhanden gewesen sein. Nimmt man mit Vogt und den Amerikanern 100 Stamm-

paare an, so hätten sich diese bei nur 0,3 % Vermehrung in 6000 Jahren bis zu 12 000 Millionen vermehren können, während in Wirklichkeit nur 1300—1400 Millionen Menschen die Erde bewohnen. Diese Zahlen beweisen die Hinfälligkeit des Einwurfes, ohne daß es nöthig wäre, auf die Analogien im Thierreiche (z. B. die Vermehrung der durch die Spanier nach Amerika gebrachten Pferde, Rinder und Schafe) hinzuweisen.

Beachtenswerther ist der Einwand rücksichtlich der Acclimatisationsfähigkeit. Gegenwärtig wohnen die Menschen in den einander entgegengesetzten Zonen unter entgegengesetzten äußeren Bedingungen. Wenn sie nun alle Nachkommen eines einzigen Paares sind, so muß auch das ganze Geschlecht die Fähigkeit besitzen, sich den von der Natur gebotenen klimatischen Verhältnissen anzupassen. Diese Fähigkeit ist selbst von solchen Forschern geläugnet worden, welche über die Arteinheit des Menschengeschlechts nicht im Zweifel sind, indem sie dabei die Thatsache berücksichtigen, daß die großen Hauptstämme klimatisch gesondert sind, und daß eine extreme und plötzliche Ortsveränderung den Organismus in der ersten oder einer der folgenden Generationen vernichtet. Indeß ist auch dieses Argument nicht durchschlagend. Der Mensch folgt als naturhistorisches Geschöpf denselben Gesetzen, wie die Pflanzen und Thiere. Alle unsere Cerealien und Hausthiere stammen aber aus fremden Klimaten, besitzen eine im hohen Grade entwickelte Acclimatisationsfähigkeit und haben sich mit den Menschen in alle Gegenden der Erde verbreitet. Wie sie, so besitzt auch der Mensch von Natur eine Variationsfähigkeit, welche er noch durch seine Intelligenz steigern kann. In der That wird die Acclimatisation nur dann gefahrbringend, wenn der Uebergang zwischen dem einheimischen Klima und dem des neuen Wohnsitzes ein unvermittelter ist. Nimmt der Acclimatisationsprozeß von einem nicht allzu heißen und nicht allzu kalten Centrum nach Ost und West, Süd und Nord einen graduellen Verlauf, so gewöhnt sich der Organismus auch an die extremsten Verhältnisse. Wäre es aber auch wirklich erwiesen, daß immer nur das begünstigte Individuum, hingegen kein ganzer Volksstamm einem heterogenen Klima sich anpassen kann, so würde dieses Verhalten auf die Hauptfrage dennoch ohne Einfluß bleiben. Die heutigen fest geregelten, klimatischen Unterschiede erschweren den Massen eine ihrer Organisation nicht zusagende Ortsveränderung. Darum stirbt der brasilianische Indianer im nördlichen Canada und umgekehrt der Canadier in Guyana; gleichwohl bleibt unbezweifelt, daß beide zu einem einzigen Stamme gehören und unter günstigeren Verhältnissen in der kalten wie in der heißen Zone sich acclimatisirt haben. Aehnlich erträgt der mongolische Stamm die polarische Kälte wie die tropische Hitze. Von den Völkern arischen Ursprungs wohnt ein Theil im heißen Indien, ein anderer im kalten Skandinavien. Das Resultat aller Acclimatisationsbeobachtungen läuft darauf hinaus, daß der Entwicklungsprozeß der Rassenbildung wie der Rassenverbreitung zum Stillstand gekommen ist, während das Kindesalter des Menschengeschlechts zur Variabilität geneigter war und auf seinen langsamen Wanderzügen vortheilhafteren Bedingungen gegenüber stand, als sie der heutigen Generation sich darbieten.

Bei dem engen Zusammenhange, welchen die Frage nach dem Ursprunge des Menschengeschlechts mit den höchsten menschlichen Interessen hat, konnte es nicht fehlen, daß die Naturforscher selbst die Lösung des Problems zuweilen mehr auf dem theologisch-philosophischen Gebiete als auf dem naturhistorischen suchten. Voltaire und die französischen Encyklopädisten im vorigen Jahrhundert, die Vertreter des Materialismus in der Gegenwart, Büchner, K. Vogt, Moleschott, Burmeister u. A., sind Polygenisten nicht aus wissenschaftlichen Gründen, sondern aus Abneigung gegen „den mosaischen Mythus". Bei den Gelehrten Nordamerika's wurden sociale und politische Vorurtheile maßgebend, und mit Rücksicht auf die Sklavenfrage wurde die Artverschiedenheit betont. Als Führer der dortigen Schule gelten Nott, Glidbon, Krox, Morton und der auf dem Gebiete der Zoologie und Paläontologie ausgezeichnete Agassiz, welcher seine ursprünglich monogenistische Anschauung nach seiner Uebersiedelung in die Vereinigten Staaten änderte. Den Polygenisten aus Vorurtheil schließen sich noch jene wissenschaftlich unbefangeneren Männer an, welche als Aerzte, Botaniker, Zoologen, Paläontologen nur die Specialuntersuchung und äußere Unterscheidung der Individuen im Auge haben, ohne auf die physiologischen Abstammungsverhältnisse der Art Rücksicht zu nehmen. Zum Monogenismus bekennen sich alle mit universellem Geiste begabten Naturforscher, deren Wissenseifer den Gesammterscheinungen des Lebens gewidmet war: Linné, Buffon, Cuvier, Owen, Quatrefages, Blumenbach, Rudolph und Andreas Wagner, Johannes von Müller, Humboldt und Karl Ernst von Bär. Dem Urtheile der älteren noch von der Artenconstanz ausgehenden Forscher mußte mit dem Aufkommen der modernen Transmutationstheorie auch die jüngere Generation zum Theil ganz wider Willen beipflichten. Wenn die Art variabel ist, und der Mensch, obwohl Uebergangsformen noch nicht zu finden waren, einen Quadrumanen zum Vorfahren haben soll, müssen folgerichtig die Menschenrassen, welche sammt und sonders in den differirenden Merkmalen in einander übergehen, sehr wahrscheinlich, im Sinne des Descendenztheoretikers sogar gewiß von einem einzigen Urpaare abstammen. „Diejenigen Naturforscher," sagt Darwin (Abstammung des Menschen, deutsch von Carus, Stuttgart 1873, I, 207), „welche das Evolutionssystem annehmen, werden keinen Zweifel haben, daß alle Menschenrassen von einem einzigen Stamme herrühren." Huxley rechnet sich (Ueber unsere Kenntniß von den Ursachen

der Erscheinungen in der organischen Natur, deutsch von Vogt, Braunschweig 1865, 101) zu denjenigen, „welche glauben, daß man bis jetzt keinerlei Beweis dafür hat, daß das Menschengeschlecht von mehr als Einem Paare abstamme". In gleichlautend zustimmendem Sinne sprechen sich Lyell, Wallace und Oscar Peschel aus. Welches der psychologisch-sittliche Urzustand der Menschen gewesen sei, ob der Urmensch in jener Zeit verdient hat, Mensch genannt zu werden, oder ob er vollendet an Körper und Geist in's Dasein trat, vermag der Empiriker nicht zu beantworten. Die ältesten aufgefundenen Menschenreste und Producte menschlicher Thätigkeit besitzen nur relativen Werth; sie haben die Existenz des Gattungsmenschen zur Voraussetzung. Gewißheit über das Geheimniß des Schöpfungsvorganges bietet nur die göttliche Offenbarung, welche die Bedeutung und die Schicksale des Menschen auf Erden vom ethischen Standpunkte erklärt. Die erhabene und würdige Form der Offenbarungsurkunde nöthigte schon den heidnischen Schriftstellern des Alterthums Bewunderung ab. Aber auch die neuere Naturwissenschaft hat sich mit derselben zurecht gefunden (v. Bär, Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften, Petersburg 1876, 465).

Aus der reichhaltigen Literatur über die beregte Frage sind zu nennen: Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, 6 Bde., Leipzig 1859—1872; M. Perty, Anthropologische Vorträge, Leipzig und Heidelberg 1863; Ders., Anthropologie als Wissenschaft von dem körperlichen und geistigen Wesen des Menschen, 2 Bde., ebd. 1874; Rauch, O. S. B., Die Einheit des Menschengeschlechtes, Augsburg 1873; Peschel, Völkerkunde, 4. Aufl., Leipzig 1877; Quatrefages, Das Menschengeschlecht, deutsch Leipzig 1878; weitere Literatur bei Güttler, Naturforschung und Bibel, Freiburg 1877, 324 ff. [Güttler.]

Einkindschaft (unio prolium) ist dasjenige Rechtsverhältniß, nach welchem die Kinder aus einer frühern Ehe den Kindern aus einer spätern Ehe in gewissen familienrechtlichen Beziehungen gleichgehalten werden. Sie ist ein deutsches Rechtsinstitut, welches sich neben den römischen Gesetzen über die ehelichen Vermögensverhältnisse herausgebildet hat. Während nämlich nach römischem Rechte jedem Ehegatten das volle freie Eigenthum dessen, was er vor und bei der Eingehung der Ehe besaß, zu eigen verblieb, erhielt sich in Deutschland die Gewohnheit, daß das während der Ehe Errungene und das fahrende Gut gemeinschaftliches Eigenthum der Ehegatten wurde. Waren nun bei der Auflösung der Ehe durch den Tod Kinder aus dieser Ehe vorhanden, so fiel dem überlebenden Ehegatten sein eingebrachtes Vermögen, nebst einem bestimmten Theile des während der Ehe Erworbenen und des fahrenden Gutes zu; das eingebrachte Vermögen des Verstorbenen dagegen und der andere Theil des während der Ehe Erworbenen und des fahrenden Gutes kam an die Kinder aus dieser Ehe, doch so, daß der überlebende Elterntheil das gesammte, mit dem Verstorbenen gemeinschaftlich besessene Eigenthum ungetheilt in Besitz und Genuß behielt. Die Kinder traten somit an der Stelle des verstorbenen Elterntheiles in die Gemeinschaft. Wenn nun der überlebende Elterntheil zu einer neuen Ehe schreiten wollte, so mußte zur Sicherung der Rechte der Kinder entweder die Gemeinschaft aufgehoben und deren Vermögen herausgegeben, oder aber das Uebereinkommen getroffen werden, daß die Gemeinschaft auch während der neuen Ehe zwischen beiden Ehegatten und den Kindern aus der frühern Ehe fortgesetzt werde, so daß diese letzteren mit den in der neuen Ehe zu erzeugenden Kindern in Beziehung auf die Alimentation, Ausstattung und Beerbung beider Eltern gleichgestellt wurden. Dieses Verhältniß ist die Einkindschaft. Es wurde durch Vertrag begründet und hatte die rechtliche Gleichstellung der Kinder aus beiden Ehen in den genannten Beziehungen gegenüber dem nicht gemeinschaftlichen Elterntheile zum Zwecke. Zur Sicherung der minderjährigen Kinder erster Ehe war und ist zur Gültigkeit des Vertrages die Einwilligung ihrer Vertreter, häufig auch die Bestätigung des Gerichtes gesetzlich vorgeschrieben, die nur nach sorgfältiger Prüfung der beiderseitigen Vermögens- und Wirthschaftsverhältnisse gegeben werden soll. Im Falle einer Gefährdung wird den Kindern aus der frühern Ehe das Recht zugestanden, die Auflösung des Einkindschaftsverhältnisses, oder die Sicherstellung ihres in die Gemeinschaft gegebenen Vermögens zu fordern. Da die Einkindschaft die gesetzliche Gütergemeinschaft zwischen den Ehegatten voraussetzt, so fällt sie natürlich dort weg, wo eine solche Gemeinschaft nicht besteht, wie dieß z. B. nach dem österreichischen bürgerlichen Rechte der Fall ist. (Vgl. Ringelmann, Historische Ausbildung und rechtliche Natur der Einkindschaft, Würzburg 1825; Rühl in Weiske, Rechtslexikon III, 1841, 669—673; Gerber, System des deutschen Privatrechts, 13. Aufl., 1878, § 262, S. 715—720.) [Eberl.]

Einleitung, biblische, eine theologische Disciplin. Unter Einleitung in eine Schrift oder eine Sammlung von Schriften kann nach der Bedeutung des Wortes nur die Lösung solcher Vorfragen und mithin die Mittheilung solcher Vorkenntnisse verstanden werden, welche zum sichern und richtigen Verständniß und zur wahren Würdigung und Benutzung derselben erforderlich sind und als unerläßliche Bedingung dazu erscheinen. In Betreff der Bibel nun können solche Vorfragen und Vorkenntnisse, abgesehen von den Sprachen, theils auf Geschichte und Archäologie (Geographie, Naturwissenschaft) sich beziehen, theils kritischer und hermeneutischer Art sein. Es fragt sich daher, ob die biblische Einleitung sich auf alle die historischen, archäologischen, kritischen und hermeneutischen Fragen einzulassen habe, welche die heilige Schrift betreffen, und deren Beantwortung

sich als Vorbedingung ihres richtigen Verständnisses betrachten läßt. Diese Frage muß, wenn man Einleitung im umfassendsten Sinne nimmt, offenbar bejaht werden, und es ist daher nicht gerade unbedingt zu tadeln, wenn von Hartwell Horne auch biblische Archäologie und Hermeneutik, von Haneberg die biblische Geschichte, von Dankó die biblische Geographie, Geschichte, Kritik und Hermeneutik in den Kreis der Einleitung hereingezogen wird. Vielmehr verräth es unklare Begriffe, wenn eine Behandlung bloß der historischen oder historischen und kritischen Vorfragen ohne Weiteres biblische, oder, wo es sich bloß um das A. T. handelt, alttestamentliche Einleitung genannt wird. Indessen ist auch klar, daß eine biblische Einleitung in diesem umfassenden Sinne in mehrere coordinirte Zweige oder Aeste sich spalten würde, welche, unabhängig von einander bestehend, bloß durch ihre Beziehung auf die Bibel und durch den Charakter biblisch-exegetischer Hilfsdisciplinen als zusammengehörig erscheinen würden. Eine Vermengung und Durcheinanderwebung aber der verschiedenen Materien, wie sie z. B. noch bei Horne sich findet (T. H. Horne, An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures, 5 vols.), kann jedenfalls nicht gebilligt werden, weil sie nicht nur die Uebersicht erschwert und der Klarheit der Erkenntniß Eintrag thut, sondern auch Manches durch falsche Stellung in einem falschen Lichte erscheinen läßt. Es müßte daher ein selbständiger Theil oder Zweig jener Einleitung mit Archäologischem, ein anderer mit Hermeneutischem, ein anderer mit Historischem oder vielmehr mit Historisch-Kritischem sich befassen. Da aber diese drei Theile oder Zweige in keiner organischen Verbindung mit einander stehen würden, so spricht im Interesse der Wissenschaft nichts dagegen, sondern Alles dafür, daß jeder einzelne Theil selbständig und unabhängig vom andern behandelt werde, wie sich denn auch wirklich schon seit längerer Zeit biblische Archäologie und Hermeneutik als besondere Disciplinen neben der Einleitung zu consolidiren gesucht haben. Bleibt man bei dieser durch die Beschaffenheit der Gegenstände wohlbegründeten Sonderung, so beschränkt sich die Aufgabe der eigentlichen Einleitung auf das Verständniß der heiligen Schrift als solcher, d. h. als der geschriebenen Offenbarung oder des schriftlichen Wortes Gottes. Dieser Charakter der Bibel aber, welcher auf Inspiration und canonische Geltung zurückzuführen ist, wird nicht durch wissenschaftliche Untersuchung, sondern durch die kirchliche Lehre festgestellt. Die biblische Einleitung als Wissenschaft kann daher nur dogmatisch verfahren, d. h. sie kann nur ein theologisches Wissen derjenigen Sätze vermitteln, durch welche die Kirche das Wesen der heiligen Schrift klargestellt hat. Die biblische Einleitung ist demnach der theologische Nachweis von dem inspirirten und canonischen Charakter der heiligen Schrift. Nur als solcher kann die Einleitung zur eigentlichen Wissenschaft werden, indem nur bei so gestellter Aufgabe die Zusammenfassung der vielen disparaten Gegenstände, welche zur Einleitung im engern Sinne gehören, möglich wird. Man hat zwar in neuester Zeit schon den Namen „Einleitung“ beanstandet und dafür den Namen „Literaturgeschichte der heiligen Schriften der Hebräer“, oder in Bezug auf die ganze Bibel „Geschichte der biblischen Literatur“ vorgeschlagen. Allein für's Erste ist nach dem herrschenden Sprachgebrauch biblische Literatur etwas ganz Anderes, als die biblischen Schriften; Richard Simon, auf den man sich dabei beruft, hat seine Disciplin weit richtiger „kritische Geschichte des A. und N. T.“ genannt, und es liegt in der Weglassung des „kritisch“ und der Vertauschung des „A. und N. T.“ mit „biblischer Literatur“ kein wissenschaftlicher Fortschritt. Sodann, wenn man die biblischen Schriften auch bloß vom literarhistorischen Gesichtspunkte aus behandeln will, kann man dabei doch immer noch den Zweck haben und hat ihn auch in der Regel, in das Verständniß der biblischen Schriften einzuführen, und insofern ist dann der Name Einleitung wenigstens nicht schlechthin unpassend. Wenn aber endlich bei jener Auffassung der biblischen Schriften als biblischer Literatur die Aufgebung „der altdogmatischen und in der Kirche hergebrachten Ansicht von göttlicher Offenbarung und besonderer Eingebung (Inspiration)“ ausdrücklich gefordert und jene Literatur als eine rein profane behandelt wird, obwohl sie noch das Prädikat „heilig“ erhält, so bleibt dieß freilich eine Einleitung zum Verständniß, allein zu einem falschen und den christlichen Grundprincipien widerstrebenden Verständniß.

Wenn hiermit im Allgemeinen der Inhalt der biblischen Einleitung festgestellt ist, so ergibt sich die Behandlung desselben oder die Methode der Einleitungswissenschaft von selbst. Die wissenschaftliche Lehre vom Canon muß nämlich mit Bezug auf die ganze Sammlung abgehandelt werden, während die Lehre von der Inspiration bei jedem Buch besonders zu rechtfertigen ist. Die Lehre vom Canon fällt nämlich mit dem Nachweis von der Unverfälschtheit der heiligen Schrift seit ihrer Entstehung und Sammlung zusammen; der Glaube an die Inspiration aber setzt die Aechtheit jedes einzelnen Buches, d. h. die Authentie eines jeden nach dem Verfasser oder nach Zeit und Ort der Abfassung voraus. Sonach zerfällt die Einleitung in die heilige Schrift in einen allgemeinen und einen besondern Theil. Insofern der Begriff der Inspiration logisch dem des Canons, und die Entstehung der einzelnen Bücher zeitlich der Sammlung derselben voraufgeht, kann es als gerechtfertigt erscheinen, daß neuere Einleitungsbücher den besondern Theil dem allgemeinen voraufschicken. Da aber der Begriff des Canons eher zur Erkenntniß kommt, als der Begriff der Inspiration, und da die Kirchenlehre von der heiligen Schrift als Ganzem handelt, so ist es gewiß richtiger, auch hier, wie überall, den allgemeinen Theil dem besondern voraufzuschicken.

Wenn dann, wie jetzt gewöhnlich und wie auch praktisch ist, die biblische Einleitung aus dem Verbande der Dogmatik, in den sie gehört, herausgehoben und für sich behandelt wird, so wird ein grundlegender Theil voraufzuschicken sein, um die Begriffe der heiligen Schrift, der Inspiration und des Canons dogmatisch festzustellen und zu erläutern. Der allgemeine Theil nun verfährt, seiner Aufgabe entsprechend, wesentlich historisch, der besondere dagegen ist auf ein kritisches Verfahren angewiesen; in diesem Sinne kann auch die katholische Einleitung in die heilige Schrift eine historisch-kritische genannt werden. Im Einzelnen wird dann der Unterschied der beiden Testamente, welche bei der heiligen Schrift wie bei der göttlichen Offenbarung unterschieden werden, zu einem neuen Eintheilungsgrund. Einerseits ist zur Uebersichtlichkeit eine Scheidung des großen Materials wünschenswerth, andererseits bedingt die bei Sammlung und Entstehung der beiden Testamente obwaltende Verschiedenheit für einige Punkte verschiedene Beweismittel. Der besondere Theil der biblischen Einleitung muß daher, der allgemeine Theil kann in eine alttestamentliche und eine neutestamentliche Abtheilung zerfallen, und es ist wissenschaftlich zulässig, die Einleitung in das A. T. von der in das N. T. zu sondern und jede selbständig zu behandeln.

Die Quellen, aus welchen die biblische Einleitungswissenschaft schöpft, sind principiell die nämlichen, wie der Dogmatik. Indeß können hier die Bücher der heiligen Schrift, wenn eine petitio principii vermieden werden soll, bloß als historische Erscheinungen in Betracht kommen, und es bleiben demnach als Erkenntnißquellen für die Einleitungswissenschaft bloß die Zeugnisse der Tradition.

Die Geschichte der biblischen Einleitung hat lediglich die Verschiedenheit der Auffassung bei deren Bearbeitung zu registriren. Die ersten Anfänge zu derselben sind, wie sich im Voraus erwarten läßt, auf dem offenbarungsgläubigen Standpunkt gemacht worden. Die Bibel hatte in der ältesten Kirche nur Bedeutung als göttliche Offenbarungsurkunde und wurde vorherrschend unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, ohne daß auf die menschliche Betheiligung an ihrer Entstehung und ihren Schicksalen viel Rücksicht genommen wurde. Die ersten auf diesem Standpunkt zu Tage getretenen Leistungen sind, wenn von vereinzelten Erörterungen in patristischen Commentaren abgesehen wird, die Septem regulae ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum (Migne, PP. lat. XVIII, 15 sq.) des Donatisten Tichonius, die selbst von Augustin (De doctrina Christiana 3, 30 sq.) als sehr brauchbar, wenngleich nicht überall genügend, bezeichnet werden. Hierauf folgen die vier Bücher De doctrina Christiana von Augustin selbst, deren Inhalt er als praecepta quaedam tractandarum scripturarum (Prol.) bezeichnet, und die, wenngleich vorherrschend hermeneutischer Art, doch manche Fragen der Einleitung im jetzigen Sinne behandeln. Dagegen verdient die εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς von einem nicht weiter bekannten griechischen Kirchenschriftsteller Namens Adrian, wahrscheinlich aus dem fünften Jahrhundert, den Namen Einleitung nach unserer Begriffsbestimmung nicht recht, weil sie meistens nur mit sprachlichen Gegenständen sich befaßt und namentlich grammatische Figuren und tropische Redeweisen erläutert. Etwas mehr Introductorisches enthalten die Instructiones ad Salonium filium von Eucherius aus Lyon, wiewohl auch sie meistens hermeneutischer Art sind. Dagegen kommt von den zwei Büchern des Junilius Africanus De partibus divinae legis das erste wirklich einer kurzen Einleitung in die heilige Schrift näher, als die bereits genannten. Junilius spricht den Zweck seiner Arbeit in einer Zuschrift an Primasius dahin aus, ut ipsarum causarum, quae in divina lege versantur, intentionem ordinemque cognoscerent, ne sparsim et turbulenter, sed regulariter singula discerent. Nur ist auch hier noch sehr viel Hermeneutisches eingeflochten. Die zwei Bücher endlich des Aurel. Cassiodorus De institutione divinarum scripturarum und De artibus et disciplinis liberalium literarum, die von ihm selbst in der Vorrede introductorii libri genannt werden, enthalten zwar viel der biblischen Einleitung Fremdartiges, haben aber doch auch für sie große Wichtigkeit und behandeln manche Hauptfragen derselben. Die Verfasser der vorgenannten Schriften nennt Cassiodor Introductores scripturae divinae und empfiehlt das Studium derselben auf's Angelegentlichste (De institut. c. 10). — Es bedarf kaum der Bemerkung, daß der Ausdruck Einleitung in den genannten Schriften noch nicht zu einer wissenschaftlichen Genauigkeit gebracht ist, sondern von allem, was als Vorbereitung des Schriftverständnisses erscheint, gebraucht wird, und daß dabei Linguistisches, Archäologisches, Hermeneutisches &c. oft ziemlich ordnungslos durcheinander läuft. In der nächsten Folgezeit machte man in dieser Hinsicht keine Fortschritte, sondern suchte nur das bereits Geleistete festzuhalten und in eine bequemere Form zu bringen. Erst als seit dem 13. Jahrhundert auf den Universitäten eigene Lehrstühle für die biblisch-orientalischen Sprachen errichtet wurden, nahm das Bibelstudium wieder einen neuen Schwung und ließ sich bald auch auf Lösung introductorischer Fragen ein theils in Prolegomenen zu Bibelcommentaren, theils in eigens für sich bestehenden Werken. In ersterer Hinsicht sind besonders zu nennen die Postillae perpetuae s. brevis commentarius in universa biblia von Nicolaus Lyranus (1340) und die Expositio in Psalmos von Perez de Valencia (gest. 1491). Als selbständige introductorische Werke sind zu nennen die Isagoge ad sacras literas (Lugd. 1528. 1536) und die Isagoge ad mysticos s. scripturae sensus (Lugd. 1536), beide von dem Dominicaner

Santes Pagninus, und die Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae ecclesiae auctoribus collecta (Venet. 1566), von Sixtus Senensis. Letztere, wenngleich manches der Einleitung Fremdartige enthaltend, fand dennoch großen Beifall, wurde oft aufgelegt und blieb lange Zeit hindurch das angesehenste introductorische Werk. Ihm folgte bald die große Schrift des Cardinals Bellarmin Disputationes de Controversiis christianae fidei (Ingolst. 1581), welche im ersten Buch De Verbo Dei handelt. Dieses Buch bildet den Anfang zu einer Reihe von einschlägigen Arbeiten, welche aus dem Jesuitenorden hervorgingen; wichtig sind Alphonsi Salmeronis Prolegomena biblica, Matritii 1598; Nic. Serarii Prolegomena biblica, Moguntiae 1612; Jac. Bonfrerii Praeloquia in totam Scripturam sacram, Antverpiae 1625. Neben diesen machten der Bibliotheca sancta auch die Isagoge in totam sacr. Scripturam von Ludovicus de Tena (Barcin. 1620) und die Praeludia isagogica ad sacr. script. intelligentiam von Antonius a Matre Dei (Lugd. 1669) die Verbreitung streitig. Auf Seite der Protestanten ließ eine gleichartige Arbeit längere Zeit auf sich warten. Selbst die Isagoge biblica von Ambrosius Reuden (Hamb. 1601) und die Isagoge ad scripturam sacram V. et N. T. von Andreas Rivet (Lugd. Bat. 1627) scheinen noch keine besonders große Beachtung gefunden zu haben; erst die Officina biblica Waltheri, Lips. 1636, kam bei den Protestanten zu erheblichem Ansehen, obwohl ihr in kurzen Zwischenräumen mehrere ähnliche Werke folgten, wie der Criticus sacr. bibl. von Calovius (Vitemb. 1643), die Critica sacra von Pfeiffer (Dresd. 1680, Lips. 1688), das Enchiridion biblicum von Heidegger (Tigur. 1681). Alle diese Arbeiten trifft mehr oder weniger der gemeinsame Tadel, daß sie die Aufgabe der Einleitung noch nicht scharf und richtig erfaßt, viel Fremdartiges in dieselbe aufgenommen und manches hinein Gehörige weggelassen, namentlich aber dem kritischen Moment nur einen höchst untergeordneten Einfluß gestattet haben. Statt der erforderlichen Untersuchungen ist fast überall der einfach referirende Charakter vorherrschend. Erst der Oratorianer Rich. Simon (s. d. Art.) hat das Verdienst, der Einleitung ihre Aufgabe klarer und bestimmter vorgezeichnet zu haben, indem er sie als eine kritische Geschichte der biblischen Bücher bezeichnete, wohl zu unterscheiden von einer mehr oder weniger summarischen biblischen Geschichte mit beigefügten introductorischen Bemerkungen und Erörterungen über die biblischen Schriften. Mögen immerhin seine gewagten Hypothesen, seine rationalisirende Richtung und seine extreme Haltung in Behandlung biblischer Bücher großen Tadel verdienen: der biblischen Einleitung hat er doch die rechte Bahn gewiesen, und so sehr er auch anfänglich von katholischen und protestantischen Gelehrten bekämpft und verfolgt wurde, so sind doch seine Leistungen später nach Verdienst gewürdigt und für die Behandlung der biblischen Einleitung maßgebend geworden. Daß im Bereiche des Protestantismus bald die rationalistische Behandlung der heiligen Schrift um sich griff und die introductorischen Arbeiten gegen deren Offenbarungscharakter, Zuverlässigkeit, Glaubwürdigkeit rc. eine feindliche Richtung nahmen, dafür kann natürlich Rich. Simon, wenn er auch einigen Anlaß dazu sollte gegeben haben, nicht verantwortlich gemacht werden. So etwas lag nicht in seinem Sinne und war innerhalb der Kirche, auch wo man seinen Weg betrat, nicht Folge seiner Bemühungen, abgesehen davon, daß die protestantisch-rationalistische Bibelkritik schon lange vor ihm im Leviathan des Thomas Hobbes 1651 schroff genug hervortrat. Später wurden zunächst Semler und Corrodi die Hauptvertreter und Förderer dieser Richtung, ersterer in den beiden Apparatus ad liberaliorem N. et V. T. interpretationem (Hal. 1767. 1773) und in der „Abhandlung von freier Untersuchung des Canons" (1771—1775), letzterer in dem anonym erschienenen „Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelcanons" (Halle 1792). Ziemlich in derselben Richtung, nur mit ungleich mehr Geist und Geschmack hat auch Herder die biblischen Schriften behandelt, mehr jedoch als Aesthetiker und Dichter denn als Exeget und Kritiker. In letzterer Eigenschaft suchte J. Gottfr. Eichhorn (1775 Professor in Jena, 1788 in Göttingen, gest. 1827) das Versäumte nachzuholen; allein auch seine „Einleitung in das Alte Testament" (Leipzig 1780, 3 Bde., 4. Ausg., Göttingen 1823—1824, 5 Bde.), in rhetorisirendem, oft declamatorischem Stile geschrieben, befaßt sich viel zu sehr mit dem ästhetischen Moment und räumt dem subjectiven Geschmacksurtheil auch bei Lösung der wichtigsten introductorischen Fragen ein entscheidendes Gewicht ein. Die heiligen Schriften kommen nicht mehr als heilige und inspirirte, sondern nur als nationale Geisteswerke in Betracht. Noch entschiedener und consequenter als bei Eichhorn tritt der vulgäre Rationalismus in den kurzgefaßten Einleitungen von Bauer (Nürnb. 1794, 3. Aufl. 1806) und Augusti (Leipzig 1806, 2. Aufl. 1827) und in der ausführlichen von Bertholdt (6 Theile, Erlangen 1812—1819) hervor. Am entschiedensten und consequentesten aber ist er durchgeführt in de Wette's Beiträgen zur Einleitung in's Alte Testament (Halle 1806 bis 1807) und in dessen „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments" (zuerst Berlin 1817). Uebrigens zeichnet sich die de Wette'sche Einleitung durch klare bündige Darstellung, zweckmäßige Auswahl des Materials und passende Anordnung des Ganzen vortheilhaft aus, während an der Bertholdt'schen mit Recht die allzubreite, oft nachlässige Darstellung, die unbequeme und unpassende Anordnung und die Oberflächlichkeit des Urtheils getadelt worden ist. Der berührten destructiven Richtung, die außer den erwähnten

Hauptvertretern noch zahlreiche Förderer fand, trat gleich vom Anfang an die offenbarungsgläubige entgegen. Dahin gehört von älteren Werken namentlich die protestantische Introductio ad libros canonicos bibliorum veteris Testamenti (Lips. 1721) von Carpzov, die wegen ihres reichen Materials noch jetzt einigen Werth hat, aber durch die beständige Polemik gegen die Pontificii unerquicklich wird; dann die katholische Introductio in Vetus Testamentum (Styrae 1765) von Besange, die sich besonders durch umfassende Benützung der patristischen Schriften auszeichnet, und die Introductio in sacram scripturam (Mogunt. 1765—1768) des Jesuiten Goldhagen, die einen vorherrschend polemischen und apologetischen Charakter hat. Von neueren hierher gehörigen Schriften verdienen besondere Erwähnung die (freilich rationalistisch angehauchte) „Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes" von Jahn (Wien 1793, 2. Aufl. 1802—1803), dann die classische „Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments" von L. Hug (Tübingen 1808, 4. Aufl. 1847), welche durch Gelehrsamkeit und ganz selbständige Forschung hervorragt, aber mitunter fast paradox auftritt und überaus anziehend, aber nicht immer überzeugend geschrieben ist. Eine viel schwächere Leistung ist die liberalisirende „Einleitung in die Bücher des neuen Bundes" von B. Feilmoser (Tübingen 1830). Ausgezeichnet in jeder Hinsicht ist die „Historisch-kritische Einleitung in die heiligen Schriften des Alten Testaments" von Herbst (4 Bde., Karlsruhe und Freiburg 1840 bis 1844), die aber ihren eigentlichen Werth erst der Vervollständigung durch den Herausgeber Welte verdankt. Die „Einleitung in's Alte Testament" von Haneberg (Regensburg 1845) ist in der zweiten und den beiden folgenden Ausgaben zu einer „Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung in's Alte und Neue Testament" erweitert worden. Anerkennenswerth ist die freilich nicht sehr originelle Introduction historique et critique aux livres de l'ancien et du nouveau Testament, par J. B. Glaire (Paris 1838 s., 2. Ausg. 1843, 6 Bde.); sehr ausführlich und gelehrt ist endlich die unvollendet gebliebene „Einleitung in die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments" von Scholz (3 Bde., Köln und Leipzig 1845—1848). Bloß genannt können hier noch werden: Ad. Maier, Einl. in die Schriften des N. T., Freiburg 1852; Reithmayr, Einl. in die canon. BB. des N. B., München 1852; Dankó, Historia Revelationis divinae Vet. Testam., Vindob. 1862; Hist. Rev. div. N. T., ib. 1867; De s. Scriptura ejusque interpretatione Commentarius, ib. 1867; Zschokke, Historia sacra Vet. Test. compendiose concinnata, Vindob. 1872; Reusch, Lehrb. der Einl. in das A. T., 4. Aufl., Freiburg 1870; Langen, Grundriß der Einl. in das N. T., ebd. 1868; Kaulen, Einl. in die heilige Schrift A. und N. T., 1. Hälfte, 2. Aufl., Freiburg 1884; 2. Hälfte, 1. Abth., ebd. 1881. Protestantischerseits haben sich in positiver Richtung besonders ausgezeichnet die „Beiträge zur Einleitung in's Alte Testament" von Hengstenberg (Berlin 1831 bis 1839, 3 Bde.), ebenso die „Untersuchungen über den Pentateuch" von Ranke (Erlangen 1836—1840, 2 Bde.) und das „Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament" von Hävernick (Erlangen 1836—1844, 2 Theile in je 2 Abtheilungen); Keil, Lehrb. der hist.-krit. Einl. in das A. T., Erlangen 1853, 3. umgearb. Aufl. 1873; Guerike, Hist.-krit. Einl. in das N. T., Leipzig 1843, 3. Aufl. u. d. T. Neutest. Isagogik, 1868; H. Thiersch, Versuch zur Herst. des histor. Standpunktes für die Kritik der neutestam. Schriften, Erlangen 1845; Hofmann, Das N. T., zusammenhängend untersucht, Nördlingen 1862 ff.; Lange, Grundriß der Bibelkunde, Heidelberg 1881, und manche andere neben einer noch größern Reihe destructiv gehaltener Arbeiten. Weiteres über die Literatur s. bei Kaulen, Einl. 9—11. (Vgl. Hupfeld, Ueber Begriff und Methode der sog. bibl. Einleitung, Marburg 1844; [F. Delitzsch,] Begriff und Methode der sog. bibl. und insbes. alttestam. Einleitung, in der Erlanger Zeitschrift für Protest. und Kirche, N. F. XXVIII, 1854, 133; auch Baur in den Tübing. theol. Jahrbb. IX, 1850 u. X, 1851.) [(Welte) Kaulen.]

Einreden (exceptiones) im prozessualen Sinne heißen alle neuen factischen Behauptungen, welche der Beklagte vor dem Richter vorbringt, um das Recht des Klägers als unwirksam oder aufgehoben darzustellen. Die Einreden sind A. unter einander selbst verschieden, und zwar 1. ihrem Zwecke nach, je nachdem sie entweder bloß einen Mangel des gerichtlichen Verfahrens oder aber die Sache selbst betreffen, und je nachdem sie in diesem Falle die Klage nur zur Zeit oder auf immer zu entkräften beabsichtigen. Der Beklagte kann nämlich a. die Vertheidigung von der Form der Klage, ohne auf deren Inhalt einzugehen, oder auch von der Sache selbst hernehmen, jedoch so, daß die Klage durch die Einrede nur für jetzt abgewendet werden soll. Beide Arten der Einreden heißen verzögerliche oder dilatorische Einreden (exceptiones dilatoriae). Dilatorisch ist also jede Einrede, welche, auch wenn sie ergründet und erwiesen ist, doch den Beklagten nie definitiv von dem Anspruche des Klägers befreien, sondern nur eine einstweilige Abweisung der Klage zur Folge haben kann. Hierher gehören alle Einwendungen, welche sich beziehen auf Mängel des Gerichtsstandes (exceptiones fori incompetentis, litis alibi pendentis, loci non tuti), oder auf Mängel der Person des Richters (exceptiones judicis inhabilis, judicis suspecti), oder auf die Prozeßfähigkeit der Parteien (exceptiones deficientis personae standi in judicio) oder deren Anwälte (exceptiones deficientis legitimationis ad processum, deficientis tutorii vel syndicatus), oder auf die Art und Weise der Klagestellung (exceptiones libelli inepti, libelli obscuri, illi-

citae actionum cumulationis etc.), oder auf Mängel richterlicher Verfügungen (exceptiones termini nimis angusti, inepti modi procedendi), oder auf anderweitige Vorbedingungen der Prozeßführung (z. B. exceptio praestandae cautionis etc.). Die Einrede kann aber auch nicht auf civilprozessualem, sondern auf civilrechtlichem Grunde basirt sein, somit nicht die bloße Form des Verfahrens, sondern die Sache selbst (meritum causae) betreffen, wie z. B. die Einrede eines erst nachher verabredeten Termins, einer nachher hinzugefügten Bedingung, die exceptio retentionis etc. Dergleichen Einreden bewirken zwar allerdings eine Abweisung des Klägers, allein sie hindern die Anstellung der Klage unter veränderten Umständen nicht, sind also im Grunde auch nur dilatorische Einreden, heißen aber, weil sie zum Theil dilatorische, zum Theil peremtorische Natur haben, gemischte Einreden (exceptiones mixtae). Der Beklagte kann aber auch b. die Vertheidigung von dem Inhalte der Klage selbst hernehmen, indem er solche Verhältnisse behauptet, welche, wenn sie bewiesen werden, den Anspruch des Klägers ganz oder doch theilweise, jedenfalls aber definitiv und für immer aufheben. Dergleichen Exceptionen nennt man peremtorische Einreden (exceptiones peremtoriae). Hierher gehören insbesondere Einwendungen von solchen Thatsachen, welche, wenn sie bewiesen sind, schon von vornherein die Entstehung eines Klagerechtes verhindern; sie werden daher prozeßhindernde Exceptionen (exceptiones jam litis ingressum impedientes) genannt. Dergleichen sind die Einrede, daß über die vorliegende Streitsache bereits ein rechtskräftiges Urtheil erlassen (exceptio rei judicatae), oder ein rechtsgültiger Vergleich geschlossen (exceptio rei transactae), oder der Streit durch Eid beendigt worden sei (exceptio jurisjurandi oder rei consensu finitae). Die letzte Einrede fällt übrigens mit den beiden vorigen zusammen; denn war der Eid ein außergerichtlicher, so hat er die Natur einer transactio; war er aber ein gerichtlicher Schiedseid, so hat er die Wirkung einer res judicata. Diese drei Einreden kommen zunächst im canonischen Rechte (c. 1 in VI De litis contestat. 2, 3 und die Glosse dazu) und mit Berufung auf dasselbe auch in den älteren deutschen Reichsgesetzen (Kammergerichtsordnung von 1508, IV, § 1) als solche Exceptionen vor, welche schon ihrem Wesen nach darauf ausgehen, den Beklagten von der Verbindlichkeit der Streiteinlassung zu befreien. Die Praxis aber hat außer den genannten dreien auch noch die Einrede der Streitentsagung von Seite des Klägers (exceptio litis renuntiatae), ferner die Einrede, daß die schon einmal gerichtlich geltend gemachte, nachher aber liegen gebliebene Klage verjährt sei (exceptio litis praescriptae), endlich überhaupt alle peremtorischen Einreden ohne Unterschied, wenn sie sogleich bei ihrer Anbringung liquid sind oder wenigstens schnell liquid gemacht werden können, in die Klasse der prozeßhindernden Einreden aufgenommen und legt ihnen sämmtlich die Wirkung bei, daß sie von aller, auch der bloß eventuellen Streiteinlassung befreien sollen. Zwar verlangte man später bei allen dergleichen Einreden, mit alleiniger Ausnahme der gerichtsablehnenden oder exceptio fori declinatoria, wenigstens eine eventuelle Litiscontestation (Jüngster Reichsabsch. v. 1654, §§ 38. 40); allein die Praxis hat sich dagegen fortwährend behauptet, was auch rechtlich möglich war, da bekanntlich die Reichsgesetze für die Territorialgerichte nur bedingt-bindende Kraft haben. Gleichwohl dürfte noch immerhin der Unterschied gelten, daß bei jenen drei Einreden, welche schon von dem Gesetze als prozeßhindernde erklärt sind, nicht so wie bei den übrigen die unverzügliche Liquidität derselben gefordert werden sollte. — Die Einreden lassen sich aber auch 2. rücksichtlich ihrer subjectiven Ausdehnung von einander unterscheiden, je nachdem sie für und wider alle bei dem fraglichen Rechtsverhältnisse Betheiligten, also auch für deren Nachfolger, gegeben, oder aber nur auf die ursprünglichen Theilnehmer beschränkt sind. Es kann nämlich eine Einrede a. nicht nur von dem jetzigen Beklagten, sondern auch von dem Bürgen, von dem Erben, von dem Nachfolger desselben gebraucht werden; sie heißen daher dingliche Einreden (exceptiones reales, rei cohaerentes), und diese Klasse der Einreden bildet die Regel (L. 7, Dig. De except. 44, 1; Inst. § ult. De replicat. 4, 14). Diesen gegenüber stehen b. die persönlichen (exceptiones personales s. personae cohaerentes), welche dem jetzigen Beklagten allein zustehen. Diese letzteren spalten sich in activ-persönliche Exceptionen, wenn sie zwar nur von gewissen Personen, aber doch gegen jeden Kläger angebracht werden können, und in passiv-persönliche, wenn sie auch nur gewissen Klägern gegenüber stattfinden. Noch andere Eintheilungen, z. B. in affirmative und negative Einreden, sowie in exceptiones juris et facti etc., beruhen auf unrichtigen Unterscheidungsmerkmalen und sind von keinem praktischen Belange (v. Bayer, Vorträge über den gemeinen ordentl. Civilpr., 7. Aufl., 356—358).

B. Die Einreden unterscheiden sich aber auch wesentlich von der sog. Streiteinlassung, oder von der Erklärung des Beklagten über die zur Begründung des gegnerischen Klagerechts nothwendigen Thatsachen (s. d. Art. Litiscontestation); und diese Unterscheidung ist deßhalb wichtig, weil mehrere prozessuale Grundsätze allgemein und ausschließlich für die Einreden gelten. Dergleichen Grundsätze sind: a. Reus excipiendo fit actor (L. 1, Dig. De except. 44, 1), d. h. der Beklagte, welcher Einreden vorschützt, ist dadurch selbst wieder gewissermaßen als Kläger zu betrachten. Denn die exceptio hat im Grunde dieselben Bestandtheile wie die actio (s. d. Art. Klage), und gleichwie der Kläger den Grund seiner Klage beweisen muß, wenn derselben widersprochen wird, so muß auch der Beklagte im Falle

des Widerspruches den Grund seiner Einrede darthun; Reus exceptionem probare debet (L. 19, pr. Dig. De probat. 22, 3). Nur der Zweck der Einrede ist ein anderer; denn er geht auf Abweisung des Klägers, nicht auf dessen Verurtheilung. b. Ein anderer Grundsatz ist: Qui excipit, non fatetur (c. 6, X De except. 2, 25; c. 63 in VI; De reg. jur. 5, 13), d. h. aus dem Inhalt einer Einrede darf kein Eingeständniß des Klagegrundes gefolgert werden, selbst dann nicht, wenn wirklich eine solche Folgerung der Natur der Sache zu entsprechen schiene. c. Nemo pluribus licet diversis exceptionibus uti prohibetur (L. 5. 8, Dig. De except. 44, 1), d. h. die Cumulirung mehrerer Einreden von Seite des Excipienten ist selbst dann zulässig, wenn die eine der andern zu widersprechen scheint. Denn in diesem Falle werden sie als alternativ oder eventuell vorgebracht angesehen, um die Unstatthaftigkeit der Klage darzuthun und in jeder Weise den Erfolg des klägerischen Angriffs zu vereiteln. d. Judex non procedat ex officio (L. 18, Dig. De commun. divid. 10, 3), oder mit Bezug auf die Parteihandlung des Excipienten: Der Richter darf eine Einrede, welche der Beklagte nicht selbst vorgeschützt hat, von Amtswegen nicht berücksichtigen, selbst dann nicht, wenn die Momente, welche die Einrede begründen könnten, schon im Laufe der Verhandlungen in den Acten niedergelegt wären. Nur wenn der Richter einer unheilbaren Nichtigkeit vorbeugen kann, ist er berechtigt und verpflichtet, von Amtswegen das geltend zu machen, was die Partei durch eine Einrede hätte erwirken können. e. Keine Einrede darf ex jure tertii abgeleitet werden, d. h. die Exception muß sich auf ein Recht stützen, welches dem Beklagten selbst, nicht einem Dritten zusteht. Nur dem Bürgen ist es gesetzlich gestattet, sich der Einreden zu bedienen, deren sich der Hauptschuldner hätte bedienen können, sofern sie nur nicht ausschließlich persönliche Einreden sind (L. 19, Dig. De except. 44, 1). Endlich f. alle sowohl dilatorische als peremtorische Einreden müssen auf einmal in demselben Termin, der für die Litiscontestation oder Einreichung der Exceptionsschrift festgesetzt ist, angebracht werden bei Strafe der Präclusion (J. R.-Absch. § 37). Von dieser Präclusion ausgenommen sind jene Einreden, welche durch neu eingetretene oder wenigstens erst nach der Litiscontestation in Erfahrung gebrachte Umstände begründet werden (J. R.-Absch. § 78); ferner die der obligatio ex re judicata entgegenstehende liquide exceptio compensationis (vgl. L. 2. 4. 14, Cod. De compensat. 4, 31) und überhaupt alle Einreden, welche der Vollstreckung der res judicata entgegengesetzt und daher noch im Executionsverfahren vorgebracht werden können; endlich die sog. privilegirten Einreden im engern Sinne, d. i. solche, welche kraft besonderer gesetzlicher Begünstigung auch noch post rem judicatam zulässig sind, namentlich die sog. exceptio Senatusconsult. Macedon. und Vellej. und die exceptio beneficii competentiae (L. 11, Dig. De S.-C. Macedon. 14, 6; L. 8, § 2, Dig. Ad S.-C. Vellej. 16, 1; L. 41, § 2, Dig. De re judic. 42, 1). Ob übrigens diese privilegirten Einreden auch jetzt noch bei der Allgemeinheit der Vorschrift des angeführten J. R.-Abschiedes diese Ausnahme genießen, ist controvers, scheint aber nach den Regeln der Auslegung bejaht werden zu können. (Vgl. Goldschmidt, Ueber Litiscontestation und Einreden, 1812; Sprengel, Ueber Litiscontestation und Einreden 1827; Heimbach, Art. Einrede in Weiske's Rechtslexicon III, 1841, 673—809; Wetzell, System des ordentl. Civilpr., 3. Aufl., 1878, 156—166.) [Permaneder.]

Einsiedeln (Maria-Einsiedeln, Deiparae Virginis Eremus, Eremitarum coenobium in Helvetiis, Notre-Dame-des-Ermites), Benedictinerabtei und hochberühmter Wallfahrtsort in einem hochgelegenen, von der Sihl durchströmten Thale des Cantons Schwyz. Am jenseitigen Saume der Gebirge, welche das hohe Bergthal umschließen, nordwärts längs des Zürcher Sees, hinauf in die schweizerische March, dann auf der andern Seite gegen den Vierwaldstättersee hatte längst schon das Christenthum festen Fuß gefaßt, als hier noch finsterer Wald den Thalgrund bis zu den Gebirgshöhen bedeckte. Um eben die Zeit, da Papst Leo III. Karl den Großen als Imperator der abendländischen Christenheit begrüßte, gebar eine Gräfin von Sulgen ihrem Gemahle Berthold einen Sohn, dem die Eltern den Namen Meinrad (Meginrad) gaben. Nach alter Ueberlieferung soll Berthold aus dem Geschlechte der Grafen von Zollern gewesen sein. Der Vater übergab den Knaben der Schule in dem kurz vorher gestifteten Kloster Reichenau, der Bildungsstätte vieler gelehrter und frommer Priester. Meinrad, der sich zunächst für den Weltpriesterstand entschied, vollendete seine Studien unter seinem Oheim Erlebald, legte aber, als dieser zum Abt von Reichenau erwählt wurde, in dessen Hände die Klostergelübde ab. Darauf stand er mit treuem Eifer einer kleinen Erziehungsanstalt von Geistlichen zu Oberbollingen, unfern von Rapperswyl am Zürcher See, vor. Mitten in seinem segensreichen Wirken sehnte sich Meinrad nach gänzlicher Trennung von der Welt, um einzig Gott und dem Heil seiner Seele zu leben. Nachdem er hierzu von den Obern die Erlaubniß erhalten, zog er sich auf einen kleinen Vorsprung des nahen Etzelberges zurück. Hier versah ihn eine gottesfürchtige Wittwe mit dem Wenigen, das er zur Lebensfristung bedurfte. Wie aber der Ruf seiner Frömmigkeit immer zahlreichern Besuch hinzuführte, gedachte er an minder zugänglicher Stelle seinem Vorhaben zu leben, und zog sich von da hinein in den tiefen Wald. Hier baute ihm Hildegarde, Karls des Großen Urenkelin, des Frauenmünsters zu Zürich Stifterin und erste Äbtissin, eine Zelle und hölzerne Kapelle und schenkte ihm auch das Bild der heiligen Jungfrau, welches jetzt noch die Pilger zu vielen Tau-

senden dahin führt. Zwei gezähmte Raben waren die Gefährten seiner Einsamkeit, die durch den Besuch reichenauischer Brüder und einzelner Pilger nur selten unterbrochen wurde. Im J. 861 (al. 863) erschlugen zwei Räuber den frommen Klausner, und die Sage erzählt, daß durch die beiden Raben, welche sogleich den Flug nach Zürich nahmen, die That entdeckt und an den Mördern gerächt worden sei (M. Steinegger, Scholastica stemmatographica idea vitae ac mortis S. Meinradi, Einsidl. 1681). Darauf blieb die Zelle unbewohnt, die Stätte aber, an welcher Meinrad sein Leben geführt und beendigt hatte, blieb dem Andenken der um den Saum des Waldes wohnenden Menschen heilig und wurde von ihnen oft besucht. Da hörte, wenige Jahre bevor Karls des Großen Geschlecht ausstarb, der straßburgische Domherr Benno (man glaubt, er sei aus dem Stamme der burgundischen Könige gewesen) von dieser Einsamkeit, und da er längst geneigt war, eine solche aufzusuchen, begab er sich mit einigen Gefährten dorthin, um in gleicher Weise, wie Meinrad, zu leben. Erst wählte er sich die nahe gelegene Anhöhe, welche jetzt noch nach ihm Bennau genannt wird, zur Wohnstatt, bald aber, 44 Jahre nach der an Meinrad verübten Unthat, zog er tiefer hinein an die Stätte, wo dieser geweilt hatte (905); freudig überließen ihm die Grafen von Rapperswyl dieselbe. Aber nur sparsame Hilfe mochte in so hohem Bergthale der Boden bieten. Da erbat sich Benno von der Abtissin zu Säckingen die liebliche Insel Uffnau im Zürcher See; dort pflanzte er Fruchtbäume und was sonst unter milderem Himmelsstrich zu einfacher Nahrung gedeihen mag. Zur bleibenden Stätte für Männer, die aus dem Treiben und den wandelbaren Dingen der Welt an einen Ort der Ruhe und Sammlung sich zurückziehen wollten, wurde St. Meinrads Zelle erst, als der straßburgische Dompropst Eberhard, aus vornehmem Geschlechte in Franken entstammt, im J. 934 sich dahin begab. Dieser verwendete, was ihm vom väterlichen Gute angefallen war, zum Bau einer Kirche von U. L. Frauen, in welche er Meinrads Kapelle einschloß, und einer Behausung für Brüder, die nach St. Benedicts Regel leben sollten. Kaiser Otto I. erklärte die Niederlassung durch einen Bestätigungsbrief vom Jahre 946 als Kloster, ertheilte dessen Bewohnern das Recht der freien Abtswahl und ließ schon nach zwei Jahren der Stiftung solche Anerkennung widerfahren, als wäre sie bereits eine mit Grund und Boden, Nutzungen und Rechten reich ausgestattete Abtei. Er mochte dieß aber unbedenklich im Vertrauen auf die Gesinnung jener Zeit thun, unter welcher jeder von gläubigem Sinn gepflanzte Keim rasch zum lebenskräftigen Baume heranwuchs, und die Entwicklung Einsiedelns zeigte, daß er seine Zeit verstanden hatte. Im J. 948 hatte Eberhard seinen Bau vollendet und konnte im September den Bischof Konrad von Konstanz zu dessen Weihe einladen. Dieser hörte in der Nacht vor dem Weihungstage (14. Sept.) wunderliebliche Stimmen und erhielt am folgenden Tage, nachdem er sich unter langem Zaudern zur feierlichen Handlung in die Kirche begeben, über deren Bedeutung Aufschluß durch das Wort: „Halt ein, Bruder, Gott selbst hat die Kapelle geweiht!", so daß er die oberhirtliche Weihe nicht mehr vorzunehmen wagte. Nicht auf dunkler Sage beruht die Nachricht dieser himmlischen Einweihung, sondern der Bischof erstattete sechszehn Jahre später mündlichen Bericht an Papst Leo VIII. Nachdem dieser viele deutsche Erzbischöfe, Bischöfe und Aebte berathen hatte, war auch er von der vollkommenen Glaubwürdigkeit des Vernommenen überzeugt, und ertheilte denjenigen, welche die Kirche besuchen würden, Ablässe, welche nach einem halben Jahrtausend Pius II. bestätigte. Daher wird noch in heutiger Zeit am Tage von Kreuzerhöhung zu Einsiedeln das Fest der Engelweihe begangen, welches immer die Pilger zu Tausenden herbeizieht. Hierzu kam das Gnadenbild der allerseligsten Jungfrau, an welches sofort der Ruf besonderer Gebetserhörung sich knüpfte. Mehr bedurfte es nicht, um St. Meinrads Zelle, die bald ihre Benennung mit dem Namen der Einsiedelei Unserer Lieben Frauen vertauschte, weit und breit bekannt zu machen und ihr die Gunst aller Stände und Geschlechter zu erwerben, welche durch reiche Vergabungen und durch den Eintritt von Sprößlingen hoher Geschlechter in die Gemeinschaft der Brüder sich bethätigte. Von ihren Schirmvögten, den Grafen von Rapperswyl, übergab einer die alte Stammburg seines Hauses an das Kloster; eine der ältesten Besitzungen desselben, St. Gerold in Vorarlberg, war eine Vergabung des rätischen Hauses derer von Sax (woraus die spätere Zeit einen Herzog von Sachsen gemacht hat); diese ging in der allgemeinen Säcularisation verloren, wurde aber 1839 durch den Abt Cölestin Müller von dem Kaiserhause wieder angekauft.

Eberhards Nachfolger, durch diesen bei seiner Berufung an das Bisthum Metz den Brüdern vorgesetzt, war Thietland (958—964) aus den Herzogen von Schwaben. Als dritten Abt erwählten die Klosterleute Gregor, des englischen Königs Eduard Sohn und Schwager Kaiser Otto's, der bis nahe an den Schluß des Jahrtausends 33 Jahre seine Würde bekleidete. — Unter Abt Gero, aus dem Hause der Grafen von Froburg, vernahm die damalige Welt zum ersten Male, daß es eine Landschaft gebe, welche Schwyz heiße. Die Bewohner derselben zogen sich von den Ufern des Vierwaldstättersees über die Berge hinauf, an deren jenseitigen Abhang die Einöde grenzte, welche Kaiser Heinrich II. ohne weitere Bestimmung der Marken dem Kloster zu Anbau und Nutzung verliehen hatte. Da begegneten sich seine und derer von Schwyz Heerden, und jeder Theil behauptete, auf seinem Eigen zu weiden. Die Landleute wollten weder

vor geistliches Recht sich laden lassen, noch das weltliche der schwäbischen Großen anerkennen, ebenso wenig dem Spruch des Kaisers sich fügen und ließen nicht mehr durch des Kaisers Acht als der Kirche Bann sich schrecken. Fast zwei Jahrhunderte dauerte der Streit, zwischenein mit thätlichem Friedensbruch und verübter Gewaltthat, in welcher zu verschiedener Zeit einzelne Conventherren durch die auf ihr Recht trotzenden Landleute weggeschleppt wurden. Erst im J. 1350 gelang es dem Abte Thüring von Dissentis, aus dem uralten und vielverdienten Geschlechte der Freiherren von Attinghausen, durch einen Schiedsspruch beide Parteien zu begütigen. Das Kloster zog seine Marken tiefer in das Thal zurück. Inzwischen hatte das Kloster seine guten und seine bösen Tage, seine regelgemäß fürsorglichen und seine mehr weltlich gesinnten Aebte; es litt durch Feuersbrünste und nahm zu durch Vergabungen und erworbene Rechte. Nachdem es bis auf Anshelm von Schwanden siebenzehn Aebte gezählt hatte, erhob Kaiser Rudolf den achtzehnten, Ulrich II., Baron von Winneden, in den Reichsfürstenstand. Schon hatte sich auch dessen Besitz und äußerer Glanz dergestalt gehoben, daß es, damaliger Gewohnheit ansehnlicher Abteien gemäß, die sechs großen Hofämter eines Oberhofmeisters, Marschalls, Truchsessen, Schenken, Sesselträgers und Küchenmeisters aus ebenso vielen reichsfreien Geschlechtern bestellen und aus Dienstmannen jedem für minder solenne Gelegenheiten einen Stellvertreter beigeben konnte. Auf dem Concil in Konstanz wurde unter allen Aebten Hugo von Einsiedeln als der zweite im Range geachtet. Dieses Ansehen suchte sein vierter Nachfolger, Abt Gerold, aus den Freiherren von Hohensax, noch zu erweitern; als ihm aber zum Wiederaufbau des niedergebrannten Klosters das erforderliche Geld mangelte, trat er die Verwaltung des Stiftes an Konrad Freiherrn von Hohenrechberg ab, welcher nach Gerolds Tod zum Abt gewählt wurde. In 45jähriger Bekleidung seiner Würde, die er im J. 1526 hochbetagt niederlegte, achtete derselbe wenig auf das Wohl seines Klosters und legte dessen Leitung ganz in die Hände Theobalds von Geroldseck, indeß er selbst meistens in der Propstei St. Gerold weilte. Theobald berief Zwingli zum Leutpriester nach Einsiedeln und mochte an den wider die Kirche sich auflehnenden Lehren, die schon damals in demselben sich regten, ein solches Gefallen gefunden haben, daß er selbst zehn Jahre später nach Zürich zog und später mit ihm in dem unseligen Waffenkampf gegen eine Institution, welche durch Wort und Schrift nicht sich vertilgen ließ, den Tod fand. Der Ausgang der Schlacht von Cappel sicherte auch Einsiedelns Bestehen wieder. Der zweite Abt nach derselben, Joachim Eichhorn (1544—1569) aus Wyl im Canton St. Gallen, wird der zweite Stifter desselben genannt, und zwar nach beider Beziehung, sowohl der disciplinarischen als der ökonomischen. Das Wohl seiner Abtei höher setzend als persönliche Auszeichnung, vereitelte er mit klarem Blick und unerschütterlicher Festigkeit jedes Bemühen, Einsiedeln zum Bischofssitze für die innere Schweiz zu erheben, ungeachtet gerade seine Persönlichkeit, welche am Concil zu Trient die Achtung und das Vertrauen der päpstlichen Legaten sich erworben hatte, demselben zu besonderer Unterstützung hätte dienen sollen. Ihm folgten in ununterbrochener Reihe ausgezeichnete Männer, welche in jeder Weise um das Wohl der ehrwürdigen Stiftung bemüht waren. Zwar litten unter dem ersten derselben, Adam Heer, Archiv und Bibliothek schweren Verlust durch Einäscherung des Klosters (1577); allein Ulrich III. wußte diesen Schaden zu ersetzen; Augustin I. (1600—1629) wurde der Stifter der schweizerischen Benedictiner-Congregation und baute das in der Nähe gelegene Frauenkloster in der Au; Placidus (1629—1670) veranstaltete den Druck der Einsiedelischen Urkunden (Documenta Archivii Einsidl., 3 voll.), von denen aber der dritte Band, St. Gerold betreffend, nie vollendet worden ist. Die Sammlung gehört zu den größten literarischen Seltenheiten, weil die meisten Exemplare bei einem bald nachher ausgebrochenen Brande zu Grunde gingen. Augustin Reding (s. d. Art.) betheiligte sein Stift an der Benedictiner-Universität zu Salzburg und übernahm die Unterrichtsanstalt in Bellinzona. Raphael von Gottrau aus Freiburg baute die schöne Meinradskapelle auf dem Etzel. Sein Nachfolger, Maurus von Roll aus Solothurn, errichtete das jetzige Kloster mit seiner prachtvollen Façade, in deren Mitte Abt Thomas die Kirche, an St. Johann von Lateran erinnernd, einfügte; aber erst Nicolaus II. vollendete das Werk zur Verherrlichung „der Veste der wahren Religion", wie Benedict XIV. Einsiedeln nannte. Der Abt Marianus war ein Kenner und schöpferischer Förderer wahrer Kirchenmusik. Seinen Nachfolger Beat (1780—1808) traf das bittere Mißgeschick, sammt seinen Conventualen durch die Revolution vertrieben zu werden. Nach vier Jahren konnten sie jedoch in das verwüstete Kloster zurückkehren und am 29. September 1803 das nach St. Gerold geflüchtete Gnadenbild der Gottesmutter in feierlichem Empfange an seine vorige Stätte begleiten. Nach Beats Tod stand bis zum Jahre 1825 dem zahlreichen Convente Konrad Tanner vor, ein geistreicher, willenskräftiger Mann und ein nach jeder Beziehung würdiger und treu besorgter Vorsteher. Er bleibt der christlichen Welt bekannt durch sein vortreffliches Werk „Die Bildung des Geistlichen" und das andere „Von dem kostbaren Tod", sowie durch Predigtentwürfe, welche sein Nachfolger Cölestin herausgab; dem Stifte wird er im steten Andenken bleiben, weil dasselbe seiner Thätigkeit die Heilung so mancher Wunden verdankt, welche ihm durch die Revolution geschlagen worden. Gleich seinem Vorfahren Joachim, dritthalb Jahrhunderte früher, zog er es vor, die

segensreiche Wirksamkeit des Stifts in einfacher Stille zu sichern, statt durch den Glanz bischöflicher Würde dieselbe zu gefährden. Obgleich ein päpstliches Breve ihn im J. 1818 zum Bischof der vier Waldstädte bereits ernannt hatte, machte er in Rom so kräftige Gründe geltend, daß dasselbe nicht exequirt wurde. Es folgten Cölestin Müller (1825—1846), Heinrich Schmid (1846—1874) und Basilius Oberholzer (seit 1875), der 51. Abt.

Das Stift steht, wie beinahe alle schweizerischen Abteien, als exemt unter Rom, ist aber gegenwärtig noch das einzige Consistorialkloster, d. h. das einzige Kloster, dessen Abt durch den Papst in öffentlichem Consistorium präconisirt wird. Nirgends kann die oft abgeleierte Sage von klösterlichem Müßiggang minder Begründung finden, als in Einsiedeln. Denn neben dem, daß eine verdienten Rufes sich erfreuende Schule (seit 1852 Gymnasium und Lyceum mit 270 Schülern) daselbst besteht, sind die dortigen Conventualen durch die viel besuchte Wallfahrt beinahe unausgesetzt in Anspruch genommen. Um von der umliegenden katholischen Schweiz, aus welcher gegen 70 Gemeinden jährliche Gelübde-Wallfahrten halten, nicht zu sprechen — weit durch Deutschland, Frankreich und das angrenzende Oberitalien erstreckt sich der Ruf von Einsiedelns Gnadenstätte, und die Zahl der alljährlich an derselben eintreffenden Pilger steigt an die 150 000. Eine der glänzendsten Wallfahrten war diejenige, welche Kaiser Karl IV. im Begleite vieler Bischöfe und Fürsten dahin machte. Nicht weniger berühmt wurde 1861 das Millenarium des hl. Meinrad, bei welchem die Pilgerschaar auf 210 000 geschätzt wurde. Die Votivbilder, welche in der Nähe der heiligen Kapelle, innerhalb der Kirche, wenige Schritte von deren Eingang, aufgehängt sind, geben Zeugniß von so manchen Nöthen, welche durch die Fürbitte der heiligen Jungfrau entweder ganz abgewendet oder doch gemildert worden sind. — Zu allen Zeiten haben sich einzelne Conventualen von Einsiedeln durch schriftstellerische Arbeiten ausgezeichnet. Der älteste bekannte unter ihnen ist Albrecht von Bonstetten in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Auf den Wunsch des französischen Königs Ludwig verfaßte er die erste Beschreibung der Schweiz und für dessen Nachfolger Karl VIII. unter großem Beifall Kaiser Friedrichs III. eine österreichische Geschichte. Augustin Reding wurde seiner vielen theologischen Werke wegen von Innocenz XI. für eine Stütze der Kirche erklärt. Eine vortreffliche Arbeit sind die Annales Heremi Deiparae Matris von dem Bibliothekar Christoph Hartmann (Friburgi Brisgoviae 1612 fol.). Anderes hat bis in das jetzige Jahrhundert hinein für die Geschichte des Stifts Fintan Steinegger geleistet, der eine Ausgabe der oft aufgelegten Einsiedelischen Chronik (auch in's Französische und Italienische übersetzt) besorgte. Unter den neueren Gelehrten Einsiedelns sind Meinrad Kälin (früher Prior zu St. Stephan in Augsburg, gest. 1858), Karl Brandes (gest. 1867) und Gall Morel (s. d. Art.), als gründlicher und kenntnißreicher Forscher des Mittelalters, der in Justus Landolt (gest. 1883) einen fleißigen Schüler herangezogen hat, besonders zu nennen. Aus den vielen Feuersbrünsten, durch welche das Kloster in früherer Zeit heimgesucht worden ist, haben sich doch noch manche werthvolle Handschriften gerettet. Die Bibliothek ist zahlreich, ein Mineralienkabinet vortrefflich geordnet, eine Sammlung physikalischer Instrumente vorzüglich zu nennen. Die mit Bildwerken und Malereien reich ausgestattete Kirche gewährt, obschon sie etwas überladen erscheint, dennoch einen erhebenden Anblick. In einem nebenangebauten Beichthause stehen 28 Beichtstühle, deren Aufschriften dem Pilger die Beichtväter seiner Muttersprache anweisen. Die Schatzkammer verwahrte vor der Revolution große Reichthümer, darunter manche Gaben der vornehmsten europäischen Regentenhäuser. Es wurde damals ein dem Gnadenbilde gehöriges Gewand gezeigt, woran 60 000 Perlen sich sollen befunden haben. Vieles hiervon ist durch die Revolution und deren Folgen verschlungen worden. Der „Große Saal“ des Klosters wird viel von Fremden besucht, hat aber sonst weiter keine Bestimmung. Er enthält die lebensgroßen Porträts Pius' IX. und mehrerer kaiserlicher Majestäten, welche von hohen Gönnern geschenkt wurden. Zwei große Oelgemälde von Mücke mit Scenen aus dem Leben des hl. Meinrad schenkte die fürstliche Familie von Hohenzollern bei Anlaß des Millenarium 1861. Der unter dem Kloster liegende Flecken Einsiedeln lebt hauptsächlich von der Wallfahrt, durch die er eine bedeutende Ausdehnung gewonnen hat. Die Artikel der apostolischen Typographen Gebr. Benziger sind über die ganze Welt verbreitet. Einsiedeln ist durch eine Eisenbahn mit Wädensweil am Zürchersee verbunden. Schließlich mag es noch erwähnt werden als Geburtsstätte des Theophrastus Paracelsus von Hohenheim. (Vgl. Annales S. Meginradi, Heremi, Einsidlenses in Mon. Germ. SS. III, 137 sq.; Régnier, Chronique d'Einsidlen, Par. 1837; Landolt, Ursprung und erste Gestaltung des Stiftes Einsiedeln, Eins. 1845; Morel, Regesten der Benedictiner-Abtei Einsiedeln, Chur 1848; Brandes, Der hl. Meinrad und die Wallfahrt von Einsiedeln seit einem Jahrtausend, Einsiedeln 1861; Brunner, Ein Benediktinerbuch, Würzb. [1880], 484—497.) [Friedrich v. Hurter.]

Einsiedler (anachoretae, eremitae, solitarii) heißen zunächst Leute, welche abgesondert von einander (soli), zurückgezogen von Staatsgeschäften und dem Lärm der Welt (ἀναχωρεῖν) in der Einsamkeit (in eremo) leben. Im Besondern versteht man darunter Religiosen, welche im Gegensatz zu den gemeinsam Lebenden (Coenobitae) nach einer bestimmten Regel oder doch in einem unterscheidenden Kleide zu einem einsamen Leben sich

bekennen, um sicherer und gefahrloser ihr ewiges Heil zu wirken. Anfänglich war dafür das Wort monachus (der einsam in Buße Trauernde) gebräuchlich; dieses gewann jedoch bald auch die Bedeutung von Cönobiten (Hieron. Ep. ad Eustoch.; S. Bened. Reg. c. 1). Andererseits werden unter Eremiten oder Einsiedlern in späterer Zeit nicht selten einfach Klosterleute verstanden, weil im Laufe der Zeit aus ursprünglichen Einsiedeleien oft sich Klöster entwickelten, welche gleichwohl die erste Benennung und Bezeichnung des Zweckes nicht verloren; so gestaltete die St. Meinradszelle sich zum Kloster Einsiedeln. Je tiefere Wurzeln die Religion und Gotteserkenntniß im Herzen eines Menschen schlägt, desto größer ist die Neigung zur Einsamkeit, welche selbst ganze Völker erfassen kann. Rohe und gottvergessene Stämme verlieren dazu die Anlage; bei Gebirgsvölkern, bei Nomaden erscheint sie in einem hohen Grade ausgebildet; von den alten Deutschen rühmt sie Tacitus (Germ. c. 16). Die edelsten Geister ergehen sich im Lobe der Einsamkeit. Kaum gibt es in alter Zeit auf religiösem oder politischem Gebiete einen einflußreichen Gesetzgeber, der nicht aus der Einsamkeit hervorgegangen wäre. Speciell im Christenthume sehen wir fast alle großen Männer in der Einsamkeit zu ihrem erhabenen Berufe heranreifen oder sich wenigstens zeitweilig aus dem Geräusche der Welt dahin zurückziehen, um sich zu prüfen und neu zu stärken. So thaten es schon die Propheten, so Jesus Christus selbst, so sein Vorläufer Johannes, so nach deren Beispiele Tausende. Daher entstand ein förmlicher christlicher Stand von solchen, die mit Absicht vor den Gefahren der Welt flohen, um in strengster Abgeschiedenheit und völliger Entsagung durch Gebet und Arbeit sich zu heiligen und nach höherer Vollkommenheit zu streben. Sehen wir von den Asceten der ersten christlichen Jahrhunderte ab, von denen viele in Einsamkeit lebten und stets Nachahmer fanden, so gilt gewöhnlich der hl. Paulus, der seit ca. 250 in der ägyptischen Wüste 90 Jahre verborgen zubrachte, als der erste, d. h. berühmteste Einsiedler, gleichsam als Stifter der in Rede stehenden Lebensweise (Hieron. Ep. ad Eustoch.; Vita S. Pauli; Sulp. Sev. Dial. 1, 17). Der hl. Antonius brachte durch seine Belehrungen mehr Gesetzmäßigkeit und Gleichförmigkeit in diese Lebensweise, die aber ihrer Natur nach unmöglich so geregelt sein konnte, wie das Cönobitenleben. Amon in der nitrischen Wüste, Hilarion auf Cypern und in Palästina, Sabbas, Charito, der Stifter der Lauren, und viele Andere waren große Förderer der Institution. Die Einsiedler verbreiteten sich durch das Morgen- und Abendland weithin, bald in abgelegenen Wäldern und Felsenhöhlen, bald auf Bergen oder in verborgenen Schluchten wohnend. Alle aufzuzählen, von denen Hieronymus und Rufinus, Palladius und Theodoret, Moschus, Sulpicius Severus, Gregor d. Gr. uns berichten, wäre eine lange Arbeit (vgl. Rosweid, Vit. Patrum). Wie groß im Allgemeinen das Ansehen war, welches sie in der Kirche wegen ihrer heroischen Entsagung und vielseitigen Tugend besaßen, dafür geben nicht bloß die Schriften der Kirchenväter (z. B. Aug. De mor. eccl. 1, 31) Zeugniß, sondern auch die vielen Reisen, welche von frommen und vornehmen Christen zu ihnen unternommen wurden, um an ihrem Beispiele sich zu erbauen. Gleichwohl hatte diese Lebensform auch ihre großen Gefahren. Nicht alle Bekenner derselben waren mit lauterer Absicht in die Einöde gegangen; nicht alle bewahrten Muth und Kraft, um deren Lasten zu ertragen; nicht alle rangen wirklich nach dem hohen Ziele, das dieser Weg in Aussicht stellte. Es erschien vielfach als ein Wagniß, Einsiedler zu werden, und die weisen Ordensgesetzgeber hielten ein unreifes Verlangen nach der Einsamkeit in heilsamen Schranken und zogen das gemeinsame Leben vor. Trefflich macht der hl. Basilius (Reg. fus. interr. 7) auf die Nachtheile des einsamen Lebens aufmerksam und schildert beredt die Vorzüge der Cönobiten. Ebenso nennt der hl. Benedict (Reg. c. 1) diese letzteren die stärkste Art der Mönche und verlangt, daß ein Ordensmann erst nach langer Probe und Uebung im Kloster, wohl belehrt und bewährt, aus der Kampfreihe der Brüder hinaustrete in den Einzelkampf der Einöde, um mit Sicherheit ohne den Trost eines Genossen die Fleisches- und Gedankenwelt zu überwinden. Eben wegen der vielen Selbsttäuschungen, Gefahren und Aergernisse wurde im Laufe der Zeit der Eintritt in die Einsamkeit allenthalben geordnet und kirchlich mit Vorsichtsmaßregeln umgeben. — Man war aber schon von jeher auf mehrfache Art in die Einsamkeit gekommen, und es hat vom Einsiedlerleben verschiedene Arten gegeben. Die Einen fingen mit der tiefsten Verborgenheit und Flucht vor den Menschen an, wie der hl. Benedict, und kehrten dann, gestärkt und erleuchtet, zum gemeinsamen Leben zurück; dieß waren meist auserlesene Seelen. Andere gingen nach langer Prüfung im Kloster in die strengste Einsamkeit über; Andere blieben seit ihrer Selbsteinkehr zeitlebens Einsiedler; Andere zogen sich zeitweilig zurück, um sich zu erholen und zu sammeln. Die Einen wiederum hatten nur gesonderte Arbeits- und Schlafzellen, kamen jedoch zum Gebete, zur Erholung und Erquickung täglich zusammen, wie die Karthäuser; die Anderen blieben an den Wochentagen getrennt in ihren Zellen und Gärtchen, feierten nur an Sonn- und Festtagen gemeinsam den Gottesdienst und hielten darnach Refection, wie in den Lauren; wieder Andere blieben stets und in jeder Thätigkeit abgesondert, indem sie auch die kärgliche Speise entweder sich selbst bereiteten oder durch eine Fensterluke sich reichen ließen. Von letzteren lebten die Einen weit weg vom menschlichen Verkehre, die Anderen blieben nahe an Klöstern, nahmen meist durch eine Oeffnung in der Mauer an dem Gottesdienst in der Kirche Antheil und

unterhielten sogar manchen Verkehr mit Menschen, ohne ihre Zelle zu verlassen oder jemandem den Zutritt zu gewähren (s. d. Art. Inclusen). Eine der merkwürdigsten Erscheinungen im Einsiedlerleben des Orientes waren die Säulensteher oder Styliten (s. d. Art.). Kirchenrechtlich sind die Einsiedler in vier Klassen zu theilen (Fagnani l. 2 Decret. c. Nullus, n. 54—64): a. eigentliche Ordensleute, welche einem approbirten Orden angehören; b. Eremiten, welche Congregationen bilden und unter einer vom Bischofe genehmigten Regel leben; c. Eremiten, welche einzeln an einer Kirche dienen und mit bischöflicher Erlaubniß eine in Gebet und Handarbeit geordnete Lebensweise führen; d. Eremiten, welche ohne bischöfliche Erlaubniß den Habit nehmen und an einer Kirche leben. Den beiden ersteren Klassen ist das Privilegium canonis et fori zugesprochen, der dritten das Privilegium fori, die letzten genießen kein Privilegium und sind eigentlich verboten. Die erwähnenswerthesten Einsiedler-Gesellschaften sind in alphabetischer Ordnung:

a. Männliche Genossenschaften: 1. Die Congregation des sel. Angelus von Corsica, s. d. Art. Hieronymiten.

2. Einsiedler vom hl. Ambrosius, s. d. Art. Ambrosianer.

3. Arme Brüder von der Liebe Christi, s. d. Art. Hieronymiten.

4. Augustiner-Eremiten, s. d. Art. Augustiner.

5. Avellaner, gestiftet vom sel. Ludolf, dem spätern Bischof von Gubbio. Um das J. 1000 zog er sich in die Einsamkeit von Fonte Avellana in Umbrien, Diöcese Faënza, zurück und lebte mit seinen Schülern in gesonderten Zellen, dem Gebete, dem Fasten und der Handarbeit ergeben. Der vorzüglichste Förderer dieser Genossenschaft und ihre eigentliche Zierde ist der hl. Petrus Damiani, der dem Orden fünf Klöster hinzufügte. Die Uebung des Geißelns war in dieser Congregation besonders gebräuchlich, so lange sie in guter Zucht blieb. Aber sie entartete, und erst 1570 wurde das Stammkloster reformirt, indem es den Camaldulensern aus der Congregation St. Michael von Murano übergeben wurde (Helyot V, 280).

6. Basilianer, s. d. Art.

7. Die bayrische Eremitenverbrüderung zählt in der Diöcese Regensburg 22 Mitglieder. Eine früher bestandene Congregation in dieser Diöcese, für welche 1769 gute Vorschriften gegeben worden waren (Lipf, Oberhirtl. Verordnungen, Regensb. 1853, 140), verschwand mit der Säcularisation; bald aber wandten sich einige Personen wieder dieser Lebensweise zu und erlangten seit 1843 auch staatliche Genehmigung (Döllinger, Bayr. Verordnungss. XXIII, 277).

8. Einsiedler des heil. Benedict von Monte-Fabalo, s. d. Art. Augustiner.

9. Brictiner oder Brittinianer, s. d. Art. Augustiner.

10. Camaldulenser, s. d. Art.

11. Einsiedeleien der unbeschuhten Carmeliten (s. d. Art.) scheinen um 1650 entstanden zu sein. Ueber ihre Einrichtung vgl. Helyot I, 361.

12. Cölestiner, a. von Morone oder vom hl. Damian, s. d. Art. Cölestiner; b. Franciscaner, s. d. Art.

13. Coloriti. Ein frommer Priester, Bernhard von Rogliano, baute sich um 1530 auf dem Hügel Colorito bei Morano, Diöcese Cassano, neben einer Kirche Unserer Lieben Frau eine Hütte und führte ein strenges Einsiedlerleben. Bald gesellten sich Schüler zu ihm, und die Einsiedler nannten sich Coloriten, trugen weltliche Kleidung und gaben ein gutes Beispiel. Pius V. hieß sie 1567 das Ordenskleid nehmen; sie wählten die Regel des hl. Augustin und legten seit 1591 feierliche Gelübde ab. Im J. 1600 wurden sie in den Orden der Augustiner-Eremiten aufgenommen, durften aber ihr Kleid und ihre Lebensweise behalten. Sie vermehrten sich und hatten um 1750 zehn oder elf Klöster (Helyot III, 35; Moroni XXII, 32).

14. Einsiedler am Engelsthore in Rom (eremiti di S. Maria delle Grazie, eremiti dell' Ascensione a Porta angelica) haben den Calabresen Albenza zu ihrem Stifter, der 1588 an dem genannten Thore zu Rom zum Baue eines Hospitals für Pilgrime Almosen zu sammeln anfing. Alsbald gesellten sich einige Genossen zu ihm, und die Almosen fielen so reichlich aus, daß sie ein Kirchlein zu Christi Himmelfahrt gründen konnten. Papst Clemens X. wies ihnen jedoch einen andern Ort an. Ihre Kleidung von weißem Tuche wurde von einem ledernen Gürtel zusammengehalten; zur Kopfbedeckung hatten sie einen weißen Hut und gingen barfuß auf ledernen Sandalen. Durch Pius VII. wurde 1806 das Hospital den Brüdern von der Buße überwiesen (Helyot VIII, 117; Moroni LII, 56).

15. Einsiedler von Fiesole, s. d. Art. Hieronymiten.

16. Einsiedlerbrüder vom Orden des hl. Franciscus. Bruder Paulet von Foligni legte 1368 den Grund zu einer bessern Observanz der Regel des hl. Franciscus. Seine Anhänger, welche meist in kleinen Klöstern und Einsiedeleien wohnten, hießen deßhalb Einsiedlerbrüder, später, seit 1380 und besonders seit dem Concil von Konstanz, hießen sie Observanten (Helyot VII, 71).

17. Einsiedler Unserer Lieben Frau von Gonzaga. Als Franz von Gonzaga, Markgraf von Mantua, aus einer offenbaren Todesgefahr wie durch ein Wunder gerettet worden war, führte er in seinem Schlosse Gonzaga eine klösterlich strenge Lebensweise und fand bald einige Genossen derselben. Die ihnen von dem Bischofe von Reggio gegebenen Satzungen wurden von Papst Alexander VI. (1492—1503) bestätigt. Nach und nach erhielten sie fünf Klöster in Italien, bestehen aber gegenwärtig nicht mehr (Helyot IV, 291).

18. Einsiedler vom hl. Hieronymus, s. d. Art. Hieronymiten.

19. Einsiedler vom hl. Jacobus von Montlio, s. d. Art. Augustiner.

20. Johann-Boniten, s. d. Art. Augustiner.

21. Einsiedler vom hl. Johannes dem Täufer. Unter dieser Benennung gab es mehrere Einsiedler-Vereine. Einer derselben bestand im Königreich Navarra und wurde von Papst Gregor XIII. um 1575 bestätigt. In fünf Klöstern (darunter St. Macarius von Mont-Serrat) zählte er zehn Mitglieder, die ein außerordentlich strenges Leben führten. Eine zweite Congregation dieses Namens wurde 1630 in Frankreich von dem Priester Michael de Sabine gestiftet. Ihn veranlaßten die Mißbräuche, welche sich in die Mehrzahl der Einsiedlerinstitute jener Zeit eingeschlichen hatten, zu einer Reform derselben, und er verfaßte daher, nachdem er die frömmsten Einsiedler besucht hatte, neue Satzungen in 22 Artikeln, welche bald von den Bischöfen von Metz und Le Puy en Velay bestätigt und den Einsiedlern ihrer Diöcesen zur Beobachtung gegeben wurden. Die Einsiedler einer jeden Diöcese sollten sich alljährlich zur Wahl eines Visitators, vier Majoren und eines Secretärs versammeln. Das Einsiedlerkleid selbst, bestehend in einem tannenfarbenen Rock, einem schwarzen Scapulier, einem ledernen Gürtel, in Mantel und Kopfbedeckung, wurde ihnen von dem Diöcesanbischofe gereicht. Der Visitator hatte die Einsiedler zu besuchen, die Fehlenden zu bessern; bei ihm mußte die Erlaubniß, zu reisen oder die Wohnung zu ändern, eingeholt werden. Die Majoren bildeten seinen Rath. Zur Ablegung der Gelübde der Keuschheit, Armut, des Gehorsams und der Stabilität wurde ein Alter von 45 Jahren und 25jähriges Verweilen in dem Vereine gefordert. Nachmals gab es auch in den Diöcesen Genf und Vienne solche Einsiedler (Helyot IV, 292. VIII, 114; Moroni XXII, 33).

22. Die Karthäuser, gestiftet durch den hl. Bruno um 1085, gingen vom Einsiedlerleben aus, vermischten aber dasselbe vielfach mit dem Cönobitenthum. Die Statuten, welche der Ordensgeneral Guigues um 1120 schrieb, enthalten im 80. Capitel ein herrliches Lob der Einsamkeit. Die Karthäuser hatten meist zwei Klöster, für die Cönobiten das untere, für die Einsiedler das obere, größere. Doch kamen auch diese vielfach nicht bloß zum Gottesdienst, sondern auch zur Mahlzeit und zum Colloquium zusammen (Holsten, Codex regul. II, 310 sq.; Helyot VII, 382).

23. Lombardische Einsiedler, s. d. Art. Hieronymiten.

24. Einsiedler vom hl. Macarius, s. d. Art. Macarius.

25. Einsiedler von Mariä Heimsuchung wurden 1608 vom hl. Franz von Sales auf dem Berge Voëron in Chablais gestiftet, um diesen der Verehrung der Mutter Gottes geweihten Ort zu fördern. Sie erhielten ihre Satzungen auf Grundlage der Augustinerregel (Helyot IV, 312).

26. Einsiedler vom hl. Michael de Murano, s. d. Art. Camaldulenser.

27. Einsiedler von Monte-Bello, s. d. Art. Hieronymiten.

28. Einsiedler von Monte-Corona, s. d. Art. Camaldulenser.

29. Einsiedler von Monte-Luco in Umbrien, wurden angeblich von Johann von Antiochien, Bischof von Spoleto, der unter Maximinian gemartert worden, gestiftet. Sie lebten in abgesonderten Zellen, verrichteten nur die geistlichen Uebungen gemeinschaftlich und gewannen ihren Unterhalt durch Almosensammeln und Händearbeit (Helyot VIII, 118; Moroni XXII, 31).

30. Einsiedler von Monte-Morone, s. d. Art. Cölestiner.

31. Einsiedler von Monte-Senario. Der Mons sani aëris, in der Nähe von Florenz, diente 1234 den sieben Stiftern des Servitenordens (s. d. Art.) zur Anlegung ihrer Einsiedeleien. Als später die Ordensgenossen in Klöster zogen, blieb der Berg unbewohnt. Erst 1411 bezog Anton von Siena diesen einsamen Ort wieder und begründete die Congregation von der Observanz, indem er den alten Geist zu erwecken suchte. Mehrere Klöster nahmen die Observanz an; aber im J. 1568 wurden diese Observanten mit den Conventualen wieder vereinigt. Nun strebte P. Bernhardin von Ricciolini nach einer noch strengern Verbesserung, übte sich bei den Camaldulensern im einsiedlerischen Leben und bezog 1593 den Monte-Senario. Seine Reform wurde durch Papst Clemens VIII. bestätigt, ist ganz nach der Regel der Camaldulenser eingerichtet und hat sich lange rein erhalten (Helyot III, 310; Moroni XXII, 34).

32. Einsiedler von Mont-Serrat in Spanien befinden sich, beschränkt an Zahl, in der Nähe jenes berühmten Benedictinerklosters. Die einen werden ganz nach der Regel des hl. Benedict nach langer Prüfung in die Einsamkeit entlassen, wenn sie nach höherer Vollkommenheit und Entsagung aufrichtiges Verlangen tragen. Andere treten schon in's Kloster mit der Absicht, Einsiedler zu werden; diese werden nach der Profession noch sieben Jahre im Kloster geprüft, ehe man sie in eine Einsiedelei entläßt. Sie legen das Gelübde ab, den Berg nie zu verlassen, haben weder active noch passive Stimme und leben sehr streng, so daß selbst Fremde in der Nähe der Einsiedeleien nicht Fleisch essen dürfen. Sonst haben sie die Uebungen wie andere wohlgeordnete Einsiedler (Helyot VI, 242).

33. Einsiedler von Mont-Valerian, s. d. Art. Calvarienberg, Genossenschaften.

34. Einsiedler von Monte-Vergine, s. d. Art. Wilhelm von Vercelli.

35. Einsiedler der Congregation des sel. Nicolaus von Furca Palena, s. d. Art. Hieronymiten.

36. Einsiedler von der Observanz, s. o. 16 und den Art. Hieronymiten.

37. Einsiedler vom hl. Paulus dem Einsiedler entstanden in Ungarn durch Vereinigung der Einsiedler von Patach und Pisilia. Schon 1215 hatte nämlich Bartholomäus, Bischof von Fünfkirchen, eine Menge in seiner Diöcese zerstreut lebender Einsiedler zum gemeinschaftlichen Leben vereinigt, ihnen eine Regel und das Kloster zum hl. Jacob von Patach gegeben. Ebenso wurden die Einsiedler von Pisilia von Eusebius von Gran vereinigt. Dieser war der Sohn adeliger Eltern, sog mit der Muttermilch die Frömmigkeit ein und zeigte schon frühzeitig entschiedenen Hang zum einsamen Leben. Zum Priester geweiht, bekleidete er eine Zeitlang an der Cathedralkirche zu Gran ein Canonikat, legte dieses aber 1246 in die Hände seines Bischofs nieder, vertheilte sein beträchtliches Vermögen unter die Armen und zog sich mit einigen Gefährten in eine Einöde bei Pisilia, im Gebiete von Gran, zurück. Bald zog der Ruf ihres heiligen Wandels mehrere Genossen ihrer Lebensweise herbei, und Eusebius vereinigte sie, nach einigen Schriftstellern durch ein Wunder dazu veranlaßt, zu gemeinschaftlichem Leben und erbaute für sie eine Kirche zu Ehren des heiligen Kreuzes und ein Kloster (1250). Noch in demselben Jahre nahmen sie die Satzungen der Einsiedler von Patach an und bildeten fortan nur einen Verein mit ihnen. Der erste gemeinschaftliche Provinzial oder Superior war Eusebius. Die neue Congregation erhielt 1252 die Bestätigung Ladislaws, Bischofs von Fünfkirchen. Eusebius selbst starb in hohem Alter 1270. Seine geistlichen Söhne aber erhielten 1308 die Erlaubniß, nach Augustins Regel zu leben, dazu eigene Satzungen zu entwerfen und einen General zu erwählen. Papst Johann XXII. bestätigte diese Maßregeln. Der Orden verbreitete sich hierauf glücklich in fünf Provinzen (Ungarn, wo der Orden allein 170 Klöster hatte, Deutschland mit Croatien, Polen, Istrien und Schweden). Die Reliquien des hl. Paulus, des ersten Einsiedlers, wurden 1381 von Venedig nach Ungarn gebracht und in dem Kloster St. Laurentius beigesetzt. Um Ungarn hatte der Orden namhafte Verdienste; viele seiner Mitglieder bekleideten hier die höchsten kirchlichen Würden, nachdem sie ihre Studien in dem ungarischen Collegium zu Rom vollendet hatten (s. Cordara, Collegii germanici et hungarici historia, libris IV comprehensa, catalog. virorum illustrium). Auch zu St. Stefano Rotondo in Rom hatten sie ein Kloster, dessen Gebäulichkeiten jedoch von Gregor XIII. zum ungarischen Collegium gezogen wurden (Cordara, l. c. l. 2, n. 43. 48). Andere sehr ansehnliche Klöster der Pauliner, wie diese Einsiedler auch oft genannt werden, waren Clairmont in Polen, gewöhnlich Czenstochowa (Czenstochau) genannt, mit einem berühmten Marien-Gnadenbilde, das Unserer Lieben Frau zu Jall, das zu Preßburg und das zu Neustadt bei Wien. In den unglücklichen Zeiten, welche in der Folge über Ungarn hereinbrachen, gingen die meisten dieser Klöster unter und mit ihnen auch ihre Annalen. Das Hauptwerk über diesen Orden ist Eggerer, Fragmen panis Corvi proto-eremitici, sive Reliquiae Annalium Ordinis fratrum Eremitarum S. Pauli, primi Eremitae etc., Vindobonae 1663. Der Orden erhielt bedeutende Privilegien, wurde der Jurisdiction der Bischöfe enthoben, pflegte eifrig die Wissenschaften und verdiente durch Anlegung trefflicher Klosterschulen (seit 1676) Anerkennung. Die Bußübungen waren sehr strenge, die übrigen Satzungen dagegen ziemlich mild. In Portugal stiftete Mendo Gomez von Simbria um 1420 Einsiedler des hl. Paulus in Setuval (Mendoliva). Sie wurden 1578 mit der Augustinerregel bestätigt. Auch in Frankreich gab es Einsiedler des hl. Paulus, die mehr unter dem Namen Brüder des Todes bekannt sind. Den letzten Namen erhielten sie daher, weil sie auf ihrem Scapulier einen Todtenkopf abgebildet hatten und sich stets mit dem Gedanken an den Tod beschäftigen sollten. Die Zeit ihrer Stiftung läßt sich nicht ermitteln. Ihre von P. Wilhelm Callier verfaßten Satzungen wurden von Papst Paul V. 1620 gebilligt, und 1621 ward ihnen von Ludwig XIII. die Errichtung von Klöstern gestattet. Ihre Satzungen wurden zu Paris 1622 in französischer und 1623 in lateinischer Sprache gedruckt. Ihre Klöster konnten in Städten und Einöden errichtet werden; in die letzteren durften sich jedoch nur solche Religiosen zurückziehen, welche schon zwei Jahre Profeß gethan hatten. In Städten mußten sie die Kranken besuchen und für deren geistliche und leibliche Pflege Sorge tragen, die Todten beerdigen, die Gefangenen besuchen und Verurtheilte auf ihrem letzten Gange begleiten. Auch ihre anderen Uebungen sollten sie fortwährend mit dem Gedanken an den Tod vertraut machen, ihr ganzes Leben Vorbereitung auf den Tod sein. Ihr gegenseitiger Gruß war Memento mori; vor ihren Mahlzeiten küßten sie einen Todtenkopf und ein solcher stand auf ihren Tischen. Alle Annehmlichkeiten des Lebens und der Genuß alles dessen, was die Sinne angenehm afficirt, z. B. Blumenduft, war ihnen verboten. Allem Anscheine nach wurde der Orden in Frankreich von Papst Urban VIII. aufgehoben. Auch sonst hat er allenthalben an Umfang verloren, und der eigentliche Bereich seines Bestandes ist Polen und das einst freie Gebiet der Stadt Krakau (Helyot III, 324. 341).

38. Einsiedler des sel. Petrus von Pisa, s. d. Art. Hieronymiten.

39. Einsiedler von St. Sever in der Normandie. Ein Priester Wilhelm, der Novize bei den Camaldulensern gewesen war, gab den Einsiedlern, welche im Walde bei St. Sever wohnten, Statuten und ordnete ihre einfache Lebens-

weise. Sie legten keine Gelübde ab und hatten gemeinschaftlichen Schlafsaal.

40. Einsiedler von Toscana, s. d. Art. Augustiner und Camaldulenser.

41. Orden von Vallis-Umbrosa (Vallombrosa), gestiftet von dem hl. Johannes Gualbert 1038, hält die Mitte zwischen Eremiten und Cönobiten, und sucht die Vortheile beider zu vereinen. Die Disciplin war streng, der Regel der Camaldulenser ähnlich. Der Orden erhielt bald viele Klöster, welche von diesen grauen Mönchen bewohnt wurden; sieben hat der hl. Johannes selbst noch gestiftet oder reformirt. Der hl. Petrus, der Feurige genannt, später Bischof von Albano und Cardinal, der zu Florenz die Feuerprobe bestand, gehörte dem Orden an. Clemens XI. bestätigte 1704 die neuen Constitutionen (Holsten IV, 358 sq.; Helyot V, 298).

42. Wilhelmiten, s. d. Art. Wilhelm von Malaval.

b. Weibliche Genossenschaften: 1. Einsiedler-Clarissen, von der Reform des hl. Petrus von Alcantara, wurden durch Cardinal Franz Barberini zu Farfa im Sabinergebiet errichtet und 1676 von Clemens X. bestätigt. Die Nonnen sollten die Clarissenregel (s. d. Art. Clara) nach der Alcantariner-Reform beobachten und ein völlig einsiedlerisches und nur der Contemplation geweihtes Leben führen (Helyot VII, 213).

2. Einsiedlerinnen vom hl. Hieronymus, s. d. Art. Hieronymiten.

3. Theatinerinnen von der Einsiedelei. Die ehrwürdige Benincasa, Stifterin des weiblichen Zweiges der Theatiner (s. d. Art.), errichtete um 1610 bei Neapel eine Einsiedelei zur Pflege des beschaulichen Lebens. Die Mitglieder waren der Leitung der Theatiner unterworfen und legten feierliche Gelübde ab; ihre Kleidung bestand aus einem weißen, schwarzgegürteten Rocke, schwarzem Schleier, blauem Scapulier und Mantel (Helyot IV, 94).

4. Einsiedlerinnen vom Berge Varese, s. d. Art. Ambrosianer. [Braunmüller O. S. B.]

Eintritt in das Gotteshaus war von Anfang an mit Cerimonien umgeben, welche der Ehrfurcht der Gläubigen vor dem Hause des Herrn und ihrer Freude, sich in demselben zu wissen, Ausdruck geben sollten. Wenn die Gläubigen sich in der σύναξις (d. i. in der heiligen Messe) als bloße Glieder des mystischen Leibes Christi den Brüdern, und als bloße Diener Christo gegenüber erkannten, so spiegelt sich dieß 1. in dem vom hl. Chrysostomus (Orat. post red.) gerühmten und sogar gesetzlich verordneten (l. 4, Cod. Theod. 9, 45) Zurücklassen der Waffen, Insignien und Wachen von Seite der in die Kirche eintretenden Regenten, Feldherren 2c., ein Gebrauch, den selbst Julian nachahmenswerth fand (Sozom. H. E. 5, 16); 2. in der alten, ziemlich allgemeinen Sitte, die Thüren und Thürschwellen zu küssen (Ambros. Ep. 20; Chrysost. Hom. 29 in II Cor.; Prudent. Hymn. in S. Laurent. 2, 519 sq.); 3. in der in einigen Gegenden, z. B. Abessinien, und bei den Mönchen üblichen Gewohnheit (nach Ex. 3, 5. Apg. 7, 33), die Schuhe auszuziehen. Heutzutage tritt nach dieser Seite hin, außer dem Kniefall vor dem Sanctissimum oder der Neigung des Hauptes vor dem Kreuze, nichts mehr hervor. Die innere Stimmung ist natürlich verschieden nach der sittlichen Höhe der Einzelnen; im Allgemeinen soll der Eintritt in die Kirche fromm und andächtig sein (Pius V. in der Constit. Cum primum, April 1566). 4. Sodann legte ehemals schon die äußere, aus der Arcan- und Buß-Disciplin hervorgegangene Einrichtung der Tempel, und legt noch heute insbesondere das Thronen Jesu in der Kirche den Gläubigen ihren Charakter als Gemeinschaft der Heiligen nahe und erinnert sie an die Pflicht, sich rein und unbefleckt vor dem eucharistischen Haupte zu zeigen. Ausdruck dieses Bewußtseins war der zunächst vom Volk aus dem vorchristlichen Alterthum herübergenommene, von der Kirche gestattete Gebrauch, sich vor dem Eintritt in die Kirche Hände und Angesicht zu waschen; eine Sitte, welche Eusebius (H. E. 10, 4) und Chrysostomus (Hom. 51 in Matth.; Hom. 73 in Joan.) als eine ganz allgemeine beschreiben. Es befand sich zu diesem Zwecke im Vorhof der Kirche ein eigenes Waschbecken (φιάλη, κολυμβεῖον, cantharus, nymphaeum); im Vorhof der Sophienkirche diente ein Springbrunnen von Marmor hierzu. Mag dieser Gebrauch allerdings, namentlich im Orient, durch klimatische Verhältnisse veranlaßt worden sein, so zeigt sich doch neben der mit der körperlichen Reinlichkeit verbundenen Ehrerbietigkeit eine unmittelbare symbolische Beziehung, welche in dem liturgischen Gebrauche des Wassers bei der Taufe lag. Später trat an die Stelle des Waschens der Hände und des Angesichtes das bloße Besprengen, und in Folge davon errichtete man statt des großen cantharus ein kleineres Wasserbecken in der Nähe der Kirchenpforten, wie es heutzutage der Fall ist. Endlich schloß sich an diese bloß symbolische Handlung mehr der Begriff der Segnung an, weßhalb im neunten Jahrhundert die Gemeinde vom Priester und zwar bei ihrem Eintritt in die Kirche mit Weihwasser besprengt wird, wie es eine Synode von Nantes bezeugt (Burchardi Collect. 2, 52); doch geschah dieß meist und geschieht jetzt erst nach dem Eintritt der Gläubigen in die Kirche beim Beginn des Gottesdienstes. An die Stelle jenes ursprünglichen Waschens oder Besprengens ist jetzt allgemein das Sich-selbstbesprengen mit Weihwasser getreten, womit sich das Sichbekreuzen verbindet. Der Sinn dieser Cerimonie in Beziehung auf den angeführten Gesichtspunkt springt in die Augen, wenn man bedenkt, daß das Weihwasser in einem ähnlichen Verhältniß zur Taufe steht, wie die Eulogien zur Eucharistie (vgl. d. Art. Weihwasser). [Frick.]

Eintritt in einen Orden, s. Orden.

Einweihung einer Kirche, s. Kirchweihe.

Einwilligung, s. Consens, Eheconsens.

Eisengrein (Eysengrein), Name mehrerer katholischer Gelehrten des 16. Jahrhunderts. 1. Martin Eisengrein, Professor in Ingolstadt, wurde am 28. December 1535 zu Stuttgart von angesehenen Eltern geboren und im Lutherthum erzogen. Er begann seine humanistischen Studien in Tübingen; dann ging er nach Ingolstadt und Wien. Hier führte sein emsiges Forschen, sowie der Umgang mit gelehrten Männern, namentlich der Einfluß des kaiserlichen Vicekanzlers Jacob Jonas seinen Uebertritt zur katholischen Kirche herbei. Noch nicht 20 Jahre alt, erhielt er an der Wiener Hochschule die Professur der Beredsamkeit und wurde Procurator der rheinischen Nation. Mehrere akademische Festreden aus dieser Zeit erlangten vielen Beifall und erschienen zu Wien, dann auch zu Ingolstadt und Tübingen im Drucke (Oratio triumphalis Salvatoris; De summo gradu in artibus lib. et philosophia; De corrupto judiciorum usu). Bald aber wandte er sich der Theologie zu, wurde Priester und erhielt 1560 ein Canonikat zu St. Stephan. Herzog Albrecht V. von Bayern, dem die Blüte der Universität Ingolstadt sehr am Herzen lag, trat mit Eisengrein, vielleicht durch Vermittlung des sel. Petrus Canisius, in Beziehungen, berief ihn Ende 1561 als Professor der Theologie nach Ingolstadt und übertrug ihm zugleich die Stadtpfarrei St. Moritz daselbst. Da der Katholicismus in den bayrischen Gebieten zu dieser Zeit mehr als je bedroht war und protestantische Grundsätze allenthalben Wurzel gefaßt hatten, war die Berufung Eisengreins, welcher vermöge seines Bildungsganges zur Vertheidigung der katholischen Lehre besonders befähigt war, eine sehr glückliche. Seine Hauptthätigkeit entfaltete er im Gebiete der theologischen Controverse. Von Bedeutung war schon seine erste Pfarrpredigt (Bericht, auß was vrsachen so vil Leut, in vilen Landen, vom Pabsttumb zum Luthertumb fallen. Auf Invocavit 62; Ingolst. 1565; latein. von Surius, Köln 1565; franz. von Bourgeois, Cambray 1577; Neudruck bei Räß, Convertiten I, 370 ff.); es folgten zahlreiche Controverspredigten, die zum Theil in Einzeldrucken verbreitet wurden, sowie Predigtcyklen über den ganzen Glaubensinhalt (latein. Sammlungen Aurea postilla evangeliorum, Col. 1573; Postilla catholica, h. e. evang. dominic. orthodoxa explicatio, Ing. 1576; deutsche Ausgaben Christliche Cathol. Außlegung der ... Evangelien, Ing. 1583—1587; Postill Oder Christliche, wahre, Euangelische Predigen vnnd Außlegung aller Sontäglichen Euangelien, Meynß 1596; Postilla de Sanctis, das ist Christliche, wahre, Euangelische Predigen vnnd Außlegung aller Fest vnnd Feyertäg, Meynß 1601). Dem praktischen Bedürfniß kamen entgegen das Beichtbuch (1579) und das Missale (1578). Daran schlossen sich polemische Tractate, welche auf gründlichen Studien der Väter ruhen, so Ein frey, Christlich, vnpartheyisch Concilium der Vätter, Ing. 1567, worin die Lehre vom heiligen Altarssacrament, von der Kindertaufe und der Fürbitte für die Verstorbenen behandelt ist; Gründtliche erklärung dreyer fürnemen vnd notwendiger Artikel, ebd. 1567, weist nach, daß die Gnade der Rechtfertigung nicht um der vorhergehenden Verdienste des Menschen, sondern allein durch Gottes Barmherzigkeit auf Grund der Verdienste Christi gegeben werde; daran schließt sich Beschayden vnd dieser zeyt sehr nothwendige erklärung dreyer Hauptarticul Christlicher Lehr, ebd. 1568, worin das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit begründet und die Lehre des Concils von Trient über die Rechtfertigung erklärt wird. Beide Tractate übersetzte Bredembach (s. d. Art.) in's Lateinische (Concio plena consolationis, peccatorum remissionem in solo Christi merito quaerendam, Colon. 1567; Euthanasia sive de firma spe ac fiducia in Dei misericordia mortis tempore collocanda, ib. 1576. Letztere Schrift kam später wegen zu weit gehender Behauptungen auf den Index). Es folgte 1576 Ecclesia catholica a Novatorum calumniis vindicata; gleichem Zwecke dienten auch mehrere akademische Reden, während die Rede De instauratione cursus philosophici et Paedagogii 1562 die Motive angibt, welche eine Neuordnung des Studienwesens nöthig machten (Sammlung dieser Reden bei Rottmarus, Oratt. Ingolst. I, Ing. 1571). Viele Auszeichnungen begleiteten Eisengreins Thätigkeit. Der Herzog ernannte ihn zum Stiftspropste von Moosburg und sandte ihn 1566 als Orator an Pius V., um die Erhebung des Prinzen Ernst zum Fürstbischof von Freising zu erwirken. Pius beehrte Eisengrein mit dem Titel eines Comes Palatii Lateranensis. Nach seiner Rückkehr verweilte er kurz in Wien und erhielt den Titel eines kaiserlichen Pfalzgrafen; als er in Ingolstadt seine Thätigkeit wieder aufnahm, verlieh ihm der Herzog die Propstei am Collegiatstifte Altötting und erwirkte ihm 1575 den Gebrauch der Pontificalien daselbst. Aus Verehrung gegen diese älteste und berühmteste Marienwallfahrt Bayerns schrieb er die oft gedruckte Geschichte U. L. Frau zu Altenötting (Ingolstadt 1571). Nachdem Eisengrein das Bisthum Laibach ausgeschlagen hatte, erhielt er zu seinen früheren Pfründen noch die Dompropstei zu Passau und ein Canonikat in Eichstätt. Zur allgemeinen Trauer raffte ihn der Tod schon am 4. Mai 1578 im 42. Lebensjahre hinweg. Seine bedeutende Bibliothek vermachte er der Universität, welche sein Andenken in vier Trauerreden ehrte (In obitum orationes funebres, Ingolst. 1578).

2. Johann Eisengrein, ein Bruder Martins, gleichfalls Convertit, kam 1571 nach Ingolstadt, promovirte hier als Doctor beider Rechte, wurde Generalvicar des Bisthums Regensburg, 1582 erster Propst des von Pfaffenmünster nach Straubing verlegten Collegiatstiftes und starb zu Straubing am 8. November 1608 im 60. Lebensjahre. Er ist der Verfasser mehrerer geschätz-

ter ascetischer Werke (Dux peccatorum oder der Sünder Geleitsmann, Mainz 1599; Betrachtungen des Rosenkranzes, ebd. 1599; Der Seelsorger, ebd. 1599) und edirte die Predigtsammlungen seines Bruders. (Vgl. zu beiden Mederer, Annales Ingolst. I, 268 sq. II, 36 sq.; Parnassus boicus; Kobolt, Bayr. Gel.-Lexik. I, 195. II, 83.)

3. **Wilhelm Eisengrein**, gebürtig aus Speier, gestorben 1570 als Domherr daselbst, verfaßte Chronologicarum rerum Urbis Spirae ab a. Christi primo ad a. 1563 libri XVI, Diling. 1564, und unternahm dann gegen Flacius Illyricus und die übrigen Magdeburger Centuriatoren Centenarii XVI. Descr. rerum memorab. in orthodoxa ecclesia etc. Es erschienen aber nur zwei Centurien, Ingolst. 1566 und München 1568. Als Einleitung hierzu ist das seltene Werk zu betrachten Catalogus testium veritatis omnium orthodoxorum ecclesiae doctorum, qui adulterina ecclesiae dogmata et haeresin oppugnarunt, Dil. 1565. [Streber.]

Eisenmenger, **Joh. Andreas**, der Verfasser des viel gerühmten und viel geschmähten Werkes „Das entdeckte Judenthum", ward im Jahr 1654 zu Mannheim als der Sohn eines kurfürstlich pfälzischen Einnehmers geboren. Seine Universitätsstudien machte er als Zögling des Collegium sapientiae in Heidelberg, wo er sich mit besonderem Eifer auf das Studium der hebräischen Sprache verlegte. Durch seine Vorliebe für orientalische Sprachstudien zog er die Aufmerksamkeit des den Protestanten wohlgeneigten Kurfürsten Karl Ludwig auf sich, welcher ihn für eine literarische Reise in den Orient ausersah. Eisenmenger ging zunächst nach Holland, wo er in Amsterdam Matthäus Polus kennen lernte und in Herausgabe der Synopsis criticorum unterstützte, und begab sich dann nach England, um von dort aus in den Orient zu reisen. Da starb plötzlich (28. Aug. 1680) sein Gönner Karl Ludwig, und in Folge dessen war Eisenmenger genöthigt, die projectirte Reise aufzugeben. Nach Amsterdam zurückgekehrt, studirte er wieder fleißig orientalische Sprachen und beschäftigte sich auch eingehend mit dem Koran. Schon seit der Judenvertreibung aus Spanien (1603) waren zahlreiche Juden in Amsterdam eingewandert; zu Ende des 17. Jahrhunderts besaßen sie daselbst außer mehreren kleineren auch eine prachtvoll gebaute große Synagoge, eine Talmudschule, sowie vortreffliche Druckereien, aus welchen nicht bloß hebräische, sondern auch in anderen Sprachen verfaßte jüdische Schriften hervorgingen. Wie anderwärts, so waren auch in Amsterdam die Juden, als ihr Reichthum und Einfluß sich mehrte, den Christen gegenüber sehr übermüthig geworden, und der Rabbiner Liba hatte sich sogar öffentliche Lästerungen gegen Christum und die Christusreligion erlaubt. Hier lernte daher Eisenmenger die Juden, ihre Lehre und Praxis zuerst von der schlimmen Seite näher kennen (vgl. Entdecktes Judenthum II, 988. 993. 997. 1023, Frkf. Ausg.) und faßte den Entschluß, das „Entdeckte Judenthum" zu schreiben. An diesem Werke arbeitete er 19 Jahre. Während derselben lebte er theils zu Heidelberg, wohin er sich von Amsterdam zunächst begeben hatte, theils zu Frankfurt a. M., wo er seit der Zerstörung Heidelbergs durch die Franzosen (1693) am Hofe des Kurfürsten Registrator und Archivar war und viel Gelegenheit hatte, die tiefgehende Abneigung der Christen gegen das rabbinische Judenthum kennen zu lernen, welche sich dort schon wiederholt in heftigen Ausbrüchen kundgegeben hatte (Vincenz Fettmilch). Während seines Aufenthaltes in Frankfurt half er auch die Leusden'sche Ausgabe der Biblia hebraica sine punctis (1694) besorgen. Für die Herausgabe des Entdeckten Judenthums interessirte sich lebhaft Kurfürst Johann Wilhelm, der den Verfasser in demselben Jahre, in welchem der Druck des Werkes vollendet wurde (2 Quartbände, Frankfurt 1700), zum Professor der orientalischen Sprachen in Heidelberg ernannte. Im ersten Band dieses Werkes wird dargelegt, was Talmud und Rabbinen theils Gotteslästerliches, theils Lächerliches über Gott den Vater (Kap. 1), über den Fleisch gewordenen Gottessohn (Kap. 2—5), über den heiligen Geist (Kap. 6), über die Apostel u. s. w. (Kap. 7) lehren, was sie über den Ursprung und die Auctorität des Talmud (Kap. 8), sowie über dessen Auslegung fabeln (Kap. 9), was sie Lästerliches über die Religion der Christen (Kap. 10), über deren Kirchen (Kap. 11), Sacramente (Kap. 12) und Feiertage (Kap. 13) aussagen, wie hoch sie die Juden über alle Nichtjuden erheben (Kap. 14), wie sehr sie letztere hassen (Kap. 15), mit zahlreichen Schimpfnamen belegen (Kap. 16. 17) und als Untergebene der bösen Geister betrachten, von deren oberstem Sammael eingehend gehandelt wird (Kap. 18. 19). Im zweiten Band wird zuerst die abenteuerliche Seelenlehre der Rabbinen dargelegt (Kap. 1), dann eingehend von den Verwünschungen und Rachegebeten der Juden wider die Christen gehandelt (Kap. 2), hierauf die Frage erörtert, ob es den Juden (namentlich für den Zweck ihrer Osterfeier) erlaubt sei, Christenblut zu vergießen (Kap. 3), hierauf die rabbinische Lehre über das Loos der Juden und Nichtjuden im Jenseits (Kap. 4), über Paradies (Kap. 5), Hölle (Kap. 6), gute und böse Engel (Kap. 7. 8) dargelegt; Kap. 9 handelt vom Judeneid, Kap. 10 von den rabbinischen Fabeleien über angebliche Reiche der Juden (Israeliten) im fernen Osten; in Kap. 11 wird erörtert, was die Rabbinen in Beziehung auf Betrug und Wucher der Juden an den Nichtjuden, in Kap. 12, was sie über Koscherung von Speisen und Getränken im Verkehr mit den Christen lehren; Kap. 13—15 enthält die rabbinische Lehre vom Messias und vom messianischen Reich, Kap. 16. 17 die Lehre von der Auferstehung der Todten und vom Gericht; im Schlußkapitel gibt Eisenmenger die Gründe an, warum so wenige Juden sich bekehr-

ten, und macht Vorschläge zur Förderung ihrer Bekehrung. Das ungeheure Material, welches in diesen zwei Quartbänden aufgespeichert ist, hat der Verfasser aus 182 hebräischen, 13 deutsch-hebräischen und 8 von bekehrten Juden verfaßten Schriften zusammengetragen, die er zu Anfang des ersten Bandes aufzählt; den in hebräischer Sprache aufgenommenen Stellen hat er überall die deutsche Uebersetzung beigegeben und dadurch die Benutzung des Werkes in weiten Kreisen ermöglicht. Die Frankfurter Juden, welche von dem Werk Eisenmengers schon während des Druckes Kenntniß erlangt hatten, setzten zumeist durch Vermittlung des Wiener Hof-Geldjuden Samuel Oppenheimer durch, daß Kaiser Leopold, dem man den Inhalt des Buches nicht bloß als juden- sondern auch als katholikenfeindlich charakterisirt hatte, die 2000 Exemplare starke Auflage desselben in Beschlag nehmen ließ. Die Juden wollten sie behufs Vernichtung für 12 000 Gulden aufkaufen, allein Eisenmenger, welcher sein Vermögen daran gesetzt hatte, verlangte 30 000 Gulden, worauf die Juden nicht eingingen. So starb er denn in ärmlichen Verhältnissen aus Gram am Schlagfluß den 20. December 1704, mehrere Jahre bevor sein Lieblingswerk aus dem Arrest zu Frankfurt freigegeben wurde. Für dieses gewann inzwischen König Friedrich I. von Preußen lebhaftes Interesse, forderte über dasselbe Gutachten von einzelnen Gelehrten (darunter auch zwei Jesuiten) und von drei Universitäten ein und ließ es dann auf eigene Kosten in 3000 Exemplaren zu Königsberg drucken, nachdem er zuvor wiederholt vergebliche Versuche gemacht hatte, vom Kaiser die Freigabe der Frankfurter Auflage zu erwirken; letztere war, laut Angabe des neuen Titelblattes, welches ihr nachmals vorgedruckt wurde, im Ganzen „bei 40 Jahre im Arrest“. Bekanntlich fand das Entdeckte Judenthum, welches die früheren verwandten Schriften von Niger, Margarita, Buxtorf d. Aelt. u. s. w. an Vollständigkeit und Gründlichkeit weit übertrifft, nicht bloß unter den protestantischen Glaubensgenossen des Verfassers, sondern auch unter den Katholiken große Verbreitung und übte auf die öffentliche Meinung einen für das Judenthum in mehrfacher Hinsicht ungünstigen Einfluß, weßhalb bis zur Stunde die Juden aller Richtungen, auch die antirabbinischen Reformjuden, auf dasselbe schlecht zu sprechen sind. Es läßt sich in der That nicht läugnen, daß Eisenmenger insofern einseitig verfährt, als er lediglich die Schattenseiten am talmudisch-rabbinischen Judenthum darstellt und so bei Unkundigen die Meinung erweckt, daß der Talmud, die Midraschim, die Selichot u. s. w. nichts als Thorheit, Bosheit, Selbstsucht und Christenhaß zum Ausdruck bringen, während sie doch auch viele altehrwürdige Traditionen, anmuthige Erzählungen, tiefsinnige Parabeln u. s. w. enthalten. Der Verfasser erblickte eben den Grund von allem dem, was schon die damaligen Juden den Christen vielfach so lästig, gefährlich und verhaßt machte, in der verkehrten, hochmuthsvollen Doctrin des entarteten Rabbinismus, und diesen wollte er daher in seiner ganzen Blöße darstellen, übrigens nicht um wider die Juden zu hetzen, sondern in der ausgesprochenen Absicht, ihre von den Propheten und vom Apostel Paulus in Aussicht gestellte allgemeine Bekehrung anbahnen zu helfen (vgl. den Schluß vom zweiten Band). Zugestehen muß man ferner, daß Eisenmenger, welcher die erst in unserm Jahrhundert gründlicher bearbeitete Geschichte der jüdischen Literatur noch zu wenig kannte, mitunter aus den beigebrachten Citaten unberechtigte Consequenzen zog und in zweifelhaften Fällen öfter in deterius als in melius interpretirte. Daß aber seine hebräischen Citate und deren Uebersetzung richtig seien, haben, wie aus einem Schreiben König Friedrichs I. ersichtlich ist, nicht nur die christlichen, sondern auch die jüdischen Gelehrten bezeugt, deren Gutachten genannter König eingeholt hatte. Auch in späterer Zeit haben Gelehrte der verschiedensten Richtungen, Tychsen sogar vor dem Kammergericht in Berlin, für die Treue Eisenmengers im Citiren und Uebersetzen Zeugniß abgelegt; der Orientalist A. Th. Hartmann (gest. 1838 als Universitäts-Professor in Rostock) erklärt in seiner Abhandlung „Johann Andreas Eisenmenger und seine jüdischen Gegner“ (Parchim 1834) ausdrücklich, das Entdeckte Judenthum sei eine höchst einseitige Arbeit, zollt demselben aber gleichwohl folgende Worte der Anerkennung: „Gründliche Gelehrsamkeit findet sich überall mit der seltensten Gewissenhaftigkeit gepaart, die Uebersetzung hat sich dem Schreiber dieses, soweit eine Vergleichung möglich war, als ganz treu bewährt. Kurz, von dieser Seite hat der Verfasser alle Forderungen, die man an einen gewissenhaften Schriftsteller machen kann, auf das Strengste erfüllt“ (S. 17); auch Bischof Haneberg modificirte sein früheres Urtheil dahin: Eisenmenger sei genau, nur habe er nicht immer richtig gefolgert (Rohling, Franz Delitzsch und die Judenfrage, 3. Aufl. 35). Eine Art Apologie des Eisenmenger'schen Werkes ist das umfängliche Buch von Constantin Ritter Cholewa von Pawlikowski, Hundert Bogen aus mehr als fünfhundert alten und neuen Büchern über die Juden neben den Christen, Freiburg 1859; es enthält einen vollständigen Auszug aus Eisenmenger, stellt sorglich zusammen, was für denselben spricht, ist aber, wie ich seiner Zeit in den Historisch-politischen Blättern (XLV, 1109 ff.) zeigte, von Einseitigkeit doch auch nicht ganz frei zu sprechen. Aus älterer Zeit ist besonders vergleichenswerth Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten, Frankfurt und Leipzig 1714, woselbst III, 1 ff. die Correspondenz Friedrichs I. von Preußen in Betreff des Werkes von Eisenmenger mitgetheilt ist; vgl. noch Pawlikowski, Der Talmud, Regensburg 1866, 320 ff. [Thalhofer.]

Ekkehard von Aura (Uraugiensis), der erste Abt des Benedictinerklosters Aura, welches 1108 an der fränkischen Saale von Bischof Otto

von Bamberg nach der Hirschauer Regel gegründet worden war. Ekkehard ist der Verfasser einer Weltchronik, welche als die sorgfältigste und am besten durchgearbeitete des ganzen Mittelalters zu betrachten ist. Lange Zeit nur unter dem Namen Ursperger Chronik bekannt, wurde sie erst durch Waitz (Mon. Germ. SS. VI und Migne, PP. lat. CLIV, 497 sq.) in ihrer ursprünglichen Gestalt herausgegeben. Schon 1099 hatte Ekkehard die erste Bearbeitung, welche mit dem ersten Kreuzzuge schloß, vollendet; nachdem er dann selbst Palästina besucht hatte, überarbeitete er die Geschichte des Kreuzzuges (Hierosolymita, Separatausgabe in Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux V, Par. 1883) und führte die Chronik bis 1106 weiter. Neue Bearbeitungen und eine Fortsetzung bis 1125 folgten. Auf Veranlassung des Kaisers Heinrich V. entstand die ausführliche Geschichte der Franken. In einer letzten Umarbeitung endlich theilte Ekkehard die Chronik in fünf Bücher; das letzte derselben bildet als Geschichte seiner Zeit die Hauptquellen für das Leben Heinrichs V. (Vgl. Waitz l. c.; Archiv für ält. d. Gesch.-Kunde VII, 469 ff.; Wattenbach, Deutschl. Gesch. Quellen, 4. Aufl. II, 145 ff.) [Streber.]

Ekkehard, Name fünf berühmter Mönche des Klosters St. Gallen (s. d. Art.). Ekkehard I., Decan von St. Gallen, stammte aus einem edlen Geschlechte von Jonschwyl in Toggenburg und war der Schwestersohn der Klausnerin Rachild, die mit der hl. Wiborada seit dem Jahre 921 und auch nach deren durch die Ungarn 925 erlittenen Martertod zu St. Mangen bei St. Gallen als Recluse 20 Jahre lang ein völlig abgeschiedenes Leben führte. Schon in früher Jugend besuchte Ekkehard die Klosterschule in St. Gallen, wo sich neben ihm die Heiligen Ulrich von Augsburg und Konrad von Konstanz ausbildeten. Später wurde er dann selber zum Vorstand der innern Schule gewählt und lehrte mehrere Jahre darin mit großer Auszeichnung die Wissenschaften des Triviums und Quadriviums. Auch als Dichter erwarb er sich besondern Ruhm bei seinen Zeitgenossen. Schon als Jüngling erhielt er von seinem Lehrer Gerald als Schulpensum die Aufgabe, das Leben Walthers von Aquitanien (Vita Waltharii manu fortis) nach dem altdeutschen Originaltexte in lateinische Verse zu übertragen. Die von ihm angefertigte Version des Heldengedichtes wimmelte freilich so sehr noch von Barbarismen und Solöcismen, daß späterhin Ekkehard IV. bei seiner Anwesenheit in Mainz vom Erzbischofe Aribo beauftragt wurde, selbe womöglich zu bereinigen; ein Auftrag, der nicht ohne große Schwierigkeit auszuführen war (Barbaries enim et idioma ejus teutonem adhuc affectantem repente latinum fieri non patiuntur, Ecceh. IV in casib.). Neuere gute Ausgaben dieses revidirten Textes lieferten J. Victor Scheffel und A. Holder (Waltharius, Lat. Gedicht des zehnten Jahrh. nach handschr. Ueberlieferung mit deutsch. Uebertragung und Erläuterung, Stuttg. 1874), dann R. Peiper (Ekkehardi I Waltharius, Berol. 1873). Erst im reifern Alter zeigte sich Ekkehard als ein Meister in der Dichtkunst; er verfaßte zwei Gedichte aus dem Sagenkreise Karls des Großen (in lidio charromannico), von denen der Chronist leider nur die Anfänge mit Mole ut vincendi und Ipse quoque opponam angibt. Dagegen sind die meisten seiner geistlichen Lieder und Hymnen (Sequentiae) erhalten worden, nämlich die Hymnen auf die heilige Dreieinigkeit Prompta mente canamus (in codd. Ms. S. Galli 380 p. 251), auf den hl. Johannes den Täufer Summum praeconem Christi (381 p. 121), auf den hl. Benedict Qui benedici cupitis (375 und 376), auf den hl. Columban A solis occasu (381 p. 473). Sie stehen gedruckt bei Kehrein, Lateinische Sequenzen des Mittelalters, Mainz 1873, Nr. 138. 350. 513. 539, wo auch weitere literarische Nachweise zu finden sind. Die Sequenzen Ambulans Hiesus und Adoremus gloriosissimum (391), Antiphonen und eine Sequenze auf die hl. Afra, die er dem Bischof Luitold von Augsburg widmete, sind verloren gegangen. Nach dem Tode Walthers wurde Ekkehard I. einstimmig (velut in comitiis) zum Decan erwählt; Abt Kralo schenkte ihm volles Zutrauen und überließ ihm zur Freude aller Mönche die ganze Leitung des Klosters, wenn er, was zuweilen geschah, seiner Kränklichkeit wegen nach Herisau sich begab, um dort von den Geschäften auszuruhen. Der neue Decan erwies sich im Unterschied von dem strengen Abte gegen seine Ordensbrüder milde und liebevoll und gewann sich dadurch Aller Herzen. Dem Kloster wußte er die Güter und Zehnten in Jonschwyl, die er aus seinem Familiengute ihm beigebracht, die nachmals aber durch die Widersetzlichkeit eines Schirmvogtes bereits verloren waren, wieder zu gewinnen, und stiftete daraus für die Mönche eine Art Kirmeß, welche darin bestand, daß ihnen jährlich eine Woche lang täglich ein reichliches Mittagsmahl und am fünften Tage ein Vespertrunk in Wein verabreicht wurde; spätere Donatoren setzten, diesem Beispiele folgend, Aehnliches fest. Ekkehard wallfahrtete nach Rom und gewann da in kurzer Zeit das volle Vertrauen des Papstes Johann XII., der ihn seiner Gelehrsamkeit wegen längere Zeit zurückhielt, bis er in Folge der aria cattiva (aëris vitio) vom Fieber ergriffen wurde. Sechs Wochen lag er krank darnieder; der Papst besuchte ihn öfter, und als er ihm eines Tages Reliquien vom hl. Johannes Baptista überbrachte, ward der Kranke so hoch über das Geschenk erfreut, daß er von Stund an sich besser fühlte und bald seine Heimreise antreten konnte. Aus Dankbarkeit ließ er später mit Bewilligung des Abtes Burchard auf dem Klosterkirchhof in St. Gallen zu Ehren des hl. Johannes Baptista eine Kapelle bauen, worin er die empfangenen Reliquien beisetzte. Als Abt Kralo in Folge seines Alters

sich von allen Geschäften zurückziehen mußte, wählte er nach dem allgemeinen Wunsche den Decan Ekkehard zum einstweiligen Vorstand des Klosters und bezeichnete ihn auch als seinen zukünftigen Nachfolger den Mönchen, die zu ihm nach Herisau an sein Sterbebett geeilt waren, um seinen letzten Willen zu vernehmen. Ein Unfall hinderte jedoch Ekkehard, die Abtswürde anzunehmen; er ritt nämlich eines Tages zur Winterszeit aus, vor der Klosterpforte stürzte das Pferd mit ihm auf dem Eise, und er brach sich Fuß und Schenkel; sie wurden vom Arzte Notker schlecht eingerichtet und geheilt, und er blieb von da an hinkend. Da er in Folge dessen die Wahl nicht annehmen konnte, lenkte er sie auf den jungen Burchard und blieb bis zur Bestätigung desselben durch Kaiser Otto I. einstweiliger Administrator des Klosters (964). Burchard war der Sohn des mächtigen Grafen Ulrich von Buchhorn, aus dem Geschlechte der Karolinger und der Wendelgart, Schwestertochter Kaiser Otto's I. Als nun die Abgeordneten von St. Gallen ihren neuen Abt dem Kaiser zu Mainz vorstellten, tadelte er sie, daß sie einen so jungen Mann, wenn schon seinen Verwandten, und nicht vielmehr den wackern Ekkehard zu ihrem Vorstande gewählt, und gab sich erst dann zufrieden, als man ihn versichern konnte, es sei dieß alles mit voller Zustimmung Ekkehards geschehen. Hierauf stimmte der Kaiser selber das Te Deum an, und die ganze Versammlung fiel ein. Abt Burchard regierte die Abtei ganz nach dem Rathe Ekkehards; beide waren Eine Seele und Ein Herz, und ihre Wohlthätigkeit gegen die Armen und Fremden wurde nach Jahrhunderten in St. Gallen noch als Beispiel aufgestellt. Ekkehard richtete vor dem Kloster ein eigenes Haus für Kranke und Fremde her, die er darin durch einen besondern Wärter reinigen und pflegen ließ. Auf seine Veranlassung traten auch vier seiner Neffen in das Kloster, Ekkehard II. und III., ferner die Söhne seiner beiden Schwestern, Notker der Arzt (Physicus), und Burchard III., der später Abt wurde; von diesen verdient jeder, wie Ekkehard IV. schreibt, ein Spiegel der Kirche genannt zu werden. Ekkehard I. starb den 14. Januar 973; groß und allgemein war die Trauer über seinen Tod.

Ekkehard II., Hofmann (Palatinus) genannt, wurde in St. Gallen unter den Lehrern Gerhard und Ekkehard I., dessen Brudersohn er war, in den Wissenschaften ausgebildet. Er war ein schöner stattlicher Mann, von dessen Antlitz eine Anmuth leuchtete, welche Aller Augen fesselte, so daß Kaiser Otto II. mit Recht von ihm sagen konnte, keinem sei die Benedictiner-Kutte je besser angestanden. Als Redner, Gelehrter und Rathgeber der Fürsten gleich ausgezeichnet, wußte er bei allem Ruhmesglanze, der ihn schon in der Blütezeit seines Lebens umgab, die Demuth des Herzens zu bewahren. Er stand der innern und äußern Schule vor, war als Lehrer glücklich und streng (Doctor prosper et asper) mit seinen Schülern, die sich bei ihrer gewöhnlichen Unterhaltung immer der lateinischen Sprache bedienen mußten. Die minder Befähigten verwandte er zum Bücherabschreiben und zum Zeichnen, in welchem beidem, besonders in der Kapitalschrift und im Vergolden der Buchstaben, er selber Ausgezeichnetes leistete. Von seinen Schülern traten viele in das Kloster St. Gallen, mehrere gelangten zur bischöflichen Würde. Als er später bei einer Provinzialsynode in Mainz anwesend war, erhoben sich, wie er in die Versammlung eintrat, sechs Bischöfe von ihren Sitzen, eilten auf ihn zu und begrüßten ihn als ihren einstigen Lehrer; Erzbischof Wilegis umarmte ihn vor Freude und sprach: „Du bist wohl würdig, mein Sohn, einst neben diesen auf einem bischöflichen Stuhle zu sitzen.“ Damals wohnte auf dem Bergschlosse Hohentwiel Herzogin Hadwig, die Tochter des Herzogs Heinrich von Bayern, die spätere Gemahlin des Herzogs Burchard von Schwaben. Sie war eine schöne Frau, überaus streng, eine wahre Virago in ihren Kräften und Sitten, darum auch weit und breit gefürchtet. Schon als Mädchen wurde sie dem griechischen Kaiser Constantin verlobt und durch einen seiner Eunuchen in der griechischen Sprache auf Hohentwiel unterrichtet: sie war aber dieser Verbindung von Herzen abgeneigt. Als darum eines Tages der Eunuche ihr Bildniß malen wollte, um dem Kaiser, seinem Herrn, damit ein Geschenk zu machen, verzog sie absichtlich so sehr ihren Mund und ihre Augen, daß der Grieche ein abscheuliches Zerrbild von der Braut erhielt. Sie vermählte sich nachmals mit Herzog Burchard von Schwaben, der aber bald darauf im J. 973 starb und ihr das Herzogthum zum Erbe hinterließ. Als Wittwe besuchte sie zuweilen St. Gallen, um da ihrer Andacht obzuliegen. Abt Burchard nahm sie jederzeit ihrer Würde gemäß und als seine nahe Verwandte festlich auf, und als er ihr bei einem dieser Besuche werthvolle Geschenke anbot, erbat sie sich von ihm nur ein einziges Geschenk, nämlich Ekkehard II. für einige Zeit als Lehrer nach Hohentwiel; so hatte es Ekkehard selbst, der als Oberpförtner die Fremden zu empfangen hatte, am Vorabende mit ihr verabredet. Nur ungern gewährte der Abt diese Bitte, zumal da Ekkehard I. sehr davon abrieth. Ekkehard brachte längere Zeit auf Hohentwiel zu, las mit der Herzogin die lateinischen Classiker, unter diesen Virgil und Horaz, und ward von ihr zu allen Räthen beigezogen, welche Fürsten, Ritter und Dienstmänner damals bei der mächtigen Herrin einholten. Allein auch Ekkehard bekam die unerbittliche Strenge dieser Frau zu kosten; sie ließ ihn sogar mit Streichen züchtigen und hätte ihm bald den ganzen Kopf scheeren lassen, weil er aus Bescheidenheit die vornehme Bettdecke und den Armstuhl wegtragen ließ, den man ihm in seinem Zimmer zubereitet hatte. Ihrer Launen überdrüssig, bedauerte er oft, der Fürstin gefolgt zu sein. An hohen Festtagen besuchte er zuweilen St. Gallen, und jedesmal schickte ihm

die Herzogin zu Schiff nach Steinach werthvolle Geschenke in Meßgewändern, Dalmatiken und andern Kirchenparamenten voraus, die sie indeß, theilweise aus Aerger, später wieder zurückverlangte, als Abt Immo ihr das authentische Antiphonar Gregors des Großen zu übersenden sich weigerte. Inzwischen wurde Ekkehard als Hofkaplan an den Hof des Kaisers Otto I. berufen, wo er die Erziehung Otto's II. besorgte und bei allen wichtigen Angelegenheiten zu Rathe gezogen wurde; er leistete in dieser neuen Stellung seinem Kloster treffliche Dienste. Denn Ruodmann, Abt von Reichenau, der den Mönchen von St. Gallen schon lange feindselig gesinnt war, hatte die ökonomische Zerrüttung, in welche das Kloster St. Gallen in Folge der Einfälle und Räubereien der Sarazenen gerathen war, benutzt, um bei Hofe die dortigen Mönche zu verdächtigen, als lebten die einen zu verschwenderisch, die andern zu armselig; der alternde Abt Burchard sei nicht mehr im Stande, Zucht und Ordnung aufrecht zu erhalten; der Mönch Sandrat von Köln sei der rechte Mann, um die stolzen Mönche von St. Gallen zu demüthigen. Diese Verdächtigungen hatten bei den Ottonen schon Eingang gefunden, und Otto der Große war bereits entschlossen, den benannten Sandrat als Abt nach St. Gallen zu senden, als er von Ekkehard, der eben wieder von einer Heimreise an den Hof zurückgekehrt war, eines Bessern unterrichtet wurde. Seinem Rathe folgend, sandte Otto I. im J. 966 acht Bischöfe und ebenso viele Aebte ab, um die Klosterzucht in St. Gallen näher zu untersuchen. Diese Visitation wurde von Ekkehard II. einläßlich beschrieben und von dem Chronisten Ekkehard IV. den Casibus mon. S. Galli später einverleibt. Die Visitatoren fanden außer dem Fleisch, dem Geflügel und dem Sonderessen, das sich einige erlaubt hatten, nichts abzuändern; im Gegentheil ertheilten sie der strengen Zucht des Klosters großes Lob, machten ihm ein Geschenk von 40 Pfunden und schilderten dem Kaiser eindringlich, wie bedauernswürdig es sei, daß so gelehrte Männer, von denen viele erlauchten Geschlechtern entsprossen seien, darben müßten. Otto I. suchte sodann ihr Loos durch reiche Vergabungen zu mildern. Abt Burchard fühlte allmälig das Ende seiner Tage herannahen, dankte ab im J. 971, erbat sich Notker, den Neffen Notkers des Arztes, zu seinem Nachfolger und sandte ihn mit neun ehrwürdigen alten Mönchen nach Speier, um die Bestätigung des Kaisers einzuholen. Noch war Otto I. von dem Gedanken nicht abgekommen, den mehrbenannten Sandrat als Abt für St. Gallen einzusetzen, zumal das jugendliche Alter Notkers in ihm besondere Bedenken erregte. Allein Ekkehard wußte vorerst Otto II. und die Kaiserin Theophano, und endlich auch den Kaiser Otto I. für Notker zu gewinnen. Alle Gespräche, welche bei diesen Unterhandlungen geführt wurden, stenographirte er in tironischen Noten und ergötzte den Kaiser nicht wenig, als er sie später ihm wörtlich getreu vorlesen konnte. Noch ruhte indeß der Haß Ruodmanns nicht; er wußte auch später die Mönche von St. Gallen bei Otto I. so anzuschwärzen, daß der Kaiser, ohne seinen Sohn und Ekkehard II. zu berathen, den mehrbenannten Sandrat endlich doch mit dem Auftrage nach St. Gallen sandte, dort die klösterliche Zucht wieder herzustellen. Als aber der Reformator, der so sehr über die Fleischspeisen, die man den Kranken gab, eiferte, Abends bei einem fetten Schmause mit seinen Dienern ertappt worden war, nahm seine Mission ein schmähliches Ende. Man säumte nicht, den Heuchler bei Hofe und bei Ekkehard zu entlarven; die Kaiserin Mutter Theophano und Otto II., welche mit der getroffenen Maßregel nie einverstanden gewesen, freuten sich über diesen Ausgang, und Otto I. suchte den begangenen Fehler damit gut zu machen, daß er, mit seinem Hofstaate auf das Fest Mariä Himmelfahrt im J. 972 aus Italien zurückkehrend, nach St. Gallen kam und mit kaiserlicher Huld und Gnade alle Mönche entzückte. Otto II. wünschte bei diesem Anlasse die berühmte Büchersammlung zu sehen; der Abt getraute sich nicht, ihm die Bitte zu verweigern, machte aber lächelnd die Bedingung, daß ein so vornehmer Räuber die Bücher dem Kloster und den Brüdern nicht entfremde. Otto II. nahm gleichwohl mehrere Handschriften mit sich, von denen er jedoch einige, auf die Vorstellungen Ekkehards hin, später wieder zurückgab. Noch längere Zeit blieb Ekkehard am Hofe der Ottonen; um seine Verdienste zu belohnen, übertrug ihm der Kaiser die Abtei Ellwangen, die er auch gerne angenommen hätte, wofern ihn die Kaiserin und Otto II. nicht zurückgehalten und mit der Aussicht auf irgend eine größere Würde vertröstet hätten. Wirklich wurde er zum Dompropst von Mainz erwählt, starb aber dort am 23. April 990, bevor ihm die verheißene bischöfliche Würde war zu Theil geworden. Auch als Dichter erwarb sich Ekkehard einen Namen. Seine Epigramme sind verloren gegangen; von seinen vielen Sequenzen, die seiner Zeit von den kaiserlichen Visitatoren bewundert wurden, wird eine einzige auf den hl. Desiderius (Summis conatibus) im Cod. S. Gall. 380 p. 252 noch aufbewahrt. Sie ist gedruckt bei Kehrein a. a. O. 544. Welchen Romanhelden Scheffel in seinem „Ekkehard" (62. Aufl. 1882) auf Kosten der beglaubigten Geschichte aus dieser Persönlichkeit gemacht hat, ist bekannt.

Ekkehard III., Junior genannt, ein Schwestersohn Ekkehards I., wurde in der Klosterschule zu St. Gallen in den Wissenschaften ausgebildet und hielt sich mit Ekkehard II. längere Zeit am Hofe der Herzogin Hadwig auf Hohentwiel auf, wo er den Hofkaplänen der Fürstin Unterricht ertheilte; denn sie ließ ihre Geistlichen nie müßig gehen. Er hatte den Mönch Wikard zu seinem Mitschüler. Beide liebten sich innig von Jugend auf; als Ekkehard starb, warf sich Wikard über die Leiche hin und hauchte da in übermäßigem

Schmerze über den Verlust seines Freundes seine Seele aus. Er starb am Feste des hl. Benedict, an dem er auch geboren, in's Kloster eingetreten und die Ordensgelübde abgelegt hatte. Ekkehard IV. widmet seinem Andenken die Verse:

Wikard Eccehardum supper opetit (i. e. „diem obiit“ glossa interlin. Eccehardi IV.) illachrimatum
Ne mors divideret, quos unos vita teneret.

Ekkehard IV., Junior genannt, wurde um's Jahr 980 geboren, denn er bezeugt, noch viele Augenzeugen des im J. 937 erfolgten Brandes zu St. Gallen gekannt zu haben. Er hatte einen Bruder Namens Immo, der dem Kloster St. Gregor im Elsaß, in den Schluchten der Vogesen gelegen, als Abt vorstand. Abstammung und Vaterland Beider sind unbekannt. Als Knabe kam Ekkehard IV. nach St. Gallen, wurde hier von Notker Labeo, dem gelehrtesten Manne seines Zeitalters, in der lateinischen, griechischen und deutschen Sprache, in der Astronomie, Mathematik und Musik unterrichtet und gewann in kurzer Zeit durch seinen Fleiß und seine Fortschritte einen solchen Ruf der Gelehrsamkeit, daß ihn Erzbischof Aribo nach Mainz berief, um die dortige Domschule zu leiten. Dort schrieb er auf die Weisung jenes Prälaten eine kurze Abhandlung über die Entstehung und Deutung des Jube domne benedicere, lateinische Inschriften über alt- und neutestamentliche Gegenstände zu den neuen Wandgemälden der Domkirche und verbesserte die Version Ekkehards I. von der Vita Waltharii manu fortis. Auf das Ansuchen des Diacons Johannes, des spätern Abtes von St. Maximin in Trier, dichtete er verschiedene Segenssprüche (Benedictiones), die bei den Lectionen im Chor oder als Tischgebete gebraucht wurden; das altdeutsche Volkslied Ratperts über den hl. Gallus, das schon zu seiner Zeit immer mehr der Vergessenheit anheimfiel, übersetzte er in leoninische Verse, „damit ein so schönes Lied von so süßer Harmonie wenigstens noch lateinisch könne gesungen werden“; er sammelte die Gedichte auf die Feste der Heiligen, welche theils Notker Labeo, theils er selber unter der Anleitung seines Meisters verfaßte, in seinem Werke Liber Benedictionum zusammen, schrieb eine Epistola metrica de ornatu dictionis an seinen Bruder Immo und führte endlich die Casus monasterii S. Galli von Abt Salomon an bis zu Abt Immo, d. i. vom J. 883 bis zum J. 971, fort; an der weitern Fortsetzung wurde er durch seinen Tod gehindert, der wahrscheinlich um das J. 1060 den 21. October erfolgte. Die Schriftwerke, die ihm bei der Mit- und Nachwelt einen historischen Namen bereiteten, sind: 1. Die Casus S. Galli, die Ratpert vom Ursprunge an begonnen hatte, zuerst herausgegeben von Melchior Goldast (Rerum allemannic. scriptor., Francof. 1606), dann durch v. Arx (Monum. German. SS. II, 59 sq.; auch bei Migne, PP. lat. CXXVI, 1055 sq.), endlich mit Commentar versehen von Meyer von Knonau (Mittheil. des hist. V. von St. Gallen, Heft 15 u. 16, Jahrg. 1877), ungeachtet seiner Barbarismen und Anachronismen ein classisches Werk für die deutsche und allgemeine Geschichte des Mittelalters, das bei einer treuen und natürlichen Erzählungsweise der Thatsachen die interessanteste Einsicht in die Sitten des damaligen Zeitalters gewährt. 2. Liber Benedictionum, Cod. Sang. n. 393 in 4° in 131 Pergamentblättern, das Autographum Ekkehards IV. und codex unicus; er enthält die Sammlung der oben besprochenen Gedichte, Inschriften, Benedictionen, Carmen Ratperti de S. Gallo u. s. f. in lateinischen Reimversen, deren Sinn größtentheils für Andere ein Geheimniß geblieben wäre, hätte er sie nicht durch Interlinearglossen selbst erklärt. Diese letzteren nun, mit den Versen verbunden, sind für die St. Gallische Geschichte von großem Werthe, weil darin solche Personal- und Ortsnotizen und historische Thatsachen vorkommen, welche sonst nirgends zu finden sind. Eine Auswahl aus diesem Codex gab Dümmler in Haupts Zeitschr. für deutsches Altertum, N. F. II, 33; die Benedictiones ad mensas F. Keller in den Mitth. der antiq. Ges. in Zürich III, 106 ff. 3. Seine größeren Gedichte; die Vita Waltharii manu fortis, die noch 1155 zu Pfäfers und 1220 zu Muri sich vorfand, ist verloren gegangen; das Carmen Ratperti de S. Gallo hat v. Arx (l. c. 33), Hattemer (Denkmäler I, 340), J. Grimm (Lat. Gedichte XXXI) und Meyer von Knonau (a. a. O. Heft 13) herausgegeben.

Ekkehard V., der Letzte genannt, schrieb unter dem Abte Ulrich IV. um's J. 1210 das Leben des hl. Notker (herausg. in Heinrici Canisii Lectio antiqua V), bewies aber wenig Bekanntschaft mit der einheimischen Geschichte, da er aus dem hl. Notker, Notker dem Arzte und Notker Labeo eine und dieselbe Person machte und das Uebrige aus dem Werke Ratperts und Ekkehards IV. größtentheils abschrieb. Daß er aber nicht nur Musiker, sondern ein Kenner wahrer Kirchenmusik gewesen, mag die Art beweisen, wie er sich über die Sequenzen des hl. Notker vernehmen läßt; er schreibt (l. c. cap. 18) darüber: „Gott verlieh dem hl. Notker die Gabe der göttlichen Lobgesänge zur Erbauung der Gläubigen. Und fürwahr, beim Anhören dieser himmlischen Kunst wird das Gemüth der Menschen zur Andacht geweckt, ihr Herz erweitert, die Seele über sich selbst erhoben und geistig verklärt. Als Elisäus fühlte, daß ihm der Geist der Weissagung noch mangle, ließ er einen Sänger rufen, und unter dem Gesang empfing er den Sehergeist. Die süße Harmonie pflegt das Herz zu erheitern und bringt die verborgenen Freuden des Gemüthes zum Bewußtsein. Je inniger nämlich die Liebe eine Seele ergreift, um so tiefer berührt die vernommene Harmonie durch den äußern Sinn das Gemüth und ruft jene innere geistige Harmonie hervor, welche die Seele des Zuhörers zur reinsten Freude umstimmt und erhebt. Im

Psalmgesange und in den Lobliedern bereiten wir dem Herrn gewissermaßen den Weg, auf dem er in wunderbarer Offenbarung seiner Geheimnisse zu uns herniedersteigt, wenn wir aus tiefem Herzensgrunde uns in das Lob Gottes ergießen, und unsere vollen Stimmen in seinen Lobgesängen wiederhallen. Durch den Psalmgesang und die geistige Harmonie wird die betrachtende Seele in höheren Kunstgesetzen geübt und in völliger Entäußerung ihrer selbst von der Erde hinweg zur Beschauung göttlicher Dinge emporgehoben. Der Gesang tröstet trauernde Gemüther, gewährt Freude und Erhebung den Herzen, führt die Sünder zur Reue, reinigt die Seelen und macht sie zu Werken der Gottseligkeit bereit. Von der Süßigkeit des Gesanges ergriffen, beweinen Viele ihre Sünden, ihre Thränen fließen und sie werden vom Geiste der Buße erfüllt. Das alles bewirkt nicht die Macht der Worte, sondern die heilige Macht des Kirchengesanges." Wie Abstammung und Geburt, so ist auch das Todesjahr Ekkehards unbekannt. (Vgl. Eccehardi IV Casus S. Galli in Mon. Germ. l. c.; Hermanni Contracti Chron. in Mon. Germ. SS. V; Necrologium S. Galli, cod. Ms. S. Galli n. 915; Jodoc. Mezler, Lib. de viris illustr. S. Galli, cod. Ms. 1416; Dümmler, Ekkehard IV. von St. Gallen, Zeitschr. für deutsches Alterthum XIV, 1—73; Meyer von Knonau, Die Ekkeharde von St. Gallen, Basel 1876.) [Greith.]

Ekstase, s. Verzückung.

Ektenie (ἐκτενής sc. εὐχή), anhaltendes Gebet (cf. Act. 12, 5: προσευχὴ ἐκτενής, oratio sine intermissione, slavisch jektenja, rumänisch ectenia) ist ein litaneiartiges Gebet, welches sowohl in der Messe als in dem Brevier und den übrigen gottesdienstlichen Functionen des morgenländischen Ritus häufig vorkommt. Sie heißt auch συναπτή, weil sie aus mehreren Bitten zusammengeknüpft ist, εἰρηνικά (slavisch mirnaja, rumänisch en pace), weil darin um den Frieden gefleht wird; διακονική, weil regelmäßig der Diacon sie vorbetet. Die große Ektenie besteht aus zwölf, die kleine aus zwei Absätzen; bei jedem antwortet der Chor mit Kyrie eleison, bei der sog. Bittektenie auf die sechs Bitten mit „Herr, gewähre". Bei der Ektenie der nachdrücklichen Gebete oder der Wiederholungen antwortet der Chor bei jedem Absatze mit dreimaligem Kyrie eleison. Zum Schlusse wendet man sich bei jeder Ektenie an Maria und alle Heiligen um Fürsprache und endet mit der Lobpreisung der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Als Beispiel geben wir die kleine Ektenie nach der dritten Antiphonie der Vesper. Diacon: Noch und abermals lasset uns im Frieden beten vor dem Herrn. Chor: Kyrie eleison. Diacon: Hilf, errette, erbarme dich, o Gott, durch deine Gnade. Chor: Kyrie eleison. Diacon: Eingedenk unserer allheiligen, reinen, allerseligsten und glorreichen Gebieterin, der Gottesgebärerin und allzeit jungfräulichen Maria und aller Heiligen, lasset uns ein Jeder sich selbst und Alle untereinander und unser ganzes Leben Christo, unserm Gott, empfehlen. Chor: Kyrie eleison. Priester: Denn du bist unser Gott, und zu dir, dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste, senden wir empor Lob und Preis jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Chor: Amen. [Heuser.]

Ekthesis, s. Heraklius und Monotheleten.

Ela, im A. T. 1. (אֵלָה) anderer Name für Aila (s. d. Art. [Gen. 36, 41. 1 Par. 1, 52]). — 2. (אֵלָא) der Vater eines der Präfecten, welche Salomon in den Gebieten der zwölf Stämme anstellte (3 Kön. 4, 18). — 3. (אֵלָה) der vierte König von Israel, der Sohn und Nachfolger Baasa's, der seiner Sünden wegen Thron und Leben verlor (3 Kön. 16, 6 ff. 4 Kön. 15, 30; 17, 1; 18, 1. 9). — 4. Der zweite Sohn Calebs (1 Par. 4, 15). — 5. Ein Sohn des Benjaminiten Ozi (1 Par. 9, 8). [Kaulen.]

Elam, s. Aelam.

Elath, s. Aila.

Elcana (אֶלְקָנָה), im A. T. 1. der zweite Sohn, vielleicht auch Enkel Core's, Nachkomme Caaths (Ex. 6, 24. 1 Par. 6, 23 ff.). — 2. Ein Nachkomme dieses ersten Elcana (1 Par. 6, 26. 35). — 3. Ein Nachkomme beider Vorgenannten, der Vater Samuels (1 Par. 6, 27. 34), über dessen Familienleben 1 Sam. 1, 1 ff.; 2, 20 Mittheilungen gegeben sind. — 4. Ein Benjaminit, Kämpe Davids in Siceleg (1 Par. 12, 6). — 5. Ein Thürhüter und Wächter der Arche, so lange sie in Obedeboms Hause war (1 Par. 15, 23). — 6. Ein Familienhaupt aus dem Stamme Levi, Einwohner von Netophat bei Bethlehem, vermuthlich zu Davids Zeit (1 Par. 9, 16). — 7. Der erste Minister des Königs Achaz (2 Par. 28, 7). [Kaulen.]

Elchanan (אֶלְחָנָן), einer von Davids Vorkämpfern (2 Sam. 23, 24. 1 Par. 11, 26), dessen Name anderswo mit Adeodatus übersetzt ist (2 Sam. 21, 19. 1 Par. 20, 5).

Eleale (אֶלְעָלֵה), eine ursprünglich amoritische Stadt, eine halbe Stunde von Hesebon entfernt, welche bei der israelitischen Occupation an Ruben fiel (Num. 32, 37), später aber wieder im Besitz von Moab erscheint (Js. 15, 4; 16, 9. Jer. 48, 34). Zur Zeit des hl. Hieronymus war sie noch bewohnt, jetzt bezeichnen Ruinen unter dem Namen el-A'al ihre Stelle. [Kaulen.]

Eleazar, Eleazarus (אֶלְעָזָר), 1. dritter Sohn Aarons und als solcher zum Priesterthum berufen, später Nachfolger seines Vaters im hohenpriesterlichen Amte. Er wird Anfangs als Vorsteher der Levitenfamilie Caath genannt (Num. 3, 32; vgl. 4, 16 ff.) und bisweilen bei priesterlichen Verrichtungen erwähnt (Num. 16, 37; bei Bereitung der Asche von der rothen Kuh Num. 19, 3); nach Aarons Tod erscheint er als geistliches Haupt der Theokratie überall neben Moses und Josue thätig, besonders die Vertheilung des Landes mit Josue leitend. Gibt auch die Schrift über sein Wirken wenig Einzelheiten, so war dasselbe darum nicht minder ein-

greifend und segensreich; Zeuge dessen ist die Verehrung, welche sein Grab bei Gabaath Phinees auf dem Gebirge Ephraim (Jos. 24, 33) noch zur Zeit des hl. Hieronymus genoß (Hier. Epitaph. Paulae). Da seine zwei älteren Brüder Nadab und Abiu, die wegen Uebertretung des heiligen Rituals das Feuer vom Herrn hinwegraffte, kinderlos waren, so stammten von ihm und seinem jüngern Bruder Ithamar alle Priester in Israel ab. Unter David bildeten Eleazars zahlreichere Nachkommen sechzehn, die Ithamars nur acht Ordnungen oder Klassen; auch die hohepriesterliche Würde vererbte sich größtentheils unter den ersteren (1 Par. 24, 1 ff.). — 2. Ein Sohn Moholi's, Enkel Merari's (1 Par. 23, 21; 24, 28). — 3. Sohn des Abinadab (1 Sam. 7, 1), Hüter der von den Philistern zurückgestellten Bundeslade in Cariathiarim. — 4. Einer der drei ersten Helden Davids, der sich besonders gegen die Philister ausgezeichnet hatte und unter denen gewesen war, welche ihrem Herrn mitten aus dem feindlichen Lager den Labetrunk holten (2 Sam. 23, 9 ff.). — 5. Einer der Priester, welche mit Esdras nach Jerusalem zogen (1 Esdr. 8, 33). — 6. Der vierte Sohn des Mathathias, einer der Machabäer (1 Mach. 2, 5) mit dem Beinamen Abaron (Αὐαράν; 1 Mach. 6, 43 Σαυαράν). Er fiel ruhmvoll in der Schlacht gegen Antiochus Eupator, als er einen Elephanten, auf welchem er den König vermuthete, von unten niederstach und von dem stürzenden Thiere erdrückt wurde. Sein Sohn Jason ging als Gesandter nach Rom (1 Mach. 8, 17). — 7. Der bekannte heldenmüthige Greis der machabäischen Zeit, ein Schriftgelehrter, nach Flavius Josephus auch Priester, welcher sich von den Schergen des Antiochus lieber zu Tode geißeln ließ, als daß er auch nur den Schein einer Gesetzesübertretung auf sich geladen hätte (2 Mach. 6, 18—31). — 8. Der Urgroßvater des hl. Joseph (Matth. 1, 15). [S. Mayer.]

Eleazar von Garmiza oder von Worms, berühmter jüdischer Rabbi, lebte um die Mitte des 13. Jahrhunderts, war ein Schüler des R. Jehuda Hachasid und unterrichtete selbst den bekannten Moses ben Nachman in den Geheimnissen der Kabbala. Er hinterließ eine größere Anzahl Schriften, theils jüdisch-theologischen, theils kabbalistischen Inhaltes, von welchen einzelne gedruckt sind. Zur ersten Klasse gehört das Buch Rokéach oder das Apothekerbuch, eine Darstellung der sittlichen und religiösen Pflichten nach jüdischer Auffassung, gedruckt zu Fano 1505 u. ö., letzte Ausgabe zu Warschau 1880; der Jôrê chattájim oder Lenker der Sünder, auch mehrere Male gedruckt; der Perusch 'al haphtaroth, Commentar zu den Haphtara-Abschnitten, gedruckt zuerst Warschau 1875; ein Commentar über den Pentateuch u. A. In die zweite Klasse fällt der Jáin arekach, ein kabbalistischer Commentar über das Fünfrollenbuch, zum Theil gedruckt in Lublin 1608, und ein Commentar zum Buch Jezira, der bei manchen Editionen dieses Buches zugegeben ist. (De Rossi, Dizion. stor. degli aut. Ebrei I, 102.) [Kaulen.]

Elend (althochdeutsch elilenti, bei Notker schon ellende) ist in seiner Urbedeutung das fremde Land, Ausland, das Wohnen in der Fremde (exilium, gleichsam extra solum); das Eigenschaftswort elend bedeutet fremd, im Auslande wohnend (exul). Weil das Wohnen in der Fremde wehe thut, nahm Elend nach und nach den Begriff miseria an (Grimm, Deutsches Wörterbuch III, 406 ff.). In der ursprünglichen Bedeutung erhielt es sich noch in der Uebersetzung des Salve regina (elende Kinder Eva's = exules filiae Evae; nach diesem Elende = post hoc exilium) und in dem aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts stammenden Kirchenliede: Nun bitten wir den heiligen Geist (wenn wir heimfahren aus diesem Elende). In demselben Sinne hießen die Corporationen, welche für Unterkommen und Beköstigung der Reisenden und Pilger sorgten, sie in Krankheitsfällen verpflegten und, falls sie starben, christlich bestatteten, Elendengilden oder Elendbruderschaften. Eine solche bestand z. B. im 15. Jahrhundert zu Frankfurt a. M., wo sie sich an das Carmeliterkloster angeschlossen hatte und namentlich zu der Zeit der Messen in Wirksamkeit trat (Kriegk, Deutsch. Bürgerthum im M.-A. 153. Ueber andere Elendengilden s. Dürre, Gesch. der Stadt Braunschweig 535. 581; Mecklenb. Jahrb. XVII, 175). So wurden auch die für Fremde und Pilger bestimmten Begräbnißplätze Elendenkirchhöfe genannt, woher zu Köln noch jetzt die auf einem solchen gelegene Kirche den Namen „im Elend" führt. Eine besondere Bruderschaft zur Beerdigung der verstorbenen Fremden bildete sich 1441 zu Coblenz (Brentano, Die barmherzigen Schwestern 134; Günther, Topograph. Gesch. der Stadt Coblenz, § 66). Zur Aufnahme armer Reisenden, besonders der Pilger, waren Elendenherbergen bestimmt, in welchen dieselben Dach und Fach, sowie wohl auch Speise und Trank erhielten. Frankfurt a. M. hatte deren sicher drei, wahrscheinlich sogar vier, indem man mit Grund vermuthet, das „Compostell", welches einer St.-Jacobs-Kapelle gegenüber lag, sei die Herberge für die nach S. Jago de Compostela wallfahrenden Pilger gewesen. An der Spitze dieser Herbergen, mit welchen mehrfach Kapellen verbunden waren, stand ein Verwalter, welcher für Holz zur Heizung und für Stroh zum Nachtlager, je nach der Stiftung auch für die Kost der Eingekehrten zu sorgen und strenge Aufsicht zu führen hatte. Gewöhnlich wurde die Aufnahme nur für eine Nacht gewährt; für die Bruchsaler Elendenherberge war dieß ausdrücklich vorgeschrieben (Kriegk a. a. O. 152—160, wo auch Näheres über die Hausordnung dieser Herbergen angegeben ist). Auch für die reisenden Juden war zu Frankfurt a. M. eine besondere Elendenherberge (Kriegk a. a. O. 81) eingerichtet. Zu Köln bestand eine solche Herberge, in welcher egeni peregrini drei Tage Aufnahme fanden

und alle sieben Jahre die zu den heiligen drei Königen und nach Aachen zur Heiligthumsfahrt pilgernden Ungarn beköstigt wurden, Hospital im Yppernwald genannt, bis zum Anfang dieses Jahrhunderts (Gelenius, De admiranda ... magnitudine Coloniae 611). Dasselbe wurde 1334 gestiftet und stand unter einem Hausmeister, welcher jährlich dem Rathe Rechnung zu legen hatte. Ein anderes Hospital „für arme elende Pilger, kommend aus fremden Landen und suchend die Gnade der himmlischen Königin zu Aachen“, wurde gegen Ende des 14. Jahrhunderts zu Köln auf der Breitstraße gegründet (Ennen, Gesch. der Stadt Köln III, 812). Im sächsischen Sprachgebiet hießen solche Herbergen Elendshuus (Berghaus, Sprachschatz der Sassen I, 416). Elendsrecht hieß das Recht, welches einem Fremden, der nicht warten kann, schleunig gewährt wurde (Schiller und Lübben, M. N. Deutsch. Wörterbuch I, 653). — Elende Heilige heißen noch jetzt die von zahlreichen Wallfahrern verehrten hll. Archus, Herenäus und Quartanus zu Oetting bei Ingolstadt und die hll. Vimius, Zimius und Marinus zu Griesstetten in der Pfarrei Altmühlmünster (Diöcese Regensburg); die drei ersten waren in der Verfolgung aus der Heimat geflüchtet oder vertrieben worden, die drei letzteren, von denen Marinus zeitweilig im Schottenkloster zu Regensburg als Mönch gelebt hatte, waren im 12. Jahrhundert aus Irland ausgewandert: sie erhielten den Namen „elendige Heilige“, weil sie am Orte ihrer Verehrung als Einsiedler fern von ihrer Heimat „im Elende“ gelebt hatten (Stadler, Heiligenlex. II, 659. IV, 249). — In älteren Missalien, so im Kölner Missale, Basel 1487, im Missale itinerantium, Oppenhemii 1521, findet sich bei den Messen für Verstorbene auch ein Formular für elende Seelen (pro animabus exulibus). Die Bedeutung erhellt aus der Hauptoration: Miserere, misericors Deus, animabus illis, quae singulares apud te non habent intercessores, quibus nulla est consolatio in tormentis neque spes ulla, nisi quod factae sunt ad imaginem et similitudinem tuam; parce et defende, Domine, plasma tuum nobile etc. [Heuser.]

Eleutheropolis, zu Eusebius' und Hieronymus' Zeit eine sehr bedeutende Stadt in Judäa, zwischen Jerusalem und Ascalon. Beide Schriftsteller bestimmen die Lage von einer Menge im südlichen Palästina gelegener Orte durch Angabe ihrer Entfernung von Eleutheropolis. In der heiligen Schrift wird die Stadt nicht genannt; sie wird zuerst im Itin. Antonini und auf Münzen aus der Zeit des Septimius Severus erwähnt. Da Ammianus Marcellinus 14, 8 sie für älter als Cäsarea Palästinä erklärt, so hat sie vermuthlich früher einen andern Namen geführt. Die von Eusebius und Hieronymus angegebenen Entfernungen anderer Ortschaften von ihr deuten darauf hin, daß sie an dem Platze des alten Ramath-Lechi (Richt. 15, 17 ff.) gestanden habe, und mit dem spätern Bätogabra (Ptol. 5, 15) und dem heutigen Beit Dschibrin einerlei Ort sei (vgl. Robinson, Neuere Forschungen in Palästina 253). Nach dem Itinerarium Antonini (30, 32) und Mich. Glycas (Annal. p. 309 ed. Bonn.) wurde wirklich noch im siebenten und im zwölften Jahrhundert die Quelle Simsons in der Vorstadt von Eleutheropolis gezeigt, und die großen Mauertrümmer, die noch um Beit Dschibrin zu sehen sind, sowie auch die nahe gelegene Kirche Santa Anna lassen auf eine ehemalige nicht geringe Größe und Bedeutsamkeit dieses Ortes schließen. Schon im vierten Jahrhundert war Eleutheropolis ein berühmter Bischofssitz, und auf den Synoden zu Nicäa (325), Antiochia (363), Diospolis (415), Jerusalem (536) war auch der Bischof von Eleutheropolis anwesend (H. Reland, Palaestina illustrata, 750 sq.). Im J. 796 wurde die Stadt während eines Bürgerkrieges zwischen mehreren saracenischen Volksstämmen zerstört, und es ist ungewiß, ob sie nachher je wieder hergestellt worden und zu einiger Blüte gelangt sei (Robinson II, 680). [Welte.]

Eleutherus (Eleutherius), der hl., Papst, ein Grieche und Diacon des Papstes Anicetus, hatte nach Eusebius den apostolischen Stuhl von 177—192 inne, während die gleichzeitig angesetzten Consulate im liberianischen Katalog die Zeit von 171—185 anweisen (Boll. Maji VI, 363 sq.). Bei Jaffé (Regesta, ed. alt. 10) wird seine Regierung in die Jahre 174—189 gesetzt. Eusebius (Hist. eccl. 5, 1) berichtet, daß die Martyrer von Lyon den hl. Irenäus, damals noch Presbyter, mit ihren und ihrer Collegen Leidensacten sammt einem Empfehlungsschreiben für ihn nach Rom zu Papst Eleutherus abgeschickt haben. Im Liber Pontificalis (Migne, PP. lat. CXXVII, 1250) heißt es, der britische König Lucius habe dem Papste Eleutherus einen Brief gesendet, worin er seine Bereitwilligkeit zur Annahme des Christenthums erklärte. Die nämliche Nachricht gibt Beda (H. E. 1, 4 und Chron. ad a. 180). Da er sich in der Vorrede zur Kirchengeschichte auf die von Nothelm eingesehenen Archive zu Rom beruft, stammt vielleicht auch diese Nachricht aus römischen Quellen. Hiermit stimmt die Tradition der Briten zusammen, wonach Bran, ein Fürst in Nordwales, der Vater des Caractacus, bei dem Aufstande der Königin Boadicea gefangen nach Rom geführt wurde, dort das Christenthum annahm und es bei seiner Rückkehr nach Britannien brachte; die erste christliche Kirche in Britannien sei dann zu Llandaff von Llever Maur gebaut worden. Letzteren Namen erklärt Nennius in der Historia Britorum als keltische Uebersetzung (großes Licht) für Lucius und fügt hinzu, mit diesem Könige habe das ganze Volk die Taufe empfangen. William von Malmesbury in den Antiquities of Glastonbury und Geoffrey von Monmouth, beide im zwölften Jahrhundert, erzählen den nämlichen Hergang mit vielen Einzelheiten (Lappenberg, Gesch. v. England, Hamburg 1834, I, 46—47).

Ein Brief des Papstes an die gallische Kirche findet sich bei Mansi I, 695 und Migne, PP. gr. V, 1139. [Schröbl.]

Eleutherus (Eleutherius), der hl., Bischof von Tournai, wurde in dieser Stadt 454 oder 456 geboren. Seine Eltern, Serenus und Blanda, die durch den hl. Piat dem Christenthum gewonnen worden waren, zogen sich wegen mancher Mißhandlungen, welche der städtische Tribun über vornehme Christen sich erlaubte, nach Blandain, in der Nähe Tournai's, zurück. Hier besuchte Eleutherus in Gemeinschaft mit dem hl. Medardus die christliche Schule. Nach dem Tode Theodors, des ersten Bischofs von Tournai, wurde Eleutherus 486 zum Nachfolger gewählt. Längere Zeit mußte er aber noch in Blandain verweilen, bis die Bekehrung Chlodwigs den Einzug in Tournai und eine erfolgreiche Mission unter den Franken gestattete. In kurzer Zeit soll Eleutherus 11 000 Heiden getauft haben. Als er um 520 gegen antitrinitarische Häretiker eine Diöcesansynode abhielt und die katholische Lehre klar legte (Mansi VIII, 587 sq.), wurde er vor der Kirche überfallen und schwer mißhandelt. Sein Tod erfolgte am 30. Juni 531. Sein Fest wird am 20. Februar gefeiert. Von den ihm beigelegten Schriften gelten drei Reden (über die Menschwerdung, Verkündigung und Geburt Christi) als ächt. Sie finden sich in der Summa statutorum Synod. Tornac., Insulis 1726 und mit andern Schriften nebst einer Vita auctore Guiberto, O. M., bei Migne, PP. lat. LXV, 59 sq. (Vgl. Hist. litt. de la France III, 153; Acta Sanct. Belgii I, 453; Normand, Vie de St. Eleuthère, Brux. 1839; Lemaistre d'Anstaing, Sur la cathédrale de Tournai, Tournai 1843, II, 9.) [Streber.]

Eleutherus (Ἐλεύθερος), Fluß im Norden Phöniciens, entspringt auf dem Libanon, fließt zwischen Simyra und Orthosia und mündet drei Meilen nördlich von Tripolis in das Mittelmeer (Plin. 5, 19); er trennt nach Strabo Cölesyrien von dem übrigen Syrien und bildet nach Ptolemäus die Grenze zwischen Phönicien und Syrien, obwohl phönicische Städte noch über ihn hinaus nach Norden zu lagen (vgl. Mannert, Geographie VI, 1, 389). Jonathan begleitete den König Ptolemäus von Joppe aus bis an den Eleutherus (1 Mach. 11, 7) und ließ von der Verfolgung des feindlichen Heeres ab, nachdem dasselbe diesen Grenzfluß überschritten hatte (1 Mach. 12, 30). Daß es der heutige Nahr el Kebir (der große Strom) und nicht der Kasimieh ist, wird jetzt allgemein anerkannt (Mannert a. a. O.; Burckhardt I, 270). [Storch.]

Eliab (אֱלִיאָב), im A. T. 1. ein Stammfürst von Zabulon während des Wüstenzuges (Num. 1, 9 u. ö.). — 2. Ein Rubenit, der Vater Dathans und Abirons (Num. 16, 1 u. f.). — 3. Ein Sohn Jesse's, der älteste Bruder Davids (1 Sam. 16, 6 u. f.). — 4. Ein Levit aus Davids Zeit, zuerst 1 Par. 6, 27, wo der Name wohl für Eliel (אֱלִיאֵל) verschrieben ist, dann 1 Par. 15, 18 u. f. — 5. Einer der Kämpen Davids (1 Par. 12, 9). [Kaulen.]

Eliachim (אֶלְיָקִים), im A. T. 1. der Hohepriester zur Zeit Judiths (Judith 4, 5. 7. 11), im griechischen Text Ἰωακίμ, auch in der Vulg. 15, 9 Joacim genannt. — 2. Einer der Priester, welche mit Zorobabel aus der Gefangenschaft heimkehrten (2 Esdr. 12, 40). [Kaulen.]

Eliacim, Eliakim (אֶלְיָקִים), im A. T. 1. der Sohn Helcias', der Schloßhauptmann des Königs Ezechias, einer der Abgesandten, welche bei der Belagerung Jerusalems mit dem Assyrerkönig verhandeln sollten (4 Kön. 18, 18. Is. 22, 20; 36, 3 u. f.). — 2. Ein König von Juda, sonst Joakim (s. d. Art.). — 3. Einer der Stammväter Jesu (Matth. 1, 13), verschieden von 4. Eliakim, einem ältern Stammvater aus anderer Reihe (Luc. 3, 30). [Kaulen.]

Elias (אֵלִיָּהוּ, Ἠλιού), von seinem Geburtsorte Thesbe der Thesbiter (הַתִּשְׁבִּי) genannt, ist einer der merkwürdigsten Propheten unter den Israeliten und einer der außerordentlichsten Charaktere, welche die Geschichte kennt. Die jüdische und die christliche Tradition erzählt wohl Manches von seinen Familien- und Verwandtschaftsverhältnissen, wie daß er aus priesterlichem Geschlechte gewesen und daß er jederzeit ehelos geblieben, allein die heilige Schrift selbst schweigt davon; hier tritt Alles vor der höheren Sendung zurück, die ihm geworden ist. Mitten unter das üppige Hofleben Achabs in Samarien, in den greuelvollen Baal- und Astartedienst der Jezabel, also in einen Kreis, der dem wahren Gott Israels nicht bloß durch verbotenen Cultus entgegentrat, sondern ihn durch fremde Götter förmlich beseitigen wollte, trat unerwartet der strenge Eiferer aus dem Ostjordanlande in seinem Gewande von Kameelhaaren, mit ledernem Gürtel, als wollte er selbst Buße thun für die Sünden, welche das auserwählte Volk gleich den heidnischen Gojim beging. Im höheren Auftrage Gottes, „vor dessen Angesicht er stehe", kündigte er (um 912 v. Chr.) unfruchtbare Dürre als Strafe des Abfalls an, sich aber zugleich als den Mann, in dessen Hände die Strafruthe gelegt sei („kein Regen als nach meinem Wort", 3 Kön. 17, 1). Während die Drohung sich erfüllte und ihre Wirkung übte, verbarg sich Elias vor allen Anfechtungen am Bache Carith, von dessen Wasser seinen Durst löschend, während Raben, von Gott gesendet, ihn mit Brod und Fleisch versorgten. Als die Dürre auch den Bach ausgetrocknet hatte, wurde er hinüber nach Sarephta bei Sidon gesendet, um außerhalb des gelobten Landes von einer Wittwe erhalten zu werden und zugleich den Glauben und die aufopfernde Liebe einer Ausländerin durch fortwährende Vermehrung der Handvoll Mehl und des Oeles im Krüglein, später durch Wiedererweckung ihres Sohnes zu belohnen (3 Kön. 17, 7—24). Vergebens hatte Achab den Propheten überall suchen lassen, um Rücknahme des Fluches zu erlangen; Elias blieb unerreichbar, bis ihn Gott selbst im

dritten Jahre seines Aufenthaltes zu Sarephta (3 Kön. 18, 1), nachdem die Dürre bereits drei Jahre und sechs Monate gedauert (Luc. 4, 25. Jac. 5, 17), an den Hof des Königs schickte, die unfreiwillige Fastenascese auf die eindringlichste und feierlichste Weise zu schließen. Ob Baal Gott, ob Jehova Gott — hatte sich zwar schon gezeigt, indem die vielen Hunderte der Baal- und Astartepriester durch drei Jahre keinen Regen zu erlangen vermochten: aber es sollte sich noch einmal entscheidend in einem öffentlichen Wettstreit bewähren, der auf dem weithin schauenden Gipfel des Carmel gehalten wurde; derjenige Gott, welcher das bereit gelegte Opfer durch himmlisches Feuer entzünden würde, solle als der wahre und alleinige gelten. Das Unvermögen der Baalspriester wurde offenbar; dagegen genügte ein kurzes, inniges Gebet des Elias, und Jehova bezeugte, wie einst am Sinai bei der Schließung des Bundes (Lev. 9, 24), so hier zur Erneuerung desselben durch Feuer von oben, welches Opfer, Altar, Erde und Wasser verzehrte, daß er der wahre, alleinige Herr des Bundes sei. Der darauf folgende, reichliche Regen vollendete das Gottesurtheil; die 450 Baalspropheten wurden am Cison getödtet (3 Kön. 18, 1—44). Elias mochte wohl glauben, ein so offenkundiger, unwidersprechlicher Erweis der göttlichen Majestät würde Besserung bewirken; von der Hand Gottes getragen, eilte er vor Achabs Wagen her bis nach Jezrahel (3 Kön. 18, 46); aber Jezabel war zu verderbt, Achab zu schwach, das Volk zu leichtsinnig und wankelmüthig, als daß die That Gottes bewirkt hätte, was früher Worte nicht vermochten. Elias sah sich bald wieder zur Flucht nach Bersabee und weiter in die südliche Wüste Juda's genöthigt; in tiefer Ermattung wünschte er sich zu sterben, da seine Kraft nicht ausreichender sei, als die seiner Väter (3 Kön. 19, 1—5). Da wurden ihm mehrere Offenbarungen, ebenso bezeichnend für die Weise der göttlichen Weltregierung im Allgemeinen, wie für die besondere Leitung Israels. Elias ward durch ein unter der Asche gebackenes Brod und ein wenig Wasser für vierzig Tage übernatürlich gestärkt und bis zur Offenbarungsstätte am Horeb geführt, wo die Erscheinung Gottes nicht im Sturme, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer, aber im gelinden Windessäuseln an ihm vorüber geht, zum Zeichen (wie schon Iren. 4, 20, 10 auseinandergesetzt), daß das himmlische Walten in den geistigen Regionen auch am liebsten in geistiger Weise statt finde, und daß wenigstens die vollkommenste Offenbarung des Ewigen einst still und äußerlich unscheinbar eintreten werde (3 Kön. 19, 6 bis 12). Als Elias im Anschauen des Gesichtes sein und seines Volkes Schicksal noch immer nicht vergessen konnte und vielleicht fühlte, wie nothwendig diesem äußerlich empfindliche Maßregeln seien, erhielt er die weitere Offenbarung, daß es auch in Israel noch eine Zahl (7000, natürlich nicht rein arithmetisch zu fassen) Auserwählter gebe, die vor Baal das Knie nicht gebeugt hätten, und erhielt bezüglich Achabs und der schuldigen Menge den Befehl, Hazael zum Könige von Syrien, Jehu zum Könige über Israel, beide als künftige Werkzeuge der göttlichen Strafe, zu salben, die prophetische Leitung und Vollendung des Ganzen aber in die Hände seines Nachfolgers Elisäus zu legen (3 Kön. 19, 13—21). Von nun an erscheint Elias seltener nach Außen wirksam; nach der ungerechten Wegnahme von Naboths Weinberg kündigt er Achab und Jezabel den Untergang an, der erst an seinem Sohne vollzogen werden soll (3 Kön. 21); ebenso prophezeit er dem kranken Ochozias, der sich an Beelzebub, den Gott Accarons, wenden wollte, den Tod, nachdem er zwei Schaaren der gegen ihn ausgesendeten Soldaten, die mit höhnender Anrede gegen Gott frevelten, durch himmlisches Feuer hatte verzehren lassen (4 Kön. 1). Aber als vor Allem denkwürdig wird nur der Schluß seiner irdischen Laufbahn (um's Jahr 895 v. Chr.) hervorgehoben. Nachdem er seine Schüler in Galgala, Bethel und Jericho noch einmal besucht hatte, dann, von ihnen begleitet, bis an den Jordan gekommen war, theilte er mit seinem Mantel das Gewässer des Flusses und ging mit Elisäus allein hinüber. Sie waren noch nicht weit gekommen, so senkte sich ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen zwischen Meister und Jünger, und jener fuhr im Sturmwind gen Himmel (4 Kön. 2, 1—11).

Flammender Feuereifer für die Ehre Gottes (Eccli. 48, 1: quasi ignis), der selbst sprichwörtlich geworden (vgl. Luc. 9, 54), ist neben unbedingter Hingabe des eigenen Selbst an jedes göttliche Wort, einem völligen Aufgegangensein in den höheren Beruf, die hervorragendste Eigenschaft unseres Propheten, woneben die Väter nicht ermangeln, ihn auch in einzelnen Tugenden, wie Keuschheit, Gebetsliebe und Abtödtung, als Muster anzuführen, und wobei das Buch Sirach noch besonders hervorhebt, daß er die Gabe der Prophetie auf Andere übertragen gekonnt (qui prophetas facis successores post te, 48, 8). Für die universelle Geschichtsanschauung ist seine Stellung zu Israel und zur Welt von größerer Wichtigkeit. Diese aber läßt sich nicht von dem vielen Außerordentlichen trennen, mit welchem sein Leben mehr als das irgend eines andern Propheten durchwachsen ist. Alles dieses Wunderbare natürlich zu erklären, z. B. bei der Speisung durch Raben ('oreb) an Araber oder Orebiten zu denken, bei der Wiedererweckung des Todten an Belebung eines Scheintodten durch animalische Wärme oder magnetische Kraft, bei der Himmelfahrt an Blitzschlag oder Ungewitter u. s. w., konnte nur dem flachen Rationalismus möglich erscheinen, und mit Recht sind derartige Versuche jetzt antiquirt. Wenn aber in neuerer Zeit der Ausweg beliebt wird, das rein Menschliche als historische Grundlage gelten zu lassen und das Uebermenschliche der dichtenden Sage zuzuweisen, so widerstreitet das ebenso dem sonst durchaus geschichtlichen Charakter der Bücher der

Könige, als ein solches Zurückweisen der persönlichen, unmittelbaren göttlichen Causalität in den menschlichen Dingen überhaupt und in der Geschichte Israels insbesondere durch nichts begründet werden kann. Die Sendung des Elias ist nur ein Glied in der ganzen Kette der außerordentlichen Führung dieses Volkes; seine Wunder stehen und fallen mit dieser. Wie einst Moses zur Gesetzgebung durch übernatürliche Ereignisse für Jeden greifbar legitimirt wurde, so sollte durch Elias auf dieselbe Weise noch ein letzter Versuch gemacht werden, das treulose Volk auf die rechte Bahn zurückzuführen. Aber die Zeichen und Wunder haben von jeher den Willen Aller nicht zu bezwingen vermocht; so schließt denn Elias die Reihe der ältesten Propheten, die fast nur für die Gegenwart wirkten, und leitet die Thätigkeit der folgenden ein, welche dem gleichzeitigen Geschlechte wohl auch das Gewissen weckten, aber den Blick mehr dem kommenden Weltalter zuwendeten, und für dieses ihre Weissagungen auch aufzeichneten. Darum erscheint Elias ganz passend als der Vertreter der Prophetie neben dem Gesetzgeber Moses auf dem Berge der Verklärung (Matth. 17, 3. Marc. 9, 3. Luc. 9, 30). Was die Himmelfahrt des Propheten anbelangt, so ist sie von der Tradition immer dahin verstanden worden, daß er in und mit seinem Leibe von der Erde entrückt worden, daß ihm folglich gleich Henoch der Tribut des Todes noch bevorstehe. Ueber die Art und Weise seiner leiblichen Fortdauer, den Ort seines Aufenthaltes ist manche Meinung geäußert worden. Irenäus und Hieronymus lassen ihn in's Paradies versetzt werden; Theodoret (Quaest. 45 in Gen.) sagt darüber mit Recht, man solle das in der Schrift Gegebene verehren, nach dem Verschwiegenen nicht neugierig fragen; Irenäus (5, 15) bemerkt über die Frage der Möglichkeit, daß die Natur des Geschaffenen und die Schwäche des Fleisches nicht stärker sei als der göttliche Wille, dem Alles diene. Daraus ergibt sich aber auch, daß Elias' Wirksamkeit mit seinem Verschwinden von der Erde noch nicht geendigt ist. Zwar ist nicht nothwendig, den Brief, welchen Joram, der Sohn Josaphats, nach 2 Par. 21, 12 ff. beiläufig acht Jahre nach der Auffahrt von Elias erhält, als einen vom Himmel gekommenen hierher zu beziehen, da er im prophetischen Blicke auch früher geschrieben sein kann. Aber den Glauben finden wir von der jüdischen und christlichen Tradition durchaus festgehalten, daß Elias als Vorläufer des Messias wieder auf Erden zu erscheinen habe. Er gründet sich auf den klaren Ausspruch Mal. 4, 5, der seine erste Erklärung schon Eccli. 48, 10 findet (herzustellen die Stämme Jacobs), und wird der Hauptsache nach auch von dem Heilande bestätigt (Matth. 17, 11. 12). Eine der ersten Fragen der Juden an Johannes den Täufer ist, ob er nicht Elias sei (Joh. 1, 21); Christus selbst wird für Elias gehalten (Matth. 16, 14. Marc. 8, 28. Luc. 9, 19), und der Jude Trypho (Just. Dial. c. 49) spricht es als allgemeine Ueberzeugung der Seinigen aus, daß Elias den kommenden Messias salben müsse (andere Zeugnisse bei Lightfoot zu Matth. 17 und Joh. 1, 21). Doch schon die Stellen Mal. 4, 5 und 3, 1 ff., welche eine doppelte Ankunft des Messias andeuten, lassen auch auf einen zweifachen Elias schließen; der erste, bloß mit des Propheten Geist und Kraft umgürtet, war der Täufer (Luc. 1, 17. Matth. 17, 11. 12), welcher in unscheinbarem Auftreten dem Erlöser im Stande der Erniedrigung voranging; am Ende der Zeiten aber dürfte vor dem „großen und schrecklichen Tage des Herrn" (Mal. 4, 5) der Prophet des A. B. selbst Zeugniß ablegen für den, welcher sich ihm im leisen Windessäuseln am Horeb und im Glanze der Glorie auf dem Thabor geoffenbart und ihn mit Henoch aufbehalten hat, um noch einmal durch drei Jahre und sechs Monate (Offenb. 11, 3—12) im Bußgewande mit Worten und Wundern das Herz der Väter (Juden) zu den Kindern (Christen) zu wenden und die Ueberbleibsel Israels in die Kirche einzuführen. Daß diese zwei Zeugen den Martyrtod erleiden werden, sagt die Apocalypse (11, 7) ausdrücklich (vgl. August. De civitat. Dei 20, 29; Tertull. De anima 35. 50 u. A.). Ueber die Verehrung des Elias in der byzantinischen und abendländischen Kirche s. Bolland. Julii V, 4. Wie leicht zu begreifen, haben sich an einen so wunderbaren Charakter später viele Sagen angeknüpft: jüdische, die ihn z. B. mit Phinees identificiren, zum Zeugen einer jeden Beschneidung, zum Schiedsrichter aller wichtigen Fragen machen (s. bei Lightfoot l. c.; Eisenmenger, 1. u. 2. Thl.); mohammedanische, in denen er als Chidher oder Chiser, der ewig junge, zum Schutze der Unschuld und zur Bestrafung des Lasters umherwandert (s. Herbelot, Bibl. orient.); christliche, wonach sein Vater Achimaas oder Sabaca geheißen habe und seine Geburt von wundervollen Umständen begleitet gewesen sei, bei Epiphanius (Haer. 55, 3), Pseudo-Epiphanius und Dorotheus, wie in manchen Legenden der Carmeliter (s. d. Art. Carmelitenorden), die in ihm ihren ersten Beschützer und Heiligen verehren. War Elias auch nicht der Gründer dieses Ordens, so hat doch sein längeres Verweilen auf dem Carmel diesen zum oft gesuchten Aufenthalte Solcher gemacht, welche sich in die Stille der Betrachtung zurückzuziehen wünschten; und andererseits ist es mehr als wahrscheinlich, daß Elias sowohl dort als am Jordan ein eigentlich klösterliches Zusammenleben der Prophetenjünger eingerichtet hat (vgl. 4 Kön. 6, 1. 2 und den besondern Prophetenmantel). Ueber das ihm zugeschriebene prophetische Buch s. d. Art. Apocryphenliteratur I, 1067. [S. Mayer.]

Elias (Helias) von Cortona, ein vielgenannter Jünger des hl. Franciscus und dessen zweiter Nachfolger in der Oberleitung des Ordens. Der Zusatz von Cortona wird seinem Namen beigefügt, weil er in dieser Stadt längere

Zeit gelebt hat und auch in derselben gestorben ist; geboren ist er aber wahrscheinlich zu Beviglio in der Nähe von Assisi und zwar in den achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts. Er trat in den Orden der Minderbrüder wahrscheinlich gegen 1215. In demselben nahm er bald eine ganz hervorragende Stellung ein, da er, wie allseitig anerkannt wird, eine ungewöhnliche Begabung und Gewandtheit besaß. Nach alten Berichten wurde er auf dem Pfingstcapitel 1217 als Provinzial nach Toscana, bald darauf (entweder 1218 oder 1219) nach dem Oriente als Provinzial von Syrien gesandt (Memorabilia Fr. Jordani a Jano § 7. 9). Hier gewann er durch seine Predigt den ausgezeichneten Cäsarius von Speier für den Orden, der später erster Provinzial des Ordens in Deutschland wurde (s. d. Art.). Im Jahre 1220 kehrte Elias mit dem hl. Franciscus, der 1219 selbst nach Aegypten und in das heilige Land gegangen war, wieder nach Italien zurück. Nachdem am 6. März 1221 Petrus Cataneus, der Vicar des heiligen Ordensstifters, im Rufe großer Heiligkeit gestorben war, übertrug ihm Franciscus dessen Amt, oder, wie Thomas von Celano in seiner Legende (p. 73, ed. Romae 1880) sich ausdrückt, „er hatte ihn als Mutter für sich selbst erwählt und zum Vater der anderen Brüder gemacht". In dieser Stellung leistete er dem kränklichen Ordensstifter große Dienste und erschien besonders auf dem berühmten Generalcapitel zu Assisi 1221 (Wadding mit Anderen gibt wohl irrthümlich 1219 an) als die rechte Hand desselben; dieß erhellt aus der anschaulichen Darstellung, in welcher der dort anwesende Jordanus den Beschluß der zweiten Sendung von Brüdern nach Deutschland erzählt. In seinem einflußreichen Amte verblieb Elias bis zum Tode des hl. Franciscus (am Abend des 3. October 1226) und empfing noch von dem Sterbenden einen von väterlicher Liebe Zeugniß ablegenden speciellen Segen. Ihm, als dem Vicar des Stifters, lag es nun ob, interimistisch bis zur Wahl eines Generalobern die Ordensgeschäfte zu besorgen. So zeigte er denn auch in einem noch erhaltenen schönen Rundschreiben (bei Wadding ad an. 1226, n. 45) den Tod des Heiligen an, mit der Unterschrift: Frater Helias peccator; in demselben Schreiben legte er auch das erste officielle Zeugniß ab für die Stigmatisation des seraphischen Heiligen.

Wenige Monate später wurde auf dem Pfingstcapitel (1227) der höchst würdige Johannes Parens zum Generalminister und ersten Nachfolger des heiligen Ordensstifters gewählt. Es ist ein schon früher entstandener und von Wadding weithin verbreiteter Irrthum, daß bei diesem Capitel die Wahl auf Elias gefallen sei; diese Annahme hat in ein ganzes Labyrinth von falschen Combinationen geführt, durch welche die anderweitig bezeugten Thatsachen zurechtgelegt werden sollten. Um Platz für Johannes Parens zu finden, ließ man Elias wegen Mißregierung 1230 abgesetzt, 1236 zum zweiten Male gewählt und ebenso 1239 wiederum abgesetzt werden. Der Irrthum ist durch die erwähnte interimistische Leitung der Ordensgeschäfte und durch einige zweideutige Aeußerungen in den alten Chroniken veranlaßt, ist aber schon im vorigen Jahrhundert, namentlich von P. Irenäus Affò (Vita di Frate Elia, Parma 1783, p. 45 sqq.) nachgewiesen worden. Die alten Chroniken von Jordanus, Thomas Eccleston, Bernardus von Bessa, sowie die des 15. und 25. Generalministers sprechen klar das Richtige aus.

Elias erhielt indeß von Gregor IX. den ehrenvollen Auftrag, die Oberleitung bei dem Bau des großartigen Monumentes zu übernehmen, welches der Papst zu Ehren seines verstorbenen heiligen Freundes zu Assisi auf dem früheren colle d'inferno errichten ließ. Ohne Zweifel ist der Sagro convento, welcher nicht mit Unrecht die Wiege der italienischen Kunst genannt worden ist, ein Beweis für die ungewöhnliche Begabung und Thatkraft des Bauleiters. In demselben war auch ein 1239 gemaltes Bild des Gekreuzigten, auf welchem Elias in knieender Stellung gemalt ist mit der Inschrift: Frater Elias fecit fieri — Jesu Christe pie — Miserere precantis Eliae — Giunta Pisanus me pinxit anno Domini 1236, indictione nona. Es konnte freilich nicht ausbleiben, daß dieser Prachtbau, wenn er auch im Namen des Papstes aufgeführt wurde, bei vielen Brüdern Unzufriedenheit erregte, da er schlecht mit den strengen Begriffen von der Armut harmonirte, welche der hl. Franciscus auch in Betreff der Gebäude eingeschärft hatte. — Zu der großartigen Feier der Uebertragung des hl. Franciscus aus der Kirche St. Georg in die neue Basilika, von der die untere Kirche fertig gestellt war, hatte Elias die Vorbereitungen besorgt; es ist nicht ausgemacht, ob und inwiefern er an den dabei vorgefallenen Unordnungen, über welche sich Gregor IX. in einem Schreiben bitter beklagt, mitbetheiligt gewesen ist. Um die heimliche Beisetzung der Leiche an einer verborgenen, später ganz vergessenen Stelle, an welcher die heiligen Gebeine erst 1818 wieder gefunden worden sind, wird er höchst wahrscheinlich gewußt haben.

Auf dem Generalcapitel, welches 1232 in Rom (nach Eccleston in Rieti) gehalten wurde, fiel die Wahl zum Generalminister auf Elias, der, wie aus einigen Berichten geschlossen werden muß, ebenso wenig Priester war, wie auch sein Vorgänger und der Ordensstifter selbst. Es muß dahingestellt bleiben, ob bei dieser Wahl uncanonische Ausschreitungen vorgekommen sind, wie in dem hier confusen Berichte des Eccleston und in einer andern zuerst in den Analecta Franciscana veröffentlichten Chronik (p. 282) zu lesen ist. Jedenfalls nahm von da an das Leben dieses begabten und bisher verdienstvollen Mannes eine andere Richtung und führte zu einem tragischen Ende. Wenn auch, wie billig, alle späteren Berichte, die nicht bloß tendenziös gefärbt sind, sondern auch offenbare Fabeln ent-

halten, völlig ausgeschlossen bleiben, so ist doch nicht zu läugnen, daß Elias zu den sonst hochbegabten Männern gehört, welche ihre Vergangenheit verläugnet und im spätern Leben niedergerissen haben, was sie in besseren Zeiten aufgebaut hatten. — In seiner neuen, damals auch politisch höchst einflußreichen Stellung trat Elias in engere Beziehung zu den Großen der Welt, gewann die Gunst nicht bloß des Papstes, sondern auch des Kaisers Friedrich II. und wurde von beiden Seiten, was ihm gewiß zur Ehre gereicht, eine Zeit lang als Vertrauensmann und Vermittler bei den bestehenden Differenzen gebraucht. Allein seine Administration des Ordens und auch sein Privatleben stand in zu grellem Gegensatze gegen das noch frische Beispiel und die erhabenen Lehren des hl. Franciscus, dem gerade seine besten Schüler mit fast schwärmerischer Liebe anhingen. Nach allen alten Berichten (Jordanus, Eccleston, Salimbene, Bernardus von Bessa, die Chronik des 15. und des 25. Generals) kam die Unzufriedenheit mit der Amtsführung des Elias wesentlich aus sachlichen, nicht aus persönlichen Motiven, war vorherrschend gerade bei den besseren und eifrigeren Brüdern vorhanden und erfaßte nicht bloß unwissende oder blinde Eiferer, sondern auch die erleuchtetsten Männer der Wissenschaft, namentlich an der Hochschule zu Paris. Auch hatte die allmälig sich entwickelnde Reaction oder Opposition, welche schließlich zu seinem Sturz führte, ihre Hauptvertreter keineswegs in der nächsten Umgebung des Generals, sondern in der Ferne, bei den Brüdern von England, Deutschland und Frankreich, ein Umstand, welcher schon an und für sich die Annahme von persönlichen Rücksichten und neidischen Intriguen unwahrscheinlich macht. In Folge dessen wurde Elias mit Zustimmung des ihm sonst wohlwollenden Papstes auf dem Generalcapitel zu Rom (6. Mai 1239) seines Amtes entsetzt, welches sonst in den ersten Zeiten des Ordens lebenslänglich übertragen wurde. Nach der anschaulichen Schilderung bei Eccleston (coll. 13, al. 12) führte der Engländer Haymo, früher Lehrer an der Pariser Hochschule, beim Papste gegen Elias das Wort. Zum Generalminister wurde der mit der priesterlichen Würde bekleidete Albertus von Pisa erwählt, welcher in England und Deutschland als Provinzial rühmlichst gewirkt hatte; er starb indeß schon 6 Monate nach seiner Wahl. Elias ging zunächst nach Assisi als Custos der neuen Basilika, dann aber zog er sich, wie Salimbene berichtet, mit etwa 12 anderen Brüdern in das liebliche Kloster Celle bei Cortona zurück. Nach den späteren Ereignissen muß man schließen, daß die Absetzung nicht günstig auf ihn gewirkt habe. Er setzte seine Verbindungen mit dem jetzt von Gregor IX. excommunicirten Kaiser fort und verfiel (wahrscheinlich 1240) in die Excommunication, welche dessen Anhänger traf. Ob er bloß de jure oder auch persönlich vom Papste excommunicirt sei, läßt sich nicht entscheiden. Für das Letztere sprechen die Berichte bei Eccleston, Salimbene, Matthäus Paris (bei Affò p. 89) und besonders die Worte in den authentischen Protokollen über seine Retractation, in welcher er eidlich verspricht: stare mandatis Domini Papae pro omnibus excommunicationibus latis in eum per Dominum Gregorium et Dominum Innocentium quartum ex eo quod adhaeserat Friderico, vel dimiserat Ordinem fratrum Minorum, vel pro quacumque alia causa fuerat excommunicatus (Azzoguidi in Notis ad Vitam S. Anton. p. 128 sqq.). Die nähere Veranlassung, welche den Papst zu dieser Excommunication bewogen hat, ist bis jetzt nicht festgestellt. Daß, wie Einige sagen, Briefe, in welchen Elias sich beim Papste gerechtfertigt habe, von dem Generalminister Albertus nicht abgegeben und nach dessen baldigem Tode bei ihm gefunden worden seien, ist möglich, aber nicht wahrscheinlich. Thatsache ist, daß Elias nun ganz zum Kaiser überging, ihn auf seinen Zügen durch Italien im Ordenskleide als Rath begleitete, gegen den Papst öffentlich und heftig redete und großes Aergerniß gab. In einer nicht näher bekannten Angelegenheit wurde er vom Kaiser als Gesandter nach Constantinopel geschickt und blieb nach der Rückkehr bis zu dessen Tode bei ihm. Unter Innocenz IV. wurde er zu dem Generalcapitel (1244) nach Genua berufen, und wenn Wadding Recht hat, ist er auch dahin gekommen; aber wahrscheinlicher scheint die Behauptung des P. Affò und Panfilo, er sei nicht erschienen, sei es mit, sei es ohne seine Schuld. Jetzt wurde er sicher persönlich vom Papste excommunicirt und auch aus dem Orden ausgestoßen. Daß er von da an rücksichtslos und aus allen Kräften gegen die kirchliche Partei aufgetreten ist, wird von Allen zugegeben. An Versuchen, ihn wieder mit dem Orden und der Kirche zu versöhnen, hat es nicht gefehlt, besonders nicht unter dem Generalate des sel. Johannes von Parma. Nach dem Tode Friedrichs II. (1250) lebte Elias in einem von ihm erbauten Hause zu Cortona und starb daselbst am 22. April 1253. Er hatte aber noch die Gnade, seine Fehltritte vor dem Tode einzusehen, reumüthig vor 5 Priestern und 3 Notaren Widerruf zu leisten und die Lossprechung von den Censuren und von seinen Sünden zu erhalten. Das authentische Protokoll hierüber, datirt vom 2. Mai 1253, ist, wie schon erwähnt, von Azzoguidi veröffentlicht worden.

So bewegt das Leben dieses Mannes ist, so verschieden sind die Urtheile, welche über ihn bis zur Stunde gefällt worden sind. In dem heftigen und lange dauernden Streite über die Observanz der Regel, welcher später im Orden ausbrach, wurde sein Name gleichsam zum Symbol einer systematischen Opposition gegen den seraphischen Heiligen und ward ebenso tief erniedrigt, wie dieser vom ganzen Mittelalter hoch gefeiert wurde. Es bildete sich ein ganzes Gewebe von Anekdoten und Erzählungen, wohl erst mündlich, dann schriftlich verbreitet und von späteren Chronisten, wie Marianus von Florenz und

Marcus von Lisbon, als geschichtliche Thatsachen gesammelt, welche das ganze Ordensleben des Elias als ein dunkles Gegenbild gegen das des heiligen Ordensstifters darstellen. Es war ein Mißgriff von Wadding, daß er von diesen späteren Chronisten ausging; so wurde er gezwungen, zu ganz unhaltbaren Combinationen zu greifen. Er hatte auch noch das Unglück, die Chroniken von Jordanus und Eccleston nicht im Original, sondern in Auszügen benutzen zu müssen. Schon im vorigen Jahrhundert ist die Unhaltbarkeit vieler Berichte Waddings über Elias nachgewiesen, namentlich in der citirten Monographie von P. Irenäus Affò. In derselben wird die bei der Beurtheilung des Elias nöthige, auch von P. Panfilo adoptirte Unterscheidung zwischen Elias' Leben zur Zeit des hl. Franciscus und seinem spätern Auftreten durchgeführt. Für jene erste Periode liegt in keiner alten Quelle (besonders nicht bei Thomas a Celano, Jordanus, Eccleston, Bonaventura) etwas vor, das auf eine Opposition des Elias gegen den heiligen Ordensstifter deutete. Im Gegentheil muß man aus den angeführten Quellen entnehmen, daß Elias nicht nur die rechte Hand des Heiligen bei Führung der Geschäfte war, sondern auch, daß zwischen Beiden ein liebevolles Verhältniß, wie zwischen Vater und Sohn bestand. Daß Elias Wirren im Orden gemacht habe, als Franciscus im Orient war, ist schon deßwegen unmöglich, weil er, wie aus Jordanus ersichtlich ist, damals selbst im Orient war. Ferner muß seine Opposition gegen die Abfassung der letzten Regel, seine Absetzung und Wiedereinsetzung in das Vicariat und Anderes als ungeschichtlich verworfen werden, um so mehr, weil einige dieser Fabeln nicht bloß an sich abgeschmackt sind, sondern auch auf den seraphischen Heiligen ein schiefes Licht werfen. Daß auch der hl. Antonius (gest. 1231) nicht eine Hauptrolle bei der Absetzung des Elias (1239) kann gespielt haben, ist offenbar; höchstens könnte sich dessen angebliche Opposition auf Aeußerungen gegen den Prachtbau des Sagro Convento beziehen. Auch was über sein Verfahren gegen Cäsarius von Speier berichtet wird, ist historisch nicht haltbar (s. d. Art.).

Ueber die letzte Periode seines Lebens ist das Urtheil vom kirchlichen Standpunkte aus nicht zweifelhaft. Als Ordensmann und Franciscaner, dessen Regel als Grundpfeiler des Ordens gleich im ersten Kapitel den Gehorsam und die Ehrfurcht gegen den Papst aufstellt, verfehlte er sich durch seine offene, viele Jahre lang fortgesetzte Auflehnung gegen den heiligen Stuhl auf's Schwerste. Es kann nicht befremden, daß gerade dieses Auftreten ihm bei den meisten protestantischen Geschichtsforschern Sympathie erworben, und daß von dieser Seite Elias, der vom Papste Excommunicirte und der Parteigänger des Kaisers, hoch gefeiert wird. Auffallend ist nur, daß doch einige, sicherlich gut kaiserlich und gut antipäpstlich Gesinnte (Hase, Franz von Assisi; Dr. G. Voigt, Vorwort zu seiner Ausgabe des Jordanus) dem sonst günstig beurtheilten Elias ein Verbrechen andichten, welches, wenn es wahr wäre, demselben einen Platz unter den abgefeimtesten Schurken anweisen müßte. Nach den Genannten nämlich soll Elias dem hl. Franciscus die Wundmale entweder beigebracht oder angedichtet haben (siehe Analecta Franciscana 13). H. Rybka in seiner Inauguraldissertation (Bruder Elias von Cortona), der, wie er von sich selbst berichtet, „seiner religiösen Ueberzeugung nach Altkatholik ist" und auch diesen seinen Standpunkt sonst nicht verläugnet, vertheidigt (37 ff.) ohne Mühe Elias gegen diese Anklage, welche, da sie ohne jeden historischen Stützpunkt ist, sich von selbst als eine vom Unglauben ausgedachte moderne Legende darstellt. In der genannten Monographie wird aber auch sowohl für Elias' Auftreten gegen den Papst als auch für seine Amtsführung (in der höchstens einige Härten zugestanden werden) eine Apologie versucht, wenn man allgemeine Redensarten ohne positiven Nachweis so nennen will. Allein die Reuethränen des sterbenden Elias und der Widerruf auf dem Todesbette zeigen, wie er im Lichte der Wahrheit über sich urtheilen mußte und geurtheilt hat. — Was speciell seine amtliche Thätigkeit betrifft, so heben auch seine Gegner anerkennend hervor, daß er Manches für die Hebung der Studien im Orden gethan hat. Was aber die Pflege des Ordenslebens betrifft, die dem General ex officio oblag, so lastet hier auf Bruder Elias ein schwerer Vorwurf. Freilich macht sich H. Rybka die Vertheidigung desselben sehr leicht, indem er die eigentliche Schuld auf intriguante Neider und auf einen blinden, das Unmögliche erstrebenden Eifer für die Reinerhaltung der Regel wirft. Allein um beurtheilen zu können, ob die gegen Elias hervorgetretene Opposition gerechtfertigt war, oder nicht, muß man den richtigen Standpunkt einnehmen und dann die historische Frage nach dem thatsächlichen Verhalten des Betreffenden stellen. Ein Minister, ein General, ein jeder Beamter muß beurtheilt werden nach den Normen, welche die von ihm übernommenen Amtspflichten bieten. Als Elias sein Amt übernahm, hatte der Orden eine schon vom heiligen Stuhle approbirte, in manchen Punkten streng verpflichtende Regel. Auch der Generalminister steht nicht über, sondern unter dieser Regel. Für die Ordensdisciplin war freilich das Beispiel des heiligen Stifters, welches über das gewöhnliche Maß menschlicher Tugend hinausging, keine maßgebende Norm, die Allen als Pflicht hätte auferlegt werden können; aber ebenso wenig war dieß die später durch legitime Dispensation des heiligen Stuhles einem Theile des Ordens zugestandene Milderung, besonders in Betreff der Armut, nach welcher die später (1517) zu einem separirten Orden constituirten Conventualen (in Deutschland meistens Minoriten genannt) zu leben jetzt das vollste Recht haben. Damals konnten nur die Vorschriften der Regel, wie sie von den erleuchtetsten Brüdern ver-

standen wurde, in Betracht kommen, etwa so, wie sie einige Jahre später von den sogen. vier Magistern, dann vom hl. Bonaventura und vom heiligen Stuhle selbst, namentlich von Nicolaus III. erläutert worden ist. Von dieser Art der Regularität erklärte der heilige Stuhl ausdrücklich, daß sie keineswegs praktisch unausführbar sei, wie dieß auch die Erfahrung gezeigt hat. In Bezug auf diese Auffassung der eben genannten Männer kann von blindem Eifer nicht die Rede sein. Allein eben auf Grund dieser Auffassung mißbilligte der größere und bessere Theil des Ordens sowohl das Privatleben als die Amtsführung des oft Genannten und glaubte sich zu einer Opposition gegen ihn nicht bloß berechtigt, sondern durchaus verpflichtet. Die 13 Klagepunkte gegen Elias, welche Salimbene in dem Theile seiner Chronik, den er Praelatus nennt, weitläufig angibt, mögen etwas tendenziös gefärbt, und einige seiner Anekdoten mögen Fabeln sein (obwohl seine Darstellung keinen fanatischen Haß gegen Elias bekundet); im Wesentlichen aber werden sie von Jordanus, Eccleston und anderen gleichzeitigen Berichten bestätigt. Auch das Urtheil des Generalcapitels und dessen Bestätigung durch den Papst fällt gegen Elias schwer in die Wagschale. — Literatur. Die im Text angegebene Monographie des P. Irenäus Affò (eine 2. Auflage erschien 1819), die noch jetzt brauchbar ist, und die ebenfalls citirte Inauguraldissertation von H. Rybka, Leipzig 1874, die bei tendenziöser Darstellung doch nicht ohne Verdienst in Betreff der Zusammenstellung der Daten ist. Einzelne Verstöße, z. B. Verwechslung der Portiuncula-kirche mit dem Sagro Convento, und daß bei ihm der Leib des hl. Franciscus noch als verloren erscheint, kann man dem jugendlichen Verfasser schon nachsehen. Annales Waddingi; Orbis Seraphicus von D. Dominicus de Gubernatis (I, 98—110, nach Wadding); die zahlreichen Lebensbeschreibungen des hl. Franciscus von den verschiedensten Standpunkten; von den älteren Chroniken die des Jordanus a Jano, zuerst edirt von Dr. G. Voigt in den Abhandl. der philol.-hist. Klasse der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften V (1870), 421 ff., neuestens (1885) nach der einzigen Berliner Handschr. von den Franciscanern zu Quaracchi bei Florenz in den Analecta Franciscana 1 sqq.; ferner Fr. Thomae Eccleston Liber de adventu fratrum Minorum in Angliam, 2. Edit. in denselben Analecta Franc. 215 sqq.; von Neueren bes. Storia compendiosa di S. Francesco e de' Francescani per Fr. Panfilo da Magliano M. O. R., Roma 1876, I passim. [Zeiler O. S. Fr.]

Elias, Metropolit von Creta, Commentator vieler Reden des hl. Gregor von Nazianz, wird von Cave (Script. eccl. I, 641) und Du Pin (Auteurs eccl. VI, 127) für identisch mit dem Metropoliten Elias gehalten, welcher 787 dem zweiten Concile von Nicäa beiwohnte. Da Elias in der Ueberschrift seines Commentars angibt, er habe das Werk während seiner Verbannung verfaßt, so würde er zu den Bilderverehrern zählen, welche unter Constantin Kopronymus (741—775) grausam verfolgt wurden. Dagegen glaubt Oudin (Script. eccl. II, 1066) denselben erst in die Zeit des 11. Jahrhunderts setzen zu dürfen, da Elias berichtet, er habe seinen Commentar „lange Zeit" nach den Scholiasten Basilius Minimus (vgl. Oudin I, 649. II, 438) und Gregor von Cäsarea (Oudin II, 443) verfaßt. Basilius Minimus dedicirte nun seinen Commentar einem Kaiser Constantin; Oudin vermuthet, es sei Constantin Porphyrogenitus (911—959) gemeint, und dann fiele Elias allerdings in den Anfang des 11. Jahrhunderts; doch könnte auch Constantin Pogonatus (668—685) Empfänger des Commentares sein und in diesem Falle ist kein Hinderniß vorhanden, Elias noch dem 8. Jahrhundert zuzutheilen. Der Commentar selbst war lange Zeit nur aus der flüchtigen Uebersetzung bekannt, welche 1571 Lewenklau der Basler Ausgabe der Werke des hl. Gregor beigab; erst im Jahre 1858 wurde er nach dem griechischen Texte von Jahn edirt (Migne, PP. gr. XXXVI, 757 sq.). Er ist sowohl für die Textkritik der Reden des hl. Gregor, als zur Beleuchtung der mittelalterlichen Gräcität von Bedeutung; sein Verfasser zeigt große Vertrautheit mit den griechischen Classikern und Vätern und gewährt manchen Einblick in die Literaturgeschichte der griechischen Kaiserzeit. Ungedruckt sind noch ein umfangreicher Commentar zur Paradiesesleiter des hl. Johannes Climacus, eine Schrift über die Sitten der Heiden und ein Gutachten über Sponsalien der Kinder. Die Beantwortung verschiedener kirchenrechtlicher Anfragen von Seite des Mönches Dionysius findet sich in Leunclavius, Jus graeco-romanum, Francof. 1596, I, 335 sq. (Vgl. Fabricius, Bibl. graeca, ed. Harles VIII, 430. IX, 525. XI, 615; Jahnius bei Migne l. c. 745 sq.) [Streber.]

Elias Levita (Elihu ben Ascher Hallevi), berühmter jüdischer Gelehrter, geboren zu Neustadt an der Aisch um's Jahr 1472, verlegte sich von Jugend auf mit Erfolg auf das grammatische Studium der hebräischen Sprache. Im Jahre 1504 mußte er seine Vaterstadt einer Judenverfolgung wegen verlassen und begab sich nach Padua, wo er durch Abfassung eines Commentars zur Grammatik des R. David Kimchi in Kürze einen Namen erwarb. Als Padua geplündert wurde (1509), kam er um sein Vermögen und suchte eine Zuflucht in Venedig, ging jedoch schon 1512 nach Rom. Hier fand er bei dem Cardinal Aegidius von Viterbo 13 Jahre lang gastliche Aufnahme und großmüthige Unterstützung, unterrichtete viele angesehene Männer in der hebräischen Sprache und gewann selbst zu weiterem erfolgreichen Wirken eine bessere classische Bildung. Abermaliger Verlust seiner Habe bei der Erstürmung Roms (1527) führte ihn nach Venedig zurück. Hier war er in ähnlicher Weise thätig, bis er im J. 1540 auf eine Einladung von Paul Fagius sich nach Deutschland

begab und diesem bei Errichtung seiner hebräischen Druckerei zu Isny die wichtigsten Dienste leistete. Als Fagius Isny verließ, ging Elias wieder nach Venedig (1547) und starb daselbst nach zwei Jahren. Wegen dieser literarischen Wirksamkeit unter den Christen und seines vertrauten Umganges mit denselben galt der Grammatiker (dieß ist sein Ehrenname) bei vielen seiner Stammes- und Glaubensgenossen für einen heimlichen Anhänger der christlichen Religion und mußte manches Bittere erfahren; allein so mild auch sein Charakter und so scharf sein Auge war, die Decke blieb doch bis zu seinem Tode auf seinem Geiste (Wolf, Bibl. hebr. III, 98). Die vorzüglichsten seiner Werke außer dem schon erwähnten Commentare (Pesaro 1508, Basel und Venedig 1531) sind: Bachur (סֵפֶר הַבָּחוּר ausgewähltes Buch), Rom 1518, Basel 1537; Harcabah (סֵפֶר הַרְכָּבָה Buch der Zusammensetzung), Rom 1518; Tub Taam (סֵפֶר טוּב טַעַם von den Accenten), Venedig 1538, Basel 1539; Masoreth Hammasoreth (מָסוֹרֶת הַמָּסוֹרֶת über die Kritik des A. T.), Venedig 1538, Basel 1539, Sulzbach 1769 und 1771, deutsch von Semler 1772, das seiner Zeit das größte Aufsehen machte, weil Elias in einer der Vorreden, als erster unter den Juden, das angebliche Alter der Vocalzeichen läugnete; Tischbi (תִּשְׁבִּי), ein Lexikon der griechischen und lateinischen Fremdwörter in der rabbinischen Sprache, sowie auch Methurgeman (מְתוּרְגְמָן Dragoman), ein rabbinisch-chaldäisches Wörterbuch, beide zu Isny 1541. Die übrigen weniger wichtigen Werke s. bei Wolf (Bibl. hebr. I, III, IV) und de Rossi (Dizionario storico degli autori ebrei I, 107). [Bernhard.]

Eligibilität, s. Wahl.

Eligius (Eloy), der hl., Bischof von Noyon, wurde zu Cadillac oder Cadaillac (Chatelac) in Aquitanien, zwei Stunden von Limoges, von reichen und frommen Eltern geboren. Dieselben gaben den Knaben, seiner Anlage entsprechend, dem Goldschmiede Abbo in die Lehre. Bobo, Schatzmeister des Königs Chlotar II. von Neustrien, brachte Eligius an den Hof. Alsbald wurde der junge Mann mit der Anfertigung eines prächtigen Thronsessels betraut, lieferte aber für die ihm zur Verfügung gestellte Summe zwei Thronsessel, von denen einer bis auf den heutigen Tag erhalten ist. Zum Lohne für diese Redlichkeit erhob ihn der König zu seinem Münzmeister; auf den Münzen aus den Zeiten Dagoberts I. und Clovis' II. findet sich wiederholt Eligius' Name. Der Künstler verfertigte noch eine große Anzahl Heiligenschreine, Grabverzierungen, Särge (worunter auch den des hl. Martin) und andere werthvolle Kunstgegenstände. Dabei nahm er auf seine Stellung bei Hofe die gebührende Rücksicht; vor dem Könige trug er stets nur die kostbarsten, damals seltenen seidenen Gewänder. Sein Unterkleid war mit Gold gestickt, Gürtel und Geldbeutel von edlem Metall prangten im Schmucke herrlicher Edelsteine. Ließ er im Auftrage des Königs Bauten aufführen, so bewies er jedesmal, wie sehr ihm die Interessen des Staatsschatzes zu Herzen gingen. Uebrigens liebte er vor Allem das Gebet und die Lesung der hl. Schrift. Seine Freigebigkeit gegen die Armen wird ganz besonders von seinem Freunde und Biographen Audoenus (Dado), dem nachmaligen Bischofe Saint-Ouen von Rouen, gerühmt; letzterer erzählt auch, daß Eligius von Jugend auf unter seinen Prachtgewändern ein Cilicium getragen habe. Nach Chlotars Tode gewann der junge Künstler auch die Gunst der folgenden Könige, Dagoberts I. und Clovis' II. Von ersterem erhielt er ein schönes Haus in Paris zum Geschenke, wandelte es jedoch in ein Frauenkloster um. Auf ähnliche Art gründete er, durch königliche Freigebigkeit unterstützt, eine Mönchsabtei in seiner Heimat Limoges, wohin Geistliche aus der Columbaner Abtei Luxeuil herbeigezogen wurden. Eine diplomatische Sendung führte ihn zu den aufrührerischen Bewohnern der Bretagne, woselbst es ihm gelang, das britische Oberhaupt zur vollständigen Unterwerfung und zu persönlicher Bezeugung der Botmäßigkeit zu vermögen. Schließlich wollte Dagobert seinen Günstling durch einen feierlichen Eid enger an seine Person ketten. Eligius aber, durch sein zartes Gewissen beunruhigt, weigerte sich unter Thränen, diesem Wunsche zu entsprechen. Zum Nutzen und Frommen des Reiches bemühte er sich jedoch um die Berufung eines Concils nach Orleans. Auf sein Andringen wurden mehrere Häretiker aus Paris vertrieben, und so kräftig er es als Laie vermochte, trat er auch gegen die Simonisten auf. Beim Anblicke so großer Tugend, sagt der Biograph, beschlossen die beiden am Hofe lebenden Bischöfe, die hll. Theodericus und Sulpicius, ihm das Episcopat zu übertragen, wohl in der Hoffnung, ihn später nach Flandern ziehen zu sehen, dessen Bevölkerung noch tief in der Finsterniß des Heidenthums schmachtete. Dagobert mag seinerseits erwartet haben, daß Eligius' Sendung eine engere Verknüpfung der freien Friesen und Sueven und somit der Seeküste mit dem fränkischen Reiche bewirken würde.

Nach sorgfältiger Vorbereitung trat Eligius in den Priesterstand. Zur selben Zeit, wie sein Freund Audoenus, wurde er am Sonntage vor der Bittwoche des Jahres 640 zum Bischofe geweiht. Audoenus erzählt, daß Eligius von nun an einen noch strengern Lebenswandel geführt habe; Demuth und Opferwilligkeit kennzeichneten ihn wie zuvor, und regelmäßig ernährte er zwölf Arme an seinem Tische. Nachdem er sich während des ersten Jahres seines Episcopates mit der Handhabung der Disciplin unter der Geistlichkeit seiner Diöcese beschäftigt hatte, begab er sich zu den Bewohnern des spätern Flanderns und Seelands bis nach Antwerpen. Flandern hieß damals ein kleiner Landstrich, dessen Bewohner unter dem allgemeinen Namen Friesen und Sueven bekannt waren. Ein losgekaufter sächsischer oder suevischer Sklave Namens Tileunus (St. Tillo oder Theau) erfüllte bei dem

Aquitanier das Amt eines Dolmetschers und Gehilfen. Eligius warf die steinernen und silbernen Götzenbilder um und bekehrte unter Todesgefahr viele Einwohner jenes Landes; leider verschwanden die Spuren seines Aufenthaltes nach seiner Abreise zum großen Theil wieder. In Noyon selbst eiferte er ohne Unterlaß gegen heidnische Mißbräuche, z. B. den Tanz, und verhängte über 50 Widerspänstige den Kirchenbann. Weiter erzählt Audoenus, daß Eligius viele Kranke auf wunderbare Weise heilte und die Zersplitterung und Wiederherstellung der französischen Monarchie vorhersagte. Der nämliche Schriftsteller theilt auch wichtige Fragmente aus Eligius' Predigten mit, worin dieser die Barmherzigkeit, den Cultus der Heiligen und mancherlei gute Werke empfiehlt und vor Abgötterei warnt. Kurze Zeit vor seinem Tode versammelte Eligius noch einmal seine Schüler um sich und ermahnte sie zur Beharrlichkeit im Guten. Am 1. December 659 verschied er im Alter von 70 Jahren und einigen Monaten mit den Worten nunc dimittis servum tuum Domine auf den Lippen. Seine Grabstätte wurde durch die Königin Bathilde prächtig verziert. Seine Hauptreliquien bewahrt Noyon. Viele Wunder sollen an seinem Grabe stattgefunden haben. Wegen seines frühern Berufes als Goldschmied verehren die Schmiede ihn als ihren Patron. Die Bibliotheca patrum maxima Lugd. XII, 300 sq. enthält unter dem Namen des hl. Eligius 16 Homilien, welche aber aus einer jüngern Feder geflossen sind. Aecht ist Sermo de rectitudine catholicae conversationis (Opp. S. August. ed. Maur. VI, App. 265); ein Brief an Bischof Didier von Cahors (Canisii Antiq. Lect. I, 646); die Stiftungsurkunde der Abtei Solignac (Mabill. Acta SS. II, 1091); eine Ermahnungsrede (A. Mai, Script. vet. coll. VI, 2, 3). Eine Sammlung dieser Schriften enthält Migne (PP. lat. LXXXVII, 477 sq.). (Vgl. Ghesquierius, Conc. praev. in Acta SS. Belgii III, 104 sq.; Sarvaas, Disq. de vita et scriptis Eligii, Amstel. 1859; O. Reich, Ueber Audoens Lebensbeschreibung des hl. Eligius, Hallenser Dissert. 1872; Alberdingk Thijm, Der hl. Willibrord, deutsche Ausg. Münster 1863; Linas, Orfèvrerie Mérovingienne, les oeuvres de St. Eloi et la verroterie cloisonnée, Arras 1864; Verzeichniß der von Eligius geprägten Münzen bei Soetbeer in den Forsch. z. deutschen Gesch., Gött. 1860, I, 609 f.) [Alberdingk Thijm.]

Elim (אֵילִם), im A. T. Name einer Oase in der sinaitischen Wüste, welche die zweite Station auf dem Wüstenzuge der Israeliten bildete (Ex. 15, 27; 16, 1. Num. 33, 9). Sie lag nordöstlich von Moab (Is. 15, 8) und ist ohne Zweifel identisch mit dem heutigen Wadi Garundel, südlich von Homara (Robinson I, 110. 117). [Kaulen.]

Elimelech (אֱלִימֶלֶךְ), im A. T. der Gatte Noemi's, Schwiegervater der Moabitin Ruth (Ruth 1, 2 ff.), nach rabbinischer Tradition ein Bruder des Salmon, welcher Ruth 4, 20. Matth. 1, 4. Luc. 3, 32 genannt wird. [Kaulen.]

Eliot, Johannes, anglicanischer Missionar unter den Indianern, wurde um 1603 in England geboren. An der Universität Cambridge herangebildet, nahm er zuerst eine Lehrstelle an dem Privatinstitute des Predigers Thomas Hooker zu Little-Baddow an (1629). Von diesem, welcher seiner schwärmerischen und independentistischen Ansichten wegen des Predigeramtes entsetzt war, wurde Eliot ebenfalls für die Richtung der Independenten gewonnen und zu einem „Erweckten" gemacht. Da er unter solchen Umständen unmöglich auf eine Anstellung als Prediger in England hoffen konnte, begab er sich 1631 nach Amerika mit dem ausdrücklichen Versprechen, die in der Auswanderung begriffenen Independenten in Amerika zu pastoriren. Unmittelbar nach seiner Ankunft wurde er als interimistischer Prediger zu Boston angestellt, so lange, bis der eigentliche Prediger von seiner Reise nach England zurückgekehrt sei. Den Antrag, nach Beendigung seiner Vicarie als zweiter Prediger in Boston zu bleiben, lehnte er ab und folgte einem Rufe derjenigen Independenten, welche sich unweit Boston in Roxbury niedergelassen hatten. Da nur zwei Stunden entfernt sich heidnische Indianerstämme befanden, so faßte Eliot den Entschluß, neben seiner Thätigkeit als Prediger zu Roxbury auch diesen das Christenthum zu verkündigen. Von einem „erweckten" Jüngling erlernte er die Indianersprache und begab sich am 28. October 1646 in Begleitung dreier Freunde zum ersten Male zum nächsten Indianerstamme. Die Häuptlinge, unter ihnen besonders sein späterer Freund und Helfer Waubon, kamen ihm entgegen. Eliot, welcher als Mann von imponirender Körpergestalt und feuriger Beredsamkeit geschildert wird, stockte bei ihrem Anblicke; dann, als der Schrecken sich gelegt hatte, hielt er eine stundenlange schwärmerische Anrede an die Indianer und verlor sich darauf in ein dreistündiges Gespräch mit denselben. Dieß blieb von nun an seine Lehrmethode. Am 11. November desselben Jahres machte er eine zweite Excursion und bewog eine Menge Indianer, sich in der Nähe von Roxbury auf einem Platze anzusiedeln, welchen die englische Regierung auf sein Betreiben denselben umsonst einräumte. Hier wurde nach seinem Plane eine Indianerstadt erbaut, welche er Nonanetum, d. h. „unsere Freude" nannte. Getauft wurden die Indianer nicht; sie wurden bloß, soweit es ging, an europäische Sitten gewöhnt und in Eliots Geiste zu „Betenden" gemacht. Auch über Nonanetum hinaus suchte Eliot auf jede Weise die Indianer für sein Werk zu gewinnen. Gerne besuchte er die Volksversammlungen und Feste der Indianer und hielt daselbst pietistische Vorträge, an welche sich ein längeres Gespräch anknüpfte. So hatte er alljährlich auch den Stamm der Sowahegen besucht, wenn dieser auf seinen Jagden an den Marrimacfluß gekommen war. Diesen bewog er (1651)

ebenfalls zu einer festen Niederlassung am Karlsflusse, wo die „Betenden“ an der einen Seite des Stromes, die aber noch heidnisch Lebenden an der andern Seite wohnten. Diese Stadt nannte Eliot Natike und gab ihr eine Verfassung nach Ex. 18, 21. Zeitweilig siedelte er selbst dahin über. Mit Hilfe einiger Eingeborenen übersetzte er Abschnitte der heiligen Schrift in das Idiom der Sowahegen, an welchen diese dann wieder lesen und schreiben lernten. Natike blieb fortan der Mittelpunkt der Eliot'schen Missionsthätigkeit. Am 13. October 1652 ließ er dorthin die ihm zunächst wohnenden Prediger kommen, um seine Zöglinge durch sie im christlichen Glauben prüfen zu lassen; dieselben fanden die Kenntnisse genügend, hielten die Indianer aber noch nicht für genügend erleuchtet, und da nur „Erweckte“ in die christliche Kirche aufgenommen werden sollten, so ward die Taufe noch verschoben und scheint bei Eliots Lebzeiten auch niemals ertheilt worden zu sein. Bis dahin hatte Eliot aus eigenem Antriebe und auf eigene Kosten als Prediger von Roxbury das Missionswerk betrieben; nur der reiche Peter Boyle, welcher ebenfalls als „Erweckter“ aus England nach Amerika übergesiedelt war, hatte großmüthige Zuschüsse zu den Kosten der Mission geliefert. Eine 1647 in England erschienene Schrift über das „Glaubensleben“ unter den Indianern lenkte jedoch Englands Aufmerksamkeit auf Eliot und sein Werk, und diese ward durch die Schrift des Predigers Sheppard zu New Cambridge: „Aufgang des hellen Sonnenscheines des Evangeliums unter den Indianern“ noch erhöht. Sheppard ließ die Schrift zu London drucken, und die Pietisten legten dieselbe dem Parlamente vor. Dasselbe beschloß, die Christianisirung der Rothhäute innerhalb der englischen Besitzungen in Amerika liege im Staatsinteresse, und setzte eine Commission ein, um die nothwendigen Schritte und Maßnahmen hierfür zu berathen. Am 27. Juli 1649 forderte eine öffentliche Bekanntmachung zur Unterstützung des Eliot'schen Missionswerkes auf. Das Geld floß nun reichlich und es bildete sich eine „Gesellschaft zur Fortpflanzung des Evangeliums in Neu-England“, welche vom Parlament und bald darnach von Karl II. bestätigt wurde. Ihr erster Präsident, der schon genannte Peter Boyle, vermachte ihr sein gesammtes Eigenthum. Nun mit reichlichen Mitteln unterstützt, konnte Eliot an die weiteste Ausdehnung seines Werkes denken; er gründete nach dem Muster von Nonanetum und Natike eine Reihe Indianer-Niederlassungen, von denen Pakeunit die bedeutendste war. Bis zum Jahre 1674 waren durch und für „betende“ Indianer 34 solche Städte und Dörfer erbaut. Sodann gab sich Eliot an die Uebersetzung der gesammten heiligen Schrift in die Indianersprache. Im J. 1661 konnte er mit den Geldern der Missionsgesellschaft das Neue und zwei Jahre später das Alte Testament drucken lassen. Auch pietistische Erbauungsschriften übersetzte er, besonders Richard Baxters „Zuruf an Unbekehrte“, welcher viel verbreitet und gelesen sein soll. Weniger glücklich war Eliot mit seinem Seminare für eingeborene Prediger, welches er zu Natike anlegte, und in welchem er selbst Lateinisch und Griechisch docirte. Nach kurzer Zeit liefen die jungen Indianer wieder davon und kehrten von den Büchern in die Wälder ihrer Väter zurück. Eliot beschränkte sich deßwegen darauf, ältere Indianer durch Erklärung der heiligen Schrift zu „erwecken“. Waubon und ein anderer Häuptling Schawanon wurden Erweckte und traten in die Reihe der Missionare. Gleiches Unglück, wie an der Missionsschule, erfuhr Eliot auch an seinen vier Söhnen. Seine Hoffnung, dieselben als seine Gehilfen und Nachfolger dem Missionswerke zu geben, scheiterte, indem alle vier frühzeitig starben. Dagegen hatte er treue Helfer an den Predigern Richard Boune und Johann Cotton, sowie an dem Kaufmanne Thomas Mayhew nebst dessen Familie. Da aber die benachbarten heidnischen Stämme in Eliots Werke einen Eroberungs- und Unterjochungsversuch seitens der Engländer erblickten, so griffen sie schließlich (1674) zu den Waffen, und die in der Nähe von Pakeunit wohnenden Pequots zerstörten Eliots sämmtliche Indianerstädte. Eliot, welcher jetzt seine Entlassung als Prediger von Roxbury nahm, suchte freilich Alles wieder herzustellen, es gelang ihm aber nur theilweise. Sein Tod erfolgte am Anfange des Jahres 1690. König Wilhelm III. vereinigte mit der oben genannten Gesellschaft die um 1699 entstandene „Gesellschaft zur Ausbreitung des christlichen Glaubens“ und gab ihr eine neue Verfassung (1701). (Vgl. Cotton Mather, The life and death of the Rev. Mr. Eliot, London 1691; Brauer, Beiträge zur Gesch. der Heidenmission I, Altona 1847; Reinhold Vornbaum, Evangelische Missionsgesch. in Biographien I, Düsseld. 1849.) [Grube.]

Elipandus, s. Adoptianer.

Elisabeth (אֱלִישֶׁבַע Ex. 6, 23, LXX Ἐλισάβεθ), die hl., von Aaron abstammend, war die Gemahlin des Priesters Zacharias und Mutter Johannes' des Täufers, mit dem sie erst in ihrem Alter unter wunderbaren Umständen gesegnet wurde (Luc. 1, 5 ff.). Sie war eine Verwandte Maria's, der Mutter des Herrn, was nicht etwa deßhalb beanstandet werden kann, weil Maria dem Stamme Juda angehörte; denn Ehen zwischen verschiedenen Stammesangehörigen waren nur in dem Falle untersagt, wenn Töchter das Gut des Vaters erbten (Num. 36, 1 ff.). Im sechsten Monat nach der Empfängniß des hl. Johannes wurde sie von der seligsten Jungfrau mit einem dreimonatlichen Besuche erfreut und erkannte und pries dieselbe sogleich als die Mutter ihres Herrn (Luc. 1, 39 ff.) mit Worten, welche seitdem unzählige Male aus frommem Christenmunde nachgesprochen werden. Von späteren Lebensschicksalen erzählt die heilige Schrift nichts. Im

römischen Martyrologium steht ihr Name zum 5. November. (Vgl. Calmet, Diction. bibl. s. v.) [Welte.]

Elisabeth, die hl., Königin von Portugal, war eine Tochter des Infanten von Aragonien, welcher als König unter dem Namen Peter III. 1276—1285 regierte, und der Constantia, der Tochter des Hohenstaufen Manfred von Sicilien. Schon ihre Geburt 1271 versöhnte Vater und Großvater, welche in bitterem Streite lebten. Letzterer übernahm die Erziehung der viel versprechenden Enkelin, welche zu Ehren ihrer heiligen Großtante Elisabeth von Thüringen in der Taufe den Namen Elisabeth erhalten hatte. Von zartester Kindheit leuchtete die Prinzessin durch Frömmigkeit, Sanftmuth, Bußstrenge und Liebe zu den Armen hervor. Als sie 1283 mit dem ritterlichen Könige Dionysius von Portugal (1279—1325) vermählt wurde, änderte sie bloß den Schauplatz ihres heiligen Lebens. Zu allen bislang schon geübten Tugenden gesellte sich jetzt in besonderer Weise die Erfüllung ihrer schweren Pflichten als Gattin, Mutter und Königin. In ersterer Beziehung gelang es ihr, nach einer längern harten Prüfungszeit den König von schweren Verirrungen zurückzubringen, so daß er in der Folge das Muster eines christlichen Fürsten darstellte. Dafür rächte sich die Welt an ihr durch Verleumdungen; allein Gott selbst nahm Elisabeths Unschuld gegen die Verdächtigung eines eifersüchtigen Pagen in Schutz, indem der Verleumder statt des frommen Pagen seinen Untergang im Kalkofen fand (bei Schiller: Der Gang zum Eisenhammer). Nach einem glücklichen Ehestande verfiel der König in eine ernste Krankheit; Elisabeth pflegte ihn mit der aufopferndsten Sorgfalt und verschaffte ihm durch ihr inniges Gebet die Gnade eines wahrhaft erbaulichen Todes zu Santarem am 6. Januar 1325. — Als Mutter erzog sie nicht nur die eigenen Kinder Alfons und Constantia in christlicher Zucht und Frömmigkeit, sondern nahm sich mit bewunderungswürdiger Selbstverläugnung auch der unrechtmäßigen Kinder ihres anfänglich treulosen Gemahls an. Wiederholt vermittelte sie durch ihre ernsten Mahnungen und ihr flehentliches Bitten den Frieden in der königlichen Familie und verhütete dadurch eine Reihe von blutigen Bürgerkriegen; so 1299 vor Portalegre zwischen dem Könige und dessen rebellischem Bruder Alfonso, 1321 vor Coimbra und wieder 1323 zwischen dem Könige und ihrem Sohne und bald nach dem Tode ihres Gemahls zwischen dem Sohne Alfons IV. (1325—1357) und dessen Halbbruder Sanchez. Als Königin war sie mütterlich besorgt für das geistliche und leibliche Wohl ihrer Unterthanen. Gegen jedermann war sie leutselig und liebevoll. Viele arme Mädchen, deren Unschuld in Gefahr schwebte, erhielten von ihr eine angemessene Aussteuer; gern besuchte sie die Kranken und scheute sich nicht, eigenhändig die ekelhaftesten Wunden zu verbinden; mit ihren Hofdamen verfertigte sie Kirchengewänder und Kleider für die Armen. An verschiedenen Orten errichtete die fromme Königin Anstalten zur Linderung der Noth, so Hospitäler zu Coimbra und zu Torres Novas, an letzterem Orte auch ein Findelhaus und eine Zufluchtsstätte für büßende Frauen. Wiederholt dehnte sie über die Grenzen Portugals hin ihre gesegnete Wirksamkeit aus und wurde für die ganze pyrenäische Halbinsel eine strahlende Leuchte. Auf dem Congreß zu Alcagnizar (1297) wirkte sie für den Frieden zwischen Portugal und Castilien. Die Freundschaft zwischen den beiden Reichen wurde besiegelt durch Verabredung einer Doppelheirat, und die portugiesische Königin übernahm die Erziehung der künftigen Schwiegertochter Beatrix, die sich in der Folge mit Eifer an ihren frommen Uebungen betheiligte. Auf der Zusammenkunft zu Badajoz 1304 wußte sie abermals einen drohenden Zwist zwischen den Nachbarreichen gütlich beizulegen; ebenso betheiligte sie sich nachhaltig bei der Friedensvermittlung zwischen Castilien und Aragonien zu Campillo im J. 1305. Auf Ersuchen des Papstes Johann XXII. erwirkte sie um 1317 einen mehrjährigen Waffenstillstand zwischen ihrem Bruder Friedrich, König von Sicilien, und König Robert von Neapel. — Nicht minder wußte Elisabeth ihren Wittwenstand zu heiligen. Die letzten elf Jahre lebte sie einzig dem Dienste Gottes und des Nächsten und zog sich in ein von ihr selbst erbautes Clarissenkloster zu Coimbra zurück; doch legte sie, um bei ihren Werken der Nächstenliebe desto freier zu sein, die eigentlichen Ordensgelübde erst kurz vor dem Tode ab. Auch in dieser letzten Periode ihres heiligen Lebens machte sie ihren Einfluß wiederholt für das öffentliche Wohl geltend. So wohnte sie 1328 der Vermählung ihrer Enkelin Maria mit Alfons XI. von Castilien zu Alfayates bei. Die Könige von Portugal und Castilien verbanden sich mit Alfons IV. von Aragonien gegen innere und äußere Feinde. Als jedoch im J. 1336 der Krieg zwischen Portugal und Castilien begonnen hatte, eilte die greise Königin trotz der drückenden Sommerhitze auf den Kriegsschauplatz. Schon die Kunde von ihrem Herannahen bewirkte einen Stillstand. Als sie aber zu Estremoz, an der portugiesischen Grenze, angekommen war, befiel sie ein Fieber, und sie verschied in den Armen ihres Sohnes und ihrer Schwiegertochter am 4. Juli 1336. Sie wurde im Clarissenkloster zu Coimbra beigesetzt. Ihr Leib wurde noch 1612 ganz unversehrt gefunden. Papst Urban VIII. sprach sie 1625 heilig; 1685 wurde ihr Fest auf den 8. Juli verlegt. Ihr Leben beschrieben J. Carillo (Hist. de S. Isabel, infanta de Aragon y reina de Portugal, Zarag. 1615), Franz Freyre (De rebus S. Elizab. Lusitanorum Reginae, Lugd. 1677), Peter Perpiñan (De Vita et moribus B. Elis. Lusitaniae Reginae historia, Colon. 1609), Fuligatti (Vita di S. Isabella gloriosa regina

di Portogallo, Roma 1625) u. A. (Vgl. Boll. Julii II, 169; Rohrbacher, Hist. univ. de l'Eglise cath. X, 183 ss. 383 ss.; Damberger, Synchron. Geschichte XII, 204 ff. XIII, 523 ff. XIV, 354.) [K. Brischar S. J.]

Elisabeth von Schönau, eine Heilige des Benedictiner-Ordens, Schwester Egberts von Schönau, trat 1141, zwölf Jahre alt, in den Frauenconvent zu Schönau in Nassau und legte 1147 daselbst Profeß ab. Von Kindheit an der Frömmigkeit ergeben, von körperlichen und geistigen Leiden vielfach heimgesucht, mit ganzer Kraft der strengen Ascese des Klosters sich hingebend, wurde sie seit ihrem 23. Jahre in Zustände des höhern Seelenlebens geführt. Sie fiel besonders zur Zeit des Gottesdienstes in Verzückung und empfing dann Belehrungen und Ermahnungen theils durch einen Engel, theils durch Heilige, deren Fest eben gefeiert oder deren Reliquien im Kloster verehrt wurden. Viele der Visionen zeichnete sie auf Wachstafeln auf und übergab sie ihrem Bruder Egbert, wobei sie das Niedergeschriebene durch mündliche Nachträge ergänzte. Egbert brachte Alles in Zusammenhang, indem er die Mittheilungen stilistisch und inhaltlich überarbeitete. Es entstanden in dieser Weise drei Bücher Visionen, eine Art Biographie Elisabeths in chronologischer Ordnung; eingeflochten sind Briefe an Elisabeth. Die Visionen des ersten Buches treten in so anspruchsloser und schlichter Gestalt auf, daß sie durchaus glaubwürdig erscheinen; im zweiten und dritten Buche ist Alles künstlicher, dunkler, reicher an theologischer Gelehrsamkeit, so daß sie wohl mehr Egbert als Elisabeth beizulegen sind. Die Vorrede zum Ganzen verfaßte Egbert, nachdem er schon zum Abte gewählt war, demnach erst nach dem Tode seiner Schwester. Das zweite Werk, Liber viarum Dei, ist dem Scivias der hl. Hildegard nachgebildet und enthält zehn Ermahnungs- und Trostreden an die verschiedenen geistlichen und weltlichen Stände (Prälaten, Weltpriester, Ordensleute, Ehelose, Verheiratete, Wittwen u. s. w.). In diesem Buche, welches Egbert etwa 1160 der Oeffentlichkeit übergab, tritt Egberts Einfluß auf seine Schwester ziemlich deutlich hervor. Es macht sich eine Parteinahme für den kaiserlichen Papst Victor IV. geltend, für welchen unter den Bischöfen besonders Egberts Freund, Erzbischof Rainald von Köln, gewirkt hatte; Anklagen gegen Bischöfe und Weltpriester, Schilderung der allgemeinen Gebrechen der Zeit, Kampf gegen die Katharer treten in Egberts eigenen Schriften in ähnlicher Weise wie in dem Liber viarum Dei zu Tage. Die dem Buche zu Grunde liegenden Visionen Elisabeths selbst dagegen machen den Eindruck des Einfachen und Natürlichen. Die Bollandisten geben unter Elisabeths Schriften das Buch nur auszugsweise. Die größten Bedenken erregt ein drittes Werk, Revelationes de sacro exercitu virginum Coloniensium. Im Jahre 1156 waren auf dem Ager Ursulinus in Köln Nachgrabungen veranstaltet worden, wobei neben Frauengebeinen, welche man für Reliquien der elftausend Jungfrauen hielt, auch männliche Leichen und Täfelchen gefunden wurden, welche die angeblichen Namen der Martyrer enthielten. Abt Gerlach von Deuz wandte sich in seinen Zweifeln an Elisabeth, welche endlich auf vieles Drängen hin (ad haec investiganda diutina me postulatione multum renitentem compulerunt) eine ganz phantastische Ausschmückung der bisher bekannten Ursulalegende gab, in welche sie die neuen Namensfunde verwebte und die unglaublichsten Dinge zu historischen Thatsachen gestaltete (vgl. d. Artt. Cyriacus und Ursula). Das äußere Drängen und das eigene ungestüme Verlangen nach göttlicher Offenbarung wirkte in diesem Falle dahin, daß ihr die Producte der Phantasie als real gegenüber traten. Sie selbst hielt, wie sie im Briefe an die hl. Hildegard ausspricht, ihre Visionen als von Gott kommend; dasselbe erklärt auch Egbert im Briefe an Abt Reinhard von Reinhausen als seine durch lange Prüfung gewonnene Ueberzeugung. Trithemius (Catal. ill. virorum, Mog. 1495, 19) sagt von ihr: Multis et probatis revelationibus illustrari divinitus meruit, quas ad aedificationem fidelium jussa litteris commendavit. Eusebius Amort (De revelationibus . . privatis, Aug. V. 1744) dagegen erklärt, ihre Offenbarungen enthielten nichts, was nicht auch eine melancholisch angelegte, durch Ascese geläuterte Natur aus eigener Phantasie schöpfen könne. Brower (Annal. Trev. 14, n. 104) will eine Unterscheidung treffen, partim a libera mente fluxisse quidpiam, partim aliquam significationem superne datam. Wenn aber auch der übernatürliche Charakter der Werke nicht festgestellt ist, so sind doch die genannten drei Werke, sowie ihre trefflichen Briefe, wenn sie einfach als ascetische Bücher betrachtet werden, von größtem Interesse. Sie wurden das Mittelalter hindurch mit vieler Vorliebe gelesen und auch in außerdeutschen Ländern verbreitet. Um das Jahr 1157 wurde Elisabeth zur Meisterin (nicht Abtissin) ihres Conventes erwählt; ihr Tod erfolgte am 18. Juni 1164 (die Angabe 1165 beruht auf dem trierischen Stil). Cistercienser-Schriftsteller nahmen sie für für ihren Orden in Anspruch, weil sie das Benedictinerkloster Schönau mit dem Cistercienser-Nonnenkloster Schönau bei Heidelberg verwechselten. Nachdem die Karthäuser 1515 in einer neuen Ausgabe Usuards zum 28. Juni ihrem Namen ein beatae memoriae beigefügt hatten, wurde sie seit 1584 auch im römischen Martyrologium, und zwar als Sancta aufgeführt, über ihre Revelationen aber stillschweigend weggegangen. Die erste (unvollständige) Druckausgabe der Schriften besorgte Lefevre d'Estaples 1513 zu Paris im Sammelwerke Liber trium virorum et trium spirit. virginum. Auf dieser Ausgabe beruhen die Editionen Revelationes SS. Virg. Hildegardis et Elis. Schonaugiensis, Col. 1628; Boll. Junii III, 607; Migne, PP.

lat. CXCV. Eine vollständige Ausgabe lieferte erst F. W. E. Roth, Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau, Brünn 1884. Von Uebersetzungen sind nur bekannt eine italienische, Venedig 1589, eine französische, Tournai 1864, endlich eine um 1226—1254 gefertigte isländische (s. Maurer in Sitzungsber. der Münchener Ak. 1883, 3, 401 ff.). (Vgl. die Einleitungen und Literaturnachw. b. Roth a. a. O.) [Streber.]

Elisabeth, die hl., Landgräfin von Thüringen und Hessen, war die Tochter des Königs Andreas II. von Ungarn (1201 bis 1235) und der Gräfin Gertrud von Andechs. Sie wurde in demselben Jahre 1207 zu Preßburg (nach Mailath zu Saros-Patak im Comitat Zemplin) geboren, in welchem ihr späterer geistlicher Vater Franciscus zu Assisi der Welt entsagte. Sofort hörten die Kriege und inneren Spaltungen, welche Ungarn damals heimsuchten, auf; auch die Uebertretungen der Gebote Gottes wurden seltener. Das erste Wort der Prinzessin war ein Gebet, ihre erste Handlung ein Almosen. Als ein Mönch dem mächtigen Landgrafen Hermann von Thüringen erzählte, er sei durch Berührung derselben von vierjähriger Blindheit plötzlich geheilt worden, ließ der Fürst durch eine glänzende Gesandtschaft für seinen ältesten Sohn um Elisabeths Hand werben. Mit königlicher Ausstattung wurde die vierjährige Prinzessin nach dem Schlosse Wartburg bei Eisenach gebracht, daselbst mit dem elfjährigen Ludwig feierlich verlobt und mit ihm erzogen. Stets nannten sie sich nur Bruder und Schwester. Elisabeths ernste Gesinnung steigerte sich noch, als nach etwa zwei Jahren ihre Mutter in Ungarn ermordet wurde. Selbst bei ihren Spielen beherrschte sie stets der Gedanke an Gott; mit besonderer Andacht verehrte sie den jungfräulichen Apostel Johannes; züchtig verhüllte sie ihr Antlitz, und während sie von der Gesellschaft der Vornehmen sich immer mehr zurückzog, suchte sie den Umgang mit den Armen und war unermüdlich in deren Unterstützung. Im J. 1216 starb Landgraf Hermann, und Ludwig folgte ihm in der Regierung. Derselbe war von einer weltlich gesinnten Umgebung und besonders von seiner Mutter Sophie von Bayern sehr abhängig und vermochte nicht zu verhindern, daß seine tugendhafte Braut mancherlei Kränkungen ertragen mußte. Indessen widerstand er jedem Versuch, die eingegangene Verbindung aufzulösen, überhäufte die schwer Geprüfte mit Beweisen seiner Werthschätzung und Liebe und gestattete ihr volle Freiheit für ihre Werke der Frömmigkeit, der Selbstverläugnung und Nächstenliebe. Im J. 1220 wurde die Vermählung auf der Wartburg festlich begangen. Nun begannen für Elisabeth einige sonnige Jahre ungetrübten Friedens; es war der Morgenthau, der sie stärkte für die Last und Hitze des Tages. Jede Nacht verbrachte sie mehrere Stunden auf dem Boden knieend im Gebete. Gegen sich selbst unerbittlich strenge, war sie eine Mutter der Armen, eine Beschützerin aller Bedrängten; sie suchte persönlich die Hütten des Elendes auf, theilte Nahrungsmittel und selbstverfertigte Kleidungsstücke aus, betete mit den Sterbenden, hüllte die Leichen oft mit eigener Hand in die mitgebrachten Leintücher und folgte demüthig ihrem Sarge. Zum Lohne für diese mütterliche Liebe gegen die leidenden Glieder am mystischen Leibe Christi erblickte einst der von der Jagd zurückkehrende Gemahl in ihrem Mantel, statt der erwarteten Liebesgaben, die herrlichsten rothen und weißen Rosen, und als Elisabeth ein anderes Mal einen Aussätzigen in dessen Bett gelegt, zeigte sich nachher dem erstaunten Landgrafen der Gekreuzigte selbst. Nun errichtete Elisabeth am Fuße der Wartburg ein Hospital für 28 arme Kranke. Täglich besuchte sie dieselben und brachte ihnen selbst Speise und Trank. Im J. 1221 kam ihr Vater von seinem Kreuzzuge nach Aegypten zurück und lud den Landgrafen zu einem Besuche ein. Im J. 1222 reiste er mit Elisabeth nach Ungarn, und dort wohnten sie des Königs zweiter Vermählung mit Jolande von Courtenay, der Tochter des damaligen Kaisers von Constantinopel, bei. Um diese Zeit kamen die ersten Söhne des hl. Franciscus nach Deutschland. Elisabeth nahm dieselben auf das Beste auf und wählte sofort Bruder Rodinger zu ihrem Beichtvater. Als derselbe 1224 Eisenach verließ, erbat Ludwig für seine Gemahlin vom Papste Honorius III. selbst einen Gewissensrath, und derselbe bestimmte ihr den ebenso gelehrten als eifervollen und strengen Magister Konrad von Marburg, der schon wiederholt das Kreuz gepredigt hatte und zu eben dieser Zeit päpstlicher Commissar für Deutschland war. Die zwölf Lebensregeln, welche er Elisabeth gab, kennzeichnen am besten seine ganze Leitung und die hohe Tugend, zu welcher er sein fürstliches Beichtkind erheben wollte. Sie lauten wie folgt. 1. Ertrage geduldig Verachtung in freiwilliger Armut; 2. laß dir die Demuth am Herzen liegen; 3. laß fahren menschlichen Trost und Lüste des Fleisches; 4. sei barmherzig gegen den Nächsten; 5. habe Gott stets in deinem Herzen und in deinen Gedanken; 6. danke Gott dafür, daß er dich durch seinen Tod von der Hölle und dem ewigen Tode erlöst hat; 7. weil Gott Vieles für dich gelitten, so trage auch du dein Kreuz geduldig; 8. weihe dich, Körper und Seele, ganz deinem Gotte; 9. erinnere dich oft daran, daß du das Werk der Hände Gottes bist, und bestrebe dich daher, daß du auf ewig mit Gott vereinigt werden könnest; 10. was du willst, daß dir die Menschen thun, das thue auch ihnen; 11. denke immer daran, wie kurz des Menschen Leben ist, und daß die Jungen so gut wie die Alten sterben; darum strebe immerfort nach dem himmlischen Leben; 12. bereue stets deine Sünden, und flehe zu Gott, daß er sie dir vergebe. — Elisabeth beschenkte ihren Gemahl mit einem Sohne, Hermann (geb. 1223, gest. 1242, ohne Nachkommen zu hinter-

lassen), und drei Töchtern, von denen die älteste, Sophie, 1242 mit Herzog Heinrich II. von Brabant vermählt, die Stammmutter des gesammten hessischen Fürstenhauses wurde, die zweite, ebenfalls Sophie geheißen, als Äbtissin von Kitzingen starb, und Gertrud, erst nach dem Tode des Landgrafen geboren, Äbtissin zu Altenberg bei Wetzlar wurde. Elisabeth trug die neugeborenen Kleinen stets barfuß nach der St. Katharinenkirche außerhalb Eisenach und opferte sie mit Weihegeschenken dem Herrn auf; sie machten sämmtlich in der Folge ihren heiligmäßigen Eltern alle Ehre, wie sie denn auf Urkunden den fürstlichen Ehrentiteln stets ihre Eigenschaft als „Sohn oder Tochter der hl. Elisabeth" vorausschickten. — Von Ende 1225 bis in den Sommer 1226 verweilte Landgraf Ludwig bei Kaiser Friedrich II. in Oberitalien. Während seiner Abwesenheit bestellte er Elisabeth als Regentin. Da in dieser Zeit eine heftige Hungersnoth ausbrach, kannte Elisabeths Freigebigkeit gegen die zahllosen Nothleidenden keine Grenzen. In Eisenach wurde das Spital zum hl. Geiste und das der hl. Anna, sowie ein Waisenhaus errichtet, auf der Wartburg selbst wurde täglich für neunhundert Arme Brod gebacken, sämmtliche ungeheure Getreidevorräthe wurden an die Bedürftigen vertheilt; dazu verordnete die Regentin, daß alle Einkünfte der vier Fürstenthümer von Thüringen, Hessen, der sächsischen Pfalz und dem Osterland zur Linderung der Noth verwendet würden, und außerdem kam die Vorsehung ihrer Milde bisweilen noch in wunderbarer Weise zu Hilfe. Die Summe von 64 000 Goldgulden, welche Elisabeth ausgegeben haben soll, dürfte daher nicht zu hoch gegriffen sein. Trotz aller Beschwerden der Beamten billigte der zurückgekehrte Landgraf hochherzig diese grenzenlose Mildthätigkeit seiner Gemahlin. — Allein für Elisabeth nahte jetzt eine Periode harten Leidens. Im J. 1227 machte Kaiser Friedrich II. endlich Anstalten, den längst versprochenen Kreuzzug zu unternehmen. Landgraf Ludwig „schmückte sich mit der Blume Christi", d. h. er nahm aus den Händen des Bischofs von Hildesheim das Kreuz. Wie schmerzlich Elisabeth der Abschied auch fiel, so erklärte sie doch: „Gegen Gottes Gebot will ich dich nicht zurückhalten; er verleihe dir, seinen Willen zu thun"; sie begleitete ihn bis über die Grenzen der thüringischen Staaten hinaus und legte nach ihrer Rückkehr die Trauerkleider einer Wittwe an. Nur zu bald erfüllte sich ihre bange Ahnung von Ludwigs frühem Tode. Bereits am 11. September 1227 erlag derselbe zu Brindisi in Unteritalien einem hitzigen Fieber. Ein Theil seiner Ritter kehrte zurück und überbrachte die Trauerbotschaft. Erst nach Elisabeths Niederkunft wagte man ihr dieselbe mitzutheilen, und sie wirkte beinahe niederschmetternd auf das liebende Herz der 20jährigen Wittwe. Kaum war die erste Trauer vorüber, so erwachte unter dem Hofgesinde die alte Abneigung gegen die allzuwenig irdisch gesinnte Fürstin. Ihr ältester Schwager, Heinrich Raspe, nachmaliger König von Deutschland, vertrieb die trostlose Königstochter sammt ihren vier unmündigen Kindern. Vergebens suchte die alte Landgräfin Sophie sich dieser Härte zu widersetzen. Bei Strafe durfte kein Bürger der Verstoßenen Obdach gewähren. Doch Elisabeth dankte dem Herrn für diese Prüfung und leerte großmüthig den dargereichten Leidenskelch; ja, sie war bis zu ihrem seligen Ende stets darauf bedacht, sich freiwillig den größten Entbehrungen und Demüthigungen zu unterziehen. Dafür überhäufte Gott sie immer mehr mit himmlischen Tröstungen; ihr Wandel gestaltete sich immer mehr zu einem vertraulichen Verkehr mit dem Erlöser, mit seiner unbefleckten heiligen Mutter und mit verschiedenen anderen Bewohnern des Himmels. Oft sahen ihre zwei treuen Begleiterinnen, Guda und Eysentrude, ihr Antlitz in überirdischem Lichte erstrahlen. Ihr Beichtvater Magister Konrad fuhr fort, mit anscheinend rauher Hand die letzten Fasern menschlicher Unvollkommenheit aus ihrem reinen Herzen zu entfernen, während Gott der Herr sie durch Leiden heiligte. Nachdem sie vergeblich an vielen Thüren Eisenachs angeklopft, wies man ihr in einer öffentlichen Herberge einen halb zerfallenen Stall an; alsdann gewährte ihr ein armer Priester ein dürftiges Unterkommen; von hier wurde sie in das Haus ihres bittersten Feindes gebracht, der sie mit aller Härte behandelte. Ihre Kinder fanden einzeln bei guten Leuten ein Unterkommen, bis ihre Tante, die Äbtissin von Kitzingen, durch Sophie von der äußersten Bedrängniß ihrer Nichte in Kenntniß gesetzt, sie abholen ließ. Doch ihr Oheim, Bischof Egbert von Bamberg, versetzte sie bald nach dieser Residenz und wies ihr dann das Schloß Botenstein zum Aufenthalt an. Um diese Zeit wallfahrtete Elisabeth nach Erfurt und Andechs, welches Ahnenschloß unlängst von ihrem andern Oheim, Heinrich, Markgrafen von Istrien, in ein Benedictinerkloster war umgewandelt worden. Jeden Vorschlag zu einer zweiten Ehe wies sie standhaft zurück, wiewohl selbst der eben verwittwete Kaiser Friedrich II. den Wunsch gehegt haben soll, eine eheliche Verbindung mit Elisabeth einzugehen. Gegen Ende 1227 trafen die Kreuzritter mit der Leiche ihres Gemahls in Bamberg ein, und hier erklärten die Getreuen, sie auch ferner als ihre Gebieterin betrachten und ihr zu ihrem Rechte verhelfen zu wollen. Nach der feierlichen Beisetzung im Kloster Reinhardsbrunn brachte der Schenke Rudolf von Varila, welchen König Andreas zum besondern Hort seiner Tochter bestellt hatte, eine vollständige Aussöhnung zu Stande. Das Erbrecht der Kinder Elisabeths wurde anerkannt, und Heinrich Raspe führte bloß als Vormund Hermanns die Zügel der Regierung. Elisabeth erhielt als Witthum Stadt und Amt Marburg und zur ersten Einrichtung noch 500 Mark Silber. Während ihr neben dem Franciscanerkloster eine ärmliche Wohnung erbaut wurde, wohnte sie im nahen

Dorf Wehrda in einer verlassenen armseligen Hütte. Ihre Kostbarkeiten verkaufte sie und theilte den Erlös unter die Armen aus; sie selbst lebte von ihrer Hände Arbeit. Am Charfreitag 1229 oder 1230 legte sie in der Minoritenkirche in Gegenwart ihrer Kinder feierlich das Kleid vom dritten Orden des hl. Franciscus an und ging von nun an immer barfuß. Nicht zufrieden, die Kranken und Armen nah und fern zu besuchen, verpflegte sie stets ein krankes Kind in ihrer eigenen Hütte. Magister Konrad verbot ihr allmälig das Almosengeben, ließ sie bei etwaigen Uebereilungen wiederholt mit Schlägen bestrafen, entfernte ihre treuen Begleiterinnen, ersetzte dieselben durch eine äußerst zänkische und rohe Wittwe, deren geduldige Magd Elisabeth abzugeben hatte, und trennte die zärtlich liebende Mutter schließlich auf das Vollständigste von ihren Kindern. So fand denn der 19. November 1231, an welchem sie unter den feurigsten Liebesergüssen gegen ihren Erlöser den Geist aushauchte, ein von allem Irdischen bereits gänzlich losgeschältes Herz. Nachdem die holde, reine und starke Seele in die ewige Herrlichkeit eingegangen, begann auch sofort hienieden die Verherrlichung Elisabeths. Die heilige Leiche verbreitete einen süßen Wohlgeruch, ihr Grab wurde sofort durch Wunder aller Art verherrlicht. Papst Gregor IX. ließ dieselben durch den Erzbischof Siegfried III. von Mainz untersuchen. Elisabeths Schwager Konrad, der ebenfalls in sich gegangen, in Rom Buße gethan und in den Deutschorden getreten, überbrachte im Frühjahr 1235 dem zu Perugia weilenden Papste die beglaubigte Urkunde über 37 auserlesene Wunder sammt dem von Magister Konrad, der bereits am 30. Juli 1233 ermordet worden, abgefaßten Lebensabriß der Seligen. Nach wiederholter sorgfältiger Prüfung bestätigte der Papst die eingesandten Acten und nahm am Pfingstsonntag den 26. Mai 1235 Elisabeth feierlich unter die Zahl der Heiligen auf. Von unglaublichem Glanze umgeben war die feierliche Erhebung des heiligen Leibes, welche Erzbischof Siegfried unter Assistenz vieler geistlicher und weltlicher Fürsten, des Kaisers und der Kaiserin, und einer Volksmenge, die auf 1 200 000 angegeben wird, am 1. Mai 1236 vornahm. Kaiser Friedrich II. legte dabei persönlich mit Hand an's Werk und setzte der gänzlich unversehrten Leiche eine goldene Krone auf's Haupt, weil es ihm nicht vergönnt gewesen sei, sie im Leben als Kaiserin zu krönen; auch seinen kostbaren Pokal fügte er als Weihegeschenk bei. Der köstliche Wohlgeruch wiederholte sich bei dieser Gelegenheit und das aus ihren Gebeinen träufelnde Oel erwies sich wunderthätig. An ihrem Grabe erhob sich in der Folge die prachtvolle Elisabethenkirche. Im J. 1539 beraubte ihr unnatürlicher Sprößling, Landgraf Philipp, das reiche Grab und ließ die heiligen Ueberreste heimlich beisetzen, mußte jedoch auf Befehl des Kaisers Karl V. dieselben 1548 den Deutschordensrittern herausgeben. Im J. 1854 wurde bei der Restauration der Kirche ein bleierner Kasten mit krystallinisch leuchtenden Gebeinen gefunden, welche für die Reliquien der heiligen Elisabeth gehalten wurden; indessen gestattete die kurhessische Regierung dem Bischof von Fulda nicht die nähere Untersuchung und ließ sie an derselben Stelle wieder begraben. Die reiche Literatur über die hl. Elisabeth findet sich bei Montalembert, Leben der hl. Elisabeth, deutsch von J. Ph. Städtler, Aachen und Leipzig 1837, Einsiedeln 1880. Es werden 38 gedruckte Quellen angegeben und 14 Nummern Manuscripte, von welchen die letzte, die Hinterlassenschaft der älteren Bollandisten, allein wieder 19 Nummern enthält. Besondere Anerkennung fand: Die heilige Elisabeth von Alban Stolz, Freiburg 1865 u. ö. [K. Brischar S. J.]

Elisabeth von Reute, die sel., genannt Elisabeth Bona, die gute Beth, wurde am 25. November 1386 in der oberschwäbischen Stadt Waldsee aus bürgerlichem Geschlechte geboren und hieß mit ihrem Familiennamen Achler. Da sie schon in früher Jugend Zeichen künftiger Heiligkeit zu geben anfing, rieth ihr der Beichtvater Konrad Kügelen, Augustinerpropst zu Waldsee, das Gelübde der jungfräulichen Reinigkeit abzulegen; sie wurde nun als Franciscanertertiarin eingekleidet und verließ nach einiger Zeit ihr elterliches Haus, um mit einer ältern Ordensschwester zusammen zu wohnen. Hierzu hatte sie nur mit Mühe von den Eltern die Erlaubniß erlangt und erhielt nunmehr von denselben keine Unterstützung; so verdiente sie denn ihren täglichen Unterhalt durch Weben und verkostete die Süßigkeit der heiligen Armut. Als im J. 1407 in Reute, nicht weit von Waldsee, ein Kloster für Frauen des dritten Ordens vom hl. Franciscus gegründet wurde, bezog sie es mit vier anderen Ordensschwestern, und nun trat sie in die höheren Kreise des religiösen Lebens ein. Es wuchs in ihr eine wunderbar innige Liebe zum Leiden des Herrn; sie betrachtete es Tag und Nacht und litt mit dem gemarterten Erlöser in eigentlichem Mitleiden. Der Schmerz theilte sich auch dem leiblichen Leben mit, das in Krankheiten mannigfacher Art dahinfloß; an ihrer linken und dann auch an ihrer rechten Seite brach eine blutende Wunde auf; das Haupt schien von Dornen zerrissen und blutete in sieben großen Wunden; es erschienen die fünf Wundmale und bluteten an den Freitagen und in den Fasten. Zu Zeiten war der ganze Leib von der Fußsohle bis zum Scheitel wie mit Geißeln zerschlagen und gemartert. Aber es traten auch andere Begnadigungen ein, welche sie mit Trost erfüllten und ihr zur Uebernahme neuer Leiden Stärke gaben: wunderbare Erscheinungen und übernatürliche Süßigkeit der heiligen Communion, die ihr einmal von der eigenen Hand des Herrn gereicht wurde. Zwölf Jahre lang blieb das heilige Sacrament ihre einzige Nahrung. Sie hatte aber niemals nach dergleichen außerordentlichen Dingen Verlangen getragen und die einfältige

Betrachtung der Leiden Christi der Gabe der Beschauung und allen außerordentlichen Gnaden vorgezogen, weil durch jene der Mensch mehr in der Demuth erhalten, durch diese aber leicht der Hoffart der Zutritt in die begnadigte Seele geöffnet werden könne. So war ihr auch die Verfolgung von Menschen wie vom bösen Geiste willkommen, und wenn der Beichtvater durch die Exorcismen der Kirche den Peinigungen des bösen Feindes, womit sie vielfach heimgesucht war, wehren wollte, bat sie ihn, denselben gewähren zu lassen, da seine Verfolgung ihm nur größere Pein, ihr aber höheres Verdienst bereite. Am 23. November 1420, in ihrem 34. Jahre, starb sie und wurde in der Kirche begraben. Ihr Beichtvater Kügelen zeichnete ihr Leben auf und schickte es an das bischöfliche Ordinariat von Konstanz. Aber erst 200 Jahre darnach, als am 6. August 1623 ihr Grab von dem Waldseer Propste Michael Geiger eröffnet wurde, ward die Verehrung zu ihr recht lebendig und in Schwaben allgemein. Auch geschahen Zeichen und Wunder an ihrem Grabe, so daß der Kaiser Ferdinand II., sein Bruder Erzherzog Leopold, der Kurfürst Maximilian I. von Bayern und der Bischof von Konstanz den heiligen Stuhl um Einleitung des Canonisationsprozesses baten. Am 19. Juni 1766 wurde ihre Verehrung als der einer Seligen bestätigt, und am 14. November desselben Jahres ward ihr heiliger Leib mit großem Gepränge erhoben und die Feier ihrer Seligsprechung in Reute begangen. (Literatur: Das Leben der Seligen von Kügelen ist noch handschriftlich vorhanden und befindet sich in Reute; Das Leben und selige Ableiben der Gottgeliebten, sehr würdigen Tochter des hl. Seraphischen Vatters Francisci von Assisio, insgemein die Gute Betha von Reutin genannt u. s. w. Getruckt in deß H. Reichs Statt Ravenspurg durch Joh. Schröter. Anno 1624; Nidermayer, Die selige gute Betha von Reute, 1766, erneuert Freiburg 1884; Lechner, Leben der sel. Elisabetha Bona von Reuthe, Reutl. 1854.) [Holzwarth.]

Elisabeth, Königin von England (1558 bis 1603), die Tochter Heinrichs VIII. und der Anna Boleyn, wurde am 17. September 1533 geboren, nach ihrer Mutter Hinrichtung 1536 als Bastard von der Thronfolge ausgeschlossen, im Testamente des Königs jedoch (1546) nach ihren Halbgeschwistern Eduard und Maria an dritter Stelle für thronberechtigt erklärt. Obwohl sie in ganz protestantischer Umgebung erzogen und mit protestantischen Anschauungen erfüllt war, heuchelte Elisabeth doch während der Regierung ihrer Schwester Maria (1553—1558) Anhänglichkeit an die katholische Religion. Da alle mit Maria's Regierung Mißvergnügten auf sie als auf ihre dereinstige Hilfe blickten, so sah die Königin Maria ihr Restaurationswerk gefährdet, wenn Elisabeth ihre Nachfolgerin würde, und bemühte sich darum, wenngleich vergeblich, neuerdings durch das Parlament die Successionsunfähigkeit der Prinzessin aussprechen zu lassen. Maria's schneller Tod (17. November 1558) hob Elisabeth auf den Thron. In den Augen der Katholiken war sie illegitim; ihnen galt als rechtmäßige Königin Maria Stuart von Schottland, welche von Heinrichs VIII. Schwester Margaretha, der Gemahlin des schottischen Königs Jacob IV., abstammte. Da aber Maria Stuart als legitime Königin Schottlands noch zudem mit dem französischen Kronprinzen Franz vermählt war, so stand zu befürchten, daß bei ihrer Thronbesteigung England zunächst unter schottische und später auch unter französische Herrschaft komme; solches schien dem Nationalstolze der Engländer unerträglich. Als nun Elisabeth ihre Thronbesteigung dem Papste Paul IV. zur Anzeige brachte, zugleich aber auch der französische Hof die Anerkennung der Rechte Maria Stuarts beantragte, so galt, wie Cobbet richtig bemerkt, für England die Anerkennung Elisabeths und die Unabhängigkeit von Frankreich als identisch, und Elisabeths Thronbesteigung wurde jetzt ebenso, wie später die Vertheidigung gegen die spanische Armada, Nationalsache. Indem Elisabeth zugleich offen das Panier des Protestantismus entfaltete und mit großer Klugheit die Machtvollkommenheit, welche ihr Vater über die Kirche ausgeübt hatte, an sich brachte, während sie die Verfolgung von Ketzereien einer Convocation von Bischöfen (dem hohen Commissionshofe) überließ, gab sie ihrer Sache eine neue Stütze. Nur die Strenge der verstorbenen Königin hatte dem Fortschreiten der Häresie Einhalt gethan; unter drei Regierungen hatten die Engländer sich gewöhnt, in Gewissensangelegenheiten nicht sowohl dem Gebote der Kirche, als dem des jeweiligen Regenten Folge zu leisten; der durch Kirchengüter bereicherte Adel fürchtete bei Fortdauer der Grundsätze der Königin Maria deren Verlust und besorgte vor Allem, in der herzlosen Ausbeutung des niederen Volkes, der systematischen Umwandlung des Ackerlandes in Weidplätze verhindert zu werden. Elisabeth stellte nun auf die eine Seite Protestantismus, ihre Person und nationale Unabhängigkeit, auf die andere Seite Katholicismus, Maria Stuart und fremde Herrschaft. Dadurch erhielt ihre Regierung einen Charakter, welchen sie nicht mehr aufgab, den Charakter des ausschließlichen Protestantismus einerseits, der Erhebung der englischen Nationalität andererseits, und hierin besteht die Größe Elisabeths. Ihre Schwachheiten, ihre Laster und ihre Tyranneien vergab man ihr gern, weil sie als das Haupt einer religiösen Partei der entgegengesetzten den Sieg entriß und als Herrscherin jene Tugenden entfaltete, welche man gewöhnlich an gekrönten Häuptern zu bewundern pflegt, nachdem man sich zuerst über den Standpunkt und die Anforderungen der bürgerlichen Moral und der Ehre hinweggesetzt hat. Der erste, wenn auch nicht bedeutendste, aber doch nächste und von ihr mit aller Leidenschaft und Ausdauer weiblichen Hasses verfolgte Feind war ihre Mitbewerberin um die englische Krone, Maria

Stuart. Kurze Zeit, nachdem der Friede zu Chateau Cambresis geschlossen worden, starb König Heinrich II. von Frankreich; Maria Stuart wurde im Juli 1559 Königin von Frankreich, am 5. Mai 1560 aber auch schon Wittwe. Da Maria nach Schottland zurückkehrte, verzog sich jede Gefahr, daß England in eine französische Provinz verwandelt werde. Nun aber besoldete und unterstützte Elisabeth fortwährend die der katholischen Königin abgeneigte protestantische Partei in Schottland und vereitelte dadurch alle Maßregeln, durch welche das kriegerische und wildaufgeregte Volk hätte zur Ruhe gebracht werden können. Ihr Gesandter in Schottland wurde die Triebfeder aller Empörungen; sie selbst verleitete Maria zu einer höchst unglücklich endigenden zweiten Heirat und ruhte nicht eher, als bis die Königin im Kampfe mit ihren Unterthanen nur den Ausweg sah, sich auf das englische Gebiet zu flüchten. Hier ward dieselbe festgenommen, und als endlich das englische Parlament erklärt hatte, das Leben der katholischen Königin sei unverträglich mit dem Bestande der protestantischen Religion, ward sie am 22. November 1586 zum Tode verurtheilt, am 8. Februar 1587 nach 19jähriger Gefangenschaft hingerichtet. Die Schuld, welche bei der Hinrichtung selbst auf Elisabeth lastet, beruht nach Dahlmanns Darstellung darauf, daß die Königin erst bei Gelegenheit, im Falle eines Aufruhrs oder eines feindlichen Einfalles, das Todesurtheil vollziehen lassen wollte. Als aber König Jacob von Schottland ihr schrieb, seine Mutter könne ohne Zweifel vermocht werden, ihren sämmtlichen Ansprüchen zum Besten ihres Sohnes zu entsagen, so erwiederte Elisabeth kalt, eine Verurtheilte habe keine Rechte mehr abzutreten. „Der Tochter Heinrichs VIII. waren die zarten Regungen des Mitleids von jeher fremd, und Elisabeth hatte sich alle äußeren Stützen verschafft, die ein Fürst, der eine wichtige That zu vollbringen denkt, sich nur wünschen kann.“ Die neueste Forschung hat bewiesen, daß die sog. Schatullebriefe, aus welchen die Hauptanklagepunkte gegen Maria Stuart geschmiedet wurden, eine Erfindung des englischen Cabinets waren. Dieser Justizmord, mit welchem der Revolution vorgearbeitet wurde, bildet den dunkelsten Flecken im Leben der Königin Elisabeth.

Dieselbe berechnende Tücke, welche sie Maria Stuart gegenüber zeigte, bewies sie auch in ihren Verhältnissen zu Frankreich, wo sie die Hugenotten in den Stand setzte, den Kampf gegen den König fortzuführen, jedoch dafür einen Seeplatz (Havre de Grâce oder Calais) zu erlangen suchte. Ebenso verfuhr sie den aufrührerischen Niederländern gegenüber, welche sie nur in der Art begünstigte, daß sie mit großen Anstrengungen den Angriffen der Spanier nicht erlagen. Das Nämliche beobachtete sie endlich den deutschen Fürsten gegenüber, zu deren Unterstützung sie nach den Berichten des französischen Gesandten La Motte-Fénélon im Jahre 1569 große Geldsummen nach Hamburg schaffen ließ. Als diese aber das Zeichen zum Losbrechen von ihr erwarteten, blieb dasselbe aus, da es nicht in dem Charakter der Königin lag, etwas zu wagen, dessen günstiger Erfolg nicht sicher vorauszusehen war. Dagegen verstand sie es meisterhaft, durch Zögerung, offene Gewaltthat, Versprechungen, Unterhandlungen, Drohung alle Nachbarstaaten in beständiger Spannung, Aufregung, Furcht vor Krieg und innerer Zerrüttung zu erhalten, sie zu erschöpfen und zu schwächen, bis man sich 1588 katholischerseits entschloß, den Knoten zu durchhauen. Während sie so dem Auslande gegenüber mit offener Feindseligkeit zögerte, war durch eine fortgesetzte Steigerung von Oppressivmaßregeln die katholische Kirche in England in den Zustand des Helotismus versetzt und dahin gebracht worden, daß man der Hoffnung Raum geben konnte, sie werde allmälig erlöschen. Zuerst wurden 39 Artikel ausgearbeitet, über welche sich der Clerus 1562 vereinigte, und welche dann auch von dem Parlament als Symbolum der anglicanischen Kirche (1571) anerkannt wurden. Eine eigene Commission wurde niedergesetzt, über die Aufrechthaltung des Glaubens zu wachen, und wenn man die Verfolgungen erwägt, welche sich an die Einsetzung dieses Tribunals anschlossen, wird man dieselbe nicht mit Unrecht als die englische Inquisition bezeichnen können. Im Jahre 1563 erfolgte die Act of Uniformity, eine Zwangsmaßregel gegen alle, welche die 39 Artikel nicht als Norm des Glaubens anerkannten, und welche gegen die protestantischen Dissenters nicht minder als gegen die Katholiken gerichtet war. Wer die neue Kirche nicht annahm, war seiner Freiheit, seines Eigenthums, seines Lebens nicht mehr sicher. Die Maßregel, welche Papst Pius V. wider Elisabeth ergriff, indem er sie am 25. Febr. 1570 der Ketzerei schuldig und der Regierung verlustig und ihre Unterthanen ihres Eides ledig erklärte, brachte nur eine erhöhte Verfolgung und den Glauben hervor, daß jeder Katholik an und für sich Rebell, der römische Stuhl aber der natürliche Feind des englischen Königthums sei. Es entstand nun jenes schauderhafte Verfolgungssystem, welches in neuester Zeit O'Connell (Memoirs of Ireland, Dublin 1843) dem Gedächtnisse wieder aufgefrischt hat, und welches die Geschichte der anglicanischen Kirche auf so entsetzliche Weise befleckt. Man konnte es als Regel ansehen, daß, wer in das Gefängniß kam, auch der Folter unterworfen wurde. Alle Priester aber wurden durch einen Parlamentsbeschluß für Hochverräther erklärt, die Bischöfe eingekerkert; Messe hören und Messe lesen ward auf das Schwerste verpönt, die Strafe auf Nichtbesuch anglicanischer Kirchen war auf 20 Pfd. Sterl. monatlich festgesetzt; wer es ein Jahr lang nicht that, mußte Bürgen mit 200 Pfd. Sterl. für seine gute Aufführung stellen. Das Volk, durch wahre oder erfundene Verschwörungsversuche gegen die Königin geängstigt, war bald, besonders als solche Versuche durch die ungerechte Einkerkerung Maria Stuarts sich

vermehrten, für erhöhte Strenge gewonnen, und die Barbarei eines blutdürstigen gerichtlichen Verfahrens, womit auch in christlichen Zeiten sich die irdische Majestät zu umgeben wußte, wurde angewendet, um neue Qualen zu ersinnen, neue Foltern für die Schlachtopfer des Cäsaropapismus ausfindig zu machen. Ranke schlägt die Anzahl der umgekommenen Katholiken, die er als Martyrer bezeichnet, auf 200 an. Milner (Letters to a Prebendiary) hat jedoch nachgewiesen, daß man vor 1588, wo Philipp II. den großen, aber mißlungenen Eroberungskrieg unternahm, an 1200 Katholiken zählt, die das Opfer der Verfolgung wurden. In den letzten 20 Jahren ihres Lebens aber wurden 142 Priester ihres Glaubens wegen hingerichtet (gehängt, ausgeweidet, geviertheilt); 90 Priester und Laien starben im Gefängniß, 105 wurden auf immer verbannt, 62 angesehene Laien erlitten den Martertod. Dieß geschah in England allein. In Irland wurde von den Engländern das System Ziska's adoptirt, denjenigen, welche Tonsuren trugen (Priestern und Mönchen), die Hirnschale einzuschlagen. Dieß sind Thatsachen, neben denen sich das Gerede von der bewunderungswürdigen Größe Elisabeths sonderbar genug ausnimmt. Allein wer weiß nicht, daß die Welt einen andern Maßstab bei Ertheilung von Ehren und Würden hat, als den des Rechtes und der Billigkeit?

Sah Elisabeth in den Katholiken die Feinde ihrer Person, so erblickte sie in denjenigen Protestanten, welche als die Aufgabe der Reformation etwas Höheres erkannten, als 39 Artikel zu gebären, die Feinde des Königthums, und die protestantischen Schweizer, Niederländer und Deutschen, welche ihre Heimat verlassen hatten, um ihrer Religion gemäß zu leben, sahen sich nun in England durch die Vertheidigerin des Protestantismus neuen Verfolgungen ausgesetzt. Censuren, Geldbußen, Gefängnißstrafen und Entsetzungen wurden von ihr gegen die Puritaner verhängt; so nannte sich die Secte, welche die protestantische Kirche von allem Anhängsel des papistischen Greuels zu läutern und zu reinigen gedachte. Wiedertäufer ließ sie selbst mit dem Feuertode bestrafen. Dafür wurde denn die anglicanische Kirche ganz ihr Geschöpf, ein durch Gewalt in's Leben gerufenes, durch Gewalt gehaltenes, innerlich leeres, äußerlich glänzendes Zwitterding zwischen Protestantismus und katholischer Kirche, eine Staatskirche im vollsten Sinne des Wortes, deren Oberhaupt und Regiererin zu sein Elisabeth mit Eifersucht zu ihren Privilegien zählte. Um sie aber zu dem zu machen, was sie wurde, zu einer Staatsanstalt für Erreichung gewisser Endzwecke der Herrschaft, hatte die Königin bei ihrem Regierungsantritte dem ganzen Clerus ihrer Kirche Schweigen geboten, und erst als die neue Religion durch die von der Königin bestimmten Beamten ohne ihn fertig geworden, wurde ihm gegen Erlaubnißscheine gestattet, zu predigen. Jetzt aber kam es vor, daß im J. 1578 von 140 Geistlichen in Cornwallis nicht Einer predigen konnte. Die Unwissenheit und Trägheit der anglicanischen Geistlichen, sowie der keinem consequenten Geiste genügende Charakter der Staatskirche, endlich die Aufhebung so vieler milden Stiftungen hatte dem Sectenwesen, der Lasterhaftigkeit, dem Unglauben und der Verwahrlosung der Massen den größten Vorschub geleistet. Die fortschreitende bittere Noth, die Zerstörung der Wohlthätigkeitsanstalten und des Wohlthätigkeitssinnes der früheren Zeiten und die Hartherzigkeit der folgenden machte endlich die Einführung der Armensteuer nothwendig, wodurch jedes Kirchspiel genöthigt wurde, seine Armen zu ernähren, diese selbst aber somit denjenigen am meisten zur Last fielen, welche weder zu den Reichen noch zu den Armen gezählt werden konnten. Datirt sich die ungeheure Kluft zwischen Reich und Arm, wie sie, einem Abgrunde gleich, heutzutage in England ist, von der Säcularisation der Klöster und der Aufhebung der milden Stiftungen, welche die Günstlinge des Hauses Tudor und des Hauses Stuart zu Tausenden an sich brachten, so möchte auf die allmälige Veränderung, welche mit dem Mittelstande in England vor sich ging, das Armenwesen und dessen unter Elisabeth erfolgte Anordnung nicht ohne Einfluß geblieben sein. Zugleich wurde durch die befohlene Charitas Haß und Erbitterung zwischen den beiden jetzt gesetzlich geschaffenen Ständen gesäet. Der Arme bekam ein Recht zu fordern, während die gebotene Wohlthätigkeit, die bei Verlust des Vermögens und bei körperlicher Haft geübt werden mußte, jede eigentliche christliche Charitas erstickte und den Armen zum Gegenstande unaufhörlichen Aergers für den Reichen machte. Mit dem Sinken der Moralität und der rastlosen Verfolgung der Endzwecke absoluter Herrschaft wurde die Gerechtigkeit feil und die Freiheit der Nation gewaltsam unterdrückt, so daß sie zuletzt in jenem nicht minder gewaltsamen Ausbruche sich Luft machte, welcher im 17. Jahrhundert erfolgte, aber mit Elisabeths Regierung im Causalzusammenhang steht. Da die Willkür gesetzlich geworden war und eine unnatürliche Spannung Alles in Schwebe hielt, war es begreiflich, daß das Unterhaus zuletzt nur noch Ja oder Nein sagen durfte. Die Königin verbannte Mitglieder aus dem Parlamente, die ihr unangenehm waren; dennoch war die Ehrfurcht vor ihr so groß, daß selbst ein Puritaner, der eine Schrift verfaßte, welche die Königin verletzte, und deßhalb die rechte Hand verlieren mußte, nach der Execution mit der linken Hand den Hut schwenkte und rief: Lang lebe die Königin! Doch trugen die Puritaner, wenn gleich vergeblich, auf Erweiterung der religiösen Schranken wiederholt an, waren jedoch stets bereit, sich mit den Anglicanern gegen alles zu verbinden, was einer Duldung der katholischen Kirche oder einer Annahme ihrer Dogmen ähnlich gesehen hätte.

Während sich so in religiöser Beziehung Alles dem Willen der Königin unbedingt beugen mußte,

diente das, was auf dem politischen Gebiete vor sich ging, dazu, Elisabeths Regierung mit einem seltenen Glanze zu umgeben und dadurch vieles Schmähliche, Wilde und Tyrannische, das in jener vor sich ging, vergessen zu machen. Wenn auch die Niederländer sich zuletzt vor ihr nicht weniger in Acht nahmen, als vor den Spaniern, so hat doch die Hilfe, welche sie ihnen leistete, wesentlich dazu beigetragen, die Unabhängigkeit vom spanischen Joche zu erfechten, und ihr Name ist somit in die Geschichte dieses denkwürdigen Kampfes gleich dem einer Befreierin eingetragen. Die spanischen Staatsmänner des 17. Jahrhunderts tragen auch kein Bedenken, den Ruin ihrer Macht England zuzuschreiben. In ähnlicher Art glänzt er in der Geschichte der Hugenottenkämpfe, insbesondere als durch die Bartholomäushochzeit der Stern der Hugenotten gänzlich untergegangen zu sein schien. Allein den höchsten Punkt ihres Ansehens erreichte sie, als der von Philipp II. mit der unüberwindlichen Flotte versuchte Angriff 1588 durch das Zusammenwirken aller Parteien in England, die Kühnheit englischer Seehelden, die ungenügenden Maßregeln Philipps und die heftigen Stürme abgeschlagen und so England vor spanischer Gewaltherrschaft gesichert wurde. Es war der Rachezug für die Hinrichtung der Königin von Schottland; er endigte mit der siegreichen Entfaltung des Protestantismus und der Seemacht in England zu gleicher Zeit. Während in Frankreich Heinrich III. das Gegenstück zur Bartholomäushochzeit, die Ermordung der Guisen, aufführte, ließ sich Elisabeth durch die Theilnahme der englischen Katholiken an der Vertheidigung des gemeinsamen Vaterlandes in der Verfolgung ihrer katholischen Unterthanen nicht irre machen, und der Leiter und Rathgeber ihrer Politik, der staatskluge Sir William Cecil, längst Lord Burleigh, unterstützte sie hierin mit fanatischem Eifer. Doch brach auch ein Zahltag für sie an. Ihr Buhle, der Graf von Leicester, verlor sein Leben durch seine zweite Gattin, die er vergiften wollte; dessen Stiefsohn, den Grafen von Essex, der Irland verwüstet und in der Provinz Munster 600 000 Acres Land Engländern unter der Bedingung angewiesen hatte, keinen Irländer auf ihrem Grund und Boden zu dulden, ließ sie selbst am 25. Februar 1601 hinrichten, weil er, von der Königin beleidigt, in den Verdacht kam, nach der irländischen Königskrone zu trachten. Auch er war ihr Buhle gewesen, theilte aber dieses Glück mit fünf bis sechs Anderen, wie denn trotz des vielen Geredes von ihrer Jungfräulichkeit, trotz der Abweisung so vieler Freier, trotzdem, daß die jenseits des Oceans gegründete Colonie ihr zu Ehren war Virginien genannt worden, man öffentlich von ihren Kindern sprach. Cobbet citirt eine Parlamentsacte über deren Versorgung; ihr Hof war nach Faunt der Ort, wo alle Abscheulichkeiten im höchsten Grade herrschten, nach Harrington der Ort, wo es keine andere Liebe gab, als die des geilen Gottes der Galanterie, Asmodi. Allein, wie Dahlmann mit Recht sagt: unwillkürlich kommt der Historiker, wenn er sich auch mit Widerwillen von der Tochter Heinrichs VIII. wegwendet, die alle Fehler, aber nicht die Tugenden ihres Geschlechtes hatte, wieder auf ihr Lob zurück. Wie unter ihr Walter Raleigh die Engländer lehrte den folgenreichen Schritt thun und festen Fuß in Nordamerika fassen, wie unter ihr Howard im Canal, Essex in Cadix das Uebergewicht spanischer Seeherrschaft brach, und nun der Grund zur nachfolgenden Blüte englischer Schiffahrt und Seeherrschaft gelegt wurde, so schloß sie auch durch ihre Verbindungen mit dem Czaren Iwan von Rußland dieses weite Reich englischen Kaufleuten auf, denen sie das Handelsmonopol im Czarenreiche verschaffen wollte. Sie verband sich zu diesem Endzwecke mit Iwan, als derselbe den König von Polen, den Kaiser und den Papst zu bedrohen suchte. Ja, unter dem letzten Rurik suchte sie selbst den Engländern den Handelsweg nach China zu verschaffen. Noch in der letzten Zeit ihres Lebens wurde die Unterwerfung Irlands vollendet. Schottland aber, dessen Vereinigung mit England sie auf dem Todbette aussprach, wurde, obwohl König Jacob ihr natürlicher Erbe war, beinahe bis zum letzten Augenblick durch sie und ihre Minister in Parteiung erhalten, und es ward daselbst jenes Feuer künstlich unterhalten, welches kaum zwei Jahrzehnte später ihr gesammtes Reich ergriff. Was sie im Innern geschaffen hatte, ihr Cäsaropapismus, ihre Kirche, die Knechtschaft ihres Parlamentes, fand in Folge dessen ein Ende; allein gerade der Druck, den ihre mächtige Persönlichkeit ausgeübt hatte, hatte auch einen Gegendruck des Volkssinnes hervorgerufen, welcher, als ein starker und männlicher Geist ihm nicht mehr entgegentrat, die gleich ränkesüchtigen, aber weniger festen Stuarts umwarf. Man könnte in mehr als einer Beziehung sie mit Octavianus Augustus vergleichen, nur daß dieser, wie Tacitus sagt, militem donis, populum annona, cunctos dulcedine otii pellexit, während der Zauber ihrer Regierung durch den auswärtigen Krieg sich bildete. Sonst erinnert die classische Stelle über die Art, wie Augustus das römische Volk um seine Freiheit betrog, nur zu sehr an Elisabeths religiöse und politische Proceduren. Wie ihr Leben, so war auch ihr Tod. Auf Kissen und mit königlichem Schmucke geziert, erwartete sie denselben, gleich einer Schauspielerin, deren Rolle zu Ende geht. Allein anstatt des plaudite vos hörte man von ihr Thränen und Seufzer. Natur und Gewissen, so lange unterdrückt, forderten endlich ihre Rechte. Neunundsechzig Jahre hatte sie der Eitelkeit der Welt gedient; in ihrem siebenzigsten Jahre ward sie dessen gewahr. Da starb sie den 24. März 1603. (Vgl. Dahlmann, Gesch. der engl. Revolution, Leipzig 1844, 85 ff.; Ranke, Engl. Gesch. I, Berlin 1859, 289 ff.; A. Froude, History of England from the fall of Wolsey, new edit., London 1870, VII—XII.) [v. Höfler.]

Elisabethinerinnen, religiöse Genossenschaften für Krankenpflege. 1. Schwestern vom regulirten dritten Orden des hl. Franciscus. Die hl. Elisabeth von Thüringen, welche als Tertiarin des hl. Franciscus persönlich in den Spitälern von Eisenach und Marburg den Kranken diente, fand nach ihrem Tode viele Verehrerinnen, welche in ihre Fußstapfen traten. Unter dem Namen der hl. Elisabeth bildeten sich Vereine von Frauen und Mädchen, welche in ihren Wohnungen lebten, sich aber zum gemeinsamen Gebete und zur Uebung der Wohlthätigkeit versammelten. Manche solche Vereine verbanden sich später zu einem gemeinsamen Leben, und so entstanden die regulirten Tertiarinnen. Schon 1288 soll in Rom die Gründung eines Klosters der regulirten Schwestern von der Buße und 1300 ein anderes vom heiligen Kreuze erfolgt sein; ebenso sollen in Neapel 1320 und in Foligno 1348 solche regulirte Tertiarinnen ein Kloster besessen haben. Doch nimmt man als wahrscheinlicher an, daß die Ablegung der drei Gelübde und die Beobachtung der Clausur erst durch die sel. Angela di Corbara (1377—1435) eingeführt worden sei. Diese nahm nach dem Tode ihres Gemahls 1394 das Kleid des dritten seraphischen Ordens und weihte sich dem Dienste der Armen und Kranken; dann stiftete sie 1395 zu Foligno ein Kloster und legte mit ihren Genossinnen die Gelübde auf die dritte Regel mit dem Zusatze der ewigen Clausur ab. Foligno erhielt bald ein zweites Kloster, und als Papst Martin V. 1421 diesen Nonnen die Gründung weiterer Convente bewilligt hatte, verbreiteten sie sich in vielen Städten Italiens. Martin V. vereinigte sie 1428 zu einer Congregation, erlaubte die Abhaltung von Generalcapiteln und die Wahl einer Generaloberin und unterstellte sie dem Generale der Observanten. Papst Eugen IV. bestätigte diese Einrichtung 1436 und gestattete der Generaloberin zum Zwecke der Klostervisitation die Wahl eines Generalvicars. Die Würde der Generaloberin wurde jedoch 1459 von Pius II. abgeschafft und dafür jedem einzelnen Kloster eine Oberin vorgesetzt. Im J. 1481 unterstanden die Elisabethinerinnen, wie sich diese Klosterfrauen nannten, der Franciscanercongregation der Amadeisten und nach der Vereinigung derselben mit den Observanten theils den letzteren, theils den Diöcesanbischöfen. Die den Observanten untergebenen Häuser beobachteten nachmals die 1639 auf dem Generalcapitel zu Rom entworfenen Satzungen der Clarissen, beteten das große Officium, nahmen wöchentlich dreimal die Disciplin und beobachteten besondere Fasttage. Ihre Kleidung war die graue (daher in Frankreich der Name Soeurs grises, nach dem Mantel auch Soeurs de la Faille). Die den Diöcesanbischöfen unterstellten Häuser beobachteten dagegen theils die von Nicolaus IV., theils die von Leo X. am 21. Januar 1521 gegebene Erklärung der Regel. Die Clausur wurde mit Rücksicht auf die Beschlüsse des Concils von Trient wiederholt durch Pius V. 1566 und Gregor XIII. 1572 festgestellt. Zur Zeit der höchsten Blüte (Anfang des 17. Jahrhunderts) zählten die Elisabethinerinnen 135 Häuser mit 4300 Mitgliedern. Nachdem die Revolution und Säcularisation die meisten Niederlassungen zerstört hatte, erneuerte sich zwar das Institut der regulirten Tertiarinnen, aber nur ein Bruchtheil behielt den Namen Elisabethinerinnen, während die übrigen unter verschiedenen Namen (Regulirte Franciscanerinnen vom dritten Orden, Hospitalschwestern, Armenschwestern, Barmherzige Schwestern u. s. w.) bekannt sind. So hat Frankreich unter seinen vielen Franciscaines du Tiers-ordre régulier nur Ein Haus mit dem Namen der hl. Elisabeth (Franciscaines de Ste Elisabeth in Paris); Belgien ein Haus (Soeurs de Ste Elis.) mit neun Schwestern; Bayern drei Häuser (Azlburg bei Straubing mit 29 Schwestern, gegründet 1748, säcularisirt 1803, hergestellt 1829; Neuburg a. D., gegründet 1842; Lauingen, gegründet 1884). In Preußen zählen die Elisabethinerinnen nach der Regel des heiligen Franciscus im Mutterhaus zu Aachen (gegründet 1622) sammt zwei Filialen 68 Schwestern, in Düren 15 Schwestern, in Breslau (gegründet 1737) sammt zwei Filialen 40 Schwestern; die barmherzigen Schwestern zur hl. Elisabeth in Essen (gegründet 1841) sammt vier Filialen 37 Schwestern. Die meisten Häuser (11) finden sich in Oesterreich-Ungarn (gegen 350 Schwestern); das älteste ist in Graz (seit 1649), es folgt Wien (gegründet 1709 durch die Niederländerin M. Josepha de Rupe) und Klagenfurt (1710), Prag (gegründet 1719), ferner Häuser in Brünn, Caaden, Jablunkau, Linz, Ofen-Pest, Preßburg und Teschen. (Vgl. Helyot VII, 294 ss.; Henrion-Fehr I, 274 ff.; die Angaben der Zeitschr. des preuß. statist. Bureau 1874, 357 ff.; 1875, 51 ff. sind nach den betreffenden Schematismen ergänzt.) [Fehr.]

2. Graue Schwestern von der heiligen Elisabeth mit dem Mutterhause zu Neisse in Oberschlesien, ein neueres, für ambulante Krankenpflege gegründetes Institut. Im J. 1842 vereinigten sich zu Neisse vier Jungfrauen, Maria und Mathilde Merkert, Francisca Werner und Clara Wolff, zur unentgeltlichen Pflege hilfloser Kranken, dabei entschlossen, durch ihrer Hände Arbeit die Mittel zur Unterstützung der Dürftigen zu gewinnen. Kaplan Franz Fischer (gest. 1879 als Pfarrer zu St. Mauritius in Breslau) unterstützte das schüchtern hervortretende Unternehmen und förderte das Vertrauen der Bürgerschaft zu dem „Verein für äußere Krankenpflege“, wie später das Institut genannt wurde. Schon im J. 1846 konnte der Verein provisorisch das Krankenhaus zu Neustadt in Oberschlesien übernehmen und 1847 drei Schwestern in die vom Hungertyphus heimgesuchten Districte senden. Fürstbischof Diepenbrock gedachte sie mit der Leitung des bischöflichen Oberhospitals zu Neisse

zu betrauen und wünschte zu diesem Zwecke, daß einige Vereinsgenossen ihre weitere Ausbildung in einer Klostergemeinde erhalten sollten. Nachdem Maria Merkert mit einer Genossin einige Zeit im Mutterhause der Borromäerinnen zu Prag verweilt hatte, trafen 1848 einige Borromäerinnen in Neisse ein, zunächst um das Hospital für den Verein einzurichten. Da aber diese Prager Schwestern die meisten Mitglieder des Vereines zum Eintritt in ihre Congregation bewogen und auch im Vereinshause eine Anzahl Mädchen, welche die Stadtkrankenpflege besorgten (die sog. braunen Schwestern), unter die Oberleitung einer Borromäerin stellten, erkannte Maria Merkert die Unmöglichkeit, unter obwaltenden Verhältnissen den ursprünglichen Zweck zu erreichen. Sie überließ daher 1850 den Borromäerinnen das bischöfliche Hospital und kehrte zum Werke der ambulanten Krankenpflege zurück. Bald schlossen sich ihr wieder Genossinnen an, und der neubegründete Verein stellte sich nun unter den Schutz der hl. Elisabeth. Das Volk nannte die Krankenpflegerinnen Graue Schwestern wegen des grauen Tuches und Hutes, dessen sie sich über dem schwarzen Kleide und weißen Häubchen bei ihren Ausgängen bedienen. Maria Merkert, welche die Leitung des Vereines bis zu ihrem Tode (14. November 1872) behielt, hatte die Freude, ihr Werk in nie gehoffter Schnelligkeit wachsen zu sehen. Schon 1852 konnte in Neisse ein eigenes Haus erworben werden, welches 1865 zu dem großen Mutterhause umgebaut wurde. Die städtische Behörde in Neustadt übertrug den Schwestern 1854 definitiv das dortige Krankenhaus; 1855 entstand eine Filiale in Langenbielau am Eulengebirge; 1856 eine gleiche in Breslau; in demselben Jahre übertrug man ihnen auch das städtische Krankenhaus in Leobschütz, nachdem sie daselbst in der vorhergehenden Cholera-Epidemie eine großartige Thätigkeit entfaltet hatten. Später berief auch die preußische Militärbehörde sie zur Uebernahme mehrerer Friedenslazarethe (so in Neisse, Berlin u. s. f.). Da Versuche gemacht wurden, dem Verein einen rein weltlichen Charakter, ähnlich dem sächsischen Albertsverein, aufzuprägen, bemühte sich die Stifterin, ihre Genossenschaft in die Reihe der kirchlich anerkannten Gesellschaften gestellt zu sehen. Fürstbischof Förster approbirte nun am 4. September 1859 den „St.-Elisabeth-Verein", und gestattete, daß am 5. Mai 1860 die älteren Schwestern die einfachen Gelübde ablegten. Am 12. Mai 1871 erfolgte auch die lobende Anerkennung der Gesellschaft als eines religiösen Institutes durch Papst Pius IX. Gemäß den approbirten Constitutionen besteht das Institut aus Profeßschwestern, Novizen und Candidatinnen. Die einzelnen Häuser, welche wo möglich jährlich visitirt werden sollen, werden durch abberufbare Vorsteherinnen, das ganze Institut durch eine Generaloberin geleitet. Letztere ist bei Entscheidungen für das ganze Institut an den Rath der übrigen Mitglieder des „Vorstandes im Mutterhause" (drei Assistentinnen und die Novizenmeisterin) und eventuell in Vermögenssachen an die Zustimmung des bischöflichen Curators gewiesen. Die Wahl der Vorstände erfolgt alle sechs Jahre in einem hierzu berufenen Generalcapitel durch Delegirte sämmtlicher Profeßschwestern. Die Gelübde werden auf je drei Jahre abgelegt. Neben der Hauptbestimmung der Krankenpflege in den Häusern, wie in Hospitälern und Militärlazarethen, übt das Institut auch andere Werke der christlichen Charitas, gewährt Armen Natural- und Geldunterstützung, nimmt alte gebrechliche Personen auf und leitet Industrie- und selbst Elementarschulen. Im J. 1862 zählte es 100 Schwestern in 19 Filialen, 1884 trotz der ungünstigen Zeitlage 630 Schwestern und 30 Candidatinnen in 94 Niederlassungen, welche sich auf die Diöcesen Breslau (52), Culm, Ermland, Fulda, Olmütz, Paderborn, Posen und Prag, sowie auf die apostolischen Vicariate Sachsen und Schweden (Stockholm, Malmö und Hammerfest) vertheilen. Im Jahre 1884 wurden 15 349 Kranke bei 122 874 Tagespflegen und 43 754 Nachtwachen besorgt. Zur Pflege der Verwundeten wurden im dänischen Kriege 35, im österreichischen 130, im französischen 209 Schwestern verwendet. Auf unmittelbare Intercession des Kronprinzen Friedrich Wilhelm von Preußen, welcher das Wirken der Schwestern in Schleswig-Holstein beobachtet hatte, erhielt am 23. Mai 1864 das Institut als „katholische Wohlthätigkeitsanstalt zur hl. Elisabeth" auch die landesherrliche Genehmigung unter Verleihung von Corporationsrechten. (Eine nicht allseitig correcte Biographie der Stifterin enthält R. Bunge, Deutsche Samariterinnen, Leipzig 1883.) [A. König.]

3. Elisabethorden, ein bayrischer Damenorden zur Unterstützung Nothleidender, wurde 1766 von der Kurfürstin Elisabeth Auguste gestiftet und am 31. Januar 1767 von Papst Clemens XIII. approbirt. Bedingungen zur Aufnahme waren das katholische Glaubensbekenntniß und stiftsmäßiger Adel (16 Ahnen). Schutzpatronin wurde die hl. Elisabeth, deren Bild auf dem weißemaillirten Ordenskreuze sich befindet. Am 12. Juli 1873 erfolgte eine Reorganisation, in Folge dessen der Adelsnachweis auf acht Ahnen beschränkt wurde. Die Mitglieder entrichten außer den jährlichen Beiträgen ein Eintrittsgeld von 500 Mark, nichtbayrische ein solches von 1000 Mark. (Vgl. E. v. Destouches, Geschichte und Statuten des k. b. St. Elisabethen-Ordens, München 1873.)

4. Elisabethenverein, freie Vereinigung katholischer Frauen nach Art der Vincenzvereine, um kranke und arme Frauenspersonen in den Häusern zu besuchen und zu unterstützen. [Streber.]

Elisäus oder **Elisa** (אֱלִישָׁע), Sohn Saphats aus Abelmehula (אָבֵל מְחוֹלָה s. Abel 3), Jünger und Nachfolger des Propheten Elias, dessen Wirksamkeit sich in ihm bloß fortsetzte und vollendete

(in Eliseo completus est spiritus ejus, Eccli. 48, 13), wurde, nicht ganz unbemittelt (3 Kön. 19, 19), vom Felde weg zum Prophetenamte berufen. Er erbat sich nur die Zeit, um „Vater und Mutter noch einmal zu küssen", und blieb dann treuer Diener seines Meisters (4 Kön. 3, 11) bis zu dessen Auffahrt. Bei dieser begehrte er von dem Scheidenden zwei Erbtheile seines Geistes, gleich dem Erbtheile des Erstgeborenen (4 Kön. 2, 9; vgl. Deut. 21, 17); dieß bedeutete, wie die Kirchenübersetzungen des Orients und Occidents es erklären, das doppelte Maß seiner prophetischen Kraft, wie es sich auch in den viel zahlreicheren Wundern des Elisäus kundgab. Der Elias entfallene Mantel, mit welchem Elisäus sofort das Wasser des Jordan zum zweiten Male theilte, war das Symbol, daß der Geist des Meisters über den Jünger gekommen, und die Uebrigen übergaben sich freudig seiner Leitung. Sein Wirken wird 4 Kön. 2—13 ziemlich ausführlich erzählt; es zieht sich durch die Regierungszeit der israelitischen Könige von Joram bis Joas (um 896 bis wenigstens 840 v. Chr.), und besteht meistens in wunderbaren Hilfeleistungen, durch welche bald Einzelnen, Israeliten und Fremdlingen, bald dem ganzen Volke eindringlicher, als es durch Worte geschehen konnte, die alleinige Macht und Güte Jehova's gepredigt wurde. Sie sind in dem Berichte des vierten Königsbuches, der jedenfalls ein selbständiges Schriftstück bildet, theils chronologisch, theils dem innern Zusammenhange nach geordnet. An der Spitze stehen diejenigen, durch welche die Vollmacht des Propheten selbst beglaubigt wird. Nach dem oben erwähnten Durchgang durch den Jordan machte er den Einwohnern von Jericho durch hineingeworfenes Salz ungenießbares Wasser gesund (die Sultansquelle bei neueren Reisenden, Robins. II, 528) und ward an spottenden Knaben von Gott selbst durch zwei Bären gerächt, welche zweiundvierzig derselben zerrissen (4 Kön. 2, 19 ff.). Dem durstenden Kriegsheere der Könige von Juda und Israel ließ er durch einen Regenguß im entfernten Edom Erquickung kommen, welcher selbst Anlaß zur Niederlage der Feinde wurde (4 Kön. 3, 20 ff.). Einer armen Wittwe vermehrte er das Oel, daß sie ihre Schulden zahlen konnte, erweckte in Sunam den gestorbenen Knaben einer ihm gastfreundlichen Familie, den er früher selbst vom Himmel erbeten, wieder zum Leben, machte seinen Schülern bittere Koloquintenspeise genießbar, ließ ein verlorenes Beil auf dem Wasser schwimmen, speiste mit wenigen Broden und etwas Getreide mehr als hundert Menschen, heilte den Aussatz des Syrers Naaman, schlug eine ihn suchende Abtheilung des feindlichen Heeres mit Blindheit, in welcher er es bis mitten nach Samaria führte, ja ließ das ganze Heer der Syrer von unsichtbarer Hand in Schrecken setzen, daß es flüchtig die belagerte Stadt (Kap. 4—7) verließ. Selbst als der Prophet schon im Grabe ruhte, ward ein in Eile hineingeworfener Todter durch die Berührung der Gebeine sofort wieder lebendig (13, 20 f.). Dieß sind lauter Wunder, welche jeder künstlichen Erklärung spotten, und welche in ihrer gehäuften Menge unglaublich erscheinen müßten, wären sie nicht durch die verläßlichste Quelle verbürgt. Eine solche thatsächliche Prophetie war übrigens durch den Charakter der Zeit nach Achab hinlänglich motivirt; so hatten früher unter Moses und Josue zahlreiche Wunder die Theokratie in Israel begründet; eben solche mußten später die christliche Kirche in die Völker einführen, und in uns näher liegenden Zeiten tritt die Wunderkraft besonders dann in irgend einem Heiligen gewaltig hervor, wenn der Widerstand gegen den göttlichen Willen in großen und rohen Massen zu überwinden ist (vgl. die hll. Bernhard, Franciscus u. A.). Bei solcher Wundergewalt ist es begreiflich, daß Elisäus überall das größte Ansehen genoß. Selbst der verderbte Joram, der ihn im nächsten Augenblicke wieder mit blindem Hasse verfolgte (4 Kön. 6, 31), wendete sich in der Noth an ihn (4 Kön. 3; vgl. 7). Weil er aber keine innere Umkehr bewirken konnte, mußte Elisäus durch Salbung Jehu's das angekündigte Strafgericht über das Haus Achabs herbeiführen, und ebenso, obwohl weinenden Auges, in Hazael, dem er das syrische Königthum vorhersagte, eine Zuchtruthe für das ganze Volk bereiten (4 Kön. 8 u. 9). Erst am Ende seiner Laufbahn war es ihm gegönnt, dem bessern Joas einige Siege über diese Feinde zu verkündigen (Kap. 13). So zeigt seine mehr als 50jährige Thätigkeit recht augenscheinlich die Wahrheit der am Sinai gegebenen Sanction des Gesetzes. Aber wenn Elias mehr der Prophet der göttlichen Gerechtigkeit ist, die den Streitwagen Israels im Sturme hinwegnimmt (4 Kön. 2, 12), so liegt in Elisäus, wie auch der Name besagt, mehr das Element der Güte und Barmherzigkeit, die gerne Israels schützender Wagen und Reiter geblieben wäre, wenn nur das Volk gewollt hätte (4 Kön. 13, 14). Darum hat auch der christlichen Anschauung Elisäus von jeher mehr noch als Elias für ein Vorbild des Heilandes gegolten, und sie hat in den verschiedenen Wundern des Propheten bedeutsame Vorläufer der Wunder Christi erkannt, die mit jenen oft große Aehnlichkeit haben und die geistige Erlösung symbolisiren. Eine ähnliche Anwendung macht bereits der Heiland selbst Luc. 4, 26 ff. Das Grab des Propheten Elisäus in Samarien wurde zu den Zeiten des hl. Hieronymus (Epitaph. Paulae) noch verehrt; als es unter Julian Apostata zerstört wurde, kamen einige Gebeine nach Alexandrien, dann nach Constantinopel und 718 nach Ravenna. Ueber seinen kirchlichen Cultus siehe Boll. Jun. II, 784. [S. Mayer.]

Elkesaiten, eine Fraction des gnostisch gefärbten Judenchristenthums. Die ersten Nachrichten über sie werden von Hippolyt (Philosoph. 9, 13—17) und Origenes (bei Eus., H. E. 6, 38) gegeben. Diesen zufolge führten

sie ihren **Ursprung** auf einen gewissen Elchasai (Ἠλχασαΐ, Ἐλκεσαΐ, Ἠλξαΐ) und auf die Zeit Trajans zurück. Ihre Lehre war ein Gemisch von Judenthum, Christenthum und Heidenthum, und mit Rücksicht auf diese Vermengung verschiedener Elemente bemerkt Epiphanius (H. 53, 1), der sie unter dem Namen Sampsäer (Σαμψαῖοι) aufführt, sie seien weder Christen, noch Juden, noch Heiden. Das heidnische Element offenbart sich bei ihnen vornehmlich in der Beschäftigung mit Astrologie und Magie. Es liegt hier näherhin ein Einfluß der chaldäischen oder babylonischen Lehre vor, und auf Berührung mit dieser Weisheit weist auch die Geschichte des Buches hin, in dem ihre Lehre niedergelegt war. Elchasai soll das Buch aus der Stadt Sera in Parthien erhalten und einem gewissen Sobiai gegeben haben. Ueber den Ursprung desselben berichten die Philosophumenen (9, 13), es sei durch einen Engel von wunderbarer Größe geoffenbart worden; nach Origenes galt es als vom Himmel herabgefallen. Der christliche Bestandtheil ihrer Lehre erscheint hauptsächlich in der Anerkennung Christi. Sie betrachteten Jesum als einen höhern Aeon oder Engel von 96 Meilen Höhe und 24 Meilen Breite, den heiligen Geist als seine Schwester (Epiph. H. 53, 1). Nach den Philosophumenen (9, 14) ließen die Elkesaiten Christum zwar gleich allen Menschen in's Dasein treten, die Angabe ist aber nicht in ihrem strengen Wortlaute zu nehmen, da zugleich von der Geburt aus der Jungfrau die Rede ist. Der Engel, von welchem das geheimnißvolle Buch ausging, wird ferner als Sohn Gottes, der heilige Geist als sein weiblicher Syzyge bezeichnet, zudem wird dem Engel die gleiche Größe zugeschrieben, welche Christus nach dem Berichte des Epiphanius haben soll; Hippolyt fand demnach ohne Zweifel bei der Secte die gleiche Lehre vor, wie Epiphanius. Die Incarnation sollte übrigens eine öftere gewesen sein und zuerst bereits in Adam sich vollzogen haben. Die Verläugnung Christi galt als erlaubt, wenn sie nur nicht eine innerliche sei (Orig. l. c.; Epiph. H. 19, 2). Vorwiegend aber macht in der Lehre der Secte sich das Judenthum geltend, wenn auch die Opfer und ein Theil der alttestamentlichen Bücher verworfen wurden. Epiphanius hebt (H. 19, 3) als nichtjüdisch hervor, daß der Fleischgenuß verschmäht wurde; des Fleisches enthielt sich indessen auch wenigstens ein Theil der Juden, und zwar gerade derjenige, an den sich Elchasai nach Epiphanius (H. 19, 1) anschloß, die Ossener, bezw. Essener, und immerhin wurde von den Elkesaiten die Beschneidung, der Sabbat und Aehnliches beibehalten. Ebenso entsprach es dem jüdischen Geiste, wenn die Virginität mißbilligt, die Ehe empfohlen und gewissermaßen zu einem Gebote gemacht (Epiph. H. 19, 1) und Paulus verworfen wurde. Endlich verräth sich der Einfluß der Essener, bezw. der Secte der Hemerobaptisten (Epiph. H. 17), in der wiederholten Taufe, welche bei ihnen üblich war. Die Taufe war gewissermaßen ihr einziges Heilsmittel. Sie galt als Mittel der Vergebung der Sünden, auch der schwersten fleischlichen Vergehen, wie ausdrücklich betont wird, und als Heilmittel gegen leibliche und seelische Leiden aller Art, und sie wurde demgemäß nicht bloß einmal, sondern so oft empfangen, als eine Sünde oder Krankheit sie nothwendig erscheinen ließ. Für die Schwindsüchtigen und Dämonischen schrieb Elchasai vor, daß sie in sieben Tagen 40mal zu taufen, bezw. zu baden seien. Gespendet aber wurde die Taufe auf den Namen des höchsten Gottes und seines Sohnes, des großen Königs, und unter Anrufung von sieben Zeugen: des Himmels, des Wassers, der heiligen Geister, der Engel des Gebetes, des Oeles, des Salzes und der Erde (Philos. 9, 13—16; Epiph. H. 53, 1). Die Sitze der Secte waren nach Epiphanius (H. 53, 1) Peräa, Moabitis, Ituräa und Nabatäa.

Wie schon bemerkt, betrachteten die Elkesaiten eine bestimmte Person als ihren Stifter. Nach Epiphanius (H. 19, 2) deuteten sie deren Namen als δύναμις κεκαλυμμένη (חֵיל כְּסֵי), und da sie dem Elchasai überdieß einen Bruder Ἰεξέος zuschrieben, dessen Name sich auf יָה כְּסֵי zurückführen läßt, so glaubten Neuere die historische Existenz Elchasai's bestreiten zu sollen. Gieseler (K.-G., 4. Aufl. I, 1, 133) vermuthete, indem er die δύναμις κεκαλυμμένη als die δύναμις ἄσαρκος der clementinischen Homilien (17, 16) faßte, in dem Namen Elchasai den Titel eines Buches, das als die Hauptauctorität der Secte gegolten habe; die Vermuthung schien um so begründeter zu sein, als auch dem Bruder Elchasai's ein Buch zugeschrieben wird (Epiph. H. 53, 1). Die Auffassung fand vielen Beifall, ist aber schwerlich stichhaltig. Daß das Wort Elchasai die angeführte Bedeutung hat, berechtigt noch nicht, ihm den Charakter eines Personennamens abzusprechen, und daß dieses Verfahren in der That unzuläßig ist, erhellt aus folgenden Gründen. Elchasai wurde nicht von Außenstehenden, sondern von den Seinigen für ihren Stifter erklärt. Der Name bezeichnete also in der Secte selbst eine historische Persönlichkeit, und die bezügliche Tradition ist nicht so leichter Hand für falsch zu erklären. Die Secte ließ das Geschlecht des Stifters bis in die Zeit des Kaisers Constantius, bezw. des Kirchenvaters Epiphanius (H. 19, 2; 53, 1) fortdauern, indem damals noch zwei als Göttinnen verehrte Frauen lebten, welche demselben angehören sollten. Endlich wurde der Name neuestens im Arabischen nachgewiesen und damit die Persönlichkeit Elchasai's oder Elchasaichs, wie die arabische Schreibweise lautet, außer Zweifel gesetzt (vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 3. Aufl., Gött. 1868, VII, 176 f.). Nach Chwolsohns Nachweisen (Die Ssabier und der Ssabismus, Petersburg 1856, I, 114 ff.) besteht die Secte noch in der Gegenwart, zwar nicht an den von Epiphanius erwähnten Orten, aber im südlichen Mesopotamien, und führt hier den Namen Ssabier, d. i. die sich Waschen-

den (צבע, טבע = waschen, taufen), bezw. Mendaiten und Mogtasilah, wie die mittelalterlich-arabischen Schriftsteller sie nennen. Der Name des Stifters der Ssabier, Elchasaich, ist fast gleichlautend mit dem Namen des Stifters der Elkesaiten. Die Secten selbst zeigen eine große Verwandtschaft. In beiden finden sich die häufigen Waschungen. Der Lehre der einen von dem männlichen und weiblichen Engel entspricht bei der andern die Lehre von einem männlichen und weiblichen Princip. Auch in ihren Namen findet Chwolsohn eine Aehnlichkeit. Er erblickt in dem „Sobiai" der Philosophumenen eine spätere Personification einer Secte Sobiäer und betrachtet diesen Ausdruck als identisch mit dem Worte Ssabier. Selbst den von Epiphanius gebrauchten Namen Sampsäer glaubt er auf letztern Ausdruck zurückführen zu sollen, und jedenfalls ist die Deutung, wenn sie je etwa nicht richtig sein sollte, wahrscheinlicher, als die von Epiphanius beliebte Ableitung des Wortes Sampsäer von שֶׁמֶשׁ, nach der Σαμψαῖοι = Ἡλιακοί wäre. Die Entfernung der Ssabier endlich von den bei Epiphanius erwähnten Wohnsitzen der Elkesaiten darf in der Annahme der ursprünglichen Identität der beiden Secten nicht beirren. Die Geschichte des geheimnißvollen Buches der Elkesaiten und die orientalischen Elemente in ihrer Lehre beweisen zur Genüge, daß Elchasai in die Gegend der Ssabier gelangte. [Funk.]

Ellenbog, Nicolaus, O. S. B., Humanist, wurde am 18. März 1481 zu Biberach in Schwaben geboren. Nachdem er seine ersten Studien zu Heidelberg gemacht hatte, besuchte er die Universität Krakau, um sich dem Studium der Mathematik und Astronomie zu widmen; von da zog ihn sein Wissensdurst nach Frankreich, wo er in Montpellier die medicinische Wissenschaft studirte. Da er einst auf einer Reise durch die Gascogne in einem Kloster sein Absteigequartier genommen hatte und den Frieden der Einsamkeit und klösterlichen Zurückgezogenheit kennen lernte, faßte er den Entschluß, das Ordensleben für sich zu erwählen. Im J. 1504 trat er in das Benedictinerkloster Ottobeuern, war hier anfänglich als Oekonom thätig, erhielt aber bald die Erlaubniß, sich den liebgewonnenen Studien wieder widmen zu dürfen. Unermüdet arbeitete er nun an der Pflege und Förderung der Wissenschaften. Später wurde er Novizenmeister und Prior des Klosters. Diese hervorragende Stellung benutzte er, um einerseits die strengste Beobachtung der Ordensregel bei seinen Untergebenen durchzuführen, andererseits das Schulwesen in den Benedictinerklöstern Schwabens zu heben. Mit Hilfe des Abtes Wolfgang von Ottobeuern und des Fürstbischofes von Kempten gründete er in Ottobeuern 1543 ein Gymnasium trilingue und richtete im Kloster eine Druckerei ein. Während er so bestrebt war, Anderen den Born der Wissenschaft zugänglich zu machen und seine gründlichen Kenntnisse zur Bekämpfung der häretischen Irrthümer seiner Zeit zu verwerthen, arbeitete er selbst unermüdet an der eigenen Fortbildung, so daß er noch im Alter von 61 Jahren das Studium der orientalischen Sprachen begann. Bei seiner hohen Bildung konnte es nicht fehlen, daß er mit den berühmtesten Männern seiner Zeit in persönlichem und schriftlichem Verkehre stand. Namentlich gehörte er zu Reuchlins eifrigsten Anhängern und den wärmsten Verbreitern seines Lobes. Seine Schriften sind folgende: Commentarius in regulam S. Benedicti; Tractatus de bonis operibus; De Religiosis et vita monastica; De Sanctorum cultu, reliquiis et suffragiis; De purgatorio et mortuorum suffragiis; Epistolarum libri IX (sieben noch vorhanden). (Vgl. Ziegelbauer, Hist. lit. O. S. B. III, 338. IV, 664. 680; Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I, 80; L. Geiger in der Vierteljahrsschr. f. kath. Theol., Wien 1870, Nachtrag 1871.) [Rausch.]

Eller, Elias, Stifter einer schwärmerischen Secte, der Ronsdorfer Zioniten, wurde am 4. Juli 1690 auf einem Bauerngute bei Elberfeld geboren und war zuerst Floretbandwirker. Im J. 1714 trat er als Werkmeister in die Fabrik einer reichen Wittwe zu Elberfeld. Hier wurde er eklektischer Schüler der verschiedenen dort umgehenden Schwärmereien. Die 45jährige Wittwe Bolckhaus heiratete den 25jährigen Werkmeister Eller, und er hatte jetzt Mittel, sich als Religionsstifter aufzuwerfen. Er hielt Versammlungen in seinem Hause, in denen er über die verdorbene Welt den Stab brach und auf das nahende neue Reich des Messias hinwies. Der Prediger Schleiermacher von Elberfeld hielt ihn für einen gottbegnadigten Mann und wurde sein Anhänger. Da Eller seine Zuhörer auch mit leiblichen Gaben speiste, so wuchs sein Anhang um so mehr, die Welt aber nannte seine Schüler die Schwelgfeinen. Als neues wirksames Mitglied trat dem Vereine die Tochter eines Bäckers, Anna von Büchel, bei. In convulsivischen Zuständen verkündete diese das Nahen des tausendjährigen Reiches, der ersten allgemeinen Auferstehung, der sichtbaren Herrschaft Christi mit seinen Auserwählten für das Jahr 1730. Dieß brachte Zulauf; in Jahresfrist zählte die Secte schon an 50 Haushaltungen. Eller hielt seine hierüber unzufriedene Gemahlin gefangen, und sie starb nach einem halben Jahre voll der schrecklichsten Leiden unter Verwünschungen (im Herbste 1729); Eller jedoch wußte seine Rolle so diabolisch zu spielen, daß seine Anhänger fest glaubten, seine Gemahlin sei vom Teufel besessen und werde mit Recht so grausam mißhandelt. Ueber ihren Tod jubelte Eller und sein Anhang. Nicht lange darnach nahm Eller die Anna von Büchel zu seinem Weibe. Diese aber behauptete, sie beide würden die Gründer des neuen Reiches sein, Könige und Fürsten müßten sich ihnen unterwerfen. Sich selbst erklärte sie als die Braut des Lammes; der Herr habe ihr geoffenbart, daß sie den Heiland der Welt, der zum zweiten Male in der Welt erscheinen sollte, ge-

bären werde; derselbe werde König des tausendjährigen Reiches werden. Die neue Zeit sollte im J. 1730 beginnen, im J. 1745 einen fernern Durchbruch gewinnen, und im J. 1770 solle der Name Herr durch die ganze Welt erschallen. Im J. 1729 habe, gab Eller vor, die sardische Kirche geendet, und es werde im J. 1730 die philadelphische anfangen; diese würde erst die wahren Tage Christi herbeiführen. Die wahre Freiheit der Kinder Gottes bestand ihm in der Vollmacht, zu thun, was man wolle; alle dem neuen Reiche Widerstrebenden aber sollten mit eiserner Ruthe gezüchtigt werden. Glaubensboten zogen durch ganz Deutschland, durch die Schweiz, Holland und die nordischen Länder. Endlich sollte der neue Messias geboren werden, und die ganze Secte erwartete freudetrunken seine Ankunft. Ellers Frau aber gebar ein Mädchen, das bald wieder starb. Die Ellerianer wurden darüber in ihrem Glauben nicht erschüttert, und als die Frau Eller bald darauf 1733 ein Knäbchen gebar, da kannte der Jubel ihrer Anhänger keine Grenzen. Das Söhnlein wurde Benjamin genannt, und die Ellerianer brachten ihm ihre Anbetung dar, denn Eller erklärte, Benjamin sei der Sohn Gottes und ohne Sünde geboren. Aber der neue Zionskönig starb als Kind. Doch Elias Eller gab seine Sache nicht auf und half sich durch Bibelsprüche aus der Noth. Inzwischen hatte sich auch die geistliche und weltliche Obrigkeit um dieses Treiben bekümmert. Zwar hatten die Ellerianer durch Eidschwüre sich verpflichtet, nichts verlauten zu lassen; die verfänglichen Fragen wurden verneint; doch mehrte sich die Zahl der Feinde, und Elias Eller hatte selbst seine Feinde durch Anklagen gegen sie herausgefordert. Da beschloß er, den Sitz seines neuen Zion aus Elberfeld an einen sichern Ort zu verlegen. Dieser Ort war der damals noch ganz unangebaute Berg, auf welchem Eller geboren worden war. Um seinen Zweck zu erreichen, warf sich Eller in das moderne Gewand eines aufgeklärten volksbeglückenden Mannes; er entwarf Pläne, den rohen Boden zu cultiviren und fruchtbares Erdreich für viele zu beglückende Staatsbürger zu schaffen. Alle Behörden wußte er in sein Interesse zu ziehen; selbst die preußische Regierung förderte sein Unternehmen. Um dieselbe Zeit gewann Eller zwei Prediger für sich, Wülfing in Düsseldorf und Rudenhaus in Ratingen, zudem mehrere begüterte Familien in Düsseldorf. Im J. 1737 stand Haus und Fabrik Ellers an dem neuen Orte, und die Bau- und Wanderlust ergriff auch viele seiner Anhänger; Familien aus Elberfeld, Düssel, Düsseldorf, Homberg, Ratingen, Amsterdam u. s. w. siedelten sich um den Propheten an und bauten an Neu-Jerusalem. Das neue Jerusalem war das seltsamste und regelloseste Gemenge von Häusern, und doch war diese Bauart sehr vernünftig, denn man wollte von jedem Hause aus die Aussicht auf Zion, d. h. auf das Eller'sche Haus haben. Man konnte nur beten, das Angesicht nach Zion gerichtet. In geistlicher Sprache hieß der neue Ort Neu-Jerusalem, in der Sprache der Welt Ronsdorf. Zugleich wurde Grund und Boden für die Gründung einer neuen zionitischen Kirchengemeinde gelegt. Am 1. Mai 1738 brachte Ellers Frau statt des verheißenen wiederauflebenden Benjamin wieder ein Mädchen zur Welt. Eller aber versprach, daß dieses Töchterlein männliche Thaten verrichten werde, und als es ein bis zwei Jahre alt geworden, wurden ihm göttliche Ehren angethan. Im J. 1741 erhielt die reformirte Gemeinde zu Ronsdorf, zu welcher sich Eller äußerlich hielt, auf besondere Verwendung Friedrichs II. von Preußen bei der pfälzischen Regierung zu Mannheim die Erlaubniß, eine Kirche zu bauen und einen Prediger zu berufen. Unter Assistenz der Prediger Rudenhaus, Wülffing und Jansen von Wülfrath wurde die Predigerwahl gehalten und als der Erwählte Daniel Schleiermacher proclamirt, welcher am 24. December 1741 seine Antrittsrede hielt. Eine Collecte für den Bau einer Kirche wurde in den kurfürstlichen Landen gestattet, ebenso in Preußen, und auf Verwenden Friedrichs II. auch in den Niederlanden. Auf allen Wegen zog Eller Leute nach Ronsdorf, die Einen durch Geld, die Anderen durch Heiraten, und über alle Geworbenen führte er ein hartes Regiment. Da Ronsdorf immer mehr aufblühte, wußte es Eller dahin zu bringen, daß die kurfürstliche Regierung den Ort im J. 1745 zur Stadt erhob. In der neugebauten Kirche stand für die Eller'schen Eheleute ein erhabener zweisitziger Thron, mit carmoisinrothem Sammet überzogen und mit goldenen Tressen ausgeschlagen. Ellers Frau ließ sich in fürstlichem Schmuck in die Kirche von den Vornehmsten der Gemeinde tragen. Sonst theilte Eller alle seine Anhänger in Wissende und Unwissende. Die Wissenden zerfielen wieder in Geschenkte und Fremdlinge. Geschenkte waren die, denen nicht nur sein und seiner Frau Stand als Zionseltern sammt ihrem eigenen erhabenen Stande bekannt war, sondern denen er auch die Versicherung ihrer künftigen Seligkeit gegeben hatte; sie zerfielen wieder in Erstlinge und Spätlinge. Fremdlinge waren die aus anderen Kirchen Uebergetretenen, denen die Gewißheit ihrer Seligkeit noch nicht geworden war. Die Unwissenden dagegen hießen auch Fremdlinge des Thors, weil sie nur äußerlich mit den Auserwählten zusammenwohnten, aber noch keine rechte Empfänglichkeit für das Eller'sche Zionswesen hätten. Zu jeder Predigt gab er in Verbindung mit seiner Frau, die jetzt die Bundeslade, sowie Urim und Thummim hieß, den Text an. Kein kirchlicher Act durfte ohne ihn vorgenommen werden. Da diese Tyrannei zu hart wurde, stiegen dem Prediger Schleiermacher allmälig Zweifel auf. Der letztere hatte fast einzig an die Frau Eller geglaubt, welche nach allen Berichten selbst mehr eine Betrogene als eine Betrügerin gewesen zu sein scheint. Im J. 1744 befand sie sich bei einer Gasterei, als sie plötzlich erstarrte und erbleichte.

Sie wurde in ihr Haus hinweggetragen, wo sie gleich darauf verschied. „Sie steht noch jetzt," sagt Krug, „im Andenken der Nachkommen ihrer Anhänger, die bald nach ihrem Tode, sowie Schleiermacher ebenfalls, von Eller abfielen, mit einer gewissen Glorie weiblicher Sittsamkeit und vieler christlichen Tugenden umhüllt da, und auch Werner Knevels (ein Gegner Ellers) spricht von ihr mit einer gewissen Zartheit und Achtung. — Möge Gott ihr in ihrer Sterbestunde gnädig gewesen sein" (S. 127). Eller trieb jetzt sein Unwesen nur um so ärger. Im J. 1747 bestätigte die Regierung seine Wahl als Bürgermeister zu Ronsdorf. Kein Monarch regierte je so willkürlich, als Eller in seinem neuen Jerusalem. „Die Götter der Erde in Mannheim und Berlin waren durch die Vermittlung der mit ihm Verbündeten und seiner Bestechungskunst einmal für ihn; wer konnte wider ihn sein?" Er brachte es dahin, daß ihm Friedrich II. im J. 1749 das Patent eines kgl. preußischen Agenten gab, seinen Stiefsohn Johann Bolckhaus dagegen zum kgl. preußischen Geheimen Rathe, Residenten zu Düsseldorf und Vorsteher der protestantischen Gemeinden in Jülich und Berg ernannte. So hatte Eller ganz Ronsdorf und gewissermaßen das ganze Land unter seinen Füßen. Dabei führte er ein außerordentlich schwelgerisches Leben; es gab fast tägliche Schmausereien zu Ronsdorf. Fast unglaublich scheinen die bei solchen Festen vorkommenden Scenen, die zu ihrem Hintergrunde immer die Verherrlichung und Anbetung Ellers hatten; so wurden z. B. Bröbchen, in welche Eller gebissen hatte, bei der ganzen Gesellschaft zum gleichfallsigen Einbisse herumgegeben. Die Feste der Familie Ellers waren Feste der Gemeinde; so feierte man einen Festtag „St. Anna von Büchels Himmelfahrt". Inzwischen war Eller mit dem Prediger Schleiermacher völlig zerfallen und that ihn zweimal in den Bann. Der zweite Bann dauerte von 1745—1747; da aber am 2. August 1747 der Kurfürst Karl Theodor nach Ronsdorf kam, sprach Eller aus diesem Anlasse Schleiermacher vom Banne los. Doch es folgte eine dritte Spaltung, und viele Ellerianer, überdrüssig der harten Tyrannei, zogen aus Ronsdorf weg. Inzwischen hatte Eller auch all sein Vermögen aufgebraucht und sann deßwegen auf eine dritte Heirat. Ein reicher Zionite, Herr Bosselmann, starb im J. 1749 unter ganz merkwürdigen Umständen (Krug 150), während Frau Bosselmann schon das besondere Vertrauen Ellers besaß; sie ward bald darauf dessen dritte Gemahlin. Da hielt Schleiermacher am 1. Juni 1749 in Ellers Gegenwart eine zermalmende Rede, welche er mit den an ihn gerichteten Worten begann: „Man hat dich gewogen und zu leicht gefunden"; er nannte ihn den Antichrist in Miniatur und sagte, daß, seitdem die Welt stehe, noch niemand mit Gottes Wort solchen Hohn getrieben. Sofort wurde Schleiermacher in seinem Hause gefangen gehalten; da er nicht abdanken wollte, warf man ihn sammt Familie zum Hause hinaus, welches vom Pöbel geplündert wurde. Seinen Prozeß gegen Eller verlor Schleiermacher; denn Eller wußte in Düsseldorf und Mannheim die Richter für sich zu gewinnen. Es wurde Schleiermacher für seine Güter in Ronsdorf eine Entschädigung zuerkannt, und er wohnte später in Elberfeld. Doch damit war Ellers Rache nicht gesättigt. Er und der Prediger Wülffing verschrieen Schleiermacher und dessen Freund Beitelsberg als Hexenmeister und Verbündete des Teufels und schwuren, sie auf den Scheiterhaufen zu bringen. Schleiermacher entkam nach Holland; Beitelsberg aber wurde nach Düsseldorf geführt und dort von dem bestochenen Hofgericht als Hexenmeister zum Tode verurtheilt. Zum Glücke unterzeichnete der Kurfürst Karl Theodor das Todesurtheil nicht. Der Minister Zalig entdeckte ihm, daß sich die übrigen Mitglieder des Hofgerichts von Eller hätten bestechen lassen, und der Kurfürst beauftragte nun Zalig mit einer Untersuchung gegen diese erkauften Richter. Vor dem Ende dieses Prozesses war Eller gestorben. „Nicht lange nach Neujahr 1750 fing er an zu kränkeln, bekam die Wassersucht und ist am 16. Mai, nach Knevels Bericht, ohne alle Zeichen von Gewissensunruhe und Reue in die unendliche Ewigkeit gefahren, die Welt von einer solchen schnöden Last befreiend, dergleichen sie nie getragen" (a. a. O. 173). Der Prediger Schleiermacher that freiwillige Kirchenbuße und brachte den Rest seines Lebens als Privatmann zu. Nach Ellers Tode erklärte sein Stiefsohn Johann Bolckhaus, Eller sei gen Himmel gefahren, habe aber seinen Mantel fallen gelassen, den er aufgehoben und dadurch sein Nachfolger geworden sei. Dazu sprachen die Prediger Wülffing und Rubenhaus, sowie die Vertrautesten der Gemeinde ihr Ja und Amen. Die Wittwe Agentin Eller mußte die Stiftshütte räumen und in ihr altes Haus ziehen. Auch Zionsmutter blieb sie nicht lange; Bolckhaus nahm die Wittwe des Richters Schüller zu seiner Frau und damit zur Zionsmutter. Neue Offenbarungen Gottes wurden erdacht, und ein neues Greuelregiment begann. Der Oelzweig Sara, Ellers Tochter, die sich heimlich mit einem Kaufmann Mumm versprochen, wurde gefangen genommen und mit Gewalt einem Andern, einem Vetter Ellers, angetraut; Schläge mußten das Jawort ersetzen. Sie wollte entfliehen und wurde eingesperrt; doch nahm sich die Regierung zu Düsseldorf ihrer an, und sie kam vorerst in ein Kloster. Später fiel auch Prediger Wülffing von Bolckhaus ab; er kam nachher in große Noth und nährte sich mit Spulen. Im Zustande innerer Trennung blieb die Gemeinde bis zum Jahre 1767. Es gab drei Parteien: Cronenberger, deren Zahl mit Frauen und Kindern sich auf etwa 60 belief, und die in die reformirte Kirche zu Cronenberg gingen; Neutralisten, etwa 80, die sich bei den kirchlichen Fehden gar nicht betheiligten; die übrigen eigentliche Ronsdorfer. Ein neuer Prediger, Herminghaus, wurde im J.

1768 gewählt, welcher nebst seinen Nachfolgern zur protestantischen Kirche hielt. Die Ellerianer mußten auf jede kirchliche Auszeichnung verzichten; Volckhaus selbst scheint vor der Wahl von 1768 gestorben zu sein. Allmälig erlosch die Secte in sich selbst. (Vgl. Krug, Kritische Gesch. der protest. relig. Schwärmerei im Großherzogth. Berg, Elberfeld 1851, 64 ff.; Goebel, Gesch. des christl. Lebens in der rhein.-westf. evang. Kirche III, Coblenz 1860, 456 ff.) [Gams O. S. B.]

Ellwangen, Benedictinerabtei, später gefürstete Propstei im Jaxtkreise Würtembergs. I. Die Abtei. Die älteste Quelle für die Geschichte dieser frühesten Benedictiner-Niederlassung in Würtemberg, die von dem Ellwanger Mönch Ermenrich (s. d. Art.) zwischen 841 und 855 geschriebene Vita Hariolfi (Mon. Germ. SS. X, 11 sq.; Pez, Thesaur. anecdot. IV, 3, 747 sq.), nennt als Stifter Hariolf (auch Arnulf), einen fränkischen, nicht wohl alamannischen Großen. Nachdem er den Kriegsdienst in Karlmanns Heer verlassen, wurde er, nach der Angabe Khamms (Hierarch. Aug. Auctar. Prodr. 2), in St. Gallen, wo schon sein Bruder Erlolf erzogen worden (Mabill. Annal. II, 175), Ordensmann und gründete unter Zustimmung seiner Brüder Franko und des genannten Erlolf, der Bischof von Langres geworden war, auf eigenem Grund und Boden in dem zu Raetia secunda gehörigen Wald Virgundia (Virngrund) ein Kloster zu Ehren des Erlösers, Maria's und der hll. Blutzeugen Sulpiz und Servilian und stellte es unter den Schutz der Herrscher Pipin und Karl d. Gr. Nach den ältesten Urkunden (814, 817, 823) erhielt dasselbe den Namen Elehenwang, d. h. Elchfeld. Veranlassung zu dieser Benennung gab die im Virngrund geschehene Erlegung eines riesigen Elchs; die Wahl des Ortes ward durch ein dreimaliges Glockengeläute bestimmt, welches in der auf die Jagd folgenden Nacht an der Stelle des spätern Klosters gehört wurde. Das Jahr der Gründung erwähnen leider weder Ermenrich, noch die Schriftsteller der nächsten drei Jahrhunderte nach ihm; wir wissen nur, daß Hariolf 814 noch am Leben war (Urkunde Ludwigs d. Fr. in fehlerhafter und etwas verdächtiger, übrigens inhaltlich wohl nicht zu beanstandender Copie aus dem Ende des 9. Jahrh., Württemb. Urk.-Buch I, 79; hierzu Sickel, Urkunden der Karol. II, 85. 298). Erst aus dem Jahre 1124 (W. Urk.-Buch I, 375) wird gemeldet, Ellwangen sei im J. 764 unter der Regierung Karlmanns und Pipins erbaut worden: eine Nachricht, welche ungeprüft das ganze Mittelalter hindurch fortgepflanzt wurde. Weiterhin berichtet Abt Adalbert von Heidenheim, der hl. Wunibald (750 bis 761) habe der damals noch armen Zelle Ellwangen etliche Güter geschenkt. Erstere Nachricht, die einen Widerspruch in sich birgt, indem genannte Herrscher nur bis zum Jahre 747 gemeinschaftlich regierten, suchte zuerst J. A. Braun (Beiträge zur Gesch. Ellw.s, Gymnasialprogr. 1845, 24), dann genauer Schwarz (Die Benedictiner-Abteikirche St. Vitus zu Ellw., 1882, 9), besonders gründlich aber Vogelmann (Aus Ellw.s Vergangenheit, 1883, 35 ff.) dadurch zu vertheidigen, daß sie dieselbe als „eine unklare, bezw. unbewußte Zusammenfassung zweier geschichtlichen Thatsachen" bezeichneten, von denen die eine, die Gründung, spätestens in das Jahr 747, die andere, die Vollendung des Kloster- und Kirchenbaus und der Beginn des gemeinschaftlichen Lebens im Monasterium, in das Jahr 764 fielen. Indessen wird in Anbetracht dieser erst spät und unvermittelt auftretenden Angaben, in Erwägung, daß die jedenfalls nicht in Karlmanns, sondern in Pipins Zeiten weisende Nachricht Adalberts gleichfalls erst aus der Mitte des 12. Jahrhunderts stammt, und daß, wenn Hariolf im Jahre der Gründung auch erst 26 Jahre zählte, er 814 bereits das nicht unmögliche, aber ungewöhnlich hohe Alter von 92 Jahren erreicht hatte — die Frage über das Gründungsjahr als eine vorerst noch offene erklärt werden müssen, zumal da es nicht wahrscheinlich ist, daß der Mitbegründer Erlolf im J. 747 schon Bischof war. Wenn Mabillon (Annal. II, 175) Recht hat, so wäre dieß nicht vor dem Jahre 755 der Fall gewesen. Vollständig sicher erscheint er als Bischof und Theilnehmer an der Lateransynode im J. 769 (Hefele, Conc.-Gesch. III, 436); er war wohl noch 772 Bischof, um welche Zeit er für Ellwangen die Leiber der heiligen Martyrer Sulpiz und Servilian von Papst Hadrian I. erhielt, und zog sich dann nach Ellwangen zurück, indem er zu Gunsten seines Bruders Hariolf auf das Bisthum Langres verzichtete. Dieser kehrte (nach französischen Nachrichten) ebenfalls bald, zwischen 778 und 780, nach Ellwangen zurück. Nach Mabillon (Annal. II, 255), der übrigens Todestag und Grabschrift mit denen Hariolfs verwechselt, wäre Erlolf um das Jahr 780 gestorben (vgl. Necrol. Elwac. aus dem 12. Jahrh. in Vierteljahrh. für württ. Gesch., 1878 IV, 210). Alte französische Nachrichten über die beiden Stifter gibt es nicht; die Reihenfolge der Bischöfe von Langres beruht auf späterer Zusammenstellung (Gall. christ., 2. ed., IV, 510). Die Bearbeitung der Diöcesangeschichte beginnt mit Vignier S. J. Als Auszug aus seiner Décade historique gab er 1665 sein Chronicon Lingonense heraus (französisch: Les chroniques de l'évêché de Langres par Emile Jolibois, Chaumont 1842). Die Regierung Erlolfs weist Vignier ohne nähere Datirung der Karolingerperiode zu, die er mit 751 beginnt, und in der Erlolf als Bischof den zweiten Platz (nach Remigius) einnimmt, und zwar nach dem Plan der Decade nicht vor 760. Er behauptet die Abstammung der Gebrüder Hariolf und Erlolf von den Herzogen von Schwaben und den Grafen von Ellwangen. Die älteste, freilich schwache und sehr vage Spur, die für erstere Behauptung zu finden ist, steht in der erst um 1100 geschriebenen Vita S. Annonis (Mon. Germ. SS. XI, 483 sq.),

in welcher der mit Namen nicht genannte Stifter Ellwangens als quidam Alamannorum et Burgundiorum dux bezeichnet wird. An Vignier hielten sich größtentheils die späteren französischen Schriftsteller. Nach Gall. christ. IV, 526, welche übrigens die beiden Brüder, wie Mabillon, mannigfach mit einander verwechselt, erscheint Waldrich, der Nachfolger Hariolfs, urkundlich schon 778, weßhalb Neuere den Rücktritt Erlolfs auf 774, den Hariolfs auf 778 ansetzen (Mathieu, Abrégé chronol. de l'hist. des évêques de Langres, 2. éd. 1844).

Von Hariolf, dem Stifter an, werden traditionell 50 Aebte gezählt (Khamm, l. c. Auct. 141 sq.). Diese Reihe ist jedoch für die ersten drei Jahrhunderte nach Namen und mehr noch nach Regierungszeit unsicher. Eine Anzahl Namen ist nicht durch gleichzeitige Quellen belegt; es fehlen die im Ellwanger Necrolog aufgeführten Aebte Ruadhof und Gerhard; ferner sind nicht aufgenommen der nachmalige Bischof Salomo III. von Konstanz 890—920 (Mon. Germ. SS. II, 78), der bei der Klostervisitation von St. Gallen 966 thätige Milo (l. c. 129. 131) und Erfmann (Erfan) (Goldast, Rer. Alam. script. II, 185). Vielleicht gehört auch hierher der von Mabillon (Vet. Anal. IV, 645) genannte Adalram. Der unmittelbare Nachfolger des Stifters ist 2. Wikterp, angeblich später Bischof von Augsburg, der deßwegen nicht mit dem ca. 749 gestorbenen Bischof gleiches Namens verwechselt werden darf (Khamm, Auct. Prodr. 97—122). Nach ihm werden ohne nähere Datirung genannt 3. Grimold; 4. Ottbald (St. Galler Todtenbuch in St. Galler Mittheil. XI, 44); 5. Adelger I. In der Zeit dieser ersten Aebte (817) setzte Kaiser Ludwig, ein Zeichen rascher Blüte der jungen Stiftung, Ellwangen in die zweite Klasse der Klöster, welche zwar nicht Heeresfolge, aber eine jährliche Abgabe zu leisten hatte (Mon. Germ. SS. III, 223). Durch Originalschenkungsurkunde Kaiser Ludwigs d. Fr. sicher gestellt ist 6. Sinbold, 823—830 (W. U.-B. I, 99). 7. Ganderab, 830—844; 8. Ermenrich (s. d. Art.), angeblich, aber sehr unwahrscheinlich Abt von 845—862; 9. Perno, 863 bis 868 (nicht 870); 10. Ascherich, 868 bis 883 (?), genannt 868 auf der Synode von Worms. Die Bischöfe 11. Luitbert und 12. Hatto von Mainz besaßen nach Khamm die Abtei als Commende, der erstere von 883—888, der letztere von 888—905. Die Thatsache ist richtig, nicht aber für Luitbert das Datum, da er erst 887 Commendatarabt wurde (W. U.-B. III, 329); somit entsteht von 883—887 eine Lücke. Unter Hatto erhielt das Kloster durch König Arnulf im J. 893 (894) das Privilegium der freien Abtswahl (W. U.-B. I, 196). Als Hatto's Nachfolger wird 13. Adalbero (s. d. Art.), der spätere Bischof von Augsburg, genannt und seine Regierung auf 905—922 angesetzt, während er, 887 Bischof geworden, schon 909 starb; also Lücke von 909—922. Nach 14. Gerbert, 922—944 und 15. Hermann, 944—956, regierte 16. Hartbert, wohl identisch mit dem Bischof von Chur gleiches Namens, von 956—974 (?). Auf sein Betreiben bestätigte Kaiser Otto I. 961 das Recht der freien Abtswahl (W. U.-B. I, 216; Stumpf, Reichskanzler II, 27), worauf 17. der rührige Winithar, 974—990, nach einer übrigens nicht unverdächtigen Urkundenabschrift, durch Papst Benedict VII. 979 sein Kloster unmittelbar dem römischen Stuhl unterstellen und sich von Kaiser Otto III. 987 alle Rechte und Immunitäten bestätigen und erweitern ließ, welche das Kloster von Pippin bis auf Otto II. herab erhalten hatte (Schwarz a. a. O. 15). Nach der Regierung 18. Gebhards, des spätern Bischofs von Augsburg, 990—998, wurde durch 19. Hartmann, 998—1011, die äußere Stellung der Abtei wesentlich gehoben, indem sie 1003 von König Heinrich II. die Privilegien der meist begünstigten Klöster Reichenau und Fulda empfing. 20. Berengar, 1011—1026, erwirkte von König Heinrich II. 1024, daß der ausgedehnte Klosterwald Virigund zum Bannforst gemacht wurde. Nach der nicht unwahrscheinlichen Nachricht von Imhof (Notit. S. R. Germ. Imp. Proc., Tub. 1684, I, 327; vgl. Vogelmann a. a. O. 72, 93) wäre Berengar der erste in den Fürstenstand erhobene Abt des Klosters gewesen. Es folgten 21. Otbert, 1026—1035; 22. Richard I., ein Mönch aus Fulda, 1035—1039; 23. Aaron, 1046—1061, also Lücke zwischen 1039—1046; 24. Reginger, 1061—1076; 25. Udo, 1076—1090; 26. Isanbert, 1090—1094. Reginger war dem König Heinrich, wohl für simonistische Einsetzung, eine bedeutende Summe Geldes schuldig (Gfrörer, Gregor VII., I, 554). In seiner Bedrängniß verkaufte er wenigstens zum Theil die von den Stiftern aus Dijon überbrachten, in der Abteikirche wieder aufgefundenen Reliquien des hl. Benignus (s. d. Art.) an seinen Verwandten Anno von Köln (s. d. Art.) für dessen Lieblingsstiftung Siegburg, ohne daß jedoch die Ueberbringer 1073 den angebotenen Eid über die Aechtheit der Reliquien hätten leisten müssen (Vit. Annonis in Mon. Germ. SS. XI, 483). Im J. 1100 unter 27. Adelger II., 1094 bis 1102, brannten Kloster und Kirche nieder. Unter 28. Ebo, 1102—1113, 29. Richard II., 1113—1118, 30. Helmerich Grafen von Oettingen, 1118—1136, wurde der noch jetzt stehende Kirchenbau wenigstens so weit fertig, daß am 3. October 1124 die Einweihung stattfinden konnte. Die Kirche, sicher den heiligen Martyrern Sulpiz und Servilian als zweiten und wahrscheinlich dem hl. Vitus als erstem Patron geweiht, ist der bedeutendste romanische Kirchenbau Würtembergs, eine dreischiffige Pfeilerbasilika mit Querschiff, fünf Apsiden, Krypta, zwei östlichen und einem westlichen Thurm, einer westlichen Vorhalle mit Kapelle im zweiten Stockwerk. Letztere Einrichtung ist nach der zu weiteren Forschungen einladenden Annahme von Schwarz (a. a. O. 18 ff.) eine Eigenthümlichkeit der Clu-

niacenserbauten, zumal in Burgund. Die Einwölbung (Kuppeln ohne Pendentifs) erfolgte frühestens in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Die ursprünglich offene Vorhalle wurde zu Anfang des 16. Jahrhunderts in der vollen Breite der Kirche mit Umfassungsmauern versehen (nova structura), so daß eine nördliche und eine südliche Kapelle gewonnen wurde. 31. Adelbert (Albert) I., 1136—1173, unter dessen ebenso langer als glücklicher Regierung der Klosterbau vollendet (Necr. Ellw. 208) und ein Benedictinerinnenklösterlein in Stimpfach errichtet wurde, und 32. Albert II., 1173—1188, ließen sich, der erstere von Papst Eugen III. 1153 und Kaiser Friedrich I. 1152 und 1168, letzterer von Papst Alexander III. 1179 die seitherigen Privilegien bestätigen. Hatte schon Albert I. regen Verkehr mit Kaiser Friedrich Barbarossa unterhalten und ihn zu den Hoftagen von Ulm 1157, Nürnberg 1163 und Bischofsheim 1163 begleitet (Stälin, Wirtemberg. Geschichte II, 691), so entfaltete 33. Kuno I. 1188—1221 eine viel umfassendere politische Thätigkeit. Als gewandter und kenntnißreicher Geschäftsmann und warmer Anhänger der Hohenstaufen erscheint er thätig am Hofe Heinrichs VI., wurde in Sachen König Philipps 1200 bei Papst Innocenz III. vorstellig, weilte besonders viel bei Kaiser Friedrich II. Der letztere betraute ihn im letzten Jahre seines Lebens (1221) mit einer Gesandtschaft an den Papst in Betreff der Kaiserkrönung, verlieh ihm schon 1217 die Abtei Fulda gegen den Willen der Majorität der Brüder und erhob ihn als Ersten zum Erzkanzler der Kaiserin. Indessen wurde er von den Mönchen zu Fulda, da mit Recht die päpstliche Bestätigung ausblieb, nicht recipirt (Stälin II, 693; Khamm 35). Unter seiner Regierung übernahm der Grenznachbar Graf Ludwig von Oettingen 1198 die Schirmvogtei über Ellwangen, die jedoch bald (1229) zu Bedrückungen mißbraucht wurde. Von Kuno I. an verschwinden die Prioren und es treten an ihre Stelle die Decane. Es folgt 34. Gotbald I. mit unsicherer Datirung, etwa zwischen 1221 und 1225, und 35. Albert III., 1225—1240. Nachdem das Kloster schon in den Jahren 1180 (nach den Ellwanger Annalen in Mon. Germ. SS. X, 15—20; 1182 nach dem Chronicon Elwac., ebendaselbst 34—51), 1201 und 1228 (Chronic. 1229) theils allein, theils mit der Stadt, von verheerenden Brandfällen heimgesucht worden war, findet sich 1233 eine Dedicatio monasterii durch Bischof Engelhard von Naumburg gemeldet, wobei zweifelhaft bleibt, ob sie sich bloß auf das Kloster oder auch auf dessen Kirche (Münster) bezieht. 36. Siegfried I., 1240—1242; 37. Rugger, 1242—1246; 38. Gotbald II., 1246 bis 1249; 39. Rudolf I., 1249—1255; 40. Otto, 1255—1269, empfing von Friedrich, Burggraf von Nürnberg, 1265 die Stadt Baireuth sammt Feste Kadolsburg zu Lehen (Monum. Zoller. II, 102); 41. Konrad, 1269—1278; 42. Eckhard von Schwabsberg, 1278—1309, mußte schon 1279 die Burg Ellwangen durch seinen gewaltthätigen Schirmherrn, Grafen Ludwig von Oettingen, in Brand gesteckt und besetzt sehen. Nachdem bereits im neunten Jahrhundert eine Verbrüderung mit Reichenau (Mabillon. Vet. Anal. IV, 645) und St. Gallen (Goldast l. c. 179. 185), im J. 1193 mit Fulda (W. U.-B. II, 297) und zu unbestimmter Zeit mit St. Emmeram in Regensburg bestanden hatte, erneuerte nunmehr Abt Eckhard mit 16 Klosterangehörigen letztere im J. 1286, was sich 1360 wiederholte (Stud. a. d. Benedictinerorden 1882, H. 2). 43. Ernfried von Bellberg, 1309—1311; 44. Rudolf II. von Pfahlheim, 1311—1332; 45. Kuno II. Freiherr von Gundelfingen, 1333—1367, erwirkte von Kaiser Ludwig 1335 die Bestätigung des Privilegienbriefes Heinrichs II. und 1347 die des Diploms Kaiser Ludwigs d. Fr., und sein Nachfolger 46. Albert IV. (Hack), 1367—1400, von Papst Urban V. die erneuerte Zusicherung aller seitherigen Privilegien. Nachdem, wie es scheint, nur vorübergehend, (1360) die Grafen von Helfenstein die Schirmvogtei über Ellwangen innegehabt hatten (Stälin III, 277) und Kuno II. 1365 die Vogteirechte auf dem Ellwanger Landgebiet von Graf Ludwig d. Aelt. und dessen Neffen gleiches Namens zurückgekauft hatte (Zinkernagel, Hist. Untersuchungen der Grenzen des Riesgaus 42), ging die Vogtei zwischen 1365 und 1372 an die Grafen von Würtemberg über, bei denen sie mit Unterbrechungen bis ins 16. Jahrhundert blieb (Stälin III, 353, Anm. 3; Vogelmann 83 ff.). Nur die Vogtei über Ellwangen selbst blieb bis 1381 bei den Grafen Friedrich dem Aelteren und dem Jüngeren von Oettingen, von denen Abt Albert Hack sie sammt dem Geleitsrecht um 3200 fl. auslöste (Zinkernagel a. a. O.). Uebrigens waren die finanziellen Verhältnisse des Klosters unter diesem Abt nicht günstig. Aus dem Jahre 1380 wird von großer Noth berichtet, „so daß es am Darben herunterging", und 1397 wurde dem Kloster vom würtembergischen Schirmherrn eine Sparordnung aufgelegt (Sattler, Gesch. v. Württemb. u. d. Grafen IV, 48). Nach der in die Hände des Papstes 1400 erfolgten Resignation Alberts IV. wurde unter Einwirkung des Grafen Eberhard von Würtemberg 47. Siegfried (Syfried) II. Gerlacher, 1401—1427, von Papst Bonifaz IX. zum Abt ernannt. Er war ein tüchtiger Mann, der mit Auszeichnung dem Concil von Konstanz 1414 anwohnte und bei dem 1417 im nahen Petershausen gehaltenen Generalcapitel der Benedictinerprovinz Mainz von den Concilsvätern zum Beigeordneten des aus 4 Aebten bestehenden Präsidiums gewählt wurde (Trithem. Chr. Hirs. II, 348). Seine Stellung als Mitglied des Vormundschaftsraths über Ludwig und Ulrich, die minderjährigen Söhne Graf Eberhards IV., nutzte ihm bei den Fehden, welche die Ritter Konrad und Albrecht von Schwabsberg mit dem Kloster Ellwangen führten, und welche mit deren Niederlage und Gefangenneh-

mung endigten. Auch im J. 1418, vielleicht im Zusammenhang mit dem kostspieligen Aufenthalt des Abts in Konstanz, trat wieder finanzielle Bedrängniß ein, es wurden Güter verkauft, zur Entlastung des Klosters eine Reihe Pfarreien incorporirt und die Sparordnung 1422 erneuert. Als ein thatkräftiger Regent zeigte sich 48. Johannes von Holzingen, 1427—1452. Er erbaute die Stadtpfarrkirche zu U. L. F., verschiedene städtische Gebäude, restaurirte das Kloster und sorgte für die Ruhe im Lande während des letzten Städtekriegs. Die nach seinem Tod auf 49. Albert V. Schenk von Schenkenstein 1452 gefallene Wahl des Convents fand seitens des Schutzherrn Grafen Ulrich von Würtemberg so hartnäckigen Widerstand, daß der Erwählte, um weitern Nachtheil vom Kloster abzuwenden, im darauf folgenden Jahre auf die Abtswürde verzichtete. Diese wurde nun auf Betreiben Würtembergs und Anderer dem schon bei Schenks Wahl von der Minderheit der Conventualen in Aussicht genommenen 50. Johannes von Hirnheim, 1453 bis 1460, zu Theil. Unter ihm erhielt der Convent die kaiserliche Bewilligung, roth zu siegeln. Nähere Kunde von dem religiösen und wissenschaftlichen Leben in der Abtei haben wohl die vielen Brände, von welchen sie betroffen wurde, zerstört. Eine Anzahl tüchtiger Vorsteher läßt jedoch annehmen, daß, zumal Anfangs und sicher noch bis zum 13. Jahrhundert, die Zustände befriedigend waren, und jedenfalls legten letztere den Grund zu dem geschichtlich nachweisbaren äußeren Einflusse und Ansehen, dessen das Kloster neben steigendem Güterbesitz durch Jahrhunderte sich erfreute (vgl. Schwarz 14). — Der sechste und letzte große Brandunfall hatte in der Nacht des St. Lucienfestes 1443 das Kloster sammt Kreuzgang in Asche gelegt, aus der es nicht mehr erstehen sollte. Dieses Unglück gab den Anstoß zur Auflösung des ohnehin schon gelockerten gemeinschaftlichen Lebens, zumal da die Zahl der Conventualen auf sieben herabgesunken war. Dabei waren seit langer Zeit nur Adelige, oft ohne Beruf, aufgenommen worden, die zur Erleichterung des Dienstes sich, gewiß ein seltenes Vorkommniß, bürgerliche monachi capellani beigesellt hatten und allen Reformversuchen beharrlichen Widerstand entgegensetzten. Es ließ sich voraussehen, daß bei erzwungener Reform fast alle austreten und die Klostergüter mit Hilfe ihrer Verwandten an sich reißen würden (wie denn manche nicht mehr Profeß abgelegt hatten und wieder aus dem Kloster in den Ehestand getreten waren). So war es nicht zu verwundern, daß der Convent an den Papst ein Bittgesuch richtete. Der von Pius II. als Specialbevollmächtigter aufgestellte Cardinal Petrus von Schauenberg, Bischof von Augsburg, hielt es bei Erneuerung der vorhandenen Zustände für das Beste, die thatsächlich, abgesehen vom Gewande, schon bestehende weltliche Lebensweise dem heiligen Stuhl zur gesetzlichen Einführung zu empfehlen. Dieß geschah denn auch durch die Bulle Papst Pius' II. vom 14. Januar 1459 (Khamm l. c. 19), welche aber erst am 2. April 1460 vollzogen wurde. Das Kloster ward durch den genannten päpstlichen Commissar in ein weltliches, adeliges, exemtes Collegiatstift mit einem gefürsteten Propst an der Spitze verwandelt; die seitherigen monachi conventuales erscheinen von nun an als Canoniker, die monachi capellani als Chorvicare. Noch in demselben Jahr traf auch die Bestätigung Kaiser Friedrichs IV. ein.

II. Die gefürstete Propstei. Nachdem der gutgesinnte letzte Fürstabt und erste Fürstpropst Johannes von Hirnheim (1460—1461) wegen der Schwierigkeiten, welche ihm seine Untergebenen machten, schon nach einem Jahre resignirt hatte, gelangte zu langer und erfolgreicher Regierung der jugendliche (2.) Albrecht I. von Rechberg (1461—1502). Wie anderwärts um diese Zeit, entwickelte sich unter ihm auch in Ellwangen eine rege Bauthätigkeit (Gründung von St. Wolfgang, Aufbau des Kreuzgangs sammt Kapelle U. L. F., Maria Eich, theilweise Erbreiterung der Stiftsvorhalle), und das Landgebiet wurde erweitert. Auch in Politik vielfach thätig (Vogelmann 96), trat Albrecht 1488 dem schwäbischen Bund bei. Nach der nur zehnmonatlichen Regierung (3.) Bernhards von Westerstetten (1502—1503) bestieg der ebenso gelehrte als tugendhafte (4.) Albrecht II. von Thumb-Neuburg (1503—1521) den Thron, welchem er jedoch wegen der Schwierigkeiten, die er ob seiner Strenge bei den Stiftsherren fand, 1521 unter Zustimmung des Papstes Leo X. und des würtembergischen Schutzherrn, aber ohne Consens des Capitels, zu Gunsten (5.) des Pfalzgrafen Heinrich, Herzogs in Bayern, entsagte. Von der Macht und dem Einfluß desselben erwartete er in Voraussicht der kommenden schweren Zeiten für die Propstei mit Recht einen genügenden Schutz. Das Capitel aber erkor inzwischen in wenig glücklicher Wahl den Canonicus Johannes von Gültlingen zum Propst. Der hierüber entstandene Streit, welcher bis an den heiligen Stuhl gebracht wurde, fand 1521 durch Rücktritt des Gültlingen unter Abfindung mit einem Jahrgeld einen glücklichen Abschluß. Der Bauernkrieg, welchen Gültlingen vergeblich für seine Zwecke zu benutzen suchte, brachte das Fürstenthum in große Gefahr. Stadt und Schloß wurden 1525 von den Aufständischen besetzt, Vieles ward geplündert und zerstört, und die Anerkennung der zwölf Bauernartikel erzwungen. Daß es nicht, wie anderwärts, zu noch Schlimmerem kam, und daß der Aufruhr schon nach einer Woche niedergeschlagen ward, verdankte man dem raschen Entsatz durch 600 Mann, welche die Brüder des Fürstpropstes nach Ellwangen geschickt hatten (Stälin IV, 293. 302; Seckler, Reichspropstei Ellwangen 155). Als Landesherr trat Heinrich auch streng gegen die reformatorische Lehre auf, welche durch den Stadtpfarrer zu U. L. F. Mombach und den Stiftsprediger Kreß in Ellwangen verkündigt worden war. Beide wurden degradirt

und in Lauingen hingerichtet, deßgleichen von 32 Laien drei enthauptet, die übrigen begnadigt (Khamm l. c. 68). Schon im Jahre 1545, in welchem auch die Stiftskirche durch Hans Rosenhart, Glockengießer in Nürnberg, ihr schönes Geläute erhielt, hatte Propst Heinrich den ihm befreundeten Deutschmeister Wolfgang Schutzbar, genannt Milchling, zu seinem Nachfolger bestimmt. Das Capitel dagegen wählte nach Heinrichs Tod (3. Januar 1552) (6.) Otto Cardinal Truchseß von Waldburg, Bischof von Augsburg (s. d. Art.) (1553—1573), der in dem hierüber angestrengten Prozeß 1552 in Rom persönlich einen günstigen Spruch auswirkte. Nicht zufrieden damit, nahm der Deutschmeister den 4. Dec. 1552 Stadt und Schloß durch Handstreich, mußte aber, eingeschüchtert durch die bedeutende Truppenmacht, welche der um Hilfe angerufene Herzog Christoph von Würtemberg aufgeboten hatte, alsbald wieder abziehen und seinen Landfriedensbruch durch kammergerichtliche Entscheidung 1553 mit schwerer Geldstrafe büßen (Stälin IV, 540). Noch im nämlichen Jahre trat der thatkräftige Otto die Regierung an und behielt, obwohl in wichtigen Geschäften viel abwesend, auch das Wohl der Propstei stets im Auge (Giesel im Diöcesan-Archiv für Schwaben 1884, 1—3). Bei aller Toleranz und Freundnachbarlichkeit gegen den angrenzenden würtembergischen Nachbar war er ein entschiedener und furchtloser Gegner der Reformation und steuerte mit Erfolg, besonders von dem hl. Peter Canisius unterstützt, dem in das Propsteigebiet eingedrungenen Lutherthum durch Missionsthätigkeit und Hebung des christlichen Unterrichts. Unter (7.) Christoph von Freiberg (1573—1584) kam es zu hartnäckigem Zwist zwischen Propst und Capitel in Rechts- und Disciplinarsachen. Eine umfassende Thätigkeit entfaltete (8.) der fromme und gütige Wolfgang von Hausen 1584—1602 (Volksmissionen durch Jesuiten, Apothekerordnung, öffentliche Bauten, Restauration an der Stiftskirche 1588, namhaften Gütererwerb). Er starb tiefbetrauert als Bischof von Regensburg 1613. Auch sein Nachfolger (9.) Johann Christoph I. von Westerstetten (1602 bis 1612) ward nach zehnjähriger Regierung, während welcher er (1609) der katholischen Liga beigetreten war und (1611) zwei Jesuiten als ständige Hofkapläne berufen hatte, als Bischof von Eichstätt postulirt. Ihm folgte (10.) der ascetische Johann Christoph II. von Freiberg (1613—1620). In seine und seines Vorgängers Regierungszeit (1611—1616) fällt die Mehrzahl der unseligen, nach einer Privatchronik vereinzelt schon seit 1588 instruirten Hexenprozesse im Ellwanger Gebiete. 11. Johann Jacob Blarer von Wartensee (1621—1654), Neffe von Wolfgang von Hausen, mußte sein Land großen Drangsalen durch die Schweden preisgegeben sehen, welche es 1632 besetzten und dem Grafen von Hohenlohe zum Geschenk machten. Der 1631 nach Salzburg entflohene Fürst kehrte 1634 nach dem Sieg der kaiserlichen Armee bei Nördlingen wieder zurück und bemühte sich eifrig, die schweren Wunden, welche Krieg und Pest dem Lande geschlagen, zu heilen. Unter ihm nahm die Wallfahrt nach dem nahe bei Ellwangen gelegenen Schöneberg (ad B. M. V. Lauretanam) ihren Anfang (Gumpenberger, Atlas Mar. f. 2084). Nach (12.) Johann Rudolf von Rechberg (1654 bis 1660, seit 1646 auch Administrator von Augsburg) gelangte zur Propstwürde (13.) Johann Christoph III. von Freiberg (1660—1674). Er ließ 1661 die Reliquien der Ellwanger Stiftsheiligen erheben (Busl, Die Stiftskirche und Stiftsheiligen Ellwangens, 1864, 115 ff.) und, was schon sein Vorgänger eingeleitet hatte, 1669 bis 1674 die romanische Stiftskirche im Geschmack jener Zeit modernisiren. Das Nämliche that, nachdem Freiberg in Folge seiner Berufung auf den bischöflichen Stuhl Augsburg resignirt hatte, (14.) Johann Christoph IV. von Adelmann (1674—1684) mit der alten Magdalenenkapelle auf dem Stiftsfriedhof. Unter diesem durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ausgezeichneten Fürsten begann der 1704 im begründeten Rufe der Heiligkeit verstorbene Philipp Jeningen S. J. (s. d. Art.) seine 23jährige rastlose Thätigkeit als Apostel des Virngrunds und des Rieses. Auf seinen Rath errichtete Adelmann ex voto nach den Plänen des geschätzten Architekten Thum von Bregenz 1682 die erste prachtvolle Wallfahrtskirche auf dem Schöneberg. In seiner kurzen Regierungszeit baute (15.) der leutselige Heinrich Christoph von Wolframsdorff (1687 bis 1689) das von Johann Christoph I. von Westerstetten errichtete Ellwanger Schloßgebäude um, während sein Nachfolger (16.), der edelgestaltete, hochbegabte und fromme Ludwig Anton, Pfalzgraf, Herzog in Bayern, Hoch- und Deutschmeister, Coadjutor von Mainz, postulirter Bischof von Worms und Bischof von Lüttich, den Bau der Schönebergkirche vollendete. Ausführlich schildert diesen frühverstorbenen Fürsten Khamm (l. c. 85 sq.). Seinen Bruder (17.) Franz Ludwig, der mit Ausnahme des Bisthums Lüttich in die Würden Ludwig Antons eintrat und außerdem noch Bischof von Breslau wurde, wählte das Ellwanger Stiftscapitel auch zu seinem Propst. Während seiner segensreichen Regierung (1694 bis 1732) ordnete er den Chordienst im Stift, tilgte 45 000 Gulden Landesschulden, verwendete 10 000 Gulden auf das Schloß, vergrößerte das Spital, vermehrte den Güterbesitz und verhütete durch sein Ansehen viel Unglück im spanischen Erbfolgekrieg, der sich 1707 in's Propsteigebiet gezogen hatte. Ein Hauptwerk von ihm ist die Erbauung der jetzt noch bestehenden zweiten großen Schönebergskirche, nachdem die erste 1709 durch den Blitz zerstört worden war. Mit seiner Bewilligung erbauten auch 1728—1730 die Kapuziner vor der Stadt Kloster und Kirche zum hl. Franz von Assisi. Noch in seinem Todesjahr (1732) leitete Franz Ludwig die letzte Modernisirung der Stiftskirche im Rococostil ein, die 1739 vollendet wurde (Busl 33), und setzte in seinem Testamente zu

Gunsten der Propstei reiche Legate ad pias causas aus. Die rechte Hand in der Regierung des Fürstenthums war für die beiden Pröpste Ludwig Anton und Franz Ludwig der Stiftsdecan und Statthalter Ignaz Desiderius von Peutingen (1697—1718), der letzte Sproß des berühmten Augsburger Geschlechts, ein frommer, gelehrter Mann und trefflicher Administrator. Seine letztwillige Verfügung, welche die Jesuiten zu Haupterben einsetzte, ermöglichte diesen, nachdem sie schon unter Johann Rudolf von Rechberg eine höhere lateinische Schule eröffnet hatten, auch 1720 die Erbauung eines stattlichen Collegiums, welchem 1722—1723 der Bau des Gymnasiums und 1724—1726 der der Kirche folgten (Leonhard, Gesch. d. höh. Lehranstalten Ellwangens, Gymn.-Programm 1861, 13 ff.). 18. Franz Georg, Graf von Schönborn (1732—1756), Kurfürst von Trier, Bischof von Worms, entfaltete eine höchst bedeutende und glückliche gesetzgeberische und bauliche Thätigkeit (Rathhaus, Ammannhaus, Jagdzeughaus, Erweiterung des Spitals, Seminarsbau auf dem Schöneberg). Ihm folgte (19.) Anton Ignaz Graf von Fugger (1756—1787), seit 1769 Bischof von Regensburg. Zur Zeit des preußischen Kriegs übernahm er alle Kriegskosten, welche seine Unterthanen trafen, auf seine Kasse, linderte die Hungersnoth 1770—1771, erbaute die Kirchen in Stimpfach, Unterkochen und Hofen und bedachte Ellwangen reichlich in seinem Testament. Unter seinem Schutze entfaltete Johann Joseph Gaßner (s. d. Art.) auf Schloß Ellwangen 1774 bis 1775 unter ungeheurem Zulauf seine berühmt gewordene Thätigkeit als Gebetswunderthäter. 20. Clemens Wenzeslaus, Prinz von Polen, Herzog von Sachsen, Kurfürst von Trier, Bischof von Augsburg, seit 1770 Coadjutor des Propstes, seit 1777 unbeschränkter Administrator, 1787 bis 1802 Propst, schließt die Reihe der Regenten. Er erließ viele zweckmäßige Verwaltungsverordnungen und erbaute das städtische Schulhaus aus eigenen Mitteln. Durch den Pariser Frieden kam die Propstei 1802 an Würtemberg, dem 1803 gehuldigt wurde. — Sämmtliche Pröpste hatten eine förderliche, viele eine ausgezeichnete Thätigkeit entwickelt, und es ist zu betonen, daß auch diejenigen unter ihnen, welche anderwärts in Würden standen, darüber ihre Propstei keineswegs vernachlässigten. Ganz besonders dürfen die reichen Stiftungen nicht vergessen werden, welche sie, sowie viele Canonici und Cleriker, im Leben und Sterben für kirchliche, Armen- und gemeinnützige Zwecke gemacht hatten, und welche zur Zeit der Säcularisation eine sehr bedeutende Summe repräsentirten.

Die Organisation des Stifts beruhte wesentlich auf dem durch Cardinal Peter von Schauenberg 1460 nach dem Muster der Augsburger gegebenen Statuten, welche in einzelnen Punkten 1501 durch den päpstlichen Legaten Raimund, Erzbischof von Gurk, 1506 durch Propst Albert von Thumb-Neuburg abgeändert, zuletzt durch Johann Jacob Blarer neu geordnet und durch Artikel aus verschiedenen Wahlcapitulationen ergänzt wurden. Da jedoch die Statuten von 1506 die Rechte des Propstes geschmälert hatten und deßwegen ohne päpstliche Bestätigung geblieben waren, wurden sie von den Nachfolgern Alberts theils nicht beschworen, theils nur auf jeweilige Lebenszeit acceptirt und bildeten, namentlich zur Zeit Christophs von Freiberg, die Quelle vielen und langwierigen Haders zwischen Propst und Capitel. Letzteres gewann durch die in den sogen. Wahlcapitulationen aufgestellten Bedingungen im Laufe der Zeit mehr und mehr die Oberhand. Es bestand aus zwölf adeligen Chorherren; unter diesen waren drei Dignitare, nämlich der vom Capitel gewählte Decan, seit 1784 infulirt und öfters zugleich Statthalter des Fürsten, der von letzterem ernannte summus Custos und der Scholasticus. Zwei Präbenden waren Graduirten reservirt und gelangten, namentlich Anfangs, öfters in die Hände Bürgerlicher. Die Carenzzeit betrug bei einem Todesfall 2 Jahre, bei einer Resignation 1 Jahr. Die Dauer der Residenzpflicht umfaßte Anfangs das volle Jahr mit kurzem Urlaub, wurde aber schon 1506 auf mindestens 9, später mit Rücksicht auf das relativ mäßige Einkommen von circa 2000 Gulden auf 6 Monate zu Gunsten der Acquirirung anderweitiger Canonicate herabgesetzt; übrigens machte nur ein Theil der Stiftsherren davon Gebrauch. Den Chordienst besorgten theils mit ihnen, theils für sie vier Provisoren, eine wechselnde Anzahl von Chorvicaren und bis 1653 eine Anzahl Leviten (Khamm l. c. 180). Die Liturgie war von 1460 bis 1606 im Anschluß an Augsburg die reichgestaltete gallische (Lyoner). (Das Interessanteste hiervon s. Schwarz, Kirchenschmuck, 1865, 23 ff. 50 ff.) Im J. 1606 wurde der römische Ritus, im J. 1631 ein päpstlich genehmigtes Proprium Elvacense eingeführt (Busl 78). Exemt war nur das Stift; Stadt und Landgebiet gehörten zum Bisthum Augsburg. In politischer Beziehung bildete das Fürstenthum seit dem 16. Jahrhundert einen Theil des schwäbischen Kreises. Im Reichsfürstenrath saß der Propst nach dem Abte von Kempten; auf den schwäbischen Kreistagen wechselten laut Vertrag von 1583 Ellwangen und Kempten täglich. Der Regent, der seit 1625 das Recht violetter Prälatenkleidung hatte, führte den Titel Princeps Praepositus et Dominus Elvacensis. Das Propsteiwappen war eine rothe, später fehlerhaft eine goldene Infel in silbernem Felde; die Landesfarben waren roth und weiß. Das Capitel führte im Wappen den Hauptpatron St. Vitus mit Kessel in Blau. Den Stiftern ward ein Wappen zugetheilt, das in blauem, durch ein rothes Andreaskreuz getheiltem Feld in jedem Quartier eine goldene heraldische Lilie führte. In neuerer Zeit ward es von der Stadt adoptirt. Das Erbmarschallamt hatten die Adelmann, Erbkämmerer war Freiberg, Erbschenk Rechberg, Erbtruchseß Blarer, später Schwarzach zu Horn.

Wann Ellwangen das Münzrecht erhielt, ist unbekannt. Ellwanger Denare werden schon 1147 erwähnt. Die meisten Münzen schlug Johann Jacob Blarer; eine Medaille gibt es von Johann Christoph von Adelmann (1685); Thaler, auf welchen Titel und Wappen des Propstes allein erscheinen, von Wolframsdorff (1689) und Fugger (1765) (Chr. Binder, Württ. Münzkunde, 1846, 349 ff.). Das Einkommen des Fürstpropstes bezifferte sich auf ca. 80 000 Gulden, das des Capitels auf 40 000 Gulden. Unter dem Propst besorgten die Regierung ein geistliches und vier weltliche Collegien. Das Territorium mit ca. 25 000 Einwohnern war mit dem Stadtammannamt in sechs pröpstliche und ein capitelisches Oberamt getheilt. Der Propst besetzte 19 katholische und 5 evangelische, das Capitel 13 katholische und 4 evangelische Pfründen.

Außer der angeführten Literatur s. für die früheste Zeit die unter d. Art. Alamannen I, 393 angeführten Werke. Für die Urkunden s. Württembergisches Urkundenbuch I—IV (bis zum Jahre 1252). Ferner: (Röder) Neuwirtemberg, Ulm 1804; Pl. Braun, Gesch. der Bischöfe von Augsburg; St. Neher, Statist. Personalkatalog des Bisthums Rottenburg; Paul Friedr. Stälin, Gesch. Württembergs, 1882, I, 1 (bis 1268); Württemberg. Vierteljahrshefte für Landesgesch., 1878—1885. Das Königreich Württemberg, Stuttgart 1882. Steichele, Bisthum Augsburg II. III, 1864. 1872; Die Oberamtsbeschreibungen von Aalen, Neresheim und Krailsheim (die von Ellwangen ist in Vorbereitung). Für die Kunstdenkmale s. Haßler, Württemb. Jahrbücher 1862, 1. H.; A. Lorent, Denkmale des Mittelalters in Württemberg: Die Stiftskirche von Ellwangen mit 10 Quartphotogr., Mannheim 1869. [K. A. Busl.]

Elmo oder Telmo, Sanct, ist der populäre Name zweier Heiligen, nämlich des hl. Erasmus (s. d. Art.) und des sel. Gonzalez. Letzterer wurde 1190 in Astorga, einer Stadt des Königreiches Leon in Spanien, geboren. Er stammte aus angesehener Familie, war mit herrlichen Geistesgaben ausgerüstet, widmete sich den Studien und trat, ohne gerade besonders von dem Ernste seiner Berufswahl ergriffen zu sein, in den geistlichen Stand. Der Bischof seiner Heimat verlieh ihm die Würde eines Dombechanten, und der neue Dignitar gedachte mit aller Pracht seinen Einzug zu feiern. Allein ein Sturz vom Pferde in den Koth verkehrte die beabsichtigte Pracht in tiefe Demüthigung, und diese bewog ihn, sich von der Welt zurückzuziehen. Die heilsamen Uebungen eines abgeschiedenen Lebens führten ihn zum Streben nach Vollkommenheit, und er entsagte endlich durch den Eintritt in den Dominicanerorden für immer der Aussicht auf eine Stellung in der Welt. Seine Predigten wirkten ergreifend, und König Ferdinand III. von Leon ward durch den Ruf des Heiligen bewogen, denselben als ständigen Begleiter sich zu wählen. Auch am Hofe wirkte Petrus reformatorisch, und selbst im Kriege trug sein Einfluß in Aufrechthaltung der Ordnung im Heere zu den Siegen des Fürsten bei. Oftmals, wie besonders bei Eroberung von Cordova, war sein Edelmuth für die Besiegten zum reichen Segen. Trotz aller Versuche, ihn zurückzuhalten, verließ Petrus wieder den Hof, um sich ganz dem Missionswerke für die Armen und Ungebildeten, besonders auch für die Schiffer zu widmen. Im J. 1246 wollte er, seinen nahen Tod ahnend, nach Compostela wallfahrten, um dort zu sterben; allein er vermochte nicht mehr die Reise zu machen und starb am 15. April 1246 in Tuy, wo noch heute seine Reliquien aufbewahrt werden. Unter Papst Innocenz IV. erfolgte 1254 seine Seligsprechung. Die Schiffer von Spanien und Portugal verehren ihn unter den Namen St. Elmo oder Telmo. (Vgl. Boll. April. II, 389.) [Rausch.]

Elohim, אֱלֹהִים, ist im Alten Testamente neben יְהֹוָה die gewöhnliche Bezeichnung Gottes. Es ist Plural von אֱלוֹהַּ, welches als eine Weiterbildung von אֵל betrachtet wird. Ob das Wort אֵל Gott primitiv ist oder Participialform von einem ungebräuchlichen Verbum אִיל = אוּל stark, mächtig sein, wie man gewöhnlich annimmt, dürfte schwer zu entscheiden sein; doch ist aus dem Gebrauch des Wortes für Gott, als den außer- und überweltlichen Schöpfer, Herrn und Regierer der ganzen Welt, zu schließen, daß ihm gleichfalls der Begriff der Stärke und Macht unterliegt. Ob aber, wie neuestens behauptet wird, אֱלוֹהַּ durch Verbindung von אֵל mit einem Particip von הוה, also הֹוֶה gebildet sei, das Wort also den seienden, den ewigen Gott bezeichne, muß dahingestellt bleiben. Es erscheint sehr auffallend, daß bei den Israeliten, bei denen die Vielgötterei so strenge ausgeschlossen, ja mit Todesstrafe bedroht war, der gewöhnliche Gottesname eine Pluralform ist, und daß selbst die dazu gehörigen Adjectiva und Verba nicht bloß im Singular, sondern mehrfach gleichfalls im Plural stehen. Man hat versucht, dieß daraus zu erklären, daß auch die Israeliten oder ihre Stammväter anfangs der Vielgötterei gehuldigt und erst allmälig zum Monotheismus sich erhoben hätten. Allein abgesehen davon, daß diese Anschauung der Geschichte selbst der heidnischen Völker widerspricht, die nachweisbar vom ursprünglichen Monotheismus erst später zum Polytheismus kamen, hat die Pluralform des Gottesnamens, die auch sonst (bei קְדוֹשִׁים der Heilige oder Allerheiligste, אֲדֹנִים der Herr) vorkommt, bloß symbolische Bedeutung. Der Plural steht im Hebräischen überhaupt zur Bezeichnung der Erhabenheit, der Intensivität, der Fülle ꝛc., daher pluralis majestatis, excellentiae, intensivitatis u. dgl. genannt. Wäre die Pluralform des Gottesnamens ein Ueberbleibsel oder auch nur eine Erinnerung an früheren Polytheismus gewesen, so hätten sicher wenigstens die Propheten sich dieser Pluralform enthalten, zumal ja die Singularformen אֵל, אֱלוֹהַּ und na-

mentlich יְהוָה ihnen zu Gebot standen. Der Plural des Gottesnamens wird eben absichtlich gebraucht, um die Größe, Majestät und Herrlichkeit Gottes hervorzuheben, wahrscheinlich aber auch aus dem tiefern Grunde, weil der in seiner Wesenheit Eine, wahre Gott nicht bloß die Fülle aller guten Eigenschaften und Vollkommenheiten, sondern auch eine Mehrheit von Hypostasen oder Personen umfaßt. So steht der Gottesname אֱלֹהִים in seiner Pluralform schon in der ersten Zeile der heiligen Schrift, an der Spitze der zahlreichen Reihe von Andeutungen des Geheimnisses der heiligsten Dreifaltigkeit, die im A. T. in stets wachsender Deutlichkeit auf die vollkommene Offenbarung desselben im N. B. vorbereiten sollten.

Der Name אֱלֹהִים wird auch von falschen Göttern gebraucht, und zwar als einfacher Plural, z. B. Ex. 12, 12. Jos. 24, 2. Dan. 5, 4, aber auch als Singular, z. B. von Baal (3 Kön. 18, 21), von Astarte (3 Kön. 11, 5), vom Nationalgott einzelner Völker (4 Kön. 17, 29 ff.). Sodann steht אֱלֹהִים auch von Menschen, welche Gottes Stelle vertreten, insbesondere den Richtern (Ex. 21, 6; 22, 7 f. Ps. 82, 1. 6; vgl. Deut. 19, 17. 2 Par. 19, 6); ähnlich bezeichnet die Zauberin von Endor den Geist Samuels als אֱלֹהִים, entweder weil er einst als Richter Gottes Stelle vertrat, oder weil sie nach ihrer heidnischen Anschauungsweise wegen der wunderbaren und majestätischen Erscheinung Samuels (1 Sam. 28, 13) von einer göttlichen Gestalt spricht. An einigen Stellen übersetzen die LXX und nach ihnen die Itala, auch Targumim und Peschittho אֱלֹהִים mit „Engel" (so Ps. 8, 6; 97, 7; 138, 1), während der hl. Hieronymus es nie mit „Engel" wiedergibt, und während auch an obigen Stellen die Bedeutung Gott, resp. Götter, letztere als personificirt gedacht, beibehalten werden kann. בְּנֵי הָאֱלֹהִים (Gen. 6, 2. 4) bezeichnet nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle fromme Menschen, Sethiten; בְּנֵי אֱלֹהִים (Job 1, 6; 2, 1; 38, 7) Engel. Ueber das Verhältniß des Gottesnamens אֱלֹהִים zu יְהוָה s. d. Art. Jehova. (Vgl. Reinke, Beitr. zur Erkl. des A. T. III, 137 ff. V, 363 ff.; Heinrich, Dogmatik III, 329 ff.) [Holzammer.]

Elon, im A. T. a. Personenname: 1. (אֵילוֹן) ein Hethiter, der Vater der Ada oder Basemath, Schwiegervater Esau's (Gen. 26, 34; 36, 2). 2. Ein Sohn Zabulons und Enkel Jacobs (Gen. 46, 14. Num. 26, 26). — b. Ortsname: 1. (אֵלוֹן) eine Stadt im Stamme Nephtali (Jos. 19, 33). 2. (אֵילוֹן) eine Stadt im Stamme Dan (Jos. 19, 43. 3 Kön. 4, 9). [Kaulen.]

Elpidius Rusticus (auch Helpidius oder Helfridius), ein Zeitgenosse von Symmachus und Boethius, lebte ungefähr bis zum Jahre 500. Er war Exquästor und bekleidete das Amt eines Arztes am Hofe des Ostgotenkönigs Theodorich. Daß er auch Diacon genannt wird, scheint aus einer Verwechslung mit Rusticus Diaconus (s. d. Art.) hervorgegangen zu sein. Elpidius war Dichter; es gibt von ihm 24 dreizeilige Epigramme zu ebenso vielen Erzählungen des Alten und Neuen Testamentes unter dem Titel Historiarum Veteris et Novi Testamenti Tristicha, ferner ein heroisches Gedicht De beneficiis Jesu Christi. Beide Gedichte finden sich in der Bibl. Lugd. IX, 462 und bei Migne, PP. lat. LXII, 543. Außerdem schrieb er ein Gedicht In consolationem doloris sui, welches aber nicht erhalten worden ist. Er stand in Briefwechsel mit Ennodius (s. d. Art.), welcher sein Eucharisticon dem gelehrten Arzt Elpidius widmete. (Vgl. Fabricius-Mansi II, 505; Cave I, 466; Histoire littéraire de la France III, 165; Bähr, Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms, Carlsruhe 1836, 69.) [Rausch.]

Elpis, christliche Dichterin, die Tochter des Senatspräsidenten Festus, wurde zu Anfang des fünften Jahrhunderts in Sicilien geboren und später mit dem berühmten Boethius (s. d. Art.) vermählt. Vallinus schildert sie als schöne und geistreiche Frau, die ihrem Manne bei seinen literarischen Arbeiten begeisternd zur Seite stand. Sie war selbst Dichterin, und wir besitzen von ihr noch zwei aus der Zeit von 425 stammende Hymnen auf die Apostelfürsten Petrus und Paulus, die von ihrer dichterischen Begabung Zeugniß geben und im kirchlichen Officium am Feste der heiligen Apostel gebraucht werden. Ob sie Mutter gewesen sei, ist ungewiß; nach lib. 2. De consol. philos. ist es nicht wahrscheinlich. Sie scheint ihrem Gatten frühzeitig durch den Tod entrissen worden zu sein, da Boethius es noch erlebte, daß seine Söhne aus zweiter Ehe, wenn auch in früher Jugend, mit den consularischen Würden bekleidet wurden. (Vgl. Migne, PP. lat. LXIII, 537; Mone, Hymnen III, 63. 91; Fabricius-Mansi II, 505.) [Rausch.]

Elvira, Synode (concilium Illiberitanum), gefeiert in oder bald nach dem Jahre 306, ist mehr als andere Synoden Gegenstand literarischer Controverse geworden. Schon über den Ort der Synode herrschte lange Ungewißheit. Die Mehrzahl der Schriftsteller, Spanier wie Auswärtige (so R. Dozy [Recherches sur l'histoire politique et littér. de l'Espagne, Leide 1860], Emil Hübner [Epigraph. Reiseberichte aus Spanien und Portugal, Berlin 1861]), hielten Medina Elvira, Hauptstadt der maurischen Provinz Elvira am gleichnamigen Gebirge, für den Versammlungsort. Ueberwiegende Gründe aber, namentlich Inschriften in Granada weisen auf Illiberis (Eliberis) hin; dieses war nördlich von Granada auf dem Hügel von Albaicin erbaut und bildet noch heute eine Vorstadt Granada's, von der Stadt bis vor kurzem durch das bekannte Thor von Elvira geschieden (vgl. Hübner, Inscript. latinae Hispanae, Berol. 1869, 167). Bezüglich der Abhaltungszeit geben die Acten an, die Synode sei am 15. Mai gefeiert worden. Die nähere Bestimmung, es sei zur Zeit des Concils von

Nicäa, im J. 362 der spanischen Aera, d. h. 324 gewesen, ist offenbar späterer Zusatz. Da die Canones auf eine erst kürzlich geendete Verfolgung hinweisen, und da unter den anwesenden Bischöfen neben Hosius von Corduba, welcher mindestens seit 316 nicht mehr in Spanien verweilte, auch der aus der Zeit der Verfolgung von 304—305 bekannte Valerius von Saragossa genannt wird, so dürfte das Jahr 306 oder eines der nächstfolgenden als wahrscheinlich anzunehmen sein. Anwesend waren die Bischöfe von Acci (Guadix), Cordova, Sevilla, Tucci (Martos), Epagra (Cabra), Castulo (Cazlona), Mentesa (La Guardia), Elvira, Urci, Emerita (Merida), Saragossa, Leon, Toledo, Fibularia (Loarre?), Ossonoba, Elbora (Talavera?), Eliocroca (Lorca), Basti (Baza), Malaga. Von diesen neunzehn Bisthümern gehörten drei zur Provinz Lusitanien, je acht zu Bätica und Tarraconensis. Elvira lag so ziemlich im Mittelpunkte, und da um diese Zeit der Bischofssitz Tarragona zerstört und Asturica wahrscheinlich vom Bischofe von Leon verwaltet wurde, scheint der Gesammtepiscopat Spaniens versammelt gewesen zu sein. Neben den Bischöfen saßen auf der Synode 24 Priester (Pfarrer) aus dem Südosten Spaniens. Ihre Pfarreien lassen sich mit Ausnahme von Drona (Brana?) in noch bestehenden Ortschaften nachweisen. Von den Bischöfen unterschrieb zuerst Felix von Acci, wahrscheinlich nicht als Altersbischof, sondern weil sein Bisthum das älteste (ein sog. apostolisches) war, ähnlich wie in späterer Zeit die Cistercienseräbte auf den Generalcapiteln nach der Reihe der Stiftungszeit ihrer Klöster unterschrieben.

In der Erklärung der 81 Canones, welche die Synode erließ, gehen die Ansichten vielfach aus einander. In erster Linie gilt dieses von 19 Canones, welche als Strafe für gewisse Capitalsünden nicht einmal auf dem Sterbebette die Communio gestatten. Manche Ausleger fassen Communio hier nur im Sinne aller und jeder Kirchengemeinschaft und erklären, daß gewissen Sündern alle kirchlichen Gnadenmittel, auch die sacramentale Absolution, selbst auf dem Sterbebette verweigert worden sei. Die Untersuchungen über die alte Bußdisciplin (s. d. Art.) setzen aber außer Zweifel, daß solches nicht der Fall war. Communio ist demnach hier als die sogenannte reconciliatio oder Wiederaufnahme, die Zulassung zur vollen Kirchengemeinschaft und nachher auch zum Empfange der Eucharistie der Sterbenden zu verstehen, welche die Synode dem reumüthigen Sünder auch nach Empfang der sacramentalen und canonischen Absolution versagt wissen wollte. Doch auch solche Strenge wird bezweifelt, obwohl der erste Canon der Synode von Sardica den Bischöfen, welche auf ein anderes Bisthum übergehen, selbst den Empfang der Laiencommunion auf dem Sterbebette verbietet. Als Capitalverbrechen führt die Synode an: Götzendienst (can. 1); Amt eines Flamen, sobald man in demselben sowohl durch Götzenopfer sich der Apostasie, als durch Veranstaltung von Gladiatorenkämpfen und scenischen Spielen des Mordes und der Unzucht schuldig gemacht hatte (can. 2. 3); Zauberkünste (can. 6); Ehebruch von Seite des Mannes, nachdem er hierfür schon einmal öffentliche Buße wirklich geleistet oder auf dem Krankenbette versprochen hatte (can. 7. 47); grundloses Verlassen des Mannes, ehebrecherisches Verhältniß bis zum Todbette von Seite des Weibes (can. 8. 64); Kupplergeschäfte (can. 12); Verletzung der Gott gelobten Jungfräulichkeit durch Verheiratung oder fortgesetzte Fleischessünde (can. 13); Verheiratung der Tochter an einen Götzenpriester (can. 17); einmalige Unzucht bei Bischöfen, Priestern und Diaconen (can. 18); Mord eines ehebrecherisch erzeugten Kindes (can. 63); Ehe mit der Stieftochter (can. 66); Zustimmung zum Ehebruch des Weibes (can. 70), bei Clerikern selbst die fernere Beibehaltung des in Ehebruch gefallenen Weibes (can. 65); Päderastie (can. 71); Verheiratung einer Wittwe mit einem Zweiten, nachdem sie schon mit Einem gesündigt (can. 72); gerichtliche Anklage, welche Proscription oder Tod zur Folge hatte (can. 73); falsche Anklage gegen höhere Cleriker (can. 75). Für andere schwere Sünden wurden Bußstrafen theils auf bestimmte Zeit (bis zu zehn Jahren), theils bis zum Todbette ausgesprochen. Die Ertheilung der Communio wurde dem Bischofe vorbehalten, welcher die Strafe verhängt hatte (can. 53), doch durfte im Nothfalle auch ein Priester und selbst ein Diacon mit Einwilligung des betreffenden Bischofs die Reconciliation des Büßers vornehmen (can. 32). Zur Regelung des Ehewesens erließ die Synode außer den bereits genannten Canones noch weitere Bestimmungen. Mißbilligt wird die Ehe zwischen Christen und Heiden (can. 15), verboten die Ehe eines christlichen Mädchens mit einem Häretiker oder Juden (can. 16), ebenso die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau (can. 61); Katechumenen, welche böswillig von dem andern Ehetheil verlassen worden sind und eine neue Ehe geschlossen haben, können getauft werden, dagegen darf keine Christin einen Katechumenen heiraten, der seine ungetaufte Frau unrechtmäßig verstoßen hat (can. 10. 11); ebenso wenig darf eine Christin, die sich rechtmäßig von ihrem ehebrecherischen Gatten getrennt hat, vor dessen Tod eine neue Ehe eingehen (can. 9). Von großer Bedeutung für die Geschichte des Cölibates in der abendländischen Kirche sind die Canones 27 und 33. Der erstere erlaubt den Clerikern keine andere weibliche Hausgenossin, als die Schwester oder die Tochter, und auch eine solche nur unter der Bedingung, daß sie Jungfrau sei und das Gelübde der Keuschheit abgelegt habe; der zweite verbietet allen zum Altardienste berufenen Clerikern (den Majoristen, wozu auch die Subdiaconen zählten) die Fortsetzung der vor ihrer Ordination geschlossenen Ehe bei Strafe der Absetzung. Verschiedene Auslegung fand der 36. Ca-

non: Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne, quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur. Offenbar unrichtig wird hierin ein principielles Bilderverbot gesehen (vgl. d. Art. Bilder in der Kirche); wahrscheinlich wollten die Väter Wandbilder in der Kirche darum verbieten, weil in dieser Zeit die Malerei auf solch tiefer Stufe sich befand, daß der Zweck der Bilder, auf den Beschauer erhebend und erbauend zu wirken, nicht erreicht wurde. De Rossi dagegen nimmt an (Rom. sott. I, 97), es sei, da in Spanien die Christen sich nicht wie anderwärts in Katakomben versammelten, verboten worden, in den überirdisch erbauten Kirchen Darstellungen Christi (nach altem Sprachgebrauche quod colitur) und Bilder der Heiligen (quod adoratur) anzubringen, damit an solchen, auch den Heiden zugänglichen Orten jegliche Profanation verhütet werde. Der Canon nimmt offenbar Bezug auf Vorkommnisse während der diocletianischen Verfolgung. In den Canones 23, 26 und 43 werden bestimmte Fastenzeiten festgesetzt und Pfingsten als Festtag eingeschärft. Die große Zahl der Juden in Spanien und ihre energische Proselytenmacherei nöthigte die Synode ferner, den Christen nicht bloß die Ehe (s. o.) mit ihnen, sondern auch allen anderweitigen Umgang (can. 50) zu verbieten. Daß viele Christen judaisirten, zeigt can. 49, wonach christliche Grundbesitzer ihre Felder durch Juden segnen ließen. Wer Wucher treibt, d. h. von ausgeliehenen Geldern Zinsen nimmt, soll, wenn er Cleriker ist, degradirt, wenn Laie, excommunicirt werden (can. 20). Andere Canones sind von weniger allgemeinem Interesse. (Vgl. F. de Mendoza, De confirmando concilio Illiberitano bei Mansi, Collect. concil. II, 57 sq.; Gonzalez, Collect. canon. eccles. Hispanae, Madr. 1808, auch bei Bruns, Bibl. eccles. I, 2, 1 sq.; Tejada y Ramiro, Coleccion de canones de la iglesa española, 2. ed., Madrid 1859, II, 18 ss. VI, 5 ss.; Gams, Kirchengesch. Spaniens II, 1 ff. V, 481 ff.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. I, 148 ff.) [Gams O. S. B.]

Elymais, s. Aelam.

Elymas, der Zauberer, s. Barjesus.

Emanatismus ist diejenige philosophische Weltanschauung, nach welcher alle Dinge als aus dem höchsten Wesen ausgeflossen (emanirt) gedacht werden. Derselbe ist also ein pantheistisches System, sofern der Wesensunterschied zwischen Gott und Welt aufgehoben erscheint. Denn das Ausfließende ist wesentlich gleich der Quelle, aus welcher es fließt; Gott bleibt also der immanente Grund der Welt. Aber der Emanatismus ist noch nicht der auf die Spitze getriebene Pantheismus, sofern er noch einen Unterschied zwischen Gott und Welt bestehen und das Absolute zwar in die Erscheinungswelt eingehen, aber nicht darin untergehen läßt. Gott bleibt vielmehr ein überweltliches Wesen, aus welchem in stufenweise absteigenden Entwicklungen oder Ausströmungen die einzelnen Weltdinge hervorgehen. Die letzteren sind demnach zwar alle göttlichen Wesens, aber sie verlieren um so mehr von ihrer Göttlichkeit, je weiter sie von ihrem Urquell, der Gottheit, abstehen. In dieser Hinsicht bildet der Emanatismus einen Gegensatz zu einem andern pantheistischen System, welches man Evolutionismus nennt. Nach diesem entfaltet sich das Absolute in stufenmäßig fortschreitender Entwicklung zu den Einzeldingen, so zwar, daß diese, je weiter sie von dem Entwicklungsgrunde entfernt sind, um so vollkommener sich gestalten. Während also beim Emanatismus der Ausgangspunkt oder Urquell das Vollkommenste, Inhaltreichste ist, aus welchem in abnehmenden Ausströmungen die Dinge hervorgehen, so ist beim Evolutionismus der Ausgang der Entwicklung das Inhaltleerste, der potentiell absolute Ungrund, das abstracte Sein, welches sich in einem endlosen Prozesse und Progresse zu stets inhaltreicheren, vollkommeneren Gestaltungen entfaltet. Zugleich ist dieses Werden und Wachsen des Absoluten ein Erkenntnißprozeß, in welchem die Selbsterkenntniß Gottes fortschreitend zunimmt. So lehrt der Hegelianismus und Neu-Schellingianismus. Häufig, besonders in den gnostischen Systemen und der Kabbala, ist mit der Vorstellung der Emanation, des absteigenden Ausflusses der Dinge aus Gott, auch die der Remanation, des aufsteigenden Rückfließens derselben in Gott, verbunden. Das Heraustreten aus der absolut vollkommenen Urquelle und die mit der Entfernung von derselben zunehmende Unvollkommenheit erscheint als ein Uebel, und daher kann das Ziel des Weltprozesses nur in der Zurückkehr aller Dinge in das unendliche Wesen bestehen. — Der Emanatismus spielt zunächst seit den ältesten Zeiten eine Rolle in den heidnischen Religionen. Die ältesten Naturreligionen beruhen nicht gleich ursprünglich auf Vergötterung und Anbetung von Naturerscheinungen und Naturkräften, sondern sie sind ausgegangen von dem Glauben an ein höchstes Wesen, einen wenn auch minder oder mehr unbestimmt gefaßten persönlichen Gott. Diese Vorstellung des Einen höchsten Gottes stammt unzweifelhaft aus der Uroffenbarung. Je mehr nun der Begriff der Schöpfung aus Nichts verdunkelt und verdrängt wurde, desto mehr vollzog sich die Identificirung Gottes und der Natur. Die Gottheit, Alles durchwaltend und durchwohnend, wurde aufgefaßt als unmittelbar in den großen Naturerscheinungen (gestirntem Himmel, Sonne, Donner) sich offenbarend. Nur zu bald gewöhnte sich der Naturmensch daran, die Gottheit mit den Naturerscheinungen zu identificiren, den Einen höchsten Gott als Himmels-, Sonnen- und Donner-Gott zu verehren und verschieden zu benennen. Die verschiedenen Beinamen des Einen höchsten Gottes wurden bald zu Eigennamen, und so bekam man verschiedene höchste Götter, jeden als den Einen höchsten Gott verehrend — Henotheismus. Jedem dieser Himmels-, Sonnen-, Gewitter-Götter gab man Bezeichnungen, welche

jeden zum Range des Einen absoluten Gottes erhoben. Dieser naive Standpunkt konnte nicht lange festgehalten werden, sondern mußte dem reinen Polytheismus weichen, bei dem die Vergötterung der verschiedenen Naturerscheinungen mehr und mehr zunahm und mit der Vermehrung der Gottheiten das Bewußtsein von dem ursprünglich Einen Gott immer mehr sich verdunkelte. Es kam die Zeit der Reflexion, da man die Götterwelt in ein System zu bringen suchte, Theogonien und Kosmogonien aufstellte. Dabei spielten nun emanatistische und auch evolutionistische Vorstellungen eine große Rolle. Man nahm eine höchste Gottheit an, von welcher unmittelbar oder mittelbar alle Götter abstammen. Dabei lag es nahe, dem höchsten Gott, dem Allvater, ein weibliches Princip, eine Allmutter, hinzuzufügen: Dyaus-Prithivi, Uranos-Gäa, Zeus-Hera u. s. w. Die älteste Gottheit ist überall der Himmelsgott: Dyaus (Indien), Amun (Aegypten), Zeus (Pelasger), Tyr (Germanen). Bei den Südariern (Indern) tritt er bald zurück gegen Indra, den Gewitter- und zugleich Himmelsgott, Varuna (Uranos), den Allerhalter, und Agni, den Feuergott. Später in der Reflexion stellte man an die Spitze Mahan Atma, die große Seele, welche sich als Brahma offenbart. Aus Brahma emaniren dann die alten Götter, ferner die Geister der Luft, weiterhin die Priester, Krieger, Bauern, Sklaven, Thiere, Pflanzen, Steine. Die Nordarier (Baktrer, Meder, Perser) hatten ursprünglich mit den Indern gemeinsame religiöse Vorstellungen und gemeinsame Gottheiten (Mithra, Varuna, Agni), bis religiöse Streitigkeiten, wahrscheinlich durch Zarathustra's Reformation verursacht, eine Trennung der Inder von den übrigen Ariern zur Folge hatten. Zarathustra führte nun den ursprünglichen Schöpfungsbegriff wieder ein und stellte außerdem der guten eine böse Gottheit gegenüber. Der höchste Gott, der absolut gute Gott des Lichtes ist nach ihm Ahura Mazda (Ormuzd), der Schöpfer Himmels und der Erde. Er schuf die sechs höchsten Götter (Amschaspands), die 24 Genien, und in sechs Zeitabschnitten der Reihe nach Himmel, Wasser, Erde, Pflanzen, Thiere, Menschen. Dem Ormuzd und seinem guten Geisterreiche stellt Zarathustra gegenüber Ahriman und sein böses Geisterreich. Ahriman, der Gott der Finsterniß, ist von Anfang an böse, aber dem Ormuzd gegenüber nimmt er eine niederere Stellung ein. Er hat zuerst sechs Darvas geschaffen, höchste böse Geister, und dann eine Schaar niederer böser Geister, mit welcher er gegen Ormuzd's Reich kämpft, bis die Zeit kommt, wo er überwunden, als feindliche Macht vernichtet und als göttliche in Ormuzd's Reich aufgenommen wird. Die Griechen verstehen die Schöpfung im parsischen System als Emanation, als Zeugung, und in der That ist der Schöpfungsbegriff in der Zarathustra-Lehre sehr verdunkelt, da die Begriffe Schöpfung und Zeugung im Avesta ganz durcheinander fließen, und die verschiedensten Dinge (Feuer, Sonne, Mond, Könige u. s. w.) bald als Geschöpfe, bald als Söhne des Ormuzd bezeichnet werden. Zudem findet sich im Avesta neben der Lehre, daß alle Dinge von Ormuzd geschaffen seien, auch eine andere, wohl später entstandene, wenn nicht erst in neuerer Zeit durch ein grammatisches Mißverständniß in die Handschriften hineingetragene Vorstellung, nach welcher das höchste Wesen Zaruana-akarana, der unendliche Raum und die unendliche Zeit ist. Aus diesem sind die vier Urstoffe, Licht, Finsterniß, Feuer, Wasser, sowie die feindlichen Brüder Ormuzd und Ahriman emanirt. — In Aegypten wurden in den ältesten Zeiten als höchste Gottheiten an verschiedenen Orten verschiedene verehrt, im Oberlande (Theben) Amun, der Himmelsgott, im Unterland Ra, der Sonnengott, und Ptah, das Urfeuer; daneben die weiblichen Gottheiten Neith, das Urwasser, und Pacht. Später brachte die Speculation ein einheitliches System zu Stande, welches in emanatistischer oder vielmehr evolutionistischer Weise das Weltall sich aus der Urgottheit nach und nach entwickeln läßt. Die Urgottheit ist Amun, die bestimmungslose Unendlichkeit. Aus ihm entwickelten sich die vier Urkräfte der Welt: die Urmaterie (Neith), aus der Alles entstanden ist, der Urgeist (Kneph), der das ganze Weltall belebend durchwohnt, der Urraum (Pacht), in dem Alles ist, und der Urzeitstrom (Seb), in dem Alles dahinfließt. Aus diesem gingen hervor die acht Götter ersten Ranges (Kabiren) und weiterhin die zwölf irdischen Gottheiten. — Die emanatistischen Vorstellungen in den orientalischen Religionen waren von Einfluß auf die griechische Philosophie, wenn nicht auf Plato, so doch wohl auf die späteren Alexandriner, Philo, die Neuplatoniker und die Gnostiker. Plato, der entschiedene Dualist, ist nicht frei von emanatistischen Anschauungen. Denn der νοῦς, welchen nach ihm der Weltbildner der Weltseele beimischte, ist eine Emanation seines eigenen Wesens, und alles, was an Intelligenz in der Welt ist bis hinab zum Menschen, ist aus Gott emanirt; in allen Seelen offenbart sich, allerdings graduell verschieden, eine von Gott emanirte, geistige Kraft. — Das System der Stoiker ist evolutionistisch und emanatistisch zugleich. Die Gottheit, die zugleich Urfeuer und Urvernunft ist, entfaltet und gestaltet sich zu den einzelnen Dingen, zuerst zu den vier Elementen und damit zur Scheidung der Seele der Welt und ihres Leibes. Die Menschenseele ist, wie alle lebendigen Kräfte, Ausfluß aus der Weltseele und zugleich Ausfluß aus der Vernünftigkeit derselben. — Auch bei Philo treten emanatistische Anschauungen unzweideutig hervor. Philo geht aus von dem unendlichen Abstande Gottes und der Welt. Gott ist ihm die wirkende, und die ewig neben ihm existirende qualitätlose Materie ist die leidende Ursache der Welt. Aber wegen seiner überschwänglichen Erhabenheit kann Gott nicht unmittelbar mit der Welt in Berührung treten, sondern nur durch Ideen, welche nicht bloß Musterbilder, sondern zugleich wirkende Ursachen, göttliche Kräfte

sind, gleichsam Diener, Gesandte Gottes; der höchste derselben, welcher alle anderen Ideen in sich begreift, ist der λόγος. Nun hat sich Philo über das Verhältniß der Ideen zu Gott zwar nicht mit der wünschenswerthen Klarheit ausgesprochen, aber wenn er sie als Ausströmungen Gottes an die Welt, als von Gott ausstrahlenden Lichtglanz bezeichnet, wenn er sie als Vermittler zwischen dem unendlichen Gott und der endlichen Welt erscheinen läßt, und wenn er die menschlichen Seelen als ungetrennte Ausflüsse Gottes darstellt, so haben ihm dabei wohl zweifellos emanatistische Vorstellungen vorgeschwebt. Weiterhin begegnen wir dem Emanatismus bei den Neuplatonikern. Nach Plotin, dem Hauptvertreter derselben, ist die Gottheit das unbestimmbare, überwesenhafte Eine. Dieses Eine bringt durch Ueberfließen, Ausstrahlen seiner Fülle Anderes hervor. Die erste Ausstrahlung ist der Verstand (νοῦς), welcher, das Eine anschauend, ein Bild desselben und zugleich Inbegriff aller Ideen, das Vorbild des ganzen Universums ist. Aus ihm strahlt die Weltseele aus, welche geringer als der Verstand, so wie dieser geringer als das Eine ist. Die Weltseele ist ein Bild des Verstandes; auf diesen schauend, und erfüllt von dem, was sie im Verstande schaut, strahlt sie Abbilder von sich aus, Einzelseelen, welche die Vielheit der Dinge begründen. Die Materie, als solche form- und gestaltlos, ist die Grenze der Ausstrahlungen aus dem höchsten Gott, die äußerste Entfernung von dem Centrum, in welcher das Licht in Finsterniß übergeht. Unverkennbar sind diese stufenmäßig abgeschwächten Ausstrahlungen als Emanatismus zu fassen. Und doch verwahrt sich Plotin ausdrücklich gegen die Vorstellung, als ob das Niedere Ausfluß aus dem Höhern sei, und als ob die Substanz des Einen durch die Ausstrahlungen gemindert würde. Das Eine bleibe vielmehr unbewegt und ungemindert, obwohl der Strom des Seins von ihm ausfließe. Es ist eine stufenmäßig abgeschwächte Emanation von Kräften aus dem Urwesen, wodurch die endliche Erscheinungswelt erklärt werden soll. Aber die emanirten Kräfte sollen vom Urwesen nicht getrennt sein, so daß es zuletzt nur eine Wirksamkeit ist, die Alles bestimmt und Alles durchdringt. — Klarer tritt der Emanatismus in den gnostischen Systemen hervor. Die Gnostiker wollten die Offenbarungslehren von der Entstehung der Welt und des Bösen in derselben sich verständlich machen mit Hilfe platonischer, insbesondere neuplatonischer und orientalischer Vorstellungen und ersetzten so den Begriff der Schöpfung aus Nichts durch den Emanatismus. Grundgedanke des Gnosticismus ist, daß der namenlose, unerkennbare Gott durch eine unendliche Kluft von der Materie, dem Sitze des Bösen getrennt ist. Diese wird ausgefüllt durch eine absteigende Stufenreihe überirdischer, vom höchsten Gott ausströmender Geister (Aeonen), welche zusammen die göttliche Fülle (Pleroma) ausmachen. Einer der untersten Aeonen tritt als Weltbildner auf, indem er durch göttliche Beseelung der Materie die einzelnen Dinge und den Menschen hervorbringt. Aber der Mensch, weil an die böse Materie gebunden, bedarf der Erlösung, d. h. der Befreiung von derselben, welche durch einen der höchsten Aeonen bewirkt wird. Das durchgebildetste und einflußreichste System hat im Anschluß an platonische Anschauungen der hellenistische Gnostiker Valentinus aufgestellt. An der Spitze der Welt steht ihm als Urwesen der mannweibliche Abgrund (βύθος), aus welchem durch Zeugung in absteigender Folge 15 männlich-weibliche Aeonenpaare (σύζυγοι) emaniren. Die Zusammenfassung aller dieser Zeugungen ist das göttliche Pleroma, welchem das Leere, der formlose Stoff entgegensteht. Indem nun der letzte weibliche Aeon, die obere Weisheit, sich von ihrem Widerpart, dem Willen, loszureißen und mit dem Urwesen zu verbinden strebt, erzeugt sie in ihrer Sehnsucht die untere Weisheit, Achamot, welche, aus dem Pleroma hinabgeschleudert in den Bereich des Stoffes, den Demiurgos gebiert, den Bildner der Welt und des Menschen. Die nach Erlösung, d. h. nach Befreiung aus dem Stoffe ringende Weisheit gelangt durch ihren neuen Genossen, den bei der Taufe mit dem seelischen Messias verbundenen Jesus, zur vollen Selbsterkenntniß und wird bei der allgemeinen Wiederherstellung in die göttliche Fülle zurückgeführt. — Andere, sogen. syrische Gnostiker gehen von orientalisch-parsischen Vorstellungen aus, indem sie neben dem guten ein böses Urprincip statuiren. So geht Saturninus von dem Gegensatze zwischen Gott und dem Satan aus. Aus Gott emanirt ein Geisterreich, dessen unterste Stufe die sieben Planetengeister bilden. Indem diese in das vom Satan beherrschte Reich der Hyle einfallen, entsteht die Sinnenwelt und der mit dem göttlichen Lichtgeist beseelte Mensch. Dagegen läßt der Satan ein böses Menschengeschlecht entstehen, um die Lichtmenschen zu bekämpfen. Letztere werden erlöst durch den Aeon νοῦς, welcher in einem Scheinleib auf Erden als Heiland auftritt. Ebenso nimmt Manes in engem Anschluß an den Parsismus zwei Urwesen an, den Gott des Lichtes und den der Finsterniß, mit entsprechenden emanirten Aeonenreichen. Um das Eindringen der bösen Geister in das Lichtreich abzuwehren, bringt der gute Gott den Aeon „Mutter des Lebens" hervor, dessen Emanation der Urmensch ist. Dieser unterliegt im Kampfe mit den Mächten der Finsterniß und wird der Lichtelemente beraubt. Die geraubten Lichtelemente werden zur Weltseele (Jesus patibilis), die geretteten (als Jesus impatibilis) in die Sonne versetzt. Jetzt bringt der gute Gott den Kosmos hervor, um die Befreiung der gefesselten Lichtelemente zu ermöglichen. Die bösen Mächte aber lassen Adam und Eva entstehen, damit durch stete Fortpflanzung mittels Zeugung die Lichtelemente immer gefesselt bleiben. Indeß gelingt doch die Erlösung, indem der Jesus impatibilis in Menschengestalt auf Erden erscheint und schein-

bar am Kreuze stirbt. — Verwandt mit der gnostischen und philonischen ist die Emanationslehre der Kabbala, welche, wahrscheinlich seit dem Anfange der christlichen Zeit allmälig entstanden, ihren Abschluß im Anfang des 14. Jahrhunderts gefunden hat. Danach steht an der Spitze der Welt das unendliche Wesen (ên sôph), aus welchem Alles in verschiedenen Ausströmungen oder Ausstrahlungen in absteigender Reihenfolge hervorgegangen ist und in welches Alles in aufsteigendem Läuterungsprozesse zurückkehrt, um als reines Licht wiederum mit dem Urlichte Eins zu werden. Aber dieser Emanationsprozeß ist ein dem unveränderlichen Gott immanenter Prozeß, so daß Gott die immanente Ursache aller Dinge ist. Die ersten Ausstrahlungen aus Gott sind die zehn Lichtkreise (sephîrôth); als Stufen der göttlichen Offenbarung bilden sie die vier Welten (אֲצִילוּת, die Weisheit, בְּרִיאָה, die Engelwelt, יְצִירָה, die Sternenwelt, עֲשִׂיָּה, die sublunarische Welt). Die Weiterentwicklung verliert sich in Zahlen- und Buchstabenmystik. Nach einem Kabbalisten des 16. Jahrhunderts, Isaak Luria, strahlte von dem en sof zunächst das große Licht, adam kadmon, aus, davon andere Lichter und zuletzt die vier Welten. — Endlich finden sich auch in der arabischen Philosophie, einem von neuplatonischen Anschauungen mehr oder weniger durchsetzten Aristotelismus, emanatistische Vorstellungen, besonders bei Al-Farabi, nach welchem die Schöpfung als stufenweise Emanation gefaßt wird. Die erste Emanation ist der erste Verstand, von welchem der zweite Verstand oder der oberste Weltkreis emanirt; aus letzterem emaniren dann die niederen Sphären bis zu den irdischen Seelen und Elementen. Als letzte Emanation und Grenze der geistigen Ausflüsse erscheint die Materie. — So sehen wir den Emanatismus als eine weit verbreitete religiös-philosophische Vorstellung seit den ältesten Zeiten in der Geschichte der Menschheit auftreten. Daß er in sich eine unhaltbare, absurde Vorstellung ist, liegt auf der Hand. So wahr Gott nur als ein schlechthin vollkommenes und unveränderliches Wesen gedacht werden kann, so wahr ist alle und jede Emanation aus ihm unmöglich. Denn wie man auch das Ausfließen der Welt aus der absoluten Urquelle denken mag, jedenfalls verliert diese an Inhalt und büßt damit ihre Unendlichkeit und Unveränderlichkeit ein. Will man mit Plotin und den Kabbalisten die Unveränderlichkeit Gottes festhalten, so haben die Ausdrücke: Ausstrahlungen, Ausströmungen keinen Sinn; sind letztere aber wirkliche Ausstrahlungen, so ist die Unveränderlichkeit Gottes aufgehoben. [G. Hagemann.]

Emancipation, I. im civilrechtlichen Sinne (e mancipio dare, emancupare, d. i. aus seiner Hand oder Gewalt lassen) hieß bei den Römern das Rechtsverfahren, wodurch ein Sklave aus der Gewalt seines Herrn entlassen (freigelassen), oder ein Sohn der väterlichen Gewalt enthoben (mündig erklärt) wurde. Die Emancipation war Anfangs an viele und sehr erschwerende Förmlichkeiten gebunden und fand keine Anwendung auf die Gattin, welche die ewig willenlose Sklavin ihres Mannes blieb. Erst das Christenthum erleichterte wesentlich die Freilassung der Sklaven und machte aus der Gattin die Genossin des Mannes, lehrte den Vater auch in dem Sohne dessen eigene Persönlichkeit achten. Aber nicht gewaltsam schritt die Kirche zu diesen Reformen des bürgerlichen Rechtes vor, sondern nur allmälig durch ihren moralischen Einfluß, wie denn überhaupt diese geräuschlose Läuterung und Veredlung der den Principien des Christenthums und der Humanität widerstrebenden Zustände das besonnene Wirken der Kirche überall charakterisirt. 1. Das Christenthum milderte vor Allem die Lage der Sklaven. Nach heidnisch-römischem Rechte war der Sklave in völliger Läugnung seiner Persönlichkeit so unbedingt in die Gewalt seines Herrn gegeben, daß dieser ihn rein nach Willkür behandeln und ungeahndet selbst tödten konnte. Die Kirche aber brachte die Menschenwürde und persönliche Freiheit auch an dem Sklaven dadurch zur Anerkennung, daß sie ihn wie jeden Anderen in ihren Schooß aufnahm. Kaiser Constantin der Große verbot unter dem Einflusse des Christenthums wenigstens vorerst die absichtliche Tödtung eines Sklaven. Nach und nach gelang es der Kirche auch, die Sklaverei selbst in die mildere Form der Leibeigenschaft umzuwandeln und an die Stelle der erschwerenden Form der alten Freilassung die formlose weit leichtere manumissio in ecclesia (l. 1. 2, Cod. De his qui in eccles. manumitt. 1, 13) zu setzen, wozu es nur der Erklärung des Herrn vor dem Bischofe und in Gegenwart der Gemeinde bedurfte. Vollends aber verwischte die Kirche gleichsam die letzte Makel, die noch an dem Freigelassenen haftete, dadurch, daß sie ihm selbst die heiligen Weihen ertheilte (c. 21, Dist. LIV) und die Ehe eines Freigelassenen für vollgültig erklärte (c. 1. 5. 8, C. XXIX, qu. II; c. 1, X De conjug. serv. 4, 9). 2. Ebenso milderte das Christenthum die auf Weib und Kindern sowohl nach heidnisch-römischem als nach altem germanischen Rechte lastende unbeschränkte Gewalt des Mannes und Vaters. Die Gattin, früher die ewig Unmündige bei Lebzeiten des Mannes wie nach dessen Tode, wurde jetzt als Gehilfin des Gatten anerkannt; die formlose Ehe (der lebenslängliche Concubinat) wurde nur noch geduldet, die Ehescheidungsgründe beschränkt (l. 8. 10. 11 Cod. De repud. 5, 17), die fortwährende tutela feminarum aufgehoben (vgl. Van Maanen, De muliere in manu et in tutela etc., Lugd. Batav. 1823), und selbst in Ansehung der Vermögensrechte ward der Frau eine mehr ebenbürtige Stellung dadurch angewiesen, daß für die vom Weibe eingebrachte Mitgift auch der Mann seinerseits eine im Voraus stipulirte Donatio propter nuptias entrichten sollte (l. 9. 20 Cod. De donat. ante nupt. 5, 3). Aber auch bezüglich der Härte der väterlichen

Gewalt gegen die Kinder zeigte sich der wohlthätige Einfluß des Christenthums. Dem Vater wurde nicht nur sein früheres Recht über Leben und Tod der Kinder entzogen (l. un. Cod. De his qui parent. 9, 17), sondern auch die Befugniß genommen, dieselben zu hart und grausam zu behandeln, oder wohl gar sein Kind für den von demselben angerichteten Schaden dem Beschädigten als Eigenthum zu überlassen (Instit. § 7 De noxal. action. 4, 8). Der Haussohn konnte jetzt auch eigenes Vermögen mit dem Rechte freier Disposition darüber erwerben (l. 37 pr. Cod. De inoff. testam. 3, 28), und das sonst ganz in die Willkür des Vaters gelegte Recht, seine Kinder zu enterben, wurde auf wichtige und erwiesene Gründe beschränkt (s. d. Art. Enterbung).

II. Im kirchenrechtlichen Sinne heißt Emancipation dreierlei. Sie ist 1. die ehemals übliche feierliche Entlassung der Domicellaren aus der Aufsicht und Zucht des Scholasters (s. d. Art. Domicellare). Sie bedeutet 2. die Entbindung eines im Diöcesan- oder sonstigen Subjections-Verbande stehenden Säcular- oder Ordens-Geistlichen von der seinem bisherigen Obern gelobten Pflicht des Gehorsams und der Unterthänigkeit, wenn derselbe zur bischöflichen Würde oder einer andern Prälatur erhoben werden soll. Das Gesuch um Entlassung aus dem bisherigen Dienst- oder Subjections-Verhältnisse, welches entweder das Wahlcollegium oder der Gewählte selbst bei seinem seitherigen Obern einzubringen hat, nennt man Postulation, und zwar, wenn der Admission des Gewählten kein anderes Impediment im Wege steht, die einfache Postulation im Gegensatze zur feierlichen (s. d. Art. Postulation). Die Urkunde aber, welche die Entlassung gewährt, heißt der Entlaßschein (litt. dimissoriae oder emancipatoriae). 3. Selten gebraucht man den Ausdruck Emancipatio zur Bezeichnung des Rechtsverhältnisses, wodurch eine Kirche von dem Parochialnexus, oder ein Bischof von dem Metropolitanverbande, oder ein Kloster oder geistlicher Orden von der Jurisdiction des zuständigen Bischofs oder Erzbischofs losgezählt und unter die Aufsicht und Leitung des nächsthöhern Kirchenobern und beziehentlich des Papstes gestellt wird. Denn für dergleichen Befreiungen von der Jurisdictionsgewalt der unmittelbaren Vorgesetzten ist der Ausdruck eximiren, Exemtion längst und allgemein geläufig geworden (s. d. Art. Exemtion). [Permaneder.]

Emancipation der Juden, s. Juden.

Emath, s. Emmaus.

Embolismus (ἐμβολισμός, ἔμβολον, ἔμβολις, additio, interpretatio, excrescentia, superaugmentum) bezeichnet im Allgemeinen das Einschalten, Einschieben oder Einsetzen und kommt hauptsächlich in drei Bedeutungen vor. Es wird 1. der Zusatz zu einem bereits abgeschlossenen Briefe (die Nachschrift), oder auch eine Schlußbemerkung, sofern sie einen vom Hauptinhalte abweichenden Gegenstand zur Sprache bringt, so genannt (Du Cange, Glossarium etc. s. v. Embolis). 2. In der Kalenderrechnung bezeichnet Embolismus den Ueberschuß an Tagen, um welche das Mondjahr kürzer ist als das Sonnenjahr. Da das Mondjahr 354, das Sonnenjahr aber rund 365 Tage zählt, so beträgt der Ueberschuß 11 Tage. Rechnete man nach Mondjahren, so mußten zur Ausgleichung mit dem Sonnenjahre während des 19 Jahre betragenden Mondcyclus 7 Monate eingeschoben werden. Dieß geschah, indem man dem 3., 6., 8., 11., 14., 16. und 19. Jahre je einen Monat zusetzte, so daß jedes dieser Jahre aus 13 Mondmonaten oder 384 Tagen bestand und annus embolismalis hieß (Durandi Rationale divinorum officiorum 8, 10). 3. Bei den Erklärern der Liturgie wird auch das Gebet, welches zwischen das Pater noster und die Brodbrechung eingeschoben ist, Embolismus genannt. Dasselbe ist eigentlich eine Erweiterung oder Ausführung der letzten Bitte des Paternosters. „Befreie uns," heißt es am Anfange, „wir bitten dich, o Herr, von allen Uebeln, den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen, und verleihe uns u. s. w." Die Bitte um den Frieden, welche den zweiten Theil des Embolismus bildet, geschieht unter Anrufung der Heiligen, von denen die seligste Jungfrau Maria und die heiligen Apostel Petrus, Paulus und Andreas namentlich erwähnt werden. Von der besondern und namentlichen Anrufung der heiligen Jungfrau und der beiden Gründer der römischen Kirche war im Artikel Confiteor bereits die Rede; der hl. Andreas aber wird neben ihnen genannt, einmal, weil er zuerst zum Apostelamte berufen worden, dann, weil sein Gedächtniß in Rom ebenso feierlich begangen wurde, als das des heiligen Petrus, dessen leiblicher Bruder er war (s. Ordo R. XI. bei Mabill. Mus. Ital. II), und endlich, weil er gleich dem hl. Petrus und dem Erlöser selbst den Tod des Kreuzes erduldete. Uebrigens war es im zwölften Jahrhunderte noch gestattet, so viele Heilige als man wollte zu nennen (J. Bona, Rerum liturg. 2, 15, 2). Es ist sehr glaubwürdig, daß äußere Bedrängnisse der Kirche, Kriegsnoth und Verfolgungen den nächsten Anlaß gegeben haben, das Meßformular mit dem Embolismus zu bereichern; wann dieß aber geschehen sei, wird ohne Zweifel unermittelt bleiben. Noch in neuester Zeit hat man dem hl. Gregor dem Großen die Einführung des Embolismus zugeschrieben, wie es schon Radulph von Tungern und Honorius von Autun gethan; allein Robert Sala (Noten zu Bona l. c.) bemerkt dagegen, daß die Oration Libera nos im Sacramentarium des hl. Gelasius sich finde (s. Muratorius, Liturg. Rom. vetus 555. 697. 698), mithin wenigstens ein volles Jahrhundert vor Gregor eingeführt gewesen sei. [Kössing.]

Emerentiana, die heilige Jungfrau und Martyrin. Von ihr berichtet der hl. Ambrosius in der Legende der hl. Agnes, daß sie eine Milchschwester dieser berühmten heiligen

Martyrin gewesen und als Katechumene auf dem Grabe derselben in ihrem Blute getauft worden sei. Als nämlich die Heiden mit Steinwürfen die daselbst betenden Christen verfolgt haben, sei Emerentiana ruhig und standhaft stehen geblieben, während die übrigen flohen; sie habe den Heiden furchtlos ihre Unthat vorgeworfen, sei aber von ihnen gesteinigt worden und habe bei dem Grabe betend die Krone der Martyrer errungen. Das Fest der hl. Emerentiana wird am 23. Januar gefeiert. Als zu Anfang des 16. Jahrhunderts an der auf der Via Nomentana gelegenen, zur Ehre der hl. Agnes gebauten Kirche Restaurationen vorgenommen wurden, fand der Cardinal Paulus Aemilius Sfondratus die heiligen Leiber beider Jungfrauen, welche dann von Paul V. erhoben und wieder feierlich beigesetzt wurden. (Vgl. Boll. Jan. II, 458. 353 sq.) [Holzwarth.]

Emeritenanstalten sind Versorgungshäuser, in welchen würdige, durch Alter oder Krankheit dienstunfähig gewordene Geistliche, nach einem von dem römischen Kriegswesen entnommenen Ausdruck emeriti genannt, Aufnahme finden, um daselbst, der pflichtmäßigen Amtsverrichtungen enthoben und von Nahrungssorgen befreit, die letzten Tage ihres Lebens in Ruhe verbringen und sich ganz ihrem Seelenheile widmen zu können. Jeder solchen Anstalt steht ein Geistlicher vor, welcher nach einer bestimmten vom Bischofe festgesetzten Instruction das Innere des Hauses leitet; mehrfach sind auch klösterliche Genossenschaften mit dieser Leitung betraut worden. Nach der kirchlichen Gesetzgebung soll wegen der Dienstunfähigkeit an sich dem Geistlichen sein Beneficium nicht entzogen, sondern, wo die Obliegenheiten des Amtes nicht ohne Schaden Dritter unerfüllt bleiben können, durch Bestellung eines Coadjutors Fürsorge getroffen werden (s. d. Art. Dienstunfähigkeit). Aber auch wo der dienstunfähige Geistliche freiwillig auf sein Amt verzichtete, war es vor der großen Beraubung der Kirche durch die Säcularisation leicht, einem solchen durch ein einfaches Beneficium oder eine Pension aus kirchlichen Mitteln den standesgemäßen Unterhalt zu verschaffen. Viele mochten sich dann in Klöstern oder anderen kirchlichen Instituten einmiethen, aber eigentliche Emeritenanstalten waren damals weniger Bedürfniß. Dieß war wohl der Grund, weßhalb solche erst so spät entstanden. Eine an dieselben erinnernde Einrichtung, ein Gerontocomium, diversorium senum (Paul. Diac., De mirac. s. Bened., n. 29) fand sich freilich schon frühe in den Klöstern, auch in den weltlichen Stiften, so lange das gemeinsame Leben bestand (Reg. Chrodeg. c. 142 bei Harduin IV, 1056 sqq.), freilich nicht, wie die heutigen Emeritenanstalten, für alle dienstunfähigen Geistlichen der Diöcese, sondern nur für die der betreffenden Corporation. — Die meisten älteren Anstalten kamen durch fromme Stiftungen, Beiträge der Geistlichen u. s. w. zu Stande, so zu Würzburg unter Bischof Johann Gottfried II. (1684—1698). Eine Anstalt speciell für kranke Geistliche stiftete 1780 zu Wien der Erzbischof Cardinal Migazzi. In Folge der Säcularisation verlor die Kirche nicht bloß die meisten der älteren Emeritenanstalten, sondern es fielen an den Staat auch die reichen Kirchengüter, aus welchen eine Unterstützung der dienstunfähigen Priester möglich gewesen war. Zudem haben gegenwärtig die meisten Pfarrpfründen einen so geringen Ertrag, daß daraus dem Emeritus keine ausreichende Pension gewährt werden kann. „Deßhalb ist die Einrichtung von Emeritenhäusern oder die Gewährung einer Pension für ausgediente Beneficiaten eine Forderung an die Gerechtigkeit des Staates" (Richter-Dove, Lehrb. des K.-R., 7. Aufl., 285 Note 9), und es hat auch in verschiedenen der neueren Concordaten der Staat diese Pflicht übernommen; so Preußen (Bulle De salute animarum 16. Juli 1821), Bayern (Concordat vom 17. Juni 1817, Art. 6), Baden und das Großherzogthum Hessen (Bulle Provida solersque vom 16. August 1821). Für Preußen erklärt die Bulle: Et quoniam Serenissimus Borussiae Rex ultro nobis pollicitus est, se non modo domos illas tam ad alendos emeritos senes, quam ad coercendos ecclesiasticos dyscolos ubi existunt conservaturum, sed etiam novas, ubi desunt, constabiliturum. Das bayrische Concordat bestimmt: Majestas sua regia, collatis cum Archiepiscopis et Episcopis consiliis, assignabit pariter cum sufficienti dote domum, in qua infirmi ac senes Clerici bene meriti solamen et asylum reperiant. In Preußen (den alten Provinzen) kam die Bestimmung des Concordates zur Ausführung. Gegenwärtig sind diese acht Emeritenanstalten in Folge der Maigesetze geschlossen. In Bayern wurde der betreffende Artikel des Concordates dagegen nicht ausgeführt. Wenn in den Schematismen dortiger Diöcesen eine Emeritenanstalt aufgeführt wird, so ist darunter der Emeritenfonds verstanden, aus welchem den Emeriten Pensionen gewährt werden. Für kranke Priester Bayerns besteht zu Neuburg an der Donau, Diöcese Augsburg, ein Priesterhospital unter Leitung der barmherzigen Brüder. Von den übrigen deutschen Diöcesen hat nur Mainz, von den deutsch-österreichischen Wien eine Emeritenanstalt (Schulte, Status 41, 134). Für die Kirchenprovinz Prag hat das Prager Provinzialconcil von 1860 (tit. 8, c. 3, Coll. Lac. V, 593) die Gründung einer solchen in Aussicht genommen. [Heuser.]

Emery, Jacob Andreas, der neunte Generalsuperior der um 1650 von Johann Bapt. Olier gegründeten Congregation von St. Sulpice zu Paris, eine durch Starkmuth, Thätigkeit und kirchliche Treue leuchtende Persönlichkeit in der napoleonischen Zeit, wurde geboren am 26. (27.) August 1732 zu Gex, wo sein Vater Mitglied des Stadtgerichtes war. Seine Studien machte er zuerst bei den Jesuiten zu Macon, dann zu Paris bei den Sulpicianern und trat, nachdem er die heiligen Weihen empfangen (1756),

in die Congregation der letzteren. Seine Oberen sandten ihn 1759 als Professor der Dogmatik in das Seminar zu Orleans, darauf als Lehrer der Moral in das Seminar zu Lyon. Hier erhielt er 1764 das Doctorat der Theologie, wurde 1776 Superior des Seminars zu Angers, sowie Generalvicar des Bisthums, und wurde endlich 1782 als Nachfolger des Abtes Le Gallic zum Generalsuperior der Congregation gewählt. Der König verlieh ihm zur Sicherung seines Auskommens die Abtei Boisgroland in der Diöcese Luçon. Seine reichen Erfahrungen, seine wissenschaftliche Durchbildung, sein geistiger Scharfblick, seine tiefe Frömmigkeit, sowie seine mit Milde gepaarte Festigkeit bewährten sich während seiner Amtsführung in einer regen Thätigkeit, welche sich bis über den Ocean erstreckte. Als in Baltimore damals ein Bisthum errichtet wurde, mußte er zugleich die Gründung eines Seminars seiner Congregation dortselbst zu bewerkstelligen (1789). Inzwischen jedoch verbreitete sich die Sturmflut der Revolution; St. Sulpice wurde davon hinweggerissen; Emery wurde eingekerkert, sechs Wochen in St. Pelagie und 16 Monate in der Conciergerie, mit sicherer Aussicht auf's Schaffot. Aber der Herr bewahrte ihn, und er wurde wieder in Freiheit gesetzt. Erzbischof Juigné von Paris, der im Exil lebte, ernannte ihn bald darauf zum Generalvicar und Administrator seiner Diöcese. Das allgemeine Vertrauen, das er bei Geistlichen und Laien sich erwarb, wurde auch von der Staatsgewalt anerkannt, die ihm 1802 das Bisthum Arras anbot; er lehnte es ab, weil er sich sehnte, wieder mit seinen Ordensbrüdern für die Heranbildung junger Cleriker zu wirken. Auch dieß gelang ihm; die zerstreuten Brüder sammelten sich wieder in einem neu erworbenen Gebäude bei dem alten zertrümmerten Seminar von St. Sulpice, und auch die Pfarrei wurde von der Congregation wieder übernommen. Die überstandenen Erlebnisse hatten ihm einen neuen Reichthum von Erfahrung verschafft, so daß er nach allen Seiten hin Einfluß üben und Rath ertheilen konnte. Eine Frucht davon war, daß er Mitglied des obersten Unterrichtsrathes wurde. Auch zu verschiedenen Commissionen, welche Napoleon, nachdem er den Papst gefangen genommen, mit Berathung über kirchliche Verhältnisse beauftragte, wurde Emery herangezogen und bewies dabei seine feste Treue gegen das kirchliche Oberhaupt, statt, wie Andere, den Intentionen des Kaisers gefügig zu sein. Dieß zeigte sich besonders bei der Rathsversammlung einiger Cardinäle, Bischöfe und Aebte, welche Napoleon im April 1811 zu sich in die Tuilerien beschied. Der Kaiser begann mit einer heftigen Rede gegen den Papst; als Alle schwiegen, wandte er sich an Emery. Dieser aber erklärte ruhig und entschieden, daß man ohne den Papst nichts in den fraglichen Dingen beschließen könne; selbst ein Concil könne in Getrenntheit vom Oberhaupte keine gültigen Beschlüsse fassen, wie ein Körper, vom Haupte getrennt, nichts für sich thun könne; dem Papste sei man in Allem Gehorsam schuldig; auch die weltlichen Besitzungen seien demselben nothwendig, damit er selbständig und unabhängig handeln könne. Die Anwesenden standen in banger Erwartung, und einige wollten schon anfangen, den kühnen Redner mit seinem Alter zu entschuldigen; aber der Kaiser überraschte sie mit den Worten: „Im Gegentheil; er spricht wie ein Mann, der seine Sache weiß und inne hat; ich liebe es, wenn man so mit mir spricht." Zum Cardinal Fesch soll er sogar gesagt haben: „Sie sind ein Ignorant; gehen Sie zu Emery und lassen Sie sich von ihm in canonischen Dingen belehren." Der achtzigjährige Emery starb bald darnach, am 28. April 1811. Seine imponirenden Worte blieben beim Kaiser ohne nachhaltige Wirkung; er berief für den Juni das bekannte große Nationalconcil, auf welchem der Weihbischof von Münster, Maximilian von Droste-Vischering, in die Fußstapfen Emery's trat. Die Congregation von St. Sulpice verfiel, weil sie treu zum Papste hielt, der Verfolgung und wurde zerstreut; erst unter der Restauration konnte sie sich wieder sammeln. Uebrigens darf nicht unbemerkt bleiben, daß Emery in seinen persönlichen Ansichten, wie damals überhaupt der französische Clerus, zu den gallicanischen Principien neigte, aber, wie Cardinal Pacca von ihm sagt, mit solcher Mäßigung, als man bei gallicanischen Behauptungen nur wünschen könne; denn er vertheidigte nur Principien, wollte aber nicht die Folgerungen daraus, und so verharrte er in treuester Anhänglichkeit an das Oberhaupt der Kirche. In seinen Schriften suchte Emery seiner glaubensfeindlichen Zeit gegenüber besonders nachzuweisen, wie auch bei großen philosophischen Geistern der Offenbarungsglaube Bestand und Kraft bewahre. Mit solcher Intention schrieb er unter Anderm: Pensées de Leibnitz sur la religion et la morale, 2 vols., Lyon 1772, Paris 1803; Le Christianisme de François Bacon, 2 vols., Par. 1799; Pensées de Descartes, Par. 1811. Eine Schrift über Newton hatte er begonnen, als er starb. Auch schrieb er L'esprit de Ste Thérèse, Lyon 1775, und während der Revolutionszeit mehrere kleinere Schriften über Zeitfragen. (Vgl. Picot, Notice sur la vie et les écrits de l'abbé J. A. Emery, Par. 1811; Henrion, Hist. génér. de l'église XII, 450; Pacca, Denkw., deutsch Augsburg 1831, III, 30 ff.) [Bone.]

Emim (אֵימִים), ein Volksname im A. T., bezeichnet einen der riesenhaften semitischen Stämme, welche die Urbevölkerung Paläftina's vor der canaanitischen Einwanderung ausmachten. Derselbe wohnte in Save Cariathaim, d. h. in der Ebene von Kirjathaim zwischen den Flüssen Arnon und Sared, und wurde von den Moabitern bei Besitznahme dieses Landstriches verdrängt oder aufgerieben (Gen. 14, 5. Deut. 2, 10. 11). [Kaulen.]

Eminenz ist der eigenthümliche Titel, welchen Papst Urban VIII. (gest. 1644) den Cardinälen

verlieh. Er soll den politischen Rang bezeichnen, welchen sie unmittelbar nach den Königen einnehmen, und sie dadurch den drei geistlichen Kurfürsten des römisch-deutschen Reiches und dem Großmeister des geistlichen Johanniter- oder Malteser-Ritterordens gleichstellen. Dagegen sollen sie nach einer Verordnung des Papstes Innocenz X. (1644), der auf Urban VIII. gefolgt war, in ihren Wappen und Siegeln alle Abzeichen weltlicher Hoheit, die ihnen etwa als Glieder fürstlicher, königlicher und kaiserlicher Häuser gebühren möchten, weglassen und bloß ihr Familienwappen und über demselben den Cardinalshut führen. [Permaneder.]

Emmanuel (עִמָּנוּ אֵל), d. h. mit uns ist Gott, LXX Ἐμμανουήλ), ein Prädicat des Messias nach Js. 7, 14. Matth. 1, 23. An letzterer Stelle ist auch die Erklärung beigefügt: ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν Θεός, ein Zusatz, der nicht gegen die hebräische Abfassung des Evangeliums spricht, sondern vom Uebersetzer für die griechischen Leser passender Weise angebracht wurde (vgl. Maldonat, Praef. c. 5). Dem nächsten Sinne nach will der Prophet Isaias dem König Achaz, der den Untergang der davidischen Dynastie fürchtet, mit der Ankündigung des Emmanuel sagen, daß das aus der Jungfrau geborene Messiaskind Gewähr für den steten Schutz Gottes sei; da aus einer Jungfrau des Hauses David der Messias geboren werde, der ewig herrschen soll, so könne dieses Haus nicht untergehen, weil Gott es schütze und erhalte. Aber die Kirchenväter Irenäus, Chrysostomus, Theodoret, Basilius u. A. geben dem Namen Emmanuel noch einen tiefern Sinn, indem sie behaupten, daß er sich auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes beziehe und so viel bedeute als Gottmensch (Gott bei uns) und zugleich Erlöser, Retter der Menschen (Gott für uns) (vgl. z. B. Chrysost. zu Js. 7, 14 und dessen fünfte Homilie zu Matth.; Theodoret zu Js. 7, 14). Isaias hat demnach viel mehr verkündet, als den Schutz des davidischen Königshauses und des israelitischen Volkes seiner Zeit; nämlich das, was Joh. 1, 14 von dem erschienenen Heilande sagt: Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen als die des Eingeborenen vom Vater u. s. w. Aehnlich spricht sich Petrus Apg. 10, 38 aus. (Vgl. Reinke, Weissagung v. d. Jungfrau u. v. Emmanuel 170 ff.) [Seisenberger.]

Emmanuel ben Salomo, s. Immanuel.

Emmaus (bei Josephus Ammaus, hebräisch חַמָּת von חָמַם heiß sein), ein Ortsname, der auf heiße Quellen, auch auf Quellen oder Wasser überhaupt deutet, kommt, wie es scheint, von drei verschiedenen Oertlichkeiten in der heiligen Schrift vor: 1. Hammath (Vulg. Emath), neben Reccath und Cenereth genannt (Jos. 19, 35), vielleicht dasselbe wie Hammoth-Dor, d. i. die heißen Quellen von Dor (Jos. 21, 32), und Hamon (1 Par. 6, 76), in Galiläa im Stamm Nephthali, ist wahrscheinlich die heute noch el-Chammâm genannte Oertlichkeit, eine kleine halbe Stunde südlich von Tiberias am See Genesareth gelegen, mit drei heißen Quellen, welche noch jetzt, wie in den Tagen des Josephus (Antiqq. 18, 2, 3; Bell. jud. 2, 21, 6; Vita 16), als Heilbäder benutzt werden. Im jüdischen Krieg hatte Vespasian hier ein festes Lager (Jos. Bell. jud. 4, 1, 3), von dem sich noch Spuren finden sollen.

2. Emmaus in der Ebene, eine Stadt in militärisch wichtiger Lage, am Eingang des Gebirges von Juda an der Heerstraße nach Jerusalem, ist zunächst bekannt durch einen Sieg des Judas Machabäus über den syrischen Feldherrn Gorgias 164 v. Chr. (1 Mach. 3, 40. 57; 4, 1 ff.); dann ward es vom syrischen Feldherrn Bacchides 159 v. Chr. befestigt (1 Mach. 9, 50; vgl. Antt. 13, 1, 3). Unter der römischen Herrschaft ward es von Cassius nebst einigen anderen Städten (Lydda, Thamna, Gophna) 44 v. Chr. seiner Selbständigkeit beraubt (Antt. 14, 11, 2; Bell. jud. 1, 11, 2), später aber ward es Hauptstadt einer Toparchie Judäa's (Bell. jud. 3, 3, 5). Vespasian errichtete dort ein befestigtes Lager, um den Zuzug der Juden nach Jerusalem zu verhindern (Bell. jud. 4, 8, 1). Als um 220 n. Chr. die Römer die Stadt wieder aufbauten, nannten sie dieselbe zum Andenken an die Siege des Titus Nicopolis, Siegesstadt. Sie bewahrt jedoch bis heute ihren alten Namen in der Form Amwas. Sie liegt, nach dem Itinerarium Burdigal. c. 14 (um 333 n. Chr.), 22 römische Meilen, d. i. 176 Stadien oder $4^2/_5$ geographische Meilen westlich von Jerusalem, fast zwei Meilen südöstlich von Lydda und Ramleh. Man fand auf der dortigen Ruinenstätte auch bedeutende Trümmer einer Kirche, und in der Nähe ist eine jetzt spärlich fließende Quelle.

3. Das im N. T. genannte Emmaus lag 60 Stadien, d. i. $1^1/_2$ Meilen von Jerusalem entfernt (Luc. 24, 13) und wird als Flecken (κώμη, castellum, Luc. 24, 13) oder als Landgut (ἀγρός, villa, Marc. 16, 12) bezeichnet. Hier offenbarte sich Jesus am Auferstehungstage zweien seiner Jünger. Trotz der ziemlich genauen Ortsangabe bei Lucas herrscht über die Lage von Emmaus große Meinungsverschiedenheit. a. Nach einer über die Zeit der Kreuzzüge hinaufreichenden Ueberlieferung hält man das jetzige mohammedanische Dorf Kubeibeh bei Neby Samuel, drei Stunden nordwestlich von Jerusalem, für dieses Emmaus. Dafür spricht außer der Ueberlieferung auch die Entfernung, welche auf allen drei Wegen, die dahin führen, nach den sorgfältigen Messungen des Bauraths Schick fast genau 60 Stadien beträgt. Es ist nie eine Stadt, immer nur ein Flecken gewesen; auch ist eine reichlich fließende Quelle, el-Abdschab (die wunderbare) genannt, kaum über fünf Minuten nordwestlich von den Ruinen des alten Emmaus, etwa zehn Minuten vom jetzigen Dorf, dabei ein $17^1/_2$ m langer, $10^1/_2$ m breiter gemauerter alter

Teich, der jetzt als Garten benutzt wird, und ein kleinerer, der jetzt noch Wasser enthält. Im Terrain des alten Emmaus aber zählt man 34 Cisternen, und südlich von der alten Kirchenruine ist ein vertrockneter, 39 m langer, 24 m breiter Teich. Dieß alles deutet darauf, daß der Wasserreichthum früher noch viel größer war, als jetzt, womit auch mittelalterliche Nachrichten und Ortsüberlieferungen übereinstimmen. Endlich fanden die Franciscaner, als sie 1861 den Ort durch die Freigebigkeit der Marchese Nicolay wieder in Besitz nehmen konnten, die Ruinen einer großen dreischiffigen Kirche, die 1873 aus dem Schutt ausgegraben wurde. Emmaus-Kubeibeh ist jetzt ein elendes Dorf von etwas über hundert Seelen. Daselbst befindet sich ein schönes, seit 1861 erbautes Franciscanerkloster, theilweise über den Trümmern eines älteren Baues, eines von den Kreuzfahrern errichteten Johanniterhospizes. Eine uralte Kapelle, die als Oelmühle benutzt war, und nach alter Ortsüberlieferung an der Stelle des Hauses des Kleophas steht, wurde wieder als Kirche hergerichtet und sehr verständig restaurirt, indem man die alten ehrwürdigen Mauern, soweit sie noch brauchbar waren, erhielt und nur unter schönen, beweglichen Tapeten barg. Nach Josephus lag ein Ort Ammaus 60 Stadien (nach einigen Handschriften 30 Stadien) von Jerusalem, der von Quinctil. Varus zur Strafe für die Niedermetzelung des Arius und seiner Leute verbrannt, später von Vespasian 800 Veteranen als Eigenthum überwiesen wurde (Antt. 17, 10, 9; Bell. jud. 2, 5, 1; 7, 6, 6). Es ist wohl kaum ein anderer Ort, als das heutige Kubeibeh. — b. Manche Neuere suchen das neutestamentliche Emmaus lieber im heutigen Amwas, dem obengenannten Emmaus der Machabäer (Nicopolis). Sie berufen sich dafür vor Allem auf das Zeugniß des Eusebius und des hl. Hieronymus, welche Nicopolis als das neutestamentliche Emmaus bezeichnen, sowie auf eine Reihe ältester Bibelhandschriften, darunter auch den Codex Sinaiticus, welche 160 Stadien als Entfernung angeben. Allein dieses Emmaus, das Hauptstadt einer Toparchie war, konnte nicht κώμη, Dorf, oder castellum, Flecken, genannt werden; die Entfernung betrug nicht 160, sondern 176 Stadien und war sicher für Hin- und Herweg an Einem Tage zu groß. Tischendorf (Nov. Test. Graece, ed. 8, critica major, Lipsiae 1869) sieht deßhalb die Zahl 160 in jenen Handschriften als eine ungeeignete uralte Correctur an. Daß Eusebius und der hl. Hieronymus gleichwohl Nicopolis als das neutestamentliche Emmaus ansehen, erklären Manche aus einer Verwechslung der weit bekanntern Stadt mit dem unbedeutenden Flecken gleiches Namens. — c. Sepp suchte mit großem Eifer der Ansicht Geltung zu verschaffen, das neutestamentliche Emmaus sei im heutigen Kulonieh, $^3/_4$ Meilen westlich von Jerusalem, an der Straße nach Jaffa gelegen. Er macht dafür besonders geltend den Namen, der an jene römische Colonie Vespasians erinnere; ferner eine Stelle im Talmud (Mischna, Succa 4, 5), wonach das in Jos. 18, 16 erwähnte Moza (Vulg. Amosa) im Stamm Benjamin (mit dem Artikel Hammoza, Vulg. Amosa = Emmaus) ein Ort unterhalb Jerusalems sei, wozu die Gemara (fol. 45, 1) bemerkt: „Moza ist Colonia". Allein keine neutestamentliche Handschrift hat nur 30 Stadien, und auch bei Josephus ist 60 Stadien die gesicherte Lesart; endlich ist auch keine Tradition für den Ort. — d. Die schismatischen Griechen halten Abu-Gosch, auch Kariath el-Enab (Traubenstadt) genannt, das alte Cariathiarim (1 Sam. 7, 1. 2 Sam. 6, 3) für Emmaus, aber ohne Tradition und ohne weitere Begründung. Nur die Entfernung von 60 Stadien trifft beiläufig zu. Alles reiflich erwogen, wird man sich für Kubeibeh als das neutestamentliche Emmaus entscheiden müssen. (Vgl. Quaresmius, Elucidatio terrae s. II, 718 sq., der aber offenbar Nicopolis an die Stelle von Emmaus-Kubeibeh verlegt; Relandus, Palaestina, lib. 3, v. Emmaus; Pococke, Beschr. d. Morgenl., Erlangen 1771, 2. Thl. § 60 ff.; Dapper, Asien, Amsterd. 1681, 435; Zschokke, Das neutest. Emmaus, Schaffh. 1865; Rieß, Bibelatlas, Freiburg 1872, 21; Gratz, Schauplatz der hl. Schrift, München 1858, 349; Das heilige Land, 1868, 131; 1876, 156; 1877, 187. Quale sia l'Emmaus del Vangelo, Roma 1882; Remigio Buselli M. O., L'Emmaus evangelico, Livorno 1882; L'Emmaus evangelico, contrarisposta di E. Z. al Signor C. L., Torino 1883; Robinson, Palästina, Halle 1841, III, 281 f.; Neue Forsch. 191 ff.) [Holzammer.]

Emmeram (Haimaram, Heimraban), der hl., Glaubensbote in Bayern, wurde, wie sein Biograph, Bischof Aribo von Freising (764 bis 784), erzählt, zu Poitiers in Aquitanien geboren. Aventin und spätere Geschichtsschreiber dagegen haben ihm ohne hinlängliche Gründe Petau in Steyermark oder gar ein norisches Pictavium (etwa Pütten in Unterösterreich) zur Vaterstadt angewiesen. Aribo berichtet ferner, Emmeram sei wegen seiner Frömmigkeit und Kenntnisse Bischof von Poitiers geworden. Mit Recht bemerkten dagegen die Bollandisten (Sept. VI, 458) und Hermann Scholliner in seiner Abhandlung über das Vaterland, das Episcopat und das Martyrium des Heiligen (s. Westenrieders Beiträge II, 6), daß Emmerams Name in den alten Bischofskatalogen von Poitiers fehle. Daher neigt der Verfasser eines andern Aufsatzes über St. Emmeram in Westenrieders Hist. Beiträgen III zu der Annahme, Emmeram sei Bischof zu Petau in Steyermark gewesen, ja Winter (Vorarbeiten zur Beleuchtung der bayer. und österr. Kirchengesch., München 1810, II, 3, 153 ff.) und in neuerer Zeit Rettberg (Kirchengeschichte Deutschlands I, 304) sprechen ihm überhaupt die bischöfliche Würde ab und lassen ihn nur als Presbyter gelten. Allein Emmerams Episcopat steht auf guten Gründen. Denn nicht nur Aribo nennt den Heiligen einen Bischof, sondern auch in den

ältesten Schenkungsurkunden wird er Pontifex genannt (Ried, Cod. dipl. I, 8); Arnold von Vohburg, der aus den ältesten und besten Quellen seine zwei Bücher über St. Emmeram schrieb und noch vor Mitte des elften Jahrhunderts starb, gibt ihm gleichfalls den Titel Bischof und Martyrer, und dazu kommt die beständige Tradition der Kirche von Regensburg und der Consens aller alten bayrischen Historiker. Nur wird man zugestehen müssen, daß der Ort seines Episcopates vor seiner Ankunft in Regensburg unbekannt sei, oder, was die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß er weder ordentlicher Bischof zu Poitiers noch zu Petau in Pannonien, sondern ein Regionar- oder Wanderbischof ohne festen Sitz oder eine Art Weihbischof zu Poitiers gewesen sei. Nach Aribo verließ Emmeram Gallien, um den Avaren in Pannonien das Evangelium zu predigen. Auf dieser Reise berührte er das befestigte Regensburg, wo ein Herzog Theodo über das gut angebaute und an Naturproducten reiche Land herrschte. Die Bewohner gefielen dem Heiligen als ein schlanker, kräftiger Menschenschlag voll Liebe und Humanität. Sie waren schon großentheils Christen, aber noch Neulinge im Glauben und vermengten Heidnisches mit Christlichem. Auf die Vorstellung des Herzogs, daß sich mit den Avaren, den Feinden der Bajoarier, nichts machen lasse, daß sie alles Land an den Ufern der Enns verwüstet hätten, und ein Durchgang zu den wilden Avaren gar nicht offen stehe, hingegen Bayern seinem Eifer ein großes Feld biete, blieb Emmeram zwar nicht als ordentlicher Bischof von Regensburg zurück, wirkte aber doch drei Jahre, in Städten, Flecken und Häusern das Evangelium verkündend. Indeß fühlte er das Ende seines Lebens herannahen und dachte nach Rom zu pilgern. Da warfen sich Herzog Theodo's Tochter Uta und ihr Verführer Sigibald, der Sohn eines Richters, zu seinen Füßen, gestanden ihm ihr Vergehen und baten um Rath, wie sie dem Zorne des Herzogs ausweichen könnten. Emmeram verwies ihnen ihre Sünde, stellte ihnen vor, wie viel mehr sie noch die ewige Strafe zu fürchten hätten, legte ihnen eine Buße auf — und soll, wie Aribo wohl nur nach der ausschmückenden romantischen Volkssage berichtet, die mit seiner eigenen Erzählung im Widerspruche steht, der Prinzessin, um sie vor dem Tode zu retten, erlaubt haben, die Unthat auf ihn zu werfen. Drei Tage nach Emmerams Abreise kam Uta's Vergehen zu Tage, und Uta, erzählt Aribo weiter, habe den heiligen Bischof bei ihrem entrüsteten Vater als Verführer angegeben. Gab nun Uta wirklich den Heiligen als Schuldigen an, so wurde sie dazu wahrscheinlich von Sigibald verleitet und glaubte wohl, Emmeram sei schon über alle Berge. Uta's Bruder Lambert setzte dem Bischofe nach und erreichte ihn am Fuße der bayrischen Alpen bei Kleinhelfendorf. Ihn höhnisch als Schwager begrüßend, ließ er ihn auf eine Leiter binden und ihm Glied für Glied abschneiden. Die Reisebegleiter brachten den Sterbenden noch bis zur herzoglichen Villa Aschheim, wo Emmeram unter Gebet und Segnung seiner Mörder starb (22. Sept.). Er ward in der Peterskirche daselbst beigesetzt. Bald wurde am herzoglichen Hofe seine Unschuld bekannt, und Theodo beschloß, den Leichnam nach Regensburg zu überbringen. Unter großem Volkszulaufe übertrugen die Priester die Reliquien in die vor der Stadtmauer gelegene Georgskirche; später erhob sich an dieser Stelle das Stift St. Emmeram. Uta und Lambert endeten im Exile. Ueber die Zeit, in welcher Emmeram in Bayern thätig war, herrschen verschiedene Anschauungen. Die älteren Historiker nehmen die Mitte des siebenten Jahrhunderts an, und die freilich erst im 13. Jahrhundert verfaßte Grabschrift des Heiligen bezeichnet 652 als Todesjahr. Neuere Historiker (Büdinger, Oesterr. Geschichte, Leipz. 1858, I, 85 ff.; Quitzmann, Aelteste Gesch. der Bayern, Braunschw. 1873, 230 ff. u. s. w.) verlegen dagegen Emmerams Auftreten in den Anfang des achten Jahrhunderts; sein Tod sei kurz vor 716 erfolgt, in welchem Jahre Theodo die kirchliche Organisation seines Landes in Rom bewirkt habe. Die Lösung dieser Frage hängt zusammen mit der Frage, in welcher Zeit der hl. Rupert (s. d. Art.), als wahrscheinlicher Vorgänger Emmerams, das Christenthum in Bayern verkündet habe. Die Ansichten hierüber schwanken bekanntlich von 535 bis 718. Gehört ferner Emmeram noch der Mitte des siebenten Jahrhunderts an, dann müssen mehrere Herzoge Theodo unterschieden werden: ein Theodo dieser Zeit, welchem nach Arnolds Bemerkung keine Söhne in der Regierung folgten, und ein anderer, welcher um 716 sein Reich unter seine Söhne theilte. — Der erste Biograph des hl. Emmeram war der Bischof Aribo von Freising, in dessen Diöcese der Heilige seinen Tod fand. Später beabsichtigte der schon erwähnte Arnold von Vohburg, Emmerams Leben neu zu bearbeiten, indem das von Aribo gelieferte majorum negligentia depravirt worden sei; allein seine Mitmönche zu St. Emmeram ließen dieß aus Ehrfurcht für das Alterthum nicht zu. Indeß bewog er den Magister Meginfred von Magdeburg, die Biographie des Heiligen in einem bessern Stile zu liefern. Beide Biographien samt Arnolds zwei Büchern De S. Emmeramo stehen bei den Bollandisten (Sept. VI, 474 sq.); Arnolds Bücher auch bei Canisius, ed. Basnage III, 1, 85 sq. und theilweise in Mon. Germ. SS. IV, 543 sq. (vgl. d. Art. Bayern). [Schrödl.]

Emmeram, Sanct, ehemalige gefürstete Benedictinerabtei in Regensburg. Schon zur Zeit des hl. Emmeram lag vor der Mauer der Stadt auf einem kleinen Hügel ein Georgskirchlein, in welchem der Heilige oft betete. Vielleicht hatte er auch in einer daneben erbauten Zelle seine Wohnung. Nachdem seine Reliquien hier beigesetzt worden waren, erhob sich daselbst ein Kloster. Schon vor 737 werden Legate an dasselbe vermacht (Mon. Germ. SS. IV, 549). Als

der hl. Bonifatius die bayrische Kirche organisirte und 739 Gaubald zum Bischofe von Regensburg aufstellte, wurde das Kloster zugleich auch Sitz des Bischofs. Gaubald ließ wegen der Wunder am Grabe Emmerams die heiligen Gebeine erheben und in ein neues, schöneres Monument übertragen, das die bayrischen Großen mit Gold- und Silberplatten und Edelgestein schmückten. Später erbaute Bischof Simpert dem heiligen Martyrer eine neue und größere Basilika, und vor- wie nachher geschahen an das Stift von Fürsten, Vornehmen und Anderen reichliche Schenkungen. So erwuchs das Kloster bald zu großem Ansehen. Der Bischof hatte fortwährend seine Residenz darin; er war und blieb bis auf die Zeit des hl. Wolfgang zugleich auch Abt, so daß bis dahin das Kloster keine besonderen Aebte hatte, sondern durch Pröpste und Decane geleitet wurde; die Mönche bildeten mit den Canonikern der Peterskirche das bischöfliche Domcapitel, die beiden Kirchen zu St. Emmeram und St. Peter die bischöfliche Cathedrale. Auch folgte seit der Zeit, da der hl. Bonifatius die Bischöfe in Bayern canonisch einsetzte, im Episcopate auf einen Mönch immer ein Canoniker und umgekehrt, und dieß, sagt Arnold von Vohburg (Mon. Germ. SS. IV, 559), wurde bis auf unsere Zeit beobachtet. Arnold erzählt auch die Lebensweise der Mönche zu St. Emmeram; sie verpflichteten sich vor dem Bischofe, als Abte, auf die Regel des hl. Benedict; sodann gab ihnen der Bischof wegen der Dürftigkeit des Ortes die Erlaubniß, zu geben und zu empfangen; die älteren Mönche trugen leinene Hemden, die anderen wollene; jene bewohnten eigene Zellen, die jüngeren gemeinschaftliche Säle unter Aufsicht; der Propst und der Dechant regierten das Kloster nach dem Bischofe. Indeß blieb doch der Mangel eines eigentlichen Abtes nicht ohne nachtheilige Wirkung auf die Klosterdisciplin, und die Mönche wurden bei Bezug ihres Unterhaltes aus den Stiftsgütern übervortheilt. Daher entschloß sich endlich der hl. Wolfgang, diesen Mißständen abzuhelfen. Er berief 975 aus St. Maximin in Trier den ausgezeichneten Mönch Ramwold, stellte ihn zuerst zum Propst und dann zum Abt von St. Emmeram auf und nahm eine Güter-vertheilung des Stiftes in der Art vor, daß zwar der bessere und größere Theil bei dem Episcopate blieb, aber ein Theil den Mönchen ausgeworfen wurde. Nach Wolfgangs Tod jedoch entstanden in Folge dieser Theilung zwischen den Bischöfen von Regensburg und dem Kloster große Streitigkeiten, welche sich zum größten Nachtheil des Stiftes durch mehrere Jahrhunderte hindurchzogen; dabei übernahmen mehrere Bischöfe die Rolle harter Stiefväter gegen die Mönche. Dieß ward Ursache, daß letztere sich um die päpstliche Exemtion ihres Klosters bemühten. Erster infulirter Abt war Ulrich III. (1247—1263); er hatte aber das Privilegium der Inful nur für seine Person bekommen. Abt Friedrich (1263 bis 1272) bekam es für sich und seine Nachfolger. Abt Karl (1292—1305) erhielt bei der Anwesenheit des Kaisers Adolf zu Regensburg den Beinamen eines Fürsten, und das Besitzthum des Klosters den eines Fürstenthumes. Ueberhaupt waren die weltlichen Fürsten und die Päpste den Emmeramern günstig gesinnt. So machte schon Karl der Große im Jahre 794 eine bedeutende Schenkung an das Kloster, ebenso Ludwig der Deutsche, und als besonderer Gönner des Stiftes wird Kaiser Arnulf genannt. Dieser verehrte den hl. Emmeram so sehr, daß er ihn zum Schützer seines Lebens und Reiches wählte und in der Nähe des Klosters sich einen neuen Palast erbaute; ferner wies er die sogenannte Neustadt zu Regensburg sammt 40 Weinbergen am Bergrücken jenseits der Donau dem hl. Emmeram an, verehrte dem Kloster unter Anderm ein sehr schönes, mit goldenen Buchstaben geschriebenes Evangelienbuch und soll, was jedoch Mabillon mit Recht bestreitet, die Gebeine des hl. Dionysius Areopagita nach St. Emmeram geschenkt haben. Er wurde (wie nachher sein Sohn Ludwig und die bayrischen Herzoge Arnulf und Heinrich, Heinrich des Heiligen Vater) zu St. Emmeram begraben, wo bis zur Aufhebung des Stifts alljährlich sein Sterbetag mit einer Seelenmesse begangen wurde. Diesen Schenkungen entsprachen von Seiten der Emmeramer Ordensleute bedeutende Leistungen, namentlich durch Unterstützung der Hilfsbedürftigen und durch Pflege der Wissenschaften. Abt Ramwold z. B. speiste und bediente täglich 50 Arme, während 15 andere Bedürftige von den Brüdern verpflegt wurden; an seinem Tische waren immer Gäste und Fremde; er stellte eigens jemanden auf, der in der Stadt die der Speise und Kleidung Benöthigten auszukundschaften hatte, und erbaute ein Armen- und ein Krankenhaus. So ersieht man auch aus dem im elften Jahrhundert abgefaßten Verzeichniß von den an das Kloster zu entrichtenden Abgaben, daß sie nach einem milden Maßstabe berechnet waren. Ganz besonders aber zeichnete sich St. Emmeram in den ersteren Jahrhunderten seines Bestehens durch eifrige Pflege der Wissenschaften aus. Wie fleißig man im neunten Jahrhunderte lateinische Classiker und Kirchenväter abschrieb, beweisen die kostbaren Handschriften des Klosters aus dieser Zeit. Mabillon hat in seinem Vet. Analect. das für die Constatirung der ersten bayrischen Bischöfe wichtige, dem neunten Jahrhundert angehörige Gedicht eines anonymen Regensburger Mönches herausgegeben. Anamod, Subdiacon und Emmeramer Mönch im neunten Jahrhundert, verfaßte einen Codex der Emmeramer Schenkungen, eines der ältesten geschichtlichen Documente Bayerns (Pez, Anecd. I, 3, 191 sq.). Im zehnten Jahrhundert 961 machte Kaiser Otto I. eine Schenkung an's Kloster, „weil die Mönche zu St. Emmeram in Frömmigkeit und Studium der heiligen Schriften Gott und dem hl. Emmeram eifrigst dienen". Im elften Jahrhundert zierten das Stift drei ausgezeichnete Mönche:

Graf Arnold von Vohburg, gestorben noch vor Mitte des elften Jahrhunderts, dessen zwei Bücher über Emmeram für die bayrische Geschichte höchst wichtig sind (Canisius-Basnage III, 1, 85; Mon. Germ. SS. IV, 543); der durch viele Schriften berühmte Othlo (Migne, PP. lat. LXXXIX, 633 sq. CXLVI, 389 sq.) und der Mönch Wilhelm, der nachherige ausgezeichnete Abt des Klosters Hirschau. Gleichfalls in das elfte Jahrhundert gehört das bei Oefele, Rer. Boic. script. I. abgedruckte Emmeramensis monachi chronicon und das von Aventin benützte Buch des Mönches Haimeran über die kirchlichen Schriftsteller. In der neuern Zeit hat das Stift gleichfalls mehrere tüchtige Schriftsteller geliefert, wie Christoph Hofmann, gest. 1534; Abt Ignaz Tranner, gest. 1694; Benedict Widel; Abt Cölestin Vogl, gest. 1691, Verfasser des Mausoleum S. Emmerami und der Ratisbona monastica (vermehrt von Abt J. B. Hemm, Regensburg, 4. Aufl. 1752); Abt Frobenius Forster (s. d. Art.), von dem die beste Ausgabe der Werke Alcuins stammt (Regensburg 1777); Abt Steiglehner, den berühmten Physiker; den um die bayrische Geschichte hochverdienten Roman Zirngibl u. s. w. Im Jahre 1803 wurde die Abtei dem Fürstprimas Dalberg als Entschädigung zugewiesen; er ließ das Kloster fortbestehen. Als aber 1812 Regensburg an die bayrische Krone kam, wurde St. Emmeram gänzlich unterdrückt; das Archiv und die Bibliothek, darunter der aus Saint-Denys stammende Codex aureus, kamen nach München, die Klostergebäude erwarb Fürst Taxis. (Vgl. Mon. Germ. SS. IV, 543; Pez, Thesaur. anecd. I, 3, 81; Oefele, Script. rer. Boic. I; Hansiz, Germ. sacra III, Vindob. 1755; Vogl, Mausol. S. Emm., s. o.; die Abtsreihe in Studien aus dem Bened.- u. Cisterc.-Orden IV, 2, Wien 1883, 118 ff.; andere Lit. bei Lindner, Schriftsteller des Bened.-Ordens I, Regensb. 1880, 50 ff.) [Schröbl.]

Emmerich, Anna Katharina, ekstatische Augustinernonne, wurde am 8. September 1774 als die Tochter armer, aber frommer Eltern in der Bauernschaft Flamske bei Coesfeld geboren. Von Kindheit an war sie durch wunderbare Gnaden bevorzugt. Die Gabe des mystischen Gesichtes ward ihr schon in frühester Jugend in einer Fülle verliehen, welche nur bei wenigen Begnadigten gefunden wird. Ihr Engel war ihr sichtbar gegenwärtig; die Heiligen Gottes verkehrten mit ihr in vertraulichster Weise; der Heiland selbst zeigte sich ihr öfters in der Gestalt eines kleinen Knaben und forderte sie auf, ihm sein Kreuz tragen zu helfen. Ebenso außerordentlich waren von Anfang an ihre Tugenden. Ihre Reinheit war fleckenlos; ihr zartes Mitleiden bewog sie schon als Kind, die Leiden und Schmerzen Anderer auf sich herabzuflehen; in ihrem vierten Jahre begann sie die Uebung des nächtlichen Gebetes und kniete dabei nicht selten auf Nesseln oder auf einem scharfkantigen Stücke Holz, um ihr Gebet wirksamer zu machen. Ihre Sehnsucht war stets auf ein strenges Klosterleben gerichtet. Als sie in ihrem 16. Jahre einmal auf dem Felde arbeitete, erwachte beim Klange der Glocke des Annunciatenklosters in Coesfeld diese Sehnsucht so stark, daß sie ohnmächtig niedersank. Allein erst in ihrem 28. Jahre konnte sie nach Ueberwindung unsäglicher Schwierigkeiten bei den Augustinernonnen in Agnetenberg zu Dülmen eintreten, wo sie am 13. November 1803 die Gelübde ablegte. Im Kloster war ihre Stellung in mancher Hinsicht recht schwierig. Ihr inneres Wesen war ihren Mitschwestern unverständlich, und ihre außerordentlichen Seelenzustände gaben zu manchen Verdächtigungen Anlaß. Dazu kamen ihre häufigen Krankheiten, von denen die meisten freiwillig übernommen waren, indem sie entweder aus Mitleiden die Leiden Anderer auf sich herabgefleht, oder sich Gott zur Sühne für fremde Verschuldung angeboten hatte. Nach der Aufhebung ihres Klosters durch die weltliche Macht bezog sie im Februar 1812 eine kleine Wohnung in Dülmen. Hatte sie bis jetzt ihrem Erlöser im Verborgenen gedient, so sollte sie ihm nun öffentlich Zeugniß geben. Bereits im J. 1798 hatte Christus der Herr ihr während eines Gesichtes die Dornenkrone auf's Haupt gesetzt; sie litt seitdem heftige Schmerzen an der Stirne und den Schläfen; auch häufige Blutungen traten ein, die sie jedoch zu verbergen wußte. Etwa neun Jahre später wurden ihr die Schmerzen der Wundmale an Händen und Füßen mitgetheilt. Nun war die Zeit da, wo der Herr seiner treuen Braut auch die äußeren Zeichen derselben einprägen wollte. Am Feste des hl. Augustin bezeichnete er sie mit einem daumenbreiten Kreuze unterhalb der Brust, einige Wochen später auf der Brust mit einem doppelten blutigen Gabelkreuze. In den letzten Tagen des Jahres 1812 endlich trat die vollständige Stigmatisation ein; die Wunden an Händen und Füßen erhielt sie am heiligen Weihnachtsfeste, die Seitenwunde in der Zeit zwischen Weihnachten und Neujahr. Auch diese Erscheinungen konnte sie noch einige Monate geheim halten; gegen Ende Februar wurde jedoch eine ihrer früheren Mitschwestern darauf aufmerksam, und nun war es um ihre Ruhe und Abgeschiedenheit geschehen. Am 28. März 1813 erschien zuerst eine bischöfliche Commission und veranstaltete eine Untersuchung, welche bis Ende Juni währte und nur dazu diente, die Aechtheit ihrer Male zu erhärten. Deßungeachtet fehlte es nicht an dem heftigsten Widerspruch, und Anfangs August 1819 sandte die weltliche Regierung mit Umgehung der einzig zuständigen kirchlichen Behörde eine neue Untersuchungscommission. Mit Gewalt wurde Anna Katharina in ein fremdes Haus gebracht und mehrere Wochen auf jede Weise gekränkt und gequält; das Ganze endete damit, daß man sie am 29. August in ihre Wohnung zurückbrachte und fortan in Ruhe ließ.

Seit November 1812 war sie nicht mehr im Stande, ihr Zimmer zu verlassen, und um dieselbe Zeit begann auch ihre gänzliche Enthaltung von Nahrung; außer etwas Wasser oder dem ausgesogenen Safte gekochtes Obstes vermochte sie nichts zu genießen. Die wunderbarsten Gaben begleiteten diese Zustände. So unterschied sie mit Sicherheit die Reliquien der Heiligen, bestimmte deren Namen und sah ihre Geschichte. In ihren Gesichten wurde sie geistiger Weise in das heilige Land geführt, sah die heiligen Stätten und das Leben der Heiligen des Alten und des Neuen Testamentes, insbesondere das Leben der Mutter Gottes und des göttlichen Heilandes. Oefters war ihr innerlich bedeutet worden, daß diese Gesichte nicht für sie allein bestimmt seien; sie müsse dieselben mittheilen. Als Clemens Brentano im September 1818 sie zum ersten Male besuchte, erkannte sie in ihm den Mann, dem von Gott die Aufgabe geworden, dieselben aufzuzeichnen. Mit ausdrücklicher Gutheißung ihrer geistlichen Oberen unterzog sich Clemens Brentano dieser schwierigen Aufgabe; er ließ sich in Dülmen nieder und blieb dort, wenige Unterbrechungen abgerechnet, bis zum gottseligen Tode Anna Katharina's, der am 9. Februar 1824 erfolgte. Zweimal im Tage, am Morgen und am Abend, ging er zu ihr, um ihre Mittheilungen entgegenzunehmen. Sie pflegte ihre Gesichte in westfälischer Mundart zu erzählen, und er notirte während dessen auf Papierstreifen die Hauptpunkte, die er unmittelbar nachher, aus dem Gedächtniß ergänzend, in's Reine schrieb. Diese Reinschrift las er beim nächsten Besuche Anna Katharina vor, verbesserte, ergänzte, tilgte je nach erhaltener Weisung und behielt nichts bei, was nicht von ihr bestätigt worden war. Nach diesen Aufzeichnungen veröffentlichte er „Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi nach den Betrachtungen der gottseligen A. K. Emmerich, 1833". Auch bereitete er noch „Das Leben der heiligen Jungfrau Maria nach den Betrachtungen der gottseligen A. K. Emmerich" zum Drucke vor, doch erschien dasselbe erst 1852, lange nach seinem Tode. Clemens Brentano hatte seine auf Anna Katharina Emmerich sich beziehenden Manuscripte seinem Freunde, dem Professor Haneberg, dem nachmaligen Bischof von Speier, testamentarisch hinterlassen, der sie hinwieder dem Redemtoristen-Pater Schmöger übergab. Der letztere veröffentlichte „Das Leben unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi nach den Gesichten der gottseligen A. K. Emmerich", 3 Bände, 1858—1860. Etwas später, im J. 1881, gab er in neuer Ueberarbeitung „Das arme Leben und bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi und seiner heiligsten Mutter Maria nebst den Geheimnissen des alten Bundes nach den Gesichten der gottseligen A. K. Emmerich" in einem starken, reich illustrirten Quartbande heraus. (Vgl. Clemens Brentano, Lebensumriß der A. K. Emmerich, Ges. Schr. IV, 291 ff.; Schmöger, Leben der gottf. A. K. Emmerich, 2 Bde., Freiburg 1867—1870; dasselbe im Auszuge, ebd. 1884; Diel, Clemens Brentano, ein Lebensbild, Buch 5, Freiburg 1878; Heinrich, Clemens Brentano, Köln 1878, 73 ff.) [Urbany C. SS. R.]

Empfängniß, die unbefleckte, der seligsten Jungfrau Maria, Lehre und Fest. Weil die geschichtliche Entwicklung des Festes im engsten Zusammenhange steht mit der Entwicklung der die Festidee bildenden Lehre in der kirchlichen Tradition, so ist es angezeigt, die Geschichte des Festes in die Behandlung der Lehre mit hineinzuziehen. — Bezüglich der Lehre aber muß der Reihe nach in's Auge gefaßt werden: I. der Sinn des Dogmas; II. die Grundlage desselben in der heiligen Schrift; III. die traditionelle Entwicklung.

I. Sinn des Dogmas. Die seit dem zwölften Jahrhundert schwebende Controverse über das in Rede stehende einzige Privilegium Maria's hat ihren definitiven Abschluß gefunden durch die von Pius IX. am 8. December 1854 veröffentlichte Constitution Ineffabilis Deus, worin jener Vorzug als von Gott geoffenbarte katholische Wahrheit erklärt wurde. Die Definitionsformel lautet: Definimus, B. Virginem Mariam in primo instanti conceptionis suae fuisse, singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem. Hiernach bestimmt sich der Sinn unseres Privilegiums in Bezug auf Subject, Inhalt, Modalität und Grund desselben, wie folgt. 1. Mit den Worten B. Virginem Mariam in primo instanti conceptionis suae wird als Subject des Attributes der Unbeflecktheit bezeichnet die Person Mariä in sich selbst (also nicht etwa ein Theil ihres Wesens vor dessen Vollendung) und allein (also nicht etwa auch mit Einschluß anderer Personen, z. B. der Eltern Mariä), und zwar „im ersten Augenblicke ihrer Empfängniß", d. h. des Ursprunges dieser Person im Mutterschooße, oder gemäß der Erklärung Alexanders VII. (Constit. Sollicitudo omnium eccl. a. 1661) im Augenblicke der Erschaffung und Eingießung der Seele Mariä in ihren Leib. Wenn daher an anderen Stellen der Bulle und in der kirchlichen Liturgie die Unbeflecktheit der Empfängniß Mariä als Inhalt des Dogmas und Gegenstand der kirchlichen Feier bezeichnet wird, so ist diese Ausdrucksweise nur in einem solchen Sinne zu nehmen, welcher sich mit dem Sinne der Definitionsformel deckt oder aus demselben ergibt, d. h. die Empfängniß Mariä wird bloß insofern unbefleckt genannt, als die empfangene Person im Augenblicke der Empfängniß unbefleckt in's Dasein tritt, oder auch insofern, als hier eine unbefleckte Person Gegenstand und Inhalt der mütterlichen Empfängniß, d. h. der Aufnahme der lebendigen Frucht im Mutterschooße ist. Dagegen liegt es ganz abseits von der Tendenz der Bulle, die Empfängniß Mariä auch insofern dem Privilegium

mit zu unterstellen, oder gar als vermittelnden Factor des Privilegiums hinzustellen, als darunter der Ursprung der Person aus ihren zeugenden Principien oder die Zeugung derselben verstanden wird; vielmehr wird von der Art und Weise des Ursprunges ganz abstrahirt und bloß der terminus oder das Product der Zeugung in's Auge gefaßt. Vor Allem ist daher gar keine Rede von der Unbeflecktheit der zeugenden Thätigkeit der Eltern im Augenblicke der ehelichen Verbindung (conceptio activa, besser generativa genannt). Aber auch das Empfangenwerden (conceptio passiva) des Kindes läßt sich nicht schlechthin als Subject des Privilegiums betrachten. Denn wenn man dabei an diejenige conceptio passiva denkt, welche unmittelbar Product und Inhalt der Verbindung der Zeugungsprincipien ist (conceptio seminis, s. carnis, auch conceptio inchoata personae) und der Zeit oder wenigstens der Natur nach der Eingießung der vernünftigen Seele vorausgeht, so schließt dieselbe noch keineswegs die Person Mariä in sich ein. Auf jeden Fall kann das Privilegium nur derjenigen passiven Empfängniß zukommen, welche von den späteren Theologen conceptio passiva adaequata et consummata, von den älteren Vertheidigern der Lehre conceptio germinis (im Gegensatz zu conceptio seminis) und conceptio spiritalis oder personalis, zuweilen auch vitalis oder animalis (im Gegensatze zur conceptio carnis) genannt wurde und mit der nativitas personae in utero zusammenfällt. Aber auch diese passive Empfängniß der Person selbst kommt nicht in Betracht, inwiefern sie formell Ziel und Resultat der conceptio generativa ist, als ob das Privilegium an diese geknüpft wäre und durch dieselbe vermittelt werde, oder auch nur dieselbe mitumfasse; im Gegentheil wird dem Producte der Zeugung die Unbeflecktheit nicht bloß nicht in Folge dieser Art des Ursprunges, sondern vielmehr trotz derselben zugesprochen. Wenn überhaupt das Privilegium der Unbeflecktheit Mariä in ihrer Empfängniß mit derjenigen Action, welcher die Person Mariä ihren Ursprung verdankt, in innere Beziehung gebracht werden soll, so kann diese Action nur die göttliche Action sein, wodurch die Seele Mariä geschaffen und dem Leibe eingegossen wird, und mit Bezug auf welche die vollendete Empfängniß der Person, im Gegensatz zur conceptio humana i. e. ab homine, auch als eine conceptio divina i. e. a Deo sich bezeichnen läßt. In der That, weil derselbe Gott das productive Princip der empfangenen Person und der Unbeflecktheit derselben ist, und die betreffenden beiden göttlichen Actionen nicht bloß im selben Zeitpunkte zusammentreffen, sondern auch im Rathschlusse Gottes auf einander bezogen sind: so lassen sie sich auch als eine einzige göttliche Action auffassen, wodurch die Person Mariä als eine unbefleckte hervorgebracht wird. — 2. Mit den Worten fuisse ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem wird der Inhalt des Privilegiums dahin angegeben, daß Maria im ersten Augenblicke ihres Daseins die Freiheit von der Makel der Erbsünde vor dem Eintritt derselben erhalten habe. Damit ist wenigstens gesagt, daß durch die der heiligen Jungfrau in jenem ersten Augenblicke verliehene heiligmachende Gnade das ganze formelle Wesen der Erbsünde ausgeschlossen worden sei, wie es in den übrigen Menschen durch die Taufe ausgeschlossen wird. Mindestens angedeutet ist aber auch, was bezüglich der specifischen Heiligungsgnade Mariä sonst kirchlich feststeht, daß der heiligen Jungfrau damals der ganze, der Erbsünde entgegengesetzte Zustand der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit verliehen und dadurch auch diejenigen Arten von Fehlern und Makeln ausgeschlossen worden seien, welche materiell zum Wesen der Erbsünde gehören. Dagegen fordert die Definition keineswegs, daß Maria auch nicht einmal ideell in Adam gesündigt habe, d. h. daß die actuelle Sünde Adams, welche, inwiefern sie Sünde des Hauptes ist, zugleich als Sünde aller Glieder dieses Hauptes gilt, für Maria in keiner Weise habe gelten können, und daß folglich Maria auch nicht einmal äußerlich unter dem Schatten jener Sünde gestanden habe. Vielmehr handelt es sich, unmittelbar wenigstens, nur darum, daß die habituelle Sünde Adams, welche auf dessen Nachkommen als eine ihnen innerliche Makel sich fortpflanzt, nicht effectiv auf Maria übergegangen sei. Ebenso wenig ist aber auch jene Ausdehnung des Privilegiums durch die Definition ausgeschlossen; sie kann sogar in einem gewissen Sinne ebenfalls unter die praeservatio ab omni originalis culpae labe subsumirt werden (s. u.). Inwiefern die Bewahrung von der Unreinheit der Sünde durch positive Verleihung der Heiligkeit und mithin nicht bloß durch Schutz vor Befleckung, sondern durch Verleihung einer positiven Reinheit, nach Art der Reinheit des Lichtes, geschieht, kann man die Bewirkung derselben von Seiten Gottes auch als eine Reinigung Mariä bezeichnen. Aber die der heiligen Jungfrau eigenthümliche Reinigung wird dann eben durch unser Dogma dahin bestimmt, daß sie nicht eine Reinigung von der Sünde schlechthin, sondern specifisch eine Vorausreinigung ist, ein Ausdruck, der schon von Gregor von Nazianz und Sophronius von Jerusalem, wenn auch vielleicht nicht gerade in dem gegenwärtigen Sinne, gebraucht wurde. — 3. Mit den Worten singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio wird die Modalität des behaupteten Vorzuges dahin bestimmt, daß derselbe nicht nach einem mehr oder minder allgemeinen Gesetze, sondern im Gegentheil durch Ausnahme von dem Gesetze, und zwar durch einzige Ausnahme verliehen worden sei. Durch diese Bestimmung wird verhütet, daß man aus diesem Vorzuge Schlüsse gegen die Allgemeinheit der Erbsünde oder umgekehrt aus der Lehre von der Allgemeinheit der Erbsünde ein Präjudiz gegen diesen Vorzug ziehen könne. — 4. Endlich wird mit den Worten intuitu meritorum Christi

Jesu Salvatoris humani generis der Grund der Verleihung des Vorzugs dahin angegeben, daß die bei Maria stattfindende Bewahrung vor der Erbsünde nicht minder auf das Heilsverdienst des Erlösers zurückzuführen sei, als die nachträgliche Befreiung bei den übrigen Menschen. Dieß aber setzt voraus, daß Maria auch des Heilsverdienstes des Erlösers bedurft habe, um jene Freiheit von der Makel zu erlangen, und daß folglich bei ihr eine Nothwendigkeit bestand, der Makel zu verfallen, wofern Christus ihr nicht die Freiheit von derselben verdient hätte. So behält die Bewahrung vor der Makel immerhin den Charakter einer befreienden, rettenden oder erlösenden Thätigkeit, wodurch Maria zwar nicht von einem bereits actuell eingetretenen Uebel gerettet, sondern bloß aus den Banden der Nothwendigkeit, demselben zu verfallen, befreit oder erlöst wird. Und zwar ist diese Errettung und Befreiung nicht bloß in dem vagen und unbestimmten Sinne zu denken, in welchem man von der Rettung aus einer beliebigen Gefahr oder von der Erlösung von einem in beliebiger Weise drohenden Uebel redet. Vielmehr handelt es sich hier um die Rettung aus einer dem betreffenden Subjecte selbst anhaftenden Nothwendigkeit, dem betreffenden Uebel zu verfallen, näher einer solchen Nothwendigkeit, wodurch das Subject auf Grund seines Ursprunges und des dadurch bedingten Zusammenhanges mit einer durch die Sünde befleckten Stammwurzel und einem schuldbaren Stammhaupte kraft des thatsächlich bestehenden Gesetzes solidarischer Verbindlichkeit und Haftbarkeit gebunden oder verstrickt (obligatum et constrictum) ist, mithin einer Nothwendigkeit, dem betreffenden Uebel zu verfallen, welche sich auf ein gesetzlich bestehendes Verfallensein (obnoxium esse) zurückführt. In der That reden daher die späteren Theologen nicht abstract von einer in Maria bestandenen necessitas, sondern von einem debitum incurrendi maculam, oder vielmehr contrahendi (= trahendi cum natura) maculam, resp. nascendi cum macula. Darüber, daß ein solches debitum in irgend einer Form angenommen werden müsse, waren schon vor der Definition alle Theologen einig, und nach derselben ist es vollends unzweifelhaft. Aber nach wie vor der Definition bleibt es möglich, sich dieses debitum in verschiedenen Formen zu denken, und die Tendenz der Definition, namentlich der Ausdruck ab omni labe begünstigt sogar die Auffassung des debitum in derjenigen Form desselben, welche, ohne die Nothwendigkeit des Erlöserverdienstes aufzuheben, die Freiheit Mariä von jeder Theilnahme an der Sünde in möglichst weitem Umfange hervortreten läßt. Insbesondere ist gegenüber der Behauptung Einiger (z. B. Malou's) von Rom aus ausdrücklich erklärt worden, daß die Bulle keineswegs dasjenige debitum fordere, welches bis in's 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts von den meisten Theologen behauptet wurde und unter dem Namen debitum proximum bekannt ist. Dasselbe besteht nach der gewöhnlichen Erklärung in der, auf Grund der ideellen Mitschuld des ganzen Geschlechtes an der actuellen Sünde Adams, für jedes Glied des Geschlechtes aus seinem Ursprunge resultirenden Nothwendigkeit, der durch diese Mitschuld verwirkten Heiligkeit und Gerechtigkeit bar zu sein, und involvirt mithin in der betreffenden Person eine dieselbe belastende Unwürdigkeit oder moralische Unfähigkeit, die Heiligkeit zu besitzen. Eine solche wirklich eintretende, wenn auch durch sofortige Gegenwirkung von Seiten Gottes nicht zur Wirksamkeit gelangende Unwürdigkeit der Gnade ist gewiß noch Makel genug, um dieselbe bei der heiligsten aller Creaturen undenkbar zu finden und folglich das fragliche debitum wo möglich in anderer Weise zu construiren oder statt des debitum proximum ein bloßes debitum remotum zu behaupten. (Ueber die verschiedenen Gestalten, in welchen man diese Construction versucht hat, s. des Unterzeichneten Dogmatik, Buch IV, n. 1677 ff.) Vielleicht läßt sich die obschwebende Schwierigkeit unter Berücksichtigung aller in Betracht kommenden Interessen am befriedigendsten in folgender Fassung lösen. Die Person Mariä ist allerdings in sich selbst (d. h. nicht etwa bloß in ihren Eltern oder in ihrem Keime), inwiefern sie materiell, abstract und beziehungsweise betrachtet wird — d. h. nach ihrem menschlichen Ursprung und Wesen als Product der natürlichen Zeugung, oder nach ihrer Natur, welche sie mit den andern Menschen gemein hat, und durch welche sie mit Adam zusammenhängt — dem Gesetze der Gemeinschaft mit der Sünde unterworfen und der Verstrickung in dieselbe ausgesetzt. Aber formell, concret und schlechthin betrachtet, d. h. nach ihrem übernatürlichen Personalcharakter, oder als diese bestimmte gottgeweihte Person, als welche sie schöpferisches Product eines besondern göttlichen Rathschlusses ist und als neue Eva in ihrem Ursprunge in die Verbindung mit dem neuen Adam ebenso hineingeschaffen wird, wie die erste Eva in die Verbindung mit dem ersten Adam, ist die Person Mariä vermöge der ihr auf Grund des Erlöserverdienstes Christi verliehenen Gnade der göttlichen Mutterschaft jenem Gesetze entzogen und der Verstrickung durch die Sünde unzugänglich. Durch den ersten Satz wird der Wahrheit Rechnung getragen, welche in der Behauptung des debitum proximum liegt. Durch den letztern Satz aber wird dieses debitum proximum so beschränkt, daß dasselbe nicht bloß thatsächlich wirkungslos, sondern in sich selbst kraftlos gemacht oder nicht bloß im Effect, sondern auch im Princip paralysirt wird. Und dieß geschieht, ohne daß man, wie manche Gegner des debitum proximum gethan, in der göttlichen Feststellung des Gesetzes der Solidarität der ganzen Menschheit mit Adam einen eigentlichen Vorbehalt zu unterstellen brauchte, in Folge dessen das Gesetz für die Person Mariä in keiner Weise mitgegeben sei. Man kann und muß

vielmehr das Gesetz für Maria mitgelten lassen, soweit sie unter die Bedingungen des Gesetzes fällt, d. h. insofern sie Frucht und Glied des aus Adam hervorgehenden Geschlechtes ist. Die Anwendung des Gesetzes auf Maria wird nur insofern paralysirt, als sie kraft ihres Ursprunges aus dem schöpferischen Rathschlusse Gottes nicht einfach als Frucht und Glied des ersten Adam, sondern als Wurzel und Glied des himmlischen Adam in's Dasein tritt. Das auszuschließende debitum dürfte demnach statt debitum proximum besser debitum formale, das anzunehmende debitum aber statt debitum remotum besser debitum mere materiale genannt werden.

II. In der heiligen Schrift ist unser Dogma zwar nicht formell ausgesprochen; aber das Bild der Vorzüge und der Stellung Mariä, wie es im Protoevangelium (Gen. 3, 16) und im Gruße des Engels in Verbindung mit dem vom heiligen Geiste inspirirten Gruße Elisabeths enthalten und von der Kirche stets in diesen Texten gefunden worden ist, erscheint so gestaltet, daß der unbefleckte Ursprung Mariä nothwendig darin mit enthalten ist, und zwar nicht bloß als theologische Consequenz, sondern als zur Vollständigkeit des unmittelbaren Inhaltes gehörig. Besonders gilt dieses von dem Protoevangelium. Was den Text selbst betrifft, so ist es für den Beweis gar nicht wesentlich, das Femininum der Vulgata ipsa conteret als der ursprünglichen Textform entsprechend festzuhalten; der Inhalt dieser authentischen kirchlichen Lesart ist auf jeden Fall im Sinne des Originals mitenthalten, insofern letzteres eine dem Weibe mit ihrem Samen gemeinschaftliche siegreiche Feindschaft gegenüber dem durch die Schlange repräsentirten Teufel fordert. Die Bedeutung der Stelle für unsern Zweck läßt sich kurz so fassen, das Weib bilde hier mit ihrem Samen, d. h. dem aus ihr allein ohne irdischen Vater hervorgehenden Sohne ein Menschenpaar, welches der Teufel zwar ebenfalls anfeinden, aber nicht, wie das erste Menschenpaar, besiegen könne, durch welches er vielmehr besiegt werden solle; so wird auch von Gott das Weib in Gemeinschaft mit ihrem Sohne als Vermittlerin des Heiles für das gefallene Geschlecht verheißen. In diesem Sinne hat die Kirche den Text stets auf Maria und Christus bezogen. Wenn nun auch (nach dem Urtexte) die Besiegung des Teufels zunächst Christo zugeschrieben wird, der sie aus eigener Macht vollbringt, so erscheint doch in der Feindschaft überhaupt das Weib vorangestellt, weil der Sieg des Teufels, wie er an dem Weibe zuerst errungen war und durch das Weib in seiner Ausbreitung vermittelt wurde, so auch an dem Weibe zuerst vereitelt und gerade durch dessen Vermittlung überhaupt zu Schanden gemacht werden sollte. Eine solche mit Christus gemeinschaftliche unbesiegbare und sieghafte Feindschaft, wodurch der Teufel für die Verführung der ersten Menschen bestraft und speciell für die Ueberlistung des Weibes beschämt werden soll, schließt aber offenbar aus, daß Maria jemals mit dem Teufel irgend welche Gemeinschaft gehabt oder seiner Herrschaft unterstellt gewesen; sie fordert vielmehr, daß Maria mit Christus stets vom ersten Augenblicke ihres Daseins, in welches sie eben als Kind der hier ausgesprochenen Verheißung eintrat, vom Reiche des Teufels ausgeschieden gewesen sei.

III. Die kirchliche Tradition. 1. Vor Ausbruch der Controverse, in der patristischen Zeit. Um die Stellung unserer Lehre in der Tradition richtig zu würdigen, muß man sie abermals nicht als eine einzelne thatsächliche Wahrheit für sich, sondern als Glied des allgemeinen Bildes betrachten, welches die Kirche von der Heiligkeit Mariä und ihrer Stellung in der Heilsordnung stets gehabt hat. Besonders sind es zwei Ideen, welche stets und überall, wenigstens im Princip, anerkannt waren und die ursprüngliche Freiheit Mariä von der Erbsünde nothwendig einschließen: die Idee der allseitig und schlechthin vollkommenen Reinheit und Unbeflecktheit oder der absoluten Jungfräulichkeit der Gottesmutter, und die Idee der neuen bessern Eva, d. h. der geistlichen Braut des himmlischen Adam und der geistlichen Mutter der gesammten Menschheit. Die Kraft und Bedeutung der erstern Idee für unsern Lehrpunkt zeigt sich u. A. darin, daß die Väter die Jungfräulichkeit Mariä bezüglich der Seele wie des Leibes in unbeschränktestem Sinne geltend machen, daß sie ferner diese Reinheit als eine durchaus einzige und schlechthin vollkommene zusammenstellen mit der Reinheit Christi und der Incorruptibilität der Gottheit, daß sie als Symbol dieser Reinheit die unbefleckte Erde betrachten, woraus der erste Adam gebildet worden, und daß sie diese Reinheit selbst wieder als Vorbild der jungfräulichen Unbeflecktheit, Unfehlbarkeit und Heiligkeit der Kirche darstellen. Die zweite Idee wird von den Vätern dahin ausgeführt, daß Maria ihr zufolge in und mit Christus den Anfang, den Grundstein und die Wurzel einer neuen höhern Schöpfung Gottes bilde, worin die erste erneuert und vollendet werden solle, und mithin zur ersten Eva in demselben Verhältnisse der Aehnlichkeit und des Gegensatzes stehe, wie Christus zu Adam. Diese Idee aber schließt nothwendig ein, daß Maria, obgleich Tochter der gefallenen Eva, in geistiger Beziehung keineswegs von dieser abhängig und derselben ähnlich sein kann, sondern durch die göttliche That, welche ihr das persönliche Dasein verlieh, der gefallenen Eva gegenübergestellt und in demjenigen Zustande der Heiligkeit und Unschuld erschaffen worden ist, in welchem die erste Eva erschaffen war; sonst wäre die ganze Parallele durchaus lückenhaft und unnatürlich, und die himmlische Eva schlechter gestellt als die irdische. Der diesen bei den Vätern vielfach bezeugten und ausgeführten principiellen Anschauungen entsprechende specielle Begriff der Reinheit Mariä in ihrem Ursprung findet sich im vierten und fünften Jahrhundert auch in der lateinischen Kirche in

Vätertexten, besonders bei Augustinus (Op. imperf. c. Jul. l. 4, § 122), und Hymnen, besonders bei Sebulius (Carm. pasch. l. 2, c. 22) durch das Bild der den Dornen entwachsenden Rose deutlich genug ausgesprochen. Viel zahlreicher aber sind die Zeugnisse aus den orientalischen Kirchen. Die allgemeine Verbreitung der Lehre in den letzteren geht besonders daraus hervor, daß alle orientalischen Kirchen, auch die schon früh getrennten, die Lehre selbst und die Festfeier besitzen; und für die Popularität der Lehre spricht u. A., daß selbst Mohammed dieselbe nicht undeutlich im Koran vorträgt. (S. Passaglia n. 1817.)

Das Fest erscheint im Orient zuerst im Typus (Ritual) des heiligen Abtes Sabas, ursprünglich verfaßt um 485; da jedoch dieser Typus später mannigfache Aenderungen und Redactionen erfahren hat, läßt sich nicht nachweisen, daß unser Fest bereits in der ersten Redaction vorhanden gewesen sei. Das erste feste Datum liefern die Festhymnen von Andreas von Creta um 675. Die noch vorhandenen Festreden beginnen im achten (Johannes von Euböa um 740) und neunten Jahrhundert (Petrus von Argos und Georgius von Nicomedien — alle drei bei Ballerini, Sylloge mon. I). Der Titel des Festes war verschieden, bald Conceptio S. Annae, bald oraculum (χρηματισμός, annuntiatio) conceptionis S. Deiparae. Der Gegenstand desselben war nämlich, auf Grund der orientalischen Ueberlieferungen über die Jugendgeschichte Mariä, nach welchen den bis dahin unfruchtbaren Eltern Mariä die Geburt einer hochbegnadigten Tochter durch einen Engel verkündigt worden war, analog gedacht, wie der Gegenstand der auf Grund der heiligen Schrift gefeierten Feste der Verkündigung oder Empfängniß Christi und des hl. Vorläufers Johannes; denn auch die conc. S. Elisabeth war im Orient (zum Theil auch im Abendland, z. B. zu Ravenna, wo Petrus Chrysologus sie durch mehrere Reden verherrlichte, und zu Neapel) schon im fünften Jahrhundert gefeiert, und ohne Zweifel machte gerade das Bestehen dieses Festes das Bedürfniß nach dem analogen Feste der heiligen Jungfrau recht fühlbar Daraus nun, daß beim Feste der Empfängniß Mariä das an den unfruchtbaren Eltern geschehene Wunder mit hineingezogen wurde, bei der Empfängniß des hl. Johannes aber von keiner ursprünglichen Heiligung die Rede sein konnte, hat man schließen wollen, jenes Fest habe sich gar nicht auf die ursprüngliche Heiligung Mariens bezogen, sondern sei bloß eine Dankfeier gewesen für das betr. körperliche Wunder, insofern dadurch von Gott eine Person ihr Dasein empfing, welche in Zukunft in ganz vorzüglicher Weise von ihm geheiligt und zum Werkzeuge des Heils für die Menschen gemacht werden sollte. Dabei übersah man aber, daß die Festidee keineswegs ausschließlich mit Bezug auf die Empfängniß des Vorläufers, sondern ebenso und noch mehr nach Analogie der Empfängniß Christi gedacht war. Wie nämlich bei Christus die Einwirkung des heiligen Geistes auf die Bildung seines Leibes und auf die hypostatische Union Ein Ganzes bilden, und die jungfräuliche Empfängniß seines Leibes mit seiner Eigenschaft als fructus sanctus und Filius Dei correspondirt, so dachte man auch bei Maria das körperliche Wunder in innigster Verbindung und wie ein einziges Werk mit der geistigen Heiligung, und die wunderbare Intervention Gottes bei der leiblichen Erzeugung Mariä wurde gerade darum als angemessen und bedeutungsvoll erachtet, weil es sich darin um die Erzeugung des Sprößlings und der Frucht der Gnade gehandelt habe (vgl. Joh. Dam. Or. I. in Deip. nativ., n. 2 und 3). Darum konnte die Beziehung des Festes auf das die Unfruchtbarkeit der Eltern aufhebende Wunder die Beziehung auf die ursprüngliche Heiligung Mariens nicht verdunkeln; vielmehr bildete dieser dogmatische Gedanke den eigentlichen Kern der Festidee, und gerade um seinetwillen erschien auch der aus der legendarischen Tradition herübergenommene thatsächliche Umstand innerlich gerechtfertigt. Der dogmatische Gedanke wird denn auch in den Festoffizien und den betreffenden Reden, wozu auch manche über die Geburt Mariä zu rechnen sind, in vielfacher Weise ausgeführt. (Außer den oben genannten älteren Reden gehören hierher aus dem neunten und zehnten Jahrhundert die Reden vom hl. Theodor Studita, dem auch die Or. 2 de nat. bei Dam. zugehört, Photius, Nicetas Paphlago, Joh. Geometra, Kaiser Leo Sapiens u. s. w. Die betr. Texte bei Malou, chap. 10.) Die innige Verbindung der Gnade mit der Natur wird von den Lehrern jener Zeit so lebhaft aufgefaßt, daß sie die Empfängniß Mariä im Schooße Anna's oder den Ursprung ihres persönlichen Wesens in concreto nicht als ein vom Gnadeneinflusse begleitetes Werk der Natur, sondern schlechthin als ein übernatürliches Werk Gottes betrachten, worin die Wirksamkeit der Natur zwar nicht ausgeschlossen, aber ganz und gar in den Dienst und unter den Einfluß der Gnade gestellt sei, oder daß sie dieselbe als eine neue himmlische Schöpfung auf dem Boden der bestehenden irdischen Schöpfung ansehen, in dem darin der Geist Gottes nicht bloß in der Weise betheiligt sei, wie beim Ursprunge der übrigen Kinder Adams, nämlich durch schöpferische Einhauchung der Seele, sondern zugleich auf ähnliche (nicht gleiche) Weise wirke, wie in der Empfängniß Christi und wie einst bei der Schöpfung der ersten Menschen, nämlich als Finger Gottes auch die Gestaltung des Leibes beeinflussend und als heiliger Geist eine geheiligte Seele einhauchend oder mit derselben persönlich Einkehr nehmend (Joh. Euboeens. Or. in conc. n. 24: in utero concepta est Maria Dei Patris beneplacito et cooperatione sanctissimi ac vivificantis Spiritus). Die geläufigsten und anschaulichsten Ausdrücke hierfür sind: Maria sei in ihrem Ursprunge von Gott geschaffen oder

gebildet worden als ein tabernaculum non manufactum, i. e. non hujus creationis (vgl. diesen Ausdruck in Bezug auf die Menschheit Christi Hebr. 8, 2; 9, 11) oder als ein lebendiger Himmel; sie sei von Gott gebaut als ein heiliger und reiner Tempel und auf unfruchtbarem Acker gepflanzt als unverwelkliche, duftende Rose oder Lilie, resp. als geistliches Paradies oder wahrer Lebensbaum (s. Petr. de Arg. Or. cit. n. 1). Es sind dieß die nämlichen Ausdrücke, welche auch mit Vorliebe von der Empfängniß Christi gebraucht werden. Diese Analogie noch weiter verfolgend, dachte man sich endlich die Wirksamkeit des übernatürlichen Einflusses Gottes bei der Erzeugung Mariens mit Rücksicht auf die Heiligkeit der Frucht so allseitig, daß man sie auch auf die Eltern Mariens ausdehnte und auch bei ihnen von einer Erfüllung mit dem heiligen Geiste und einer Reinigung durch denselben redete, kraft welcher sie selbst von der sinnlichen Begierlichkeit in der Zeugung frei erhalten und ihr Fleisch gereinigt worden sei (vgl. Damasc. Or. 1 de nat. Deip. n. 2). So erschien Maria in ihrem Ursprunge rein von Seiten des Einflusses nicht bloß des göttlichen, sondern auch des menschlichen Princips, und demgemäß auch rein bis hinein in die Fundamente ihres Wesens, ja selbst bis in das Material, woraus sie gebildet worden, resp. bis hinein in die Wurzel, ja selbst bis in den Samen hinein, aus dem sie erwachsen ist. Diese nähere Bestimmung der Reinheit des Ursprungs Mariä ist jedoch ebenso nur eine einfache theologische Ableitung aus dem dogmatischen Begriffe der steten Reinheit ihrer Person, wie die Intervention des Wunders bei der Erzeugung ihres Leibes ein zugleich durch legendarische Tradition gestütztes Beiwerk ist. Wenn nun freilich dieses Corollar immer anfechtbar bleibt, so beweist doch dessen Existenz nur um so mehr die Macht der dogmatischen Ueberzeugung in Betreff des Princips, woraus es abgeleitet worden. Ihre Besiegelung erhielt diese ganze auf der Analogie der Empfängniß Mariä mit der Empfängniß Christi beruhende Anschauung in dem liturgischen Namen ἡ θεόπαις, das Gotteskind, der die Namen Tochter oder Frucht der Gnade, des Lebens, des Lichtes in sich zusammenfaßt; derselbe drückt genau die nämliche Idee aus, welche in den abendländischen Liturgien durch die Anwendung der Weisheitsbücher auf Maria ausgesprochen wird.

2. Ursprung, Bedeutung und Verlauf der Controverse. Obgleich die alte abendländische Tradition im Grunde ebenso entschieden die Principien unserer These enthält wie die orientalische, so war doch in ersterer viele Jahrhunderte hindurch die Aufmerksamkeit nicht speciell auf den Lehrpunkt in sich selbst gerichtet. Da nun hier zugleich um so nachdrücklicher und schärfer das Dogma von der Allgemeinheit der Erbsünde und der Erlösungsbedürftigkeit betont wurde, so trat unser Lehrpunkt vollends in den Hintergrund. Während daher die Orientalen die Empfängniß Mariä fast ausschließlich nach Analogie der Empfängniß Christi betrachteten, lag es für die abendländische Theologie nahe, den Gegensatz zwischen ihr und der Empfängniß Christi und die Aehnlichkeit mit der Empfängniß der übrigen Menschen zu betonen. Wenn gleichwohl im zwölften Jahrhundert die reiche orientalische Tradition im Abendlande bekannt gewesen wäre, würde die bei Gelegenheit der Einführung des Festes der Empfängniß Mariä entstandene Controverse wohl kaum möglich gewesen sein oder doch einen andern Verlauf genommen haben; beruft sich doch der hl. Bernhard von vornherein darauf, daß das Fest dem Ritus der Kirche und der alten Tradition fremd sei. So aber erhob sich auf Grund der Lehre von der Allgemeinheit der Erbsünde und des Erlösungsbedürfnisses eine starke Opposition gegen die Einführung des Festes, namentlich insoweit dasselbe die Heiligkeit und Unbeflecktheit der Empfängniß betreffen sollte, und aus dieser Opposition ging eine langwierige lebhafte Controverse über den Gegenstand des Festes hervor. Das Fest hatte in der lateinischen Kirche, außer Neapel und Sicilien, wohin es durch die Verbindung mit dem Orient gekommen, nirgendwo vor dem elften Jahrhundert bestanden. Was über die Einführung desselben in Spanien durch den hl. Ildephons berichtet wird, beruht theils auf Mißverständniß ächter Documente, theils auf falschen Nachrichten (s. Ballerini, Monum. II, praef.). Dagegen hat man wohl auch bei den Lateinern, ähnlich wie bei den Griechen, die Heiligkeit der nativitas B. V. so verstanden, daß darin die nativitas in utero mit einbegriffen wurde. So scheint es bei Paschasius Radbertus in einer merkwürdigen, aber immerhin schwierigen Stelle des zweiten Buches de partu Virginis (Passaglia n. 1640), bei Petrus Damiani in Serm. 40 de assumpt., wo er Maria in ihrer nativitas als die in der Nacht der Sünde aufsteigende Morgenröthe (aurora, quam sequitur, imo de qua nascitur sol justitiae) schildert (Passaglia n. 1632), ganz besonders aber bei Fulbert von Chartres (Anfang des elften Jahrhunderts), der in seiner sechsten Rede von der Geburt Mariä, die den Titel De ortu B. V. führt, ausdrücklich auf die Empfängniß zurückgreift und dieselbe im Anschluß an die pseudo-hieronymianische lateinische Bearbeitung der orientalischen Legende in Allem so behandelt wie die Orientalen. Das Specialfest der Empfängniß Mariä taucht erst zur Zeit des hl. Anselm in England und in der Normandie auf. Den directen Anstoß zur Einführung des Festes soll nach einer unhaltbaren Legende eine dem englischen Abte Helsuin bei Gelegenheit einer wunderbaren Errettung aus einem Schiffbruche gewordene Offenbarung gegeben haben, dahin lautend, daß man den dies conceptionis et creationis Matris Domini ebenso wie den dies nativitatis feiern solle, und zwar mit dem officium nativitatis, indem man bloß die Worte nativitas in conceptio ändere; eine solche Offen-

barung führte man auch in Frankreich zur Zeit des hl. Bernhard als Legitimation des Festes an. Daß der hl. Anselm selbst das Fest eingeführt, ist mindestens nicht erweisbar; das unter seinem Namen cursirende Decret, worin auf obiges Wunder und andere, darunter sehr befremdliche, Bezug genommen wird, ist schon wegen seiner centonenhaften Formlosigkeit, der Seltsamkeit des Inhaltes und der höchst unzarten Behandlung der Gegner zweifellos zum größten Theile, aus äußeren Gründen aber auch in allen Theilen dem Heiligen abzusprechen. Auch der unter dem Namen des hl. Anselm cursirende theologische Tractatus de conceptione B. M. V., welcher ausdrücklich zu Gunsten der Wiederherstellung des nach seiner Einführung an manchen Orten wieder abgeschafften Festes geschrieben ist, gehört schon deßhalb allein einem spätern Verfasser an, der etwa um das Jahr 1200 lebte; damals nämlich war in einigen Diöcesen, besonders in Paris, „durch den Widerspruch der Gelehrten und Mächtigen" das um die Mitte des zwölften Jahrhunderts allgemein in Frankreich verbreitete Fest wieder abgeschafft worden. In den ächten Schriften des hl. Anselmus, sowie in denen seines treuesten Schülers und Gefährten Eadmer, der sein Leben und zugleich das herrliche Büchlein De excellentia B. V. schrieb, findet sich keine Spur von seinem Eintreten für das Fest und die Lehre, während er allerdings dem altkirchlichen Princip von der höchsten denkbaren Reinheit der Gottesmutter in der bekannten Stelle (De conc. Virg. c. 18) einen classisch gewordenen Ausdruck gegeben hat. Dieser letztere Umstand hat vorzüglich dazu beigetragen, daß die ursprünglich nur durch Verwechslung der Personen entstandene Annahme der Urheberschaft des hl. Anselm sich festsetzte. In Wirklichkeit nämlich ist nicht er, sondern sein Neffe, der ebenfalls Anselm hieß, der Verbreiter des Festes. Dieser Anselm, unter den Augen seines Onkels in Canterbury gebildet, erscheint um 1115 als Abt des ursprünglich griechischen, resp. nach der Regel der orientalischen Mönche eingerichteten Klosters St. Saba in Rom, ohne Zweifel zur Reform der gesunkenen Disciplin vom Papste eingesetzt, wie bald darauf (1144) die Clugniacenser zu demselben Zwecke berufen wurden. Von dort kam er zweimal (1115 und 1119) als päpstlicher Gesandter nach England und in die Normandie; von 1121 bis zu seinem Tode 1149 war er Abt von St. Edmundsbury, dazwischen von 1136 bis 1138 Bischof von London. Ein an ihn von Abt Osbert von Clare gerichteter Brief vom Jahre 1128 (in Epistolae Norberti de Losinga etc., ed. Rob. Anstrutter, Lond. 1846), auf welchen zuerst P. de Buck (Études de théol. nouv. sér. II, 64 ss. 545 ss.) aufmerksam gemacht hat, das älteste sichere Zeugniß in unserer Frage, schreibt ihm ausdrücklich die „Verbreitung des den Vätern unbekannten Festes in verschiedenen Gegenden der Welt" zu und macht ihn darauf aufmerksam, daß er auf dem bevorstehenden Concil von London von mehreren Bischöfen eine Anfeindung des Festes zu gewärtigen habe, zu deren Abwehr er mit Bischof Gilbert von London und Abt Hugo von Reading, zwei Beförderern des Festes, sich in's Einvernehmen setzen solle. Da dieser Hugo im folgenden Jahre (1129) Erzbischof von Rouen wurde, so begreift sich, wie gerade in den nächsten Jahren das Fest von der Normandie aus in Frankreich sich verbreitete, und um 1140 der hl. Bernard Anlaß fand, dessen Einführung in Lyon zu bekämpfen. (Näheres über vorstehende Daten lieferte P. Bonifaz Wolff in Studien und Mittheil. aus dem Benedictinerorden, 1885, I, 21—39. Dadurch wird auch die betr. Darstellung bei Scheeben, Dogmatik IV, 1703 modificirt.) Anselm selbst aber hatte das Fest ohne Zweifel zu Rom in St. Saba kennen gelernt, weil das Rituale des Ordens vom hl. Sabas seit langer Zeit dasselbe enthielt. So wäre nicht bloß die Zeit und der Vermittler der Einführung des Festes im Abendlande, sondern auch die directe Anknüpfung derselben an die ältere orientalische Festfeier klargestellt. Wenn man damals sich nicht ausdrücklich auf letztere berief, so erklärt sich dieß daraus, daß bei der damaligen Spannung zwischen Orient und Occident eine solche Berufung der Sache mehr hätte schaden als nützen können. Dagegen spiegelt sich in den sofort zu erwähnenden Gegenschriften gegen den hl. Bernard eben diejenige Gestalt der Festidee ab, welche sich im Orient entwickelt hatte. Weil nun bei Einführung des Festes die Idee desselben gerade in dieser Gestalt und mit der unbestimmten Forderung, die Empfängniß Mariä müsse ebenso gefeiert werden wie ihre Geburt, geltend gemacht und zugleich nur Wunder in Verbindung mit dem Gefühl gebieterischer Convenienz, nicht positive theologische Gründe für die Lehre und das Fest in's Feld geführt wurden: so war es durchaus am Platze, daß der hl. Bernard in seinem berühmten Briefe an die Canoniker von Lyon (um 1140) zu einer sorgfältigen Prüfung der Festidee aufforderte und darauf hinwies, welche Verwirrungen und Irrthümer durch die unbestimmte Forderung, die Empfängniß Mariä ebenso zu feiern wie ihre Geburt, weil die letztere die erstere voraussetze, nahe gelegt werden könnten und müßten. Diese Forderung laute nämlich entweder dahin, die Empfängniß werde in gleicher Weise wie die Geburt (ex utero), also dadurch geheiligt, daß Maria als eine bereits Geheiligte empfangen werde; oder aber dahin, die Heiligkeit der Geburt werde durch die Heiligkeit der Empfängniß so bedingt, daß die Empfängniß das Mittel sei, wodurch Maria geheiligt und so auch als Geheiligte geboren werde. Beides sei indeß unmöglich; Ersteres deßhalb, weil Maria vor der Empfängniß in keiner Weise existirte; Letzteres deßhalb, weil dann die in der Empfängniß wirkenden zeugenden Factoren Vehikel und Organ des heiligen Geistes sein müßten, was die im Zeugungsacte wirksame Concupiscenz nicht zulasse. Mithin liege die Gefahr vor, entweder

eine falsche Heiligkeit (d. h. die Heiligkeit eines nicht existirenden Wesens) einzuführen oder gar die Sünde (d. h. die Concupiscenz) zu ehren. Wie der Context selbst zeigt und sämmtliche Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts ohne Ausnahme ihn verstanden, geht die Tendenz des Briefes dahin, daß die Empfängniß, von welcher hier die Rede, nicht die conceptio personalis s. spiritalis per creationem animae, sondern die conceptio seminalis s. carnalis sei, welche damals von Allen schlechthin conceptio genannt wurde; überdieß war diese conceptio in dem dem hl. Bernhard vorliegenden Actenstücke ausdrücklich neben der creatio animae als Festgegenstand bezeichnet. Demnach traf die Opposition des hl. Bernhard direct keineswegs den Festgegenstand im Sinne des Dogmas; ja die sanctificatio post conceptionem, die er aufstellt, läßt sich immerhin als eine sanctificatio in infusione animae denken, obgleich er allerdings in dem Vergleiche mit der Heiligung des Vorläufers dieses Moment nicht hervorhebt und auch schwerlich selbst daran gedacht hat. Uebrigens will er auch bloß als Mahner zur Vorsicht auftreten, kein abschließendes Urtheil zur Sache geben und die Entscheidung dem heiligen Stuhle überlassen. Einen unmittelbaren Erfolg in Bezug auf die Sistirung der Ausbreitung des Festes hatte der Ruf des hl. Bernhard nicht, denn 14 Jahre darauf findet sich das Fest in ganz Frankreich; erst später (um 1275) brachte die Pariser Universität wenigstens in einigen Diöcesen, besonders in der Pariser, das Fest wieder zum Falle, weil es eben auf die sanctitas der conceptio seminalis s. carnalis als Act oder doch auf eine sanctificatio carnis conceptae in conceptione seminali, resp. post conceptionem ante animationem sich beziehe (Alb. M. in 3. d. 3, art. 4). In der That wurde durch diese Formulirung ganz scharf dasjenige bezeichnet, was sich an der Festidee, wie sie damals von den Vertheidigern des Festes verstanden wurde, als verwerflich oder doch bedenklich aussetzen ließ. Die Freunde des Festes dachten nämlich dabei nicht bloß an eine Heiligung der Seele und des Leibes durch die Seele in und mit der Erschaffung des letztern, sondern zugleich und zunächst an eine Heiligung der ersten, der Beseelung durch Gott vorausgehenden Bildung des Fleisches Mariä, resp. dieses Fleisches selbst in Hinsicht auf seine Bestimmung, der Stoff des Leibes Christi und die Wohnstätte des Logos zu sein. Auf diesem Standpunkte steht insbesondere der unter dem Namen des hl. Anselm verbreitete Tractatus de conc. V. Eine andere, direct gegen den Brief des hl. Bernhard gerichtete, ungebührlich heftige, übrigens sehr geistreiche Vertheidigungsschrift (unter dem Namen des Petrus Comestor oder auch des Richard Victor u. A., nur einmal 1536 zu Löwen gedruckt, auszüglich bei Malou II, 118 ff.) ging jedoch noch weiter, indem sie dem Fleische Mariä wie dem Fleische Christi jedes Bedürfniß der Reinigung absprach, weil es als Heilmittel nicht auch der Heilung bedürfen könne, weil es ferner nicht bloß in der Empfängniß, sondern vor der Empfängniß gesegnet oder vielmehr von Adam her durch alle Generationen unbefleckt bewahrt worden sei. Der Verfasser spielt damit auf die auch in einigen Berichten über Privatoffenbarungen vorkommende phantastische Meinung an, Gott habe in Adam vor der Sünde einen Theil seines Fleisches ausgeschieden und für die Zeugung Christi und Mariä aufbewahrt, eine Meinung, welche damals auch sonst aufgestellt, von Thomas und Bonaventura (in 3. dist. 4) aber ausführlich bekämpft wurde.

Hiernach war, als die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts sich der Frage bemächtigten, letztere nirgendwo dahin fixirt, ob Maria insofern unbefleckt empfangen sei, als ihre Heiligung der Zeit nach zugleich mit der Eingießung der Seele erfolgte. Sie wurde vielmehr überall so gestellt: ob die Heiligung Mariä schon vor der Eingießung der Seele in das Fleisch, also zuerst in Gestalt einer Heiligung des Fleisches (vor, in oder nach der Empfängniß resp. der Organisation desselben) stattgefunden habe, wonach dann die Freiheit der Seele von der Erbsünde eine natürliche Folge der Heiligung des Fleisches, resp. in dieser schon im Voraus gegeben war, und mithin die Seele in sich selbst in keiner Weise, auch nicht dem debitum nach, die Erbsünde contrahirte; oder aber, ob die Heiligung erst nach der Eingießung der Seele eintrete in Form einer Erlösung derselben aus der Knechtschaft der Sünde, welcher dieselbe eben durch die Vereinigung mit dem nicht zuvor geheiligten Fleische verfalle. Unbedingt und sehr energisch sprach man allgemein sich gegen die erstere Ansicht aus, also gegen jede praesanctificatio carnis ante infusionem animae und eine hierauf beruhende radicale praeservatio animae a contractione peccati ex carne, und man lehrte demgemäß nicht bloß, daß die conceptio schlechthin, d. h. die conc. carnis, in peccato gewesen sei, sondern auch, daß die Seele bei ihrer Eingießung in den unheiligen Leib von ihm inficirt, d. h. von der Sünde berührt und erfaßt oder in dieselbe verstrickt werde. Daß zwischen dem ante und post infusionem animae das simul in der Mitte liege und durch die Annahme des simul tempore in Verbindung mit einem post natura die gegen das ante erhobenen Schwierigkeiten umgangen würden, blieb unbeachtet, weil ein solches simul von den Vertretern der unbefleckten Empfängniß gar nicht aufgestellt war. Allerdings hatten einige von diesen zuletzt auf Grund des Argumentes, daß der nicht geistig belebte Leib keiner eigentlichen Heiligung fähig sei, sich darauf zurückgezogen, daß die praeservatio der Seele vor der Contraction der Sünde dann doch wenigstens durch eine im Augenblicke der Eingießung der Seele derselben mitgegebene Gnade bewirkt werden müsse. Aber eben diese praeservatio per sanctificationem simultaneam war keineswegs so gedacht, daß der Eintritt der sanctificatio als

natura posterior die Vereinigung der Seele mit dem Leibe und in Folge dessen das debitum peccati und das Bedürfniß der Erlösung voraussetze. Vielmehr dachte man sich den Eintritt der sanctificatio als natura prior gegenüber der Eingießung der Seele in den Leib und mithin so, daß er nicht bloß dem effectiven Eintritt der Makel, sondern auch der unmittelbaren Nothwendigkeit, ihr zu verfallen, zuvorkomme. Mithin gab man der sanctificatio simultanea animae eine Fassung und Bedeutung, wodurch sie der praesanctificatio carnis ante animationem ganz ähnlich wurde. Indem nun die Theologen des 13. Jahrhunderts, vor Scotus, sämmtlich durchaus darauf bestehen zu müssen glaubten, daß die Erlösungsgnade in Maria eine nicht bloß als zukünftig drohende, sondern eine thatsächlich eingetretene Verstrickung in die Erbsünde voraussetze, zugleich aber eine virtuelle und effective Verstrickung nicht unterschieden, lief thatsächlich ihre Opposition gegen die sanctificatio ante animationem et contractionem peccati in anima und ihre Behauptung der sanctificatio post animationem et contractionem peccati in anima auf eine solche sanctificatio post animationem et contractionem peccati hinaus, welche der animatio nicht bloß ordine naturae, sondern auch tempore nachfolgte und nicht bloß eine virtuelle, sondern auch die effective contractio peccati einschloß. Demgemäß legte man sich auch den Anselmischen Satz von der höchsten Reinheit Mariä so zurecht, daß er schlechthin bloß für die Zeit der Empfängniß Christi, resp. für die ganze Zeit der selbständigen Existenz Mariä außer dem Mutterschooße gelten, aber allerdings auch vor ihrer Geburt eine möglichst frühe Heiligung Mariä einschließen sollte. Weil indeß jene Theologen gegen die Heiligung in primo instanti direct nur insofern opponirten, als dieselbe zum System der sanctificatio ante animationem et ante omnem qualemcumque contractionem peccati gehörte, und die Frage, ob die dem gegenüber behauptete sanctificatio post animationem ihren Principien gemäß durchaus tempore, nicht bloß natura posterior sein müsse, nicht ernstlich in's Auge faßten, so kann man immerhin sagen: sie seien nicht principielle Gegner der jetzt definirten Lehre gewesen; im Gegentheil würden sie kraft des Anselmischen Princips dafür gewesen sein, wenn die Frage in aller Klarheit und Präcision gestellt worden wäre. Was von den Theologen des 13. Jahrhunderts im Allgemeinen, gilt insbesondere auch vom heiligen Thomas, und es war ein großer Fehler, wenn man in den verwickelten Controversen über seine Meinung in der Sache und die Bedeutung derselben so wenig darauf Rücksicht genommen hat, daß er unmöglich mit seiner Meinung allein stehen konnte, und daß hier nicht bloß seine Auctorität, sondern die der ganzen Theologie des 13. Jahrhunderts in Frage kommt. Eine entscheidende Wendung nahm endlich die Controverse durch Scotus (in 3. dist. 3 in beiden Commentaren) insofern, als er nachwies: die für die alleinige Möglichkeit und Decenz der sanctificatio post animationem angeführten Gründe forderten bloß eine posterioritas naturae, nicht temporis. Demnach sei eine wahre Erlösung in Form der Präservation vor der Makel denkbar; und weil gerade dieß die vollkommenste Erlösung sei, so fordere die Ehre des Erlösers als solchen, daß er seine Mutter eben in dieser Form erlöse; denn wenn nicht hier, würde er überhaupt nirgendwo sich als vollkommensten Erlöser zeigen. In dieser concreten Form hatte der schon vorher von Anselm. vulg. aufgestellte Schluß: Potuit, decuit, ergo fecit, durch Scotus eine besondere Bedeutung erlangt, nicht als ob Scotus, wie man vielfach meint, darin eine schlechthin peremtorische positive Demonstration erblickt hätte (gerade Scotus ist, im Gegensatz zu den früheren und späteren Vertheidigern, sehr maßvoll in der Behauptung seiner These, die er nur als probabilis geltend gemacht wissen will); sondern weil dadurch die theologischen Schwierigkeiten, welche man der These entgegenstellte, im Princip gelöst, und gerade aus der Hauptschwierigkeit ein Argument zu Gunsten der These gebildet wurde. Nachdrücklicher und eingehender wurde unmittelbar nach Scotus die These durchgeführt von seinen Ordensgenossen Petrus Aureolus (in 3. d. 3 und in einem eigenen opusc.), Franzisc. de Mayronis (in 3. d. 4) und dem englischen Carmeliten Joh. Baconthorp (in 4. d. 2 und Quodl. l. 3, q. 13), von letzterm im Anschluß an das opusc. des Anselm. vulg. Während die Franciscaner, obgleich auch ihre alten Theologen dasselbe gelehrt wie der hl. Thomas, sich bald allgemein für die These aussprachen, traten die Dominicaner vorherrschend dagegen auf, zum Theil mit großer Heftigkeit, indem sie unter Berufung auf den hl. Thomas dieselbe als häretisch oder doch als error in fide erklärten; die beßfallsigen Sätze des Joh. a Montesono (1373) wurden jedoch von der Pariser Universität strenge censurirt. Dieselbe Universität, welche früher das Fest der Empfängniß zum Falle gebracht, wurde überhaupt sehr bald die eifrigste Verfechterin der Lehre und verpflichtete alle ihre Doctoren, dieselbe zu vertheidigen. Auf dem Concil von Basel stellte sie sogar den Antrag auf eine dogmatische Definition, welche denn auch im J. 1439 von Seiten des damals bereits schismatisch gewordenen Concils versucht wurde. Abgesehen von dem Mangel der Competenz, war dieses Vorgehen bei dem damaligen Stande der Frage verfrüht und wurde durch die sonstigen verwegenen Schritte des Concils vollends discreditirt. Bei dieser Gelegenheit verfaßte der gelehrte Dominicaner Johannes Turrecremata ein sehr umfangreiches und bedeutendes Gutachten gegen die Lehre, welches fortan die Grundlage der Opposition bildete und im Anfange des 16. Jahrhunderts von Bandelli und Spina zu heftigen Brandschriften verarbeitet wurde (dasselbe ist jüngst durch Pusey in Eng-

land vollständig neu herausgegeben worden). Indeß wurde die Opposition auch im Dominicanerorden immer schwächer und kann überhaupt nicht schlechthin als Sache des Ordens hingestellt werden. Die kirchliche Auctorität hingegen, besonders der apostolische Stuhl, sprach sich zwar mit weiser Vorsicht, aber mit stets wachsender Entschiedenheit zu Gunsten der Lehre aus, indem sie die Verehrung des Geheimnisses, namentlich die Festfeier begünstigte, den Gegenstand derselben genau fixirte und den Gegnern immer engere Schranken zog. So verbot Sixtus IV. (Constit. Grave nimis a. 1483), die Behauptung der unbefleckten Empfängniß zu censuriren, wobei er freilich nicht minder verbot, die Läugnung derselben als Häresie zu brandmarken. Zugleich verdammte er die Behauptung, die römische Kirche feiere am Feste der Empfängniß nur im Allgemeinen die spiritualis conceptio et sanctificatio ejusdem Virginis. Das Concil von Trient, auf dem die Frage ernstlich angeregt worden, beschränkte sich darauf, in seinem Decret über die Erbsünde zu erklären, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones fel. record. Sixti IV. Pius V. verdammte einen Satz des Bajus (prop. 73), worin die unbefleckte Empfängniß apodiktisch geläugnet und auf Grund dieser Läugnung behauptet war, alle Leiden Mariä seien Strafen der Erbsünde. Paul V. verbot durch Decret der Inquisition (1617), die Behauptung, Maria sei in der Erbsünde empfangen, öffentlich in Vorlesungen und Predigten zu vertheidigen, und Gregor XV. dehnte (1622) ebenfalls durch Decret der Inquisition dieses Verbot auf Schriften und Reden privater Natur aus (ne quisquam etiam in scriptis et sermonibus etiam privatis audeat asserere, quod B. Virgo in peccato concepta sit, exceptis, quibus a Sede Apostolica fuerit hoc spiritualiter indultum; unter letzteren waren die Dominicaner gemeint, welchen gestattet war, unter sich, aber nicht in Gegenwart Anderer, den Satz zu discutiren). Endlich erklärte Alexander VII. in der berühmten Bulle Sollicitudo omnium eccl. a. 1661: Sane vetus est Christi fidelium erga B. Virginem Mariam pietas, sentientium, ejus animam in primo instanti creationis et infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia et privilegio intuitu meritorum Jesu Christi filii ejus, humani generis redemptoris, a macula peccati originalis praeservatam immunem, atque in hoc sensu ejus conceptionis festivitatem solemni ritu colentium et celebrantium. Damit, daß nach gegenwärtiger Erklärung die Heiligung Mariä im ersten Augenblicke ihres Daseins als Gegenstand der in der Kirche immer weiter verbreiteten und damals bereits allgemein vorgeschriebenen Festfeier authentisch festgestellt wurde, war dieser Lehre auch das liturgische Zeugniß der allgemeinen Kirche gesichert, welches freilich schon früher deutlich genug in den Festofficien ausgesprochen und speciell für die römische Kirche bereits von Sixtus IV. festgestellt war. Da inzwischen auch die Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Lehre immer tiefere Wurzeln geschlagen hatte und alle berechtigten Factoren in der mannigfachsten und nachdrücklichsten Weise dafür eingetreten waren, erschien in den letzten Jahrhunderten die Lehre so vollständig durch die lebendige Tradition der Kirche bezeugt, daß allein darauf hin die Definition derselben hätte erfolgen können. — Die Literatur ist am vollständigsten verzeichnet bei Roscovány, B. V. in sua concept. immac., Pest. 1873 sq. Von älteren Monographien sind bedeutender, besonders für die Geschichte der Controverse, die der beiden Jesuiten Thomas Strozzi, Controversia dell' Imm. Conc., Palermo 1700, und Bened. Plazza, Causa Imm. Conc., Palermo 1747. Aus neuerer Zeit nach der Definition Malou, L'immac. Conc., 2 vols., Brux. 1857; Car. Passaglia, De immac. conceptu, 3 voll., Romae 1855; Ant. Ballerini, Sylloge monum. ad myst. imm. conc. spect., Rom. 1854—1856; Hilaire de Paris, O. Cap., Notre Dame de Lourdes et l'immac. Conception, Lyon 1880. Gute Auswahl des besten patristischen Materials bei Hurter, Dogm. II, thes. 156; eine ausführlichere Darstellung der dogmengeschichtlichen Entwicklung in meiner Dogmatik III, § 279. [Scheeben.]

Empfängniß Mariä, Orden von der. 1. Ein italienischer Ritterorden mit Franciscanerregel (Conceptionis B. M. V. equitum ordo), wurde 1623 von Karl Gonzaga Herzog von Nivers, Ferdinand Herzog von Mantua, Alfons Graf von Althan und Johann Baptist Petrignano Sforza zum Zwecke des Kampfes gegen die Türken gestiftet und von Papst Urban VIII. 1624 bestätigt. Das Ritterzeichen war ein azurblaues Kreuz mit dem Bilde der unbefleckt Empfangenen. Die ersten Ritter, welche anfänglich den Ordenstitel Equites militiae christianae Immaculatae Conceptionis Mariae sub invocatione S. Michaelis et S. Francisci führten, machten ihr Noviciat im Kloster der Observanten zu Aracöli in Rom. Der Orden sollte sich in drei Provinzen (morgenländische, abendländische und südländische) theilen mit je vier Großprioraten, unter welchen Priorate und Commenden stehen sollten. Die Erhebung des ersten Stifters Karl Gonzaga zum Herzog von Mantua, noch mehr der Tod des Papstes Urban, der den Orden sehr begünstigt hatte, führten sein frühes Erlöschen herbei. (Vgl. Moroni XV, 152.)

2. Ein bayrischer Ritterorden, gestiftet vom Kurfürsten Karl Albert (Kaiser Karl VII.) und approbirt 1728 von Papst Benedict XIII., s. d. Art. Georg, Orden vom hl.

3. Ein portugiesischer Ritterorden von der Empfängniß Mariä in Villa-Viçosa der Diöcese Evora wurde 1818 von Johann VI.

am Tage seiner Krönung zum Kaiser von Brasilien gestiftet. Nach den am 10. September 1819 publicirten Statuten zerfällt der Orden in Großkreuze, Commandeure und Ritter. Das Ordenszeichen ist ein Stern mit acht Punkten, auf welchem der Namenszug Mariä mit der Ueberschrift Padroeira do Reino sich befindet. (Vgl. Frhr. v. Biedenfeld, Gesch. aller Ritterorden II, Weimar 1841, 313.)

4. Ein spanischer Frauenorden, gestiftet von der seligen Beatrix von Silva aus dem portugiesischen Grafengeschlechte Portalegre. Dem Rufe ihrer Freundin, der Gemahlin Johanns II. von Castilien, an deren Hof folgend, ward sie bald durch ihre Schönheit und ihr einnehmendes Wesen der Gegenstand zarter Aufmerksamkeit von Seiten der Höflinge, und auch der König soll eine größere Zuneigung zu ihr gehabt haben, als es in den Wünschen seiner Gemahlin liegen konnte. Von Eifersucht gefoltert, ließ diese ihre Freundin drei Tage ohne alle Nahrung in ein Gemach einschließen. Von der Welt verkannt, wandte sich die fromme Jungfrau in inbrünstigem Gebete zur Himmelskönigin und legte das Gelübde beständiger Keuschheit ab. Kaum aber hatte sie ihre Freiheit wieder erlangt, als sie vor dem Zorn der Königin und den Gefahren des Hoflebens nach Toledo floh. Auf dem Wege dahin nun faßte sie, nach einigen Berichten durch eine Erscheinung des hl. Antonius von Padua veranlaßt, den Entschluß, den Schleier zu nehmen. In Toledo verlebte sie hierauf vier Jahre unter strengen Uebungen bei den Dominicanerinnen und gründete endlich ihren Orden zur Ehre der unbefleckten Empfängniß Mariä. Mit Freuden förderte Königin Isabella das Werk, indem sie für dasselbe ihren Palast zu Galliana einräumte, von dem Beatrix im Jahre 1484 mit zwölf Genossinnen aus dem Kloster der Dominicanerinnen von Toledo Besitz nahm. Ihren geistlichen Töchtern gab sie als Ordenstracht einen weißen Rock nebst Scapulier von derselben Farbe und einen blauen Mantel und als Abzeichen auf dem Scapulier eine silberne Medaille mit dem Bildnisse der unbefleckten Mutter. Papst Innocenz VIII. bestätigte 1489 die Stiftung, gab ihr die Cistercienserregel und unterwarf sie dem Erzbischof von Toledo, dem berühmten Franciscaner Ximenes. Beatrix selbst starb noch vor ihrer Einkleidung 1490. Ximenes enthob ihren Orden seiner Gerichtsbarkeit, betraute mit seiner Leitung die Minoriten und gab ihm die Regel der Clarissen (s. d. Art.), Maßregeln, die vom päpstlichen Stuhle zu wiederholten Malen gutgeheißen wurden. Nachmals wurden von dem Mutterkloster einige andere Häuser in Spanien, Italien und Frankreich übernommen. (Vgl. Helyot VII, 334 ss.)

5. Die Theatinerinnen von der unbefleckten Empfängniß und von der Einsiedelei zur unbefleckten Empfängniß s. im Artikel Theatiner. [Fehr.]

Empfangsfeierlichkeiten, liturgische, bei Ankunft von Prälaten oder kirchlichen Würdenträgern (Cardinälen, Patriarchen, Erzbischöfen, Bischöfen, Legaten), sind nach kirchlicher Anordnung genau geregelt. Die genannten Kirchenfürsten sind — zumal wenn sie nach ihrer Erwählung das erste Mal oder wenn sie überhaupt auf Visitations- und Firmungsreisen an einen Ort kommen, welcher zum Gebiete ihrer geistlichen Jurisdiction gehört — stets mit der ihrer Würde gebührenden religiösen Ehrfurcht und Auszeichnung mehr oder minder feierlich zu empfangen. Das betreffende Cerimoniell bildete sich im Mittelalter allmälig aus und findet sich jetzt im dritten Theile des Pontificale Romanum (Ordo ad recipiendum processionaliter Praelatum vel Legatum und Ordo ad visitandas parochias), sowie im Cerim. Episcop. l. 1, c. 2. Kirche und Straßen sind (in signum laetitiae) festlich zu schmücken. Clerus und Volk gehen in geordneter Prozession dem Prälaten entgegen, womöglich bis vor die Thore der Stadt hinaus. Hier wird ihm ein kleines Kreuz zum Kusse dargereicht und dann wird er unter festlichem Geläute aller Glocken, sowie unter Absingung von Antiphonen, Responsorien und Cantiken bis zur Kirche begleitet. An der Thüre derselben reicht ihm der Dignitar (dignitatem majorem habens), welcher mit Chorrock und weißem Pluviale (ohne Stola) bekleidet ist, das Aspergill, damit der Prälat sich selbst und die anderen Anwesenden mit Weihwasser besprenge, und incensirt ihn nachher triplici ductu. Während die Orgel gespielt und gesungen wird, begibt sich der Prälat unter dem Baldachin zum Sacramentsaltar, um daselbst eine stille Adoration zu verrichten. Nachher recitirt der Dignior des Ortes auf der Epistelseite des Hochaltares (gegen den Prälaten gewendet) einige Versikel und eine Oration (welche bei der erstmaligen Ankunft anders lautet als bei der Visitationsreise). Daran schließt sich der Gesang einer Antiphon sammt Versikel vom Titular, resp. Patron der Kirche, und dann besteigt der Prälat den Altar, um auf der Epistelseite die zugehörige Oration zu singen. Schließlich ertheilt er in der Mitte des Altares allen Anwesenden feierlich den bischöflichen Segen und begibt sich dann in seine Wohnung. Das ausführliche und genaue Detail s. bei den Rubricisten, z. B. Martinucci, de Carpo, de Conny, Bourbon, Hartmann. [Gihr.]

Emphyteuse (emphyteusis, contractus libellarius, Erbzinspacht), ein von den Römern geschaffenes Rechtsinstitut, hat seinen Namen und Ursprung daher, daß sowohl der römische Staat wie die römischen Großgrundbesitzer unangebaute Länderstriche gegen niedrigen Zins auf längere Zeit in Pacht überließen, wogegen sich der Pächter (emphyteuta) verpflichtete, dieselben anzubauen (ἐμφυτεύειν; vgl. Fr. Fulginei tractatus de jure emphyteutico, Romae 1845). Später wurde die Emphyteuse auch für angebaute

Ländereien beibehalten und erscheint von da an als die Ueberlassung des Besitzes und Nießbrauches eines fruchttragenden Grundstückes auf längere Zeit oder für immer gegen einen im Vergleich zum Fruchtertrag niedrigen Zins („Canon", canon, pensio, redditus), welcher, sei es in Geld, sei es in Naturalien, zur Anerkennung des Eigenthums geleistet wird. Die Emphyteuse entsteht meist durch Vertrag, aber auch durch testamentarische Verfügung, durch richterliches Urtheil und durch Ersitzung. Der emphyteutische Vertrag (contractus emphyteuticarius) muß wenigstens bei der kirchlichen Emphyteuse nach der allgemeinen Ansicht schriftlich abgeschlossen werden. Jedoch wird, falls der Canon 40 Jahre lang regelmäßig gezahlt wurde, die Errichtung des schriftlichen Instrumentes präsumirt, wobei freilich Gegenbeweis zulässig ist. Der deutsche Erbpachtvertrag, welcher vielfach nichts Anderes als die recipirte römische Emphyteuse ist, weicht doch zuweilen von dieser ab, indem der Erbzins nach dem Fruchtertrage bemessen wird. Von dem Miethvertrage unterscheidet sich die Emphyteuse ebenfalls durch den niedrigen Zins und überdieß durch die längere Zeitdauer. Bei dem Censusvertrage geht das volle Eigenthum des Grundstückes auf den Censualisten über, während der Verleiher der Emphyteuse (dominus emphyteuseos) das Obereigenthum (dominium directum) behält, der Emphyteuta dagegen nach römischer Auffassung nur ein jus in re aliena, nach der Lehre der Glossatoren das nutzbare Eigenthum (dominium utile) hat. Letzteres gilt zwar auch von dem Vasallen. Jedoch ist dieser im Unterschied von dem Emphyteuta verpflichtet, dem Lehensherrn persönliche Dienste zu leisten. Der Emphyteuta hat den vollen Gebrauch des Grundstückes, den Genuß der Früchte und die Ausübung der an jenem haftenden Befugnisse (z. B. des dinglichen Patronatrechtes). Ferner darf er, sofern das Grundstück nicht verschlechtert oder getheilt wird, die Art der Bebauung ändern und seine Rechte unter Lebenden wie auf den Todesfall veräußern. Beim Verkauf desselben hat jedoch der dominus emphyteuseos ein zweimonatliches Verkaufsrecht und, falls er hiervon keinen Gebrauch macht, das Recht auf ein von dem neuen Emphyteuta zu zahlendes Lehen- oder Handgeld (laudemium), welches $^1/_{50}$ des Veräußerungspreises beträgt. Der Canon wird bei Verschlechterung des Grundstückes nicht gemindert. Selbstverständlich hat der Emphyteuta alle Lasten des Grundstückes zu tragen. Die Emphyteuse endigt, abgesehen von den allgemeinen Endigungsgründen der jura in re aliena, durch Entziehung (Caducität oder Privation). Diese erfolgt theils ipso jure, theils durch richterliches Urtheil: a. wegen dreijähriger und bei kirchlichen Grundstücken wegen zweijähriger Nichtbezahlung des Canon; b. wegen böswilliger oder fahrlässiger Verschlechterung des Grundstückes; c. wegen Verletzung der Nebenverträge über dessen Benutzung, Verbesserung u. s. w.; d. wegen Veräußerung ohne Erlaubniß des Herrn. Endigt die Emphyteuse ohne Schuld des Inhabers, so kann er, bezw. sein nächster Anverwandter, Erneuerung derselben verlangen, sofern nicht der Herr das Grundstück selbst benützen will. Ob dieß auch von der kirchlichen Emphyteuse gelte, ist fraglich. Meist bestehen locale Gewohnheiten in dieser Hinsicht. Ueberhaupt unterliegt die kirchliche Emphyteuse (vgl. über dieselbe c. 5. 9, X De reb. eccles. alien. 3, 13; c. 4, X De loc. et cond. 3, 18; c. 2 De reb. eccles. alien. 3, 9 in VI.; c. un., Extrav. com. 3, 4) manchen Abweichungen, welche zur größern Sicherstellung der Kirchengüter angeordnet sind (vgl. Trombetta, Praxeos regulae de contractibus rerum ecclesiasticarum, Romae 1865). Hierzu gehört, daß die kirchliche Emphyteuse im Zweifel nur auf die leiblichen Erben übergeht. Ausnahmen bilden: a. specielle Concession, b. die Emphyteuse auf bestimmte Zeit, c. die ewige Emphyteuse. Ferner gilt dieselbe im Zweifel nur bis zur dritten Generation, so zwar, daß nach der gewöhnlichen Ansicht der erste Empfänger die erste Generation bildet. Ueberdieß bedarf es zur Einräumung einer kirchlichen Emphyteuse der Zustimmung des heiligen Stuhles (beneplacitum apostolicum), und diese ist nach der neuesten Praxis selbst dann erforderlich, wenn das betreffende Grundstück regelmäßig in Emphyteuse gegeben wurde. Insofern ist also die oben erwähnte Bulle Pauls II. Ambitiosae (Extrav. com. 3, 4) durch die Praxis abgeändert. Das beneplacitum apostolicum, welches von der Congregatio Episcoporum et Regularium ertheilt zu werden pflegt, wird nach 40jährigem unangefochtenem Bestand der Emphyteuse präsumirt, jedoch, falls diese der Kirche nachtheilig ist, erst nach hundert Jahren (Immemorialverjährung). In beiden Fällen ist Gegenbeweis zulässig. Ob die Vorschrift Pauls II. auch in Deutschland zu Recht bestehe, ist bestritten. Vor ertheiltem beneplacitum hat die betreffende kirchliche Anstalt stets das Reuerecht, und trotz der Zustimmung des heiligen Stuhles ist der Vertrag ipso jure nichtig, wenn derselbe sich als nachtheilig für die Kirche herausstellt. Wo das kirchliche Güterrecht in Kraft steht, wie z. B. in Italien, ist bei Einräumung der kirchlichen Emphyteuse ein besonderes, von der Congregatio Episcoporum et Regularium vorgeschriebenes Licitationsverfahren zu beobachten. Die Emphyteuse bietet für den Emphyteuta unbestritten die größten Vortheile, während das Eigenthumsrecht des Verleihers sich fast zu einem leeren Titel verflüchtigt. Diese Umstände, sowie die völlig unberechenbaren Wandlungen, denen die Werthverhältnisse von Grund und Boden heutzutage oft in rascher Folge unterworfen sind, lassen dieses Institut für die Gegenwart kaum zweckmäßig erscheinen. So sehr daher die Kirche dauerhafte und sichere, wenngleich minder erträgliche Rechtsgeschäfte bevorzugt, ist dieselbe schon wegen ihrer materiellen

Lage in den meisten Gegenden außer Stand, ein so wenig fruchttragendes Institut wie die Emphyteuse beizubehalten. Dazu kommt, selbst wenn der Canon dem Miethzins entsprechend erhöht wird, die große Gefahr, daß der so sehr verflüchtigte Eigenthumstitel in politisch aufgeregten Zeiten ganz verloren gehe. [Kreutzwald.]

Empirismus, s. Sensualismus.

Emser, Hieronymus, der heftigste literarische Gegner Luthers, wurde am 20. März 1477 zu Ulm aus einer vornehmen Familie geboren. Seine Studien machte er seit 1493 zu Tübingen und bezog, nachdem er sich hier im Griechischen und Lateinischen eine ziemliche Fertigkeit verschafft hatte, die Universität Basel, um sich der Rechtsgelehrsamkeit und Theologie zu widmen. Einige satirische Verse seines Landsmannes Bebel, welche Emser einem Freunde in ein Buch schrieb, würden ihn in's Gefängniß geführt haben, wenn nicht Christoph von Utenheim, der spätere Bischof von Basel, sich eifrig für ihn verwendet hätte. Der Cardinal Raimund von Gurk, der, wie es scheint, in der Klage gegen Emser entschied (Löscher, Reformationsacten III, 728), nahm ihn hierauf als Kaplan und Secretär in seine Dienste. Damals (1501) gab Emser über Kreuze, welche im genannten Jahre angeblich vom Himmel gefallen waren, eine ziemlich unbedeutende Abhandlung eines nicht näher bekannten Libertus episcopus Gericensis heraus. Seit dem Jahre 1504 hielt er in Erfurt humanistische Vorträge über Reuchlins Komödie Sergius sive capitis caput, wobei auch Luther sein Zuhörer gewesen sein soll, und später rühmte sich Emser, einer der Ersten gewesen zu sein, welche die humanistischen Studien in Aufnahme gebracht hätten (Löscher 712). Uebrigens fanden die Vorträge, welche er seit 1505 in Leipzig hielt, wenig Beifall; er nahm daher, unterstützt durch den Herzog Georg von Sachsen, das theologische Studium wieder auf und wurde Baccalaureus; weil ihm aber die damalige theologische Methode mißfiel, ging er zum Studium des canonischen Rechtes über, nicht um es vorzutragen oder in Gerichtsstellen anzuwenden, sondern nur um in der Ruhe des Privatlebens eine anziehende Beschäftigung zu haben. Allein die Anstellung als Secretär bei dem Herzog Georg zog ihn immer mehr in das öffentliche Leben und in die späteren großen Ereignisse hinein. Im Auftrage des Herzogs, der durch die Heiligsprechung des Bischofs Benno von Meißen (s. d. Art.) sein Land verherrlicht zu sehen wünschte, widmete Emser dem Papst Julius II. einen Hymnus auf Benno, begab sich im J. 1510 nach Rom, um die Heiligsprechung persönlich zu betreiben, und verfaßte nach seiner Rückkehr eine ausführliche Lebensbeschreibung des Heiligen (Divi Bennonis Misnensis quondam episcopi vita, miracula et alia quaedam non tam Misnensibus, quam Germanis omnibus decora et immortalem paritura gloriam, Lips. 1512; Boll. Jun. III, 150). Jetzt erst wurde Emser Priester und erhielt zwei Präbenden zu Meißen und zu Dresden. Luther und Emser lernten sich 1517 in Dresden näher kennen, als der erstere dort auf Verlangen des Herzogs predigte. Beide Männer schätzten sich gegenseitig: Luther den Literaten, der inzwischen auch die Werke des Picus von Mirandola herausgegeben und Mehreres übersetzt hatte, Emser den feurigen Augustiner. Erst seit der Leipziger Disputation (1519) wurden sie Gegner, nachdem sich Emser schon vorher für Eck (s. d. Art.) ausgesprochen hatte. Bei der Disputation war er mit seinem Herzoge Zuhörer, und der Unwille, mit dem dieser sich von seinem Sitze erhob, als er von Luther ganz husitische Ansichten über den Papst aussprechen hörte, läßt auch auf die Ansicht seines Secretärs schließen. Ja, es scheint gerade dieser Umstand in Emser die Idee zu dem Briefe an den Propst von Leitmeritz, Johann Zack, geweckt zu haben, der das Zerwürfniß zwischen Luther und Emser herbeiführte. Emser hatte nämlich von den zwei Briefen gehört, welche die Böhmen an Luther in der Hoffnung geschickt hatten, daß in ihm für sie ein zweiter Hus entstanden sei (Löscher III, 649 ff. 989). Er berichtete daher dem genannten Zack (15. August 1519), Luther, den er einen Mann von seltener Gelehrsamkeit nannte, habe auf der Leipziger Disputation mit Unwillen den Böhmen vorgeworfen, daß sie so trotzig und hartnäckig gegen den römischen Papst seien, denn nichts sei so hoch zu rechnen, daß man darüber die Einheit mit Christus und der Kirche zerreißen sollte. Luther habe beständig gelehrt, daß auch nach menschlichem Rechte die Herrschaft des Papstes nöthig sei, um Spaltungen zu verhindern, und in seiner neuesten Erörterung habe er sogar zugegeben, es sei dieß der Wille Gottes. Dr. Martin sei überhaupt nicht so hartnäckig, daß er, wenn er bessere Gründe sehe, nicht nachgebe. Emser fügte noch die bekannten Bibelstellen zur Begründung des Primates bei und gab zu, daß ein Verfahren, bei welchem die Päpste mehr sich selbst als die Schafe weideten und mehr Gold als Menschen fischten, vom Teufel komme und eine ganz verkehrte, vielleicht nur wegen unserer Sünden zugelassene Hirtenamtsführung sei. In einem beigefügten sapphischen Gedichte beklagt er den aus jener Disputation entstandenen Haß und Unfrieden und schließt mit den Versen (nach der Uebersetzung bei Walch, Luthers Schriften XVIII, 1489):

Es packe sich der Neid und Larvenkrieg von hinnen,
Dabei nur Haß und Grimm und blinde Wuth entsteht,
Die Liebe Gottes auch an Brüdern untergeht;
Hier muß die Sanftmuth nur allein den Sieg gewinnen.

Ohne hinreichenden Grund fand sich Luther durch diesen Brief, dessen Inhalt er alsbald erfahren hatte, außerordentlich verletzt und gekränkt, und erwiederte ihn daher ungesäumt durch eine höchst derbe Antwort an den „Bock" Emser

(Ad aegocerotem Emseranum M. Lutheri additio), ein Epitheton, zu dem Emser insoferne Veranlassung gab, als er gewöhnlich auf dem Titel seiner Schriften sein Familienwappen, einen Bockskopf im Schilde und auf dem Helme, abdrucken ließ. Luther wirft in diesem Pamphlet Emser heimtückisches Wesen, Arglist auch in seinem Lobe, Ischariotsküsse und Mangel an Logik vor, wenn er ihn, weil ihm Einiges an den Böhmen nicht gefalle, darum für einen Gegner der Böhmen halte, fährt dann fort: „ich meine, Leser, diesen Bock gefangen zu haben, ob ich gleich kaum drei Jagdhunde auf ihn losgelassen habe. Es ist die erste Jagd. Er ist noch zart, daher muß ich auch zärtlich und säuberlich mit ihm verfahren; wenn er aber weiter fortfährt, sollen ihn die rechten Bullenbeißer anfallen", und geht hierauf zur Widerlegung von Emsers Ansichten über den Primat über. Er verwirft die Analogie zwischen dem Hohenpriester des A. B. und dem Papste, für welchen er vielmehr Christus gesetzt wissen will, verdreht übrigens Emsers Behauptung, die Wahl des Papstes sei menschlichen Rechts, dahin, als habe dieser gesagt, durch Conciliensaussprüche werde etwas zu einem göttlichen Rechte. Die absolute Macht des Papstes ist ihm nichts Anderes, als die Freiheit, Greuel und Sünde in der Kirche ungestraft zu begehen, wodurch die Kirche unfehlbar zu Grunde gehe. Wer daher einen irrenden Papst nicht zurechtweise, der mache sich der Sünde wider Christus und die Wahrheit schuldig. Denn nur das Wort Gottes, das an niemanden gebunden, ganz frei und König der Könige sei, herrsche in der Kirche. Luther schließt mit den Worten: „Ich habe oft gewünscht, mit den Friedfertigen zu schweigen, aber gegen die wüthenden Schreier habe ich durch Christum allezeit frischen Muth. Ich liebe Alle und fürchte niemanden" (Löscher 668 ff.). Auch Emser antwortete (November 1519) jetzt in einem derben Tone: A venatione lutheriana Aegocerotis assertio. „So kann denn keine Schrift von dir in die Welt ausgehen, sie sei denn voll cynischer Wuth und wie mit den Zähnen eines Hundes gewaffnet? Dein Vater ist Belial, der Vater aller frechen Mönche. Dieses Aufreizende und Höhnende in deinen Worten und Schriften ist nicht der Geist Christi; es muß noch neue Spaltung und großes Aergerniß in der Kirche verursachen. Weg mit Luther, weg mit Emser, wenn nur Friede in der Kirche ist! Die Mönche sollen den Weltclerus ehren, dieser jene lieben, der Eine den Andern brüderlich zurechtweisen, auf daß Beide das christliche Volk erbauen. Das ist mein Wunsch, mein Verlangen. In meinem Briefe wollte ich allerdings einem weitern Umsichgreifen einer neuen Krankheit unter den Böhmen vorbeugen, allein ich sprach von dir nur ehrenvoll, während du mit den Deinigen nur darum gegen Tezel aufgetreten bist, weil nicht euch das Ablaßgeschäft übertragen worden ist, da ihr ja selbst zu Leipzig sagtet: diese Sache ist nicht in Gott begonnen und wird nicht in Gott enden" (Worte in Bezug auf die Leipziger Disputation, denen Emser hier einen ganz andern Sinn gibt). „Wenn den Sinn der heiligen Schrift oder der Canones ein allgemeines Concil auslegt, Martin aber seine Auslegung entgegenstellt, will ich lieber dem Ausspruch des Concils als dem Luthers folgen. Das Weiden der Schafe soll auch dir keine Herrschaft, sondern nur eine gelinde Aufsicht bedeuten. Warum hat aber der ‚gute Hirte' die Verkäufer mit Stricken aus dem Tempel gejagt? warum Petrus Ananias und Saphira und Simon Magus an Leib und Seele gestraft? Hätten die Päpste keine Gewalt, wer würde ihnen in unserer so meisterlosen, verdorbenen Zeit gehorchen? Die römische Curie war auch zu des hl. Hieronymus Zeit nicht ganz sittlich rein; und es ist auch kein Mönchsconvent so klein, in dem nicht Leoparden bei den Lämmern, Wölfe bei den Schafen und Schlangen bei den Tauben wohnten. Ueberdieß haben die deutschen Fürsten ihre Concordate, auf deren Einhaltung sie bestehen, und durch welche sie solche, die Seine Heiligkeit in üblen Ruf bringen, zurechtweisen können. Ist das nicht vernünftiger, als innere Unruhen erregen, lieblos und unehrerbietig über den Papst schelten und Bischöfe, Aebte, Pfarrer, Fürsten, Volk und die Hefe der Unterthanen zum Aufstande gegen ihn aufreizen?" Am Schlusse entwirft Emser ein Bild seines Charakters und seines Bildungsganges, hauptsächlich um zu zeigen, wie ungerecht die Beschuldigungen Luthers gegen ihn seien. Seinem Urtheile unterwirft er übrigens diese Schrift; ist sie nichts, so sei das Gesagte in den Wind gesprochen; findet er sie aber gut, so möge Luther bedenken, was die Classiker der katholischen Literatur vermöchten, wenn schon ein Proletarier so schreibe. Er möge zurückkehren, der Papst werde ihm auch jetzt noch verzeihen; er möge, wie bisher zum Falle, so nun zur Auferstehung Vieler gereichen (Löscher 694—731). Luther antwortete damit, daß er am 10. December 1520 diese und einige andere Schriften Emsers nebst der päpstlichen Bannbulle und einem Exemplar des Corpus juris canonici in's Feuer warf. Dieß focht Emser wenig an; allein die ungewöhnliche schriftstellerische Thätigkeit, welche Luther in dem Jahre 1520 (An den Adel teutscher Nation, De captivitate babylonica, De libertate christiana) entfaltet hatte, die darauf erfolgte Excommunication und Reichsacht riefen ihn auf's Neue auf den Kampfplatz. In den Jahren 1521 und 1522 erschienen von Emser nicht weniger als acht kleinere Streitschriften im Kampfe mit Luther, zuerst: „Wider das unchristenliche Buch M. Luters, an den Tewtschen Adel außgangen, Vorlegung H. Emser An gemeyne hochlöbliche Teutsche Nation. Hüt dich, der Bock stößt dich." Emser wirft seinem Gegner vor, er fordere zur Unkeuschheit auf, weil er Cölibat und Gelübde verwerfe; seine Schrift von der Freiheit des Christenmenschen führe nur zu Hochmuth und Ueberhebung des Volkes über Gesetz und Ordnung ꝛc.

Die hieran sich knüpfende „Warnung an den Bock zu Leipzig", Emsers „Antwort an den Stier zu Buittembergk", sodann „Auf des Bocks zu Leipzig Antwort" und „Auf des Stiers zu Wiettenberg wiettende replica", endlich Luthers „Antwort auf das ubirchristlich, ubirgeystlich und ubirkünstlich Buch Bock Emsers zu Leypczik" und die „Quadruplica auf Luthers jüngst gethane Antwurt, seyn reformation belangend", sind in dem Tone der leidenschaftlichsten persönlichen Polemik gehalten, in der beide Gegner den „alten Adam" nicht mehr, wie sie doch Anfangs gelobt hatten, zurückhalten. Nur an die Stelle 1 Petr. 2, 9: „Ihr seid ein königliches Priesterthum" knüpft sich eine sachliche gelehrte Erörterung im Sinne der katholischen Kirche oder der Auffassung Luthers, und im Zusammenhange damit an 2 Cor. 3, 6 („der Buchstabe tödtet, der Geist aber macht lebendig") über geistiges und buchstäbliches Verständniß der heiligen Schrift. Außerdem übersetzte Emser im J. 1522 die Rede des englischen Gesandten Johann Clerk bei Ueberreichung der bekannten Schrift Heinrichs VIII. gegen Luther, diese selbst und das Schreiben des Königs an den Kurfürst Friedrich und Herzog Georg von Sachsen, in welchem er Beide auffordert, das Unternehmen Luthers zu unterdrücken. Mit letzterem knüpfte Emser wieder an in den Schriften: „Wider den falschgenannten Ecclesiasten und wahrhafftigen Ertzketzer M. Luther" (1523), und als sich Luther gegen die Canonisation des Bischofs Benno aussprach, „Antwurt auff das lesterliche Buch wider Bischof Benno zu Meißen und erhebung der heyligen jungst ausgegangen" (1524). Der Bauernkrieg veranlaßte die Schrift „Auff Luthers Grewl wider die hl. Stillmeß. Antwort. Item, wie, wo und mit welchen Worten Luther in seyn Buchern tzur auffrur ermandt, geschrieben und getrieben hat" (1525). Den Schluß der Angriffe auf seinen Gegner machte die Uebersetzung des Briefes, den Luther, von dem ehemaligen König Christian von Dänemark beredet, an den von ihm früher so beispiellos gelästerten königlichen Gegner in England, in der Hoffnung, ihn jetzt gewinnen zu können, gesandt hatte (1527). Die Verbreitung dieses Briefes berührte eine wunde Seite seines Gegners und blieb von Seite des letztern nicht ohne eine derbe Erwiederung. In demselben Jahre erschien auch Emsers Uebersetzung des Neuen Testamentes (mit einer empfehlenden Vorrede des Herzogs Georg), nachdem Luthers Uebersetzung schon einige Jahre vorher im Herzogthume verboten und von Emser in einer besondern Schrift als wimmelnd von Fehlern dargestellt worden war. Uebrigens hat ihn Luther beschuldigt, mit seinen Kälbern gepflügt zu haben, und auch Urban Regius und Pirkheimer in Nürnberg waren mit der neuen Uebersetzung nicht sehr zufrieden. Gleichwohl hat dieselbe als Gegenstück gegen die lutherische Uebersetzung und bei der Celebrität, welche sich ihr Verfasser durch seine Streitschriften verschafft hatte, mehrere Auflagen erlebt. Die unausgesetzte Polemik gegen einen so gewaltigen und leidenschaftlichen Gegner scheint Emsers Gemüth mit vieler Bitterkeit erfüllt und in einer fortwährenden Gereiztheit erhalten zu haben. Als der Hofprediger des Herzogs Georg, Alexius Crosner, dessen Absetzung Emser bewirkt hatte, weil der Verdacht der Hinneigung zur lutherischen Lehre auf ihm ruhte, beim Wegzuge von Dresden Emser begegnete, rief dieser auf öffentlicher Straße ihm zu: „So erlebe ich doch noch diesen Tag mit Freuden, an welchem die ketzerischen Predigten einmal ein Ende haben. Zieh hin in's Teufels Namen, ich bleibe hier!" — worauf Crosner erwiederte: „Lieber Herr Emser! In Gottes Namen ist auch ein Wort! Ich bin vor Euch im Lande gewesen und will auch, so Gott will, noch länger darin sein als Ihr, ob ich gleich jetzt fort muß." In demselben Jahre starb Emser nach einer kurzen Krankheit den 8. November 1527. (Vgl. Walch, Luthers Schriften XVIII, 1479—1670; G. E. Waldau, Nachricht von H. Emsers Leben und Schriften, Anspach 1783; Ersch und Gruber, Allg. Encycl. XXXIV, 161.) [Scharpff.]

Emser Congreß, eine Zusammenkunft von Abgeordneten der drei geistlichen Kurfürsten und des Erzbischofes von Salzburg im August 1786, auf welcher die berüchtigte Emser Punctation festgestellt wurde. Die falschen Grundsätze protestantischer und gallicanischer Canonisten über das Verhältniß der Bischöfe zum Papste, welche der Trierer Weihbischof J. N. von Hontheim (s. d. Art.) in seinem „Febronius" zusammengestellt hatte, blieben nicht ohne Wirkung auf die vielfach verweltlichten und der sog. Aufklärung anheimgefallenen geistlichen Höfe Deutschlands. Schon 1769 wandten sich die drei rheinischen Erzbischöfe mit den auf einem Congresse in Coblenz aufgestellten 31 Desiderien, welche vornehmlich gegen den apostolischen Stuhl gerichtet waren, an Kaiser Joseph II. Noch mehr aber trat der Widerspruch gegen das Oberhaupt der Kirche auf dem Congresse zu Ems hervor. Seine nächste Veranlassung war die auf Wunsch des Kurfürsten Karl Theodor von Pfalzbayern erfolgte Errichtung einer päpstlichen Nuntiatur in München. Die ziemlich ausgedehnten Lande dieses Fürsten (Bayern, Pfalz, Jülich und Berg) hatten nämlich keine eigenen Bischöfe, sondern standen unter der Jurisdiction auswärtiger Fürstbischöfe, was zu manchen Inconvenienzen führte. Um denselben vorzubeugen, verlangte Karl Theodor von den betreffenden Ordinarien die Aufstellung besonderer Commissarien oder Generalvicare für sein Gebiet, worauf jedoch dieselben mit Berufung auf den westfälischen Frieden (Art. 8, § 1) nicht eingingen. Nun wandte sich der Kurfürst an den Papst mit der Bitte, eigene Bisthümer für Pfalzbayern zu errichten. Pius VI. erfüllte aus Rücksicht auf die betheiligten Prälaten diesen Wunsch nicht, errichtete aber auf Verlangen Karl Theodors am 17. Februar 1785 eine Nuntiatur in München, wodurch dessen Ab-

sicht wenigstens theilweise erreicht wurde. Am 27. Juni wurde Graf J. C. Zoglio, Erzbischof von Athen i. p., zum Nuntius ernannt und ihm alles pfalzbayrische Land unterstellt. Sobald die Nachricht von der Errichtung der neuen Nuntiatur nach Deutschland gekommen war, fragten die drei geistlichen Kurfürsten, der Erzbischof von Salzburg und einige Bischöfe, namentlich der Fürstbischof von Freising, in dessen Sprengel München lag, in Rom an, ob der neue Nuntius nur als päpstlicher Gesandter oder mit Facultäten versehen erscheinen werde. Als das Letztere bejaht wurde, führten die Genannten Klage beim apostolischen Stuhl über Beeinträchtigung ihrer Gerechtsame und legten gegen die Absendung eines Nuntius mit besonderen Vollmachten Verwahrung ein. Der Papst wies ihnen die Grundlosigkeit ihres Auftretens nach; auch der Kurfürst Karl Theodor, an welchen sie ebenfalls Protestnoten richteten, gab 12. Juli 1785 die feierliche Versicherung, daß ihre Befürchtungen, durch die Aufstellung eines Nuntius in München werde die deutsche Kirchenverfassung einige Abänderungen erleiden, ganz ohne Grund seien. Die Erzbischöfe und Bischöfe beruhigten sich jedoch hiermit nicht, und der Kurfürst von Mainz, Friedr. Karl Jos. von Erthal, richtete 22. September 1785 ein Schreiben an Kaiser Joseph II., worin er sich beschwert, daß der römische Hof ohne Vorwissen und Genehmigung Ew. Kaiserlichen Majestät sowohl als des Reichs, ja ohne Einwilligung derjenigen Erzbischöfe und Bischöfe, deren Diöcesanrechte sich in die Staaten des Herrn Kurfürsten von der Pfalz erstrecken, eine noch nie bestandene Nuntiatur errichten wolle, und den Kaiser als obersten Schutz- und Schirmherrn der deutschen Kirche ersucht, sich bei dem römischen Hofe wider die Aufstellung eines neuen päpstlichen Nuntius zu München, „als fern nämlich letzterer mehr als päpstlicher Gesandter am kurpfälzischen Hof sein soll, mit allem Nachdruck zu verwenden". Auf dieses Schreiben erwiederte Joseph II. am 12. October, er werde niemals zugeben, daß die Erzbischöfe und Bischöfe im Reiche „in ihren von Gott und der Kirche ihnen eingeräumten und zustehenden Rechten gestört" würden; die Nuntien werde er nur als päpstliche Abgesandte anerkennen und ihnen „weder eine Jurisdictions-Ausübung in geistlichen Sachen, noch eine Judicatur gestatten". Zugleich forderte der Kaiser unter Zusicherung seines Schutzes den Erzbischof auf, alle seine Metropolitan- und Diöcesanrechte sowohl für sich, als auch durch Verständigung mit seinen Suffraganen und exemten Bischöfen gegen alle Anfälle aufrecht zu erhalten. Diese Antwort erfüllte die Bischöfe mit großem Jubel, obwohl, wie Pacca richtig hervorhebt, sich ein jeder dieselbe auf seine Weise auslegen konnte, und der Erzbischof von Mainz forderte in einem Schreiben vom 30. October seine Suffragane auf, die obwaltenden Beschwerden gegen die römische Curie und die päpstlichen Nuntien ihm mitzutheilen. Man glaubte sich des Sieges gewiß, weil die Abreise Zoglio's und des zum Nuntius von Köln an die Stelle des nach Lissabon versetzten Belisomi ernannten Barth. Pacca, Erzbischof von Damiette, wegen Krankheit der beiden Prälaten sich verzögerte. Vorläufig erklärten die Bischöfe jede Gerichtsbarkeit der päpstlichen Legaten im Reiche für aufgehoben und verboten die Appellationen an die Tribunale der Nuntien. Ihre Freude war indeß von kurzer Dauer. Im April 1786 traf Zoglio in München ein, kurze Zeit darauf kam auch Pacca in Köln an. Kurfürst Max Franz verweigerte demselben die erbetene Audienz und die Entgegennahme seiner Beglaubigungsschreiben. Auch die Erzbischöfe von Mainz und Trier ließen die ihnen zugesandten Creditive Pacca's unbeantwortet. Trotzdem begannen sowohl Pacca als Zoglio alsbald ihre Nuntiaturrechte auszuüben, ohne auf die Proteste der Erzbischöfe zu achten. Letztere suchten nun im Vertrauen auf den zugesicherten kaiserlichen Beistand nicht nur die Nuntien in Deutschland unschädlich zu machen, sondern auch ihre „ursprünglichen" Rechte gegen die auf „Pseudoisidor" gestützten „römischen Anmaßungen" sich zu vindiciren. Der Feldzugsplan sollte auf dem Congresse zu Ems entworfen werden.

Die Hauptrolle in diesem unseligen Drama spielte der Erzbischof von Mainz, in dessen Hände alle Fäden der Verschwörung gegen den heiligen Stuhl zusammenliefen. Er ließ durch seine Rathgeber, besonders durch Weihbischof Valentin Heimes, den Plan entwerfen, welcher in seinen Hauptbestimmungen zu Ems adoptirt ward. Auf seinen Befehl hatte das erzbischöfliche Vicariat, dessen Seele Heimes war, am 4. April 1786 die Gravamina gegen den apostolischen Stuhl in drei Klassen zusammengestellt. Die erste Klasse bestreitet den Nuntien die Führung des Informativprozesses bei Besetzung der Bischofsstühle, erklärt ein Testimonium idoneitatis als genügend für einen Weihbischof, fordert Verminderung der Taxen für die Annaten, Confirmationsgebühren und Palliengelder, verlangt die Modification des „von Gregor VII. eingeführten Vasalleneides", Auslassung der Worte in temporalibus bei den Bestätigungen der Wahlen, Aufhebung der Quinquennalfacultäten, Exemtionen, Appellationen nach Rom oder an die Nuntien mit Umgehung der Instanzen, vindicirt den Bischöfen das absolute Dispensationsrecht, die Befugniß, von Censuren zu absolviren, und rügt es, daß die Causae fast alle in Rom entschieden und selten judices in partibus ernannt würden. Die zweite Klasse der Beschwerden hat das Pfründewesen zum Gegenstand. Die Vicariatsräthe verlangen, daß die Reservationen der beiden Extravaganten Ad regimen und Execrabilis aufgehoben, die Dignitates postpontificales in den Cathedralkirchen und die principales in den Collegiatkirchen nicht mehr als reservirt betrachtet, sondern von den Bischöfen u. s. w. verliehen werden, daß die Canzleiregeln (mit Ausnahme

der drei De idiomate, De viginti und De triennali possesore) aufgehoben und daß auch zu Rom, wie von deutschen Pfründeverleihern, die Beneficien „nur einem geborenen Deutschen" verliehen würden, daß das Indult, Beneficien zu vergeben, auf „Lebenszeit" verliehen werde und die Provisi nicht gehalten seien, „eine zweite Provision nachzuholen", daß keine Resignationen in Rom mehr stattfinden, keine Dispensation über Pluralität der Beneficien mehr in Rom erbeten und die desfallsigen päpstlichen Constitutionen künftig wirkungslos sein sollen, daß endlich der apostolische Stuhl Dignitäten oder Beneficien nur denjenigen verleihen könne, welche ein Zeugniß der Würdigkeit von dem betreffenden Diöcesanbischof besäßen, und daß „den Statuten und Gewohnheiten der Capitel durch eine römische Dispens auf keine Art ohne hinreichende canonische und vom Bischof approbirte Ursachen derogirt werden könne". Die dritte Klasse der Gravamina und Reformvorschläge handelt von den theologischen und philosophischen Studien der Canoniker, der Vermehrung der Pfarreien und Kaplaneien und der „Vorkehr für Schulen" und enthält die Bestimmungen, daß der Besitz mehrerer Beneficien zu verbieten sei, die Resignationen nur aus canonischen Gründen gestattet werden dürften, und der Vorbehalt einer Pension bei solchen Resignationen, wenn nicht ein canonischer Grund obwalte, verworfen werden müsse, daß päpstliche Constitutionen für die Gesammtkirche nicht ohne vorherige Communication mit den deutschen Erzbischöfen und Bischöfen erlassen werden dürften. Außerdem schlägt das Gutachten die Trennung der Diöcesanklöster von ihren auswärtigen Oberen vor, setzt die Zahl der Priester in den Mendicantenklöstern fest, fordert, daß „in den Abteien, so lange sie noch bestehen", die Studien mehr emporgebracht werden sollen, untersagt den Prälaten, Frauenklöster zu visitiren oder bei den Wahlen der Abtissinnen gegenwärtig zu sein, plaidirt für die Abschaffung der feierlichen Gelübbe in den Nonnenklöstern oder deren Umwandlung in einfache, nur für eine bestimmte Zeit geltende, vindicirt dem Bischof die Befugniß, aus „eigener Auctorität" von den feierlichen Gelübden zu dispensiren, verlangt, daß die Religiosen vor dem 25. Jahre keine Gelübde ablegen, daß deren fortwährende Verbindlichkeit nur vom Gutbefinden des Ordinarius abhange, und macht endlich noch den Vorschlag, Wallfahrtsprocessionen, welche über Nacht dauern, einzustellen, die Aussetzung des Allerheiligsten zu vermindern, die Stolgebühren abzuschaffen, die Ertheilung der Ablässe einzuschränken, das Abstinenzgebot für ganz Deutschland aufzuheben, den Gottesdienst besser einzurichten, über allenfallsige Modificationen des Cölibats eine reifliche Ueberlegung anzustellen und die Seelsorger vom Brevierbeten zu befreien (Vic. Protokoll vom 4. April 1786, S. 386 ff.). Der Erzbischof von Mainz war mit diesen Vorschlägen einverstanden und befahl seinem Abgeordneten für den projectirten Congreß, sich nach denselben zu benehmen.

Im August 1786 traten die Abgeordneten der drei rheinischen Kurfürsten und des Erzbischofs von Salzburg im Badeort Ems bei Coblenz zusammen. Kurfürst Friedr. Karl Jos. von Erthal sandte seinen Weihbischof Val. Heimes, Clemens Wenzeslaus von Trier seinen Geh. Rath und Official Beck, Max Franz von Köln seinen Geh. Rath G. Heinrich von Tautphäus und der Erzbischof Hieronymus von Colloredo von Salzburg seinen Consistorialrath Joh. Mich. Bönicke. Diese vier Bevollmächtigten entwarfen die Emser Punctation vom 25. August in 23 Artikeln. Die Anführung ihrer Hauptbestimmungen läßt unschwer ihr Verhältniß zu den sogenannten Gravamina und Reformvorschlägen des Mainzer Generalvicariats erkennen. Die Punctatoren erklären im Eingange, daß der römische Papst zwar immer der Oberaufseher und Primas der ganzen Kirche, der Mittelpunkt der Einheit sei und bleibe, daß er von Gott mit der hierzu erforderlichen Jurisdiction versehen sei, und daß alle Katholiken ihm den canonischen Gehorsam mit voller Ehrerbietigkeit leisten müßten, daß aber alle anderen Vorzüge und Reservationen, welche aus den „isidorianischen Decreten zum offenbaren Nachtheil der Bischöfe geflossen sind", nur Eingriffe der römischen Curie seien, und die Bischöfe das Recht hätten, sich in die eigene Ausübung der von Gott ihnen verliehenen Gewalt unter dem Allerhöchsten Schutze Seiner kaiserlichen Majestät wieder einzusetzen. Hierauf formuliren sie die einzelnen hieraus sich ergebenden „Grundsätze" mit ihren „Schlußfolgen". Ausgehend von dem Satze, Christus habe seinen Aposteln und deren Nachfolgern, den Bischöfen, eine unbeschränkte Gewalt zu binden und zu lösen gegeben, welche sich auf alle Personen ihres Sprengels erstrecke, verbieten die Punctatoren den Recurs nach Rom mit Uebergehung der Bischöfe, heben alle Exemtionen, welche nicht „durch kaiserliche Freiheitsbriefe bestätigt sind", auf, zerreißen die Verbindung der einzelnen Klöster mit ihren Ordensgeneralen (1), sprechen den Bischöfen das Recht zu, von den Abstinenzgeboten, von den Ehehindernissen, deren einige abzuschaffen seien, und von den feierlichen Gelübden der Ordensgeistlichen zu dispensiren, die Verbindlichkeiten, die aus den heiligen Weihen entspringen, aufzuheben (2) und milde Stiftungen zu verändern (3), bestimmen, daß die sog. Quinquennalfacultäten in Rom nicht mehr begehrt werden sollen, unterwerfen die römischen Bullen, Breven und sonstigen päpstlichen Verfügungen dem Placet der Bischöfe, verweigern „den Erklärungen, Bescheiden und Verordnungen der römischen Congregationen" in Deutschland die Anerkennung, heben die Nuntiaturen für die Zukunft völlig auf, machen die Amtsverrichtungen aller apostolischen Proto-Notarien von der vorgängigen Prüfung und Immatriculation derselben bei den bischöflichen Gerichten abhängig (4) und legen

den Bischöfen die alleinige Gewalt bei, bezüglich der Mehrheit der Präbenden zu dispensiren (5). Die folgenden drei Artikel handeln vom Pfründewesen. Ihre Verfasser bezeichnen die unter König Albrecht 1439 angenommenen Baseler Decrete als Regel, das Aschaffenburger Concordat von 1448 als Ausnahme von der Regel, setzen die Reservationen der beiden Extravaganten Execrabilis und Ad regimen außer Kraft, gestehen „noch zur Zeit" dem Papste die Bestätigung der neugewählten Bischöfe zu, erklären aber, daß dieselbe nie anders, als aus erheblichen canonischen Gründen, verweigert werden könne, und gestatten auch, daß bis zu einer „allgemeinen Kirchenreformation" noch die Brevia eligibilitatis zu Rom impetrirt würden (die drei Kurfürsten hatten selbst in Folge solcher Breven ein zweites Bisthum: der Erzbischof von Mainz Worms, der von Trier Augsburg und der von Köln Münster), verwerfen aber oder beschränken wenigstens die Rechte des Papstes bei Resignationen (8) und erklären, die Bischöfe würden nicht gestatten, daß die zu Rom allenfalls ertheilten Coadjutorien und Propsteien u. s. w. in Deutschland angetreten würden (9), bestreiten dem Papst das Recht, die Dignitates postpontificales etc. zu verleihen (10), fordern, „daß die geistlichen Dignitäten und Beneficien vom römischen Hofe, so lange noch von daher deutsche Beneficien verliehen würden, nur solchen Geistlichen conferirt würden, welche ein Zeugniß der Würdigkeit vom Diöcesanbischofe aufwiesen" (11), übertragen den Bischöfen die Befugniß, die Canonicate und Pfründen für erledigt zu erklären und zu besetzen, wenn deren Inhaber nicht in der festgesetzten Zeit die Weihen empfangen, bestimmen, daß von den deutschen Kirchen ausländische Candidaten abzuhalten seien, und bezeichnen „alle, so nicht geborene Deutsche sind", zur Erhaltung einer Pfründe in Deutschland für unfähig, wenn sie nicht vorher der deutschen Nation einverleibt worden seien (13). In Artikel 14 setzen die Punctatoren fest, daß „über die Statuten der deutschen Kirche keine römischen Dispensationen stattfinden können", während sie doch den Bischöfen die Befugniß beilegen, von allgemeinen Kirchengesetzen zu dispensiren, verlangen, daß der Papst das den drei geistlichen Kurfürsten ertheilte Indult, die in den päpstlichen Monaten vacant werdenden Beneficien zu conferiren, nicht „auf Jahre" beschränke, sondern auf Lebenszeit und zwar nur ihnen allein und nicht andern Corporationen verleihe, im Weigerungsfalle aber die Erzbischöfe solche Präbenden „ohne weitern Anstand" unter kaiserlichem Schutze vergeben und die sog. päpstlichen Monate überhaupt abgeschafft werden sollten (15). Die folgenden Artikel setzen fest, daß „die durch die Curialisten in die Indulte eingeschlichene zweite Provision" aufhöre (16), der Informationsprozeß von dem Consecrator zu veranstalten sei (17), für einen Weihbischof das Testimonium idoneitatis genüge (18), das vielfach „aufgedrungene" Indultum administrationis und die wider „die Gerechtsame des Kaisers" verstoßende Clausel in temporalibus in den Wahlbestätigungsbullen wegfalle (19), der „von Gregor VII. erfundene und von Gregor IX. den Decretalen eingeschaltete Vasalleneid" umgeändert, und (20) die Annaten- und Palliumsgelder nach einer mäßigen Taxe entrichtet werden sollen, mit der Drohung, daß im Falle Rom etwa die Confirmation oder das Pallium verweigere, die deutschen Erzbischöfe und Bischöfe in der alten Kirchendisciplin solche Mittel finden, wodurch sie mit Beibehaltung der dem römischen Stuhle schuldigen Verehrung und Subordination ihr erzbischöfliches und bischöfliches Amt unter dem allerhöchsten Schutz kaiserlicher Majestät ausüben können (21). Die Gegenstände der geistlichen Jurisdiction sollen nach Art. 22 an den Bischof und von diesem an den Erzbischof mit Ausschließung der Nuntien gebracht und in dritter Instanz vom römischen Stuhl, aber nur durch nationale judices in partibus entschieden werden. Noch zweckmäßiger aber werde es sein, wenn jeder Erzbischof „ein einziges Provinzial-Synodal-Gericht zur dritten Instanz errichte", wozu dieser den Director und einige Beisitzer und jeder Suffragan einen oder zwei Beisitzer ernennen könne. Der letzte Artikel (23) verspricht, daß die Erzbischöfe und Bischöfe, wenn sie „unter dem allermächtigsten Beistand kaiserlicher Majestät in den Besitz dieser durch göttliche Anordnung ihnen zukommenden Gerechtsame wieder eingesetzt und von den Hauptbeschwerden gegen die römische Curie befreit seien", sie vermögend und entschlossen seien, die Verbesserung der Kirchendisciplin durch alle ihre Theile nach gemeinschaftlichen Grundsätzen alsbald vorzunehmen. Als „eine der größten Beschwerden der deutschen Nation" bezeichnen die Punctatoren das Aschaffenburger Concordat und bitten den Kaiser, daß er „das in gedachtem Concordat als eine wesentliche Bedingniß versprochene Concilium, wenigstens ein Nationalconcilium, durch allerhöchste Verwendung längstens in zwei Jahren zur endlichen Hebung all' dieser Beschwerden in Stand zu bringen (da auf dem Concil von Trient die zugesicherte Abhilfe nicht erfolgt sei) oder durch reichsverfassungsmäßige Vorkehrungen die so unentbehrliche Erleichterung allerhuldreichst zu verschaffen geruhen möge" (Resultat des Emser Congresses u. s. w., Frankf. und Leipzig 1787). Dieß ist der Inhalt der Emser Punctation, welche die Auctorität des Papstes auf's Tiefste erniedrigt, seinen Einfluß auf die katholische Kirche Deutschlands auf einen bloßen Ehrenprimat beschränkt und ihm seine im Primate begründeten, seit Jahrhunderten in Deutschland ausgeübten Rechte abspricht, die Erzbischöfe dagegen zu kleinen Päpsten macht, jedes freie corporative Leben zerstört und die Diöcesanen, Cleriker wie Laien, der Willkür der Bischöfe überliefert, die revolutionären Grundsätze auf dem kirchlichen Gebiete in Anwendung bringt und auf ein Schisma lossteuert. Nicht minder empörend als diese

Bestrebungen selbst ist die gegen das Oberhaupt der Kirche so unehrerbietige Sprache der Punctatoren, welche die unwürdigsten Ausfälle auf die römische Curie machen, die gehässigsten und unbegründetsten Anklagen gegen den heiligen Stuhl vorbringen, in niederem Servilismus gegen den Kaiser sich ergehen, den Schutz desselben in einer seltenen Verwirrung der Begriffe gegen die Bedrückungen der Kirche durch den Papst anrufen und sich bald auf das Concil von Trient und die Concordate berufen, bald dieselben verwerfen, je nachdem es ihren Zwecken entsprach. Mag man auch zugeben, daß einzelne Mißbräuche abzustellen waren, so muß man doch das ganze Unternehmen der Erzbischöfe als ein durchaus verkehrtes und unberechtigtes bezeichnen, da durch eine Vereinbarung mit Rom etwaige Mißstände sich leicht abstellen ließen, ganz abgesehen davon, daß diese Erzbischöfe, bei welchen der Bischof im Fürsten untergegangen war, an sich selbst den Anfang hätten machen müssen, wenn ihnen die Abstellung von Mißbräuchen am Herzen gelegen hätte. Allein daran dachten sie nicht im Entferntesten. Ihr ganzes Bestreben lief vielmehr darauf hinaus, den Papst aus Deutschland zu verdrängen, dessen Stelle in ihren Kirchenprovinzen einzunehmen und über ihre Suffragane sowohl wie über ihren Clerus ein absolutistisches Willkürregiment auszuüben.

Die Erzbischöfe sandten die Emser Punctation an Kaiser Joseph II. und baten um dessen Unterstützung. Der Kaiser war mit ihnen ganz einverstanden. Anders aber dachten seine Räthe, welche sich die Schwierigkeit des ganzen Unternehmens nicht verhehlten und noch zu viel Rechtssinn besaßen, um zu einer solchen Auflehnung gegen den Papst die Hand zu bieten. Das von ihnen entworfene kaiserliche Antwortschreiben vom 16. November 1786 ist mit Vorsicht abgefaßt. Der Kaiser spendet den Erzbischöfen seinen Beifall und verspricht auch alle nur immer thunliche Beförderung dieses wichtigen Endzweckes, gibt ihnen aber den Rath, vorerst mit ihren Suffraganbischöfen und den Exemten das nöthige nähere Concert vertraulich zu pflegen, um auch auf deren Mitwirkung rechnen zu können, da das Gelingen des Projectes „von dem vorläufigen festen Einverständnisse der Herren Erzbischöfe mit den Exemten sowohl, als ihren Suffraganbischöfen und jenen Reichsständen, in deren Lande sich die bischöflichen Sprengel erstrecken, zum großen Theile abhange". Die Erzbischöfe sandten nun den resp. Bischöfen die Emser Punctation zu und forderten sie in dem Begleitschreiben auf, zur Wiederherstellung der gemeinsamen Ordinariatsrechte und zur Hebung der allgemeinen Nationalbeschwerden, also „zu einem die gesammte deutsche Kirche so sehr interessirenden Vorhaben patriotisch mitzuwirken". Auch die kaiserlichen Gesandten sollten auf die Bischöfe zu Gunsten der Emser Punctation einwirken. Allein die Bischöfe fanden sich durch die schismatischen Tendenzen der Punctation abgestoßen und erkannten wohl, daß es eigentlich nur auf die Erhöhung der Erzbischöfe abgesehen war. Sie verweigerten deßhalb mit ganz wenigen Ausnahmen ihren Beitritt. Auch der Bischof von Freising trat in Folge eines päpstlichen Breve auf Seiten des apostolischen Stuhles. Mit besonderem Nachdruck erhob sich der gelehrte und fromme Fürstbischof von Speier, Graf August von Styrum, gegen die Punctation. Schon am 2. November 1786 richtete er ein Schreiben an den Kaiser, in welchem er über das einseitige Vorgehen der Erzbischöfe sich beschwerte, seine Bedenken gegen deren Pläne aussprach und auch zu erkennen gab, daß ihm das eigentliche Ziel der Erzbischöfe, durch welche „die bischöflichen, gegen den römischen Hof selbst erzbischöflicher Seits geltend gemachten Gerechtsame beschwert würden", keineswegs unbekannt sei. Der Kaiser theilte demselben seine Antwort an die vier Erzbischöfe mit und „ermahnte ihn reichsväterlich, bei diesem so heilsamen Geschäfte deroseits kräftigst mitzuwirken". Dazu war jedoch der Fürstbischof nicht gewillt. Vielmehr unterzog er in einem Schreiben an seinen Metropoliten, der ihm die Punctation zugeschickt hatte, ihre einzelnen Artikel einer strengen Kritik, wies ihren unkirchlichen und revolutionären Charakter nach, verlangte, daß dem Oberhaupte der Kirche seine „herkömmlichen und wohlerworbenen Rechte" gewahrt würden, und hob mit Nachdruck hervor, daß zum Mindesten der Papst, da er einmal im Besitze gewisser Kirchenrechte sei, nicht ohne vorgängige Rücksprache aus einem mehr als tausendjährigen Besitzstande geworfen werden könne. Auf die gehässige Polemik, welche sich an diese Correspondenz knüpfte, kann hier nicht eingegangen werden.

So waren die Pläne der Erzbischöfe durch die Opposition der Bischöfe vorerst vereitelt, allein sie hofften nunmehr ohne die Bischöfe ihr Ziel zu erreichen und die Grundsätze der Emser Punctation praktisch durchzuführen. Dieß führte zu einem Conflict mit Rom, der in der Erzdiöcese Köln begann. Veranlassung dazu war die Ehedispens, welche Pacca dem Fürsten von Hohenlohe-Bartenstein und der Gräfin Blankenheim im zweiten Grade der Blutsverwandtschaft ertheilte. Der Erzbischof richtete sogleich ein sehr unhöfliches Schreiben an Pacca, in welchem er denselben einen „fremden Bischof" nennt, der sich in einer andern Diöcese Jurisdictionsrechte anmaße, und ihn auffordert, sich jeder Ausübung einer Jurisdiction zu enthalten, widrigenfalls er die wirksamsten Mittel ergreifen müsse, seine Rechte zu wahren. Auf dieses insolente Schreiben ließ Pacca dem Erzbischof mittheilen, daß er kraft päpstlichen Auftrags als Nuntius die fragliche Dispense ertheilt habe. Nun führte der Erzbischof Klage beim apostolischen Stuhl; dieser aber nahm seinen Nuntius gegen die Verunglimpfungen in Schutz und suchte in liebevoll mahnender Weise den verblendeten Kirchenfürsten eines Bessern zu belehren. Diese Ermahnungen fruchteten nichts. Die deutschen Erzbischöfe

schritten vielmehr factisch voran und ertheilten auch Dispensen in denjenigen Verwandtschaftsgraden, welche in den Quinquennalfacultäten nicht enthalten waren. Als die Kunde hiervon nach Rom drang, befahl der Papst seinem Nuntius, die Erzbischöfe an die Kirchengesetze zu erinnern und die Pfarrer auf die Ungültigkeit der bischöflichen Dispensen aufmerksam zu machen. Erstere achteten jedoch nicht auf die Vorstellungen des Nuntius, und auch die Pfarrer waren vielfach unschlüssig. Pacca richtete deßhalb im Auftrage des Papstes am 30. November 1786 ein Circular an die Generalvicariate und die Pfarrer, in welchem er in ruhiger und objectiver Weise nachwies, daß die von den Erzbischöfen ertheilten, in den Quinquennalfacultäten nicht enthaltenen Dispensen nichtig und die auf Grund derselben abgeschlossenen Ehen ungültig seien. Hierüber auf's Höchste erbittert, setzten die Erzbischöfe nicht nur die dem Oberhaupte der Kirche schuldige Ehrfurcht, sondern sogar die gewöhnlichen Anstandsregeln bei Seite und ließen durch ihre Generalvicariate den Pfarrern befehlen, dem Nuntius das Circular zurückzuschicken und die Dispensen nur von ihnen zu begehren. Sie verboten ihnen sogar jede Communication mit Pacca in kirchlichen Angelegenheiten. Nicht damit zufrieden, wandten sich die Erzbischöfe auch an den Kaiser, dessen Schutz sie gegen den Nuntius anriefen. Der Erzbischof von Köln beschwerte sich außerdem noch darüber, daß Zoglio einen eigenen Internuntius für die pfalzbayrischen Lande Jülich und Berg in der Person des Propstes Roberts von Düsseldorf (11. October 1786) aufgestellt habe. Der Erzbischof hatte sogar die Stirne, in Rom über das Circular Pacca's Beschwerde zu führen. Pius richtete (20. Januar 1787) ein Breve an ihn, in welchem er nachwies, daß nur dem Papste, nicht aber jedem Bischofe das Recht, Ehedispensen zu ertheilen, zustehe, und seinen Nuntius gegen die ihm zugefügten Verunglimpfungen in Schutz nahm. Wie wenig Eindruck dieses Schreiben auf den Erzbischof machte, beweist dessen Hirtenbrief vom 14. Februar 1787, der gegen die Nuntien gerichtet ist, und sein Antwortschreiben an den Papst (vom 2. April). Auch die anderen Erzbischöfe beachteten das Breve, welches unkirchliche Schriftsteller in gehässiger Weise kritisirten, nicht weiter. Am 22. Februar 1787 richteten die vier Erzbischöfe wieder gemeinschaftlich an Kaiser Joseph II. die Bitte, sich ihrer energisch anzunehmen, da der Papst zu keiner Einigung bereit sei. Der Kaiser, mit den ungehorsamen Prälaten ganz einverstanden, hatte schon nach ihrer ersten Eingabe eine besondere Commission ernannt, um in dieser Sache ein Gutachten auszustellen. Dasselbe befriedigte indeß nicht, und der Kaiser drang nach der zweiten Eingabe der Erzbischöfe auf eine Entscheidung im Sinne derselben, und diese erfolgte am 27. Februar 1787. Der Kaiser genehmigte darin die Zurücksendung des Circularschreibens des Nuntius, welches er „als Reichsoberhaupt und höchster Schutzherr der deutschen Kirche hiermit allergerechtest cassirt und aufhebt, da er diese Ungebührnisse und Eingriffe des päpstlichen Stuhles nicht gestatten könne". Mit dieser Entscheidung war übrigens den Erzbischöfen wenig gedient. Der Papst ließ sich durch die „mit wohlgemeintem Nachdruck" gemachten Vorstellungen Josephs II. nicht einschüchtern, die Bischöfe hielten trotz der Bemühungen der Erzbischöfe und der kaiserlichen Gesandten treu zum Oberhaupte der Kirche; Kurfürst Karl Theodor von Bayern nahm sich entschieden des päpstlichen Nuntius in München an und „untersagte" keineswegs „dem Propste Roberts die Befolgung der unbefugten Aufträge ersagten Nuntii", wie es der Kaiser befohlen hatte. Auch der König von Preußen gestattete dem Nuntius Pacca die Vornahme von Jurisdictionsacten in Cleve und war überhaupt, freilich mehr aus Politik, ein Gegner des Emser Congresses. Am entschiedensten trat aber Karl Theodor selbst gegen denselben auf. In seinem Antwortschreiben an den Kaiser vom 4. April vertheidigt er sein Recht, einen Nuntius in seine Staaten aufzunehmen, führt den Nachweis, daß weder der Kaiser noch irgend ein Erzbischof ihn hieran hindern könne, und droht zuletzt mit Errichtung eines neuen Bisthums für die Herzogthümer Jülich und Berg, wenn der Erzbischof von Köln mit „seinen eiteln Zudringlichkeiten" fortfahre.

Auch die Politik übte ihren Einfluß auf diese Angelegenheit. König Friedrich II. hatte 1785 den Fürstenbund gestiftet, dessen Tendenz die Herbeiführung eines Dualismus und die Paralysirung des kaiserlichen Einflusses war. Kurfürst Erthal von Mainz war demselben beigetreten. Es lag nun im Interesse Preußens, die in Folge des Emser Congresses angeknüpften freundlichen Beziehungen zwischen dem Kaiser und dem Kurfürsten zu zerreißen und letzterem in dem preußisch gesinnten Freiherrn Karl Theodor von Dalberg (s. d. Art.) einen Coadjutor zu geben. Für diesen Plan wurde Erthal und die Majorität des Domcapitels gewonnen. Um Rom willfährig zu machen, schlug der preußische Gesandte von Hertzberg dem Kurfürsten vor, dem Emser Congreß zu entsagen. Der Erzbischof ging auf diesen Vorschlag, durch welchen Preußen einen doppelten Vortheil erlangte, ein und ließ am 2. Mai 1787 in Rom eine Erklärung in diesem Sinne abgeben. König Friedrich Wilhelm II. verbürgte sich für die Erfüllung des erzbischöflichen Versprechens, worauf der Papst dem Domcapitel die Vollmacht ertheilte, sede plena Dalberg zum Coadjutor des regierenden Kurfürsten zu wählen. Am 5. Juni 1787 fand die Wahl statt, und am folgenden Tag trat Dalberg dem Fürstenbund bei. Erzbischof von Erthal erlangte am 9. August die Quinquennalfacultäten für Mainz und für Worms, und Pacca führte, ohne Widerspruch zu erfahren, den Informativprozeß des Coadjutors. Auch der fromme und nur von verkehrten Räthen irregeleitete Erzbischof Clemens Wenzeslaus hatte

sich schon am 17. Januar 1787 die Quinquennalfacultäten, aber nur für Augsburg, nicht für Trier, erbeten. Die ganze Streitfrage schien nun einer friedlichen Lösung entgegen zu gehen. Allein es trat nur eine kurze Ruhe ein. Der Kampf begann wieder auf's Neue. Wiederum stand der Kurfürst von Mainz, ungeachtet seiner Erklärung vom 2. Mai 1787, an der Spitze der Opposition. Noch in demselben Jahre 1787 verlangte er die Unterdrückung der Nuntiaturen vom Kaiser, und als dieser Versuch durch das Gutachten des Reichshofrathes vereitelt worden war, forderte er Joseph II. (2. Juni 1788) auf, die ganze Angelegenheit vor den Reichstag zu bringen. Auch die übrigen Erzbischöfe zollten diesem Plane Beifall, und die verblendeten Prälaten sondirten nun die Gesinnungen der einzelnen Höfe hinsichtlich der Nuntiatursache, welche der Kaiser durch Hofdecret vom 9. August an den Reichstag verwies. Aber auch hier konnten die bethörten Kirchenfürsten, welche keinen Anstand nahmen, eine rein geistliche Angelegenheit gegen das Oberhaupt der Kirche an eine großentheils aus Laien und auch aus Protestanten bestehende Versammlung zu bringen, ihren Zweck nicht erreichen, wie die vorläufige Reichstagsberathung vom 12. September 1788 zeigte. Vergebens machten sie noch einen neuen Versuch, die Reichsfürsten auf ihre Seite zu ziehen. Besondere Thätigkeit entwickelte Erzbischof Erthal, der auch in einem gegen den apostolischen Stuhl geradezu verleumderischen Schreiben den König von Preußen um Hilfe anrief. Allein diese Mittel fruchteten nichts. Der Bischof von Passau antwortete mit Widerlegung der Mainzer Argumente, es bleibe kein anderer Weg übrig, als durch freundschaftliche Uebereinkunft mit dem apostolischen Stuhle die bestehenden Beschwerden zu beseitigen (1. November 1788). Auch Preußen rieth hierzu (14. November). Hierauf wandten sich die Erzbischöfe nach Rom und verlangten vom Papste die Aufhebung der Nuntiaturen unter Hinweis auf die schlimmen Folgen einer längeren Weigerung des apostolischen Stuhles. Besonders unwürdig und kränkend für den Papst war das Schreiben des Erzbischofs von Mainz. Inzwischen dauerte der Kampf, an welchem sich auch die Presse sehr betheiligte, in Deutschland fort. Die Erzbischöfe von Köln und Salzburg suchten in besonderen Denkschriften ihre Anträge auf Vertreibung der Nuntien zu begründen; allein die Bischöfe und die weltlichen Fürsten weigerten sich, gemeinschaftliche Sache mit ihnen zu machen, und Karl Theodor, welcher ebenfalls ein Promemoria für die Nuntien dem Reichstage überreichen ließ, vertheidigte nachdrücklich die Rechte des Papstes und trat den Anmaßungen der Erzbischöfe energisch entgegen. Ihre Pläne waren damit für den Augenblick vereitelt. Der Erzbischof von Mainz machte nun einen andern Versuch und schrieb eine Diöcesansynode aus (1789), auf welcher die sog. Reformen festgesetzt werden sollten. Nach den gefertigten Referaten und Vorschlägen wäre dieselbe ein würdiges Gegenstück der Synode von Pistoja (s. d. Art.) geworden. Glücklicherweise kam die Mainzer Reformsynode nicht zu Stande.

Während so in Deutschland die Freunde und die Gegner des Emser Congresses sich heftig bekämpften, erschien im Anfang des Jahres 1790 die Antwort des Papstes auf die Forderungen der Erzbischöfe unter dem Titel: Pii Papae VI. Responsio ad Metropolitanos Moguntinum, Trevirensem, Coloniensem, Salisburgensem super Nuntiaturis Apostolicis, Romae 1789. Dieses ausgezeichnete Werk schildert den ganzen Gang des Streites, hält an den bestehenden Zuständen fest, widerlegt siegreich die gegen die Nuntiaturen vorgebrachten Gründe, rügt in liebevoll väterlicher Weise die Auflehnung der Erzbischöfe, weist dieselben auf die wahren Reformen hin und verweigert die von jenen Prälaten geforderte Absendung eines Legaten zum Reichstag wegen dessen Incompetenz in dieser Sache. Bald nach dem Eintreffen der päpstlichen Antwort (am 20. Februar 1790) sagte sich der Erzbischof von Trier vom Emser Congreß los und ermahnte auch seine Collegen dazu. Die französische Revolution, welche bereits ihre Schatten auf Deutschland warf, bewirkte auch einen Umschwung der Gesinnung in den Erzbischöfen von Köln und Salzburg. Nur der Kurfürst von Mainz war entschlossen, seine Rechte nöthigenfalls allein durchzusetzen, konnte aber wegen des siegreichen Vordringens der Franzosen seine Drohung nicht in Ausführung bringen und mußte zuletzt, wie auch seine beiden Collegen von Trier und Köln, den schönsten Theil seiner Besitzungen der französischen Republik abtreten. Bitter enttäuscht sanken Max Franz (gest. 1801) und Friedrich Karl Joseph (gest. 1803) in's Grab. Clemens Wenzeslaus (gest. 1812) erlebte noch die völlige Aufhebung der geistlichen Fürstenthümer in Deutschland, die schmachvolle Beraubung der deutschen Kirche und die Bedrückungen derselben durch die weltlichen Fürsten. Er machte seine früheren Fehler einigermaßen durch den Eifer, mit welchem er für die Rechte und Freiheiten der Kirche Deutschlands eintrat, wieder gut. — Literatur: Pragm. und actenmäßige Gesch. der zu München neu errichteten Nuntiatur, Frankfurt u. Leipzig 1787; Feller, Coup-d'oeil oder Blick auf den Emser Congreß, Düsseldorf 1788; Geschichte der Nuntiaturen Teutschlands ꝛc. von A. J. C. (Aquilin Julius Cäsar), 1790; Kopp, Die kath. Kirche im 19. Jahrhundert, Mainz 1830; Pacca, Histor. Denkwürdigkeiten über s. Aufenthalt in Deutschland in den Jahren 1786 bis 1794, deutsch Augsburg 1832; Brück, Die rationalistischen Bestrebungen im kath. Deutschland, bes. in den drei rhein. Erzbisth., in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh., Mainz 1865; Stigloher, Die Errichtung der päpstl. Nuntiatur in München und der Emser Congreß, Regensburg 1867. [Brück.]

Enac, s. Enacim.

Enacim (spr. Enakim, עֲנָקִים) im A. T. ein Riesengeschlecht, das zu der semitischen Urbevölkerung von Palästina gehörte. Die Enacim oder Enakiten waren die Nachkommen Enacs, eines Sohnes von Arbe, so daß sie auch unter den Bezeichnungen „Söhne Enacs" (Num. 13, 23. 34), „Stamm Enacs" (Num. 13, 29), „Geschlecht der Enacim" (Deut. 1, 28; 2, 11) vorkommen. Die etymologische Bedeutung „Langgestreckte", d. i. „Riesen", widerspricht dem nicht, da die vom Stammvater ererbte Reckenhaftigkeit schon bei diesem Ursache der Benennung gewesen sein wird. Die Enacim wohnten im Süden des Landes auf dem Gebirge (Jos. 11, 21; 14, 12), besonders um Hebron herum, das nach ihrem Stammvater den Namen Cariatharbe, „Stadt Arbe's" erhalten hatte (Jos. 15, 13; 21, 11). Sie theilten sich in drei Sippen, welche den Namen der drei Söhne Enacs, nämlich Achiman, Sisai und Tholmai trugen (Num. 13, 23. Jos. 15, 14). Nach der spätern Gewöhnung, Enacim als Stammesname zu betrachten, wird auch Arbe an der vom hl. Hieronymus sonderbar umgedeuteten Stelle Jos. 14, 15 zu den Enacim gerechnet, während in älteren Uebersetzungen bei dem Ausdruck filios Enacim Deut. 1, 28 oft der Pluralbegriff übersehen und das Wort als Einzelname behandelt worden ist (altdänisch „enachims soner", Luther und Dietenberger „kinder Enachim", holl. 1658 kinderen des Enakim). Obwohl ihre kriegerische Tüchtigkeit die Israeliten oft in große Furcht versetzt hatte (Num. 13, 29. Deut. 9, 2), wurden sie doch von Josue aufgerieben; bloß ein kleiner Rest fand Zuflucht in den Philisterstädten Gaza, Geth und Azot (Jos. 11, 21. 22). Seitdem verschwinden sie aus der Geschichte, und nur in Goliath und dessen Bruder, welche zu Geth als Beisaßen wohnten (1 Sam. 17, 4. 1 Par. 20, 5), scheinen noch einmal Abkömmlinge des Geschlechtes aufzutreten; ferner sind nach der Septuaginta (οἱ καταλοιποὶ ἐνακείμ, עֲנָקִים statt עֲמָקִים) die Enacim unter den reliquiae vallis earum zu verstehen, welche mit Gaza und Ascalon in Verbindung gebracht werden. [Kaulen.]

Encyklica, s. Litterae encyclicae. Ueber die Encyklica Quanta cura vom 8. Dec. 1864 s. d. Art. Syllabus.

Encyklopädie der Theologie ist die gedrängte Darstellung dieser Wissenschaft sowohl nach ihrer Form und ihrem Inhalt, als nach dem System der Fächer, in welche sie sich sachgemäß gliedert. Die Encyklopädie läßt sich in einen idealen, einen realen und einen systematischen Theil zerlegen. Im idealen Theil wird die Theologie als Glaubenswissenschaft in ihrer Eigenart und nach ihrem Verhältniß zu denjenigen Wissenschaften, welche auf bloß natürlich erkannten Principien beruhen, gewürdigt (S. Thomas, Summa 1, q. 1). Hieran können sich füglich die Methodologie des theologischen Studiums und eine gedrängte Uebersicht über die Geschichte der Theologie anschließen. Im realen Theil wird der Inhalt der Theologie angegeben. Als solcher wird entweder (nach dem hl. Thomas von Aquin) Gott, wie er an sich, wie er Ausgang und Ziel der Creatur ist (l. c. a. 7 corp.), und wie er zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise sich geoffenbart hat (Hebr. 1, 1), oder die Religion im weitern Sinn als die Verbindung des Menschen mit Gott bezeichnet, die in ihrer geschichtlichen Entwicklung die drei Stufen der primitiven, der gesetzlichen und der christlichen Religion nach einander erreichte. Im systematischen Theile finden die einzelnen Fächer der Theologie ihre Darstellung. Dieselben lassen sich in Haupt- und Nebenfächer eintheilen. Die Hauptfächer sind entweder theoretisch oder praktisch. Die theoretischen Fächer stellen die Religion dar, wie sie an sich ist und objectiv vorliegt; dieß geschieht zu dem Zwecke, sie allseitig zur Kenntniß zu bringen. Die praktischen Fächer, welche die theoretischen voraussetzen, geben an, wie die Religion unter Vermittlung der Kirche subjectiv verwirklicht und im Einzelnen ausgestaltet werden soll. Die Nebenfächer lassen sich nach ihrem nächsten Zweck als Einleitungs- und als Begründungs-Wissenschaften unterscheiden.

A. Zu den theoretischen Hauptfächern gehören: 1. die Dogmatik, näher die specielle Dogmatik (s. d. Art.). Dieselbe stellt in den Glaubensdogmen, von welchen sie handelt, vorwiegend dar, was Gott zur Begründung und Vollendung der Religion des Menschen gethan hat und noch immer thut, also das theologische Moment in der Religion des Menschen. Die unmittelbare Voraussetzung der Dogmatik ist Fundamentaltheologie, auch Apologetik oder allgemeine Dogmatik genannt; diese hat die theologischen Hauptfächer nach Inhalt und Form zu begründen, gibt in erster Hinsicht die Fundamentallehre der Religion (demonstratio religionis, religionis christianae, religionis catholicae), in zweiter Hinsicht die Fundamentallehre der theologischen Wissenschaft, und vertheidigt beide gegen Skeptiker und Ideologen, sowie gegen diejenigen, welche sie für nicht nothwendig und nützlich oder für gefährlich halten (s. d. Art. Apologetik). Im Anschluß an die Fundamentaltheologie behandelt die specielle Dogmatik in Entwicklung ihrer Dogmen, wie nach dem christlichen Glauben Gott an sich ist; wie er das freie Princip der Geschöpfe wurde und ihr nothwendiges Ziel bildet; wie sie dieses durch Jesus Christus, der ihr Mittler und Erlöser ist, und durch seine Gnade zu erreichen haben und erreichen können. In die positiv und speculativ zu haltende Darstellung kann und muß zugleich die Symbolik und Polemik aufgenommen werden. Erstere behandelt die Glaubenssätze der gegenwärtig bestehenden Religionsgenossenschaften, wie sie in ihren als symbolisch anerkannten Büchern enthalten sind, und stellt sie vergleichend der katholischen Lehre gegenüber; letztere (Streittheologie) hat die Angriffe auf die katholische Lehre abzuwehren, die gegen sie gemachten Einwendungen zu widerlegen und als unwahr nachzuweisen.

Nach Ueberwindung der erkannten religiösen Irrthümer und nach Beseitigung der in Mitte liegenden Mißverständnisse kann die Glaubensvereinigung der getrennten Religionsgenossenschaften mit Hoffnung auf Erfolg angestrebt werden (Irenik, Henotik). Auf die specielle Dogmatik folgt die geschichtliche Dogmatik, welche die Geschichte der Dogmen und die der Dogmatik in sich schließt; erstere legt die Entwicklung und Definirung der Glaubensdogmen dar, wie sie das kirchliche Lehramt im Laufe der Zeit vollzogen hat (s. d. Art. Dogmenentwicklung, Dogmenbildung); letztere beschreibt die wissenschaftliche Auffassung der Dogmen, die zu verschiedenen Zeiten verschieden war (s. d. Art. Dogmatik V.).

2. Die Moraltheologie oder christliche Ethik, welche die christlichen Sittenlehren (dogmata morum) theoretisch entwickelt und in ihnen das, was der Mensch zur Erreichung seines übernatürlichen Zieles zu thun hat, oder vorwiegend das anthropologische Moment in der Religion behandelt. Sie setzt die Dogmatik voraus und läßt sich gleich dieser als allgemeine, specielle und geschichtliche Moraltheologie unterscheiden. Die allgemeine Moraltheologie, mit der Fundamentaltheologie verwandt, bespricht das christliche Leben nach allgemeinen Beziehungen, ohne die besonderen Formen desselben hervorzuheben; sie handelt vom Sittengesetz, vom Gewissen, von der Gnade, von den sittlich guten und schlechten menschlichen Handlungen und Habitus (Tugenden und Lastern). Die specielle Moraltheologie, welche der speciellen Dogmatik analog ist, behandelt das christliche Leben nach den besonderen Formen, die es annimmt, wenn der Christ sein unmittelbares Pflichtverhältniß gegen Gott und seine Mitmenschen verwirklicht. Die unmittelbaren Pflichten gegen Gott lassen sich unter Zugrundlegung der drei theologischen Tugenden und der moralischen Tugend der Gottesverehrung (Religion im engern Sinn) darstellen. Die Pflichten gegen die Mitmenschen lassen sich als allgemeine und besondere unterscheiden, je nachdem die in den socialen Verbindungen der Menschen wurzelnden Pflichtverhältnisse außer Beachtung bleiben oder Berücksichtigung finden. Dabei müssen auch die Sünden, durch welche die einzelnen Pflichten verletzt werden, angegeben werden. Zwischen Pflichtgemäßem und Gerathenem, das nur für das Streben nach höherer Vollkommenheit nothwendig erscheint, ist sorgfältig zu unterscheiden. Das Streben nach christlicher Vollkommenheit und die ordentlichen und außerordentlichen Formen, in denen es sich darstellt, finden in der mystischen Theologie ihre Darlegung. Die Ascetik, die theoretische Darstellung der Ascese oder Tugendübung, und zugleich die praktische Anleitung zu ihrem Vollzug, stellt die Tugendmittel und ihren Gebrauch sowohl für das pflichtgemäße christliche Leben, als auch für das Streben nach höherer Vollkommenheit dar (vgl. d. Art. Ascese, Ascetik, ascet. Schriften). Die Lehrmethoden, welche in den genannten beiden Theilen zur Anwendung kommen, sind die positive, die speculative (scholastische) und die casuistische (s. d. Art. Casuistik). Die geschichtliche Moraltheologie stellt ähnlich der geschichtlichen Dogmatik einerseits die Entwicklung und Definirung der Moraldogmen, welche den Inhalt der Disciplin bilden, andererseits ihre zu verschiedenen Zeiten verschieden gestaltete wissenschaftliche Form dar.

3. Die Kirchengeschichte, welche darlegt, wie das religiöse Leben der Menschen in der christlichen Zeit sich gestaltet hat (das theomorphe Moment in der Religion). Quellenkunde ist die Grundlage, auf der sie entsteht und ruht; ihre vorzüglichsten Hilfswissenschaften sind die kirchliche Geographie und Chronologie, von denen jene den Schauplatz der geschichtlichen Ereignisse beschreibt, diese lehrt, wie die Zeit zu berechnen und die Ereignisse in sie einzutragen und in ihr zu bestimmen sind. Die Kirchengeschichte ist entweder äußere oder innere; jene stellt die Ausbreitung des Christenthumes unter den Völkern der Erde dar; diese zeigt, wie es dieselben regenerirte und mit seinem Geiste durchdrang (Matth. 13, 31—33). Sie behandelt ihren Inhalt nach den drei Zeiträumen der allgemeinen Geschichte, auf deren Verlauf das Christenthum bestimmend eingewirkt hat; von diesen umschließt der erste das christliche Alterthum vom 1. bis 7. Jahrhundert n. Chr., der zweite das christliche Mittelalter vom 8. bis 15. Jahrhundert n. Chr., der dritte die christliche Neuzeit vom 16. Jahrhundert n. Chr. bis zur Gegenwart. Die kirchliche Statistik schildert die aus der kirchengeschichtlichen Entwicklung als ihr Resultat hervorgegangenen Zustände, die entweder der Vergangenheit angehören oder in der Gegenwart sich vorfinden. Die Kirchengeschichte hat ihre Entwicklung, welche eine wissenschaftliche Darstellung zuläßt und sich zur Geschichte der Kirchengeschichte gestaltet.

B. Praktische Hauptfächer sind: 1. das canonische Recht oder die Darstellung der Rechtsnormen, nach welchen die sichtbare Kirche Christi als Rechtsinstitut selbständig besteht und ihre Aufgabe unabhängig von der weltlichen Gewalt zu erfüllen hat. Es läßt sich in ihm a. die Quellenkunde, b. das System, c. die Geschichte des canonischen Rechtes und seiner Wissenschaft unterscheiden.

2. Die Pastoraltheologie im weitern Sinn, welche unter Voraussetzung des canonischen Rechts die Thätigkeit der Kirche zur Erziehung der Menschen für das Reich Gottes zum Inhalt hat. Aufgabe der Kirche ist Fortführung des dreifachen Amtes des Erlösers, seines Lehr-, Priester- und Hirtenamtes. Die Pastoraltheologie, welche diese Aufgabe der Kirche wissenschaftlich darstellt, zerfällt sachgemäß in a. die Didaktik, als wissenschaftliche Belehrung über das kirchliche Lehramt und seine Verwaltung, welche die Katechetik und Homiletik in sich begreift; b. die Liturgik, die wissenschaftliche Darstellung der Liturgie im weitern Sinn, als des kirchlichen Priester-

amtes und die praktische Anleitung zu ihrer Vornahme; c. die Pastoraltheologie im engern Sinn, wissenschaftliche Abhandlung über das kirchliche Hirtenamt und praktische Einführung zu seiner rechten Verwaltung vor dem innern und äußern Forum.

C. Die Nebenfächer, welche als Hilfswissenschaften den Hauptfächern theils vorausgehen, theils zur Seite sind, gliedern sich in Einleitungs- und Begründungswissenschaften. Von den ersteren führt die Encyklopädie der Theologie propädeutisch in das Studium der Theologie ein; die übrigen machen mit der heiligen Schrift und Tradition, den Quellen, aus denen die Theologie zu schöpfen hat, bekannt; die letzteren erschließen diese Quellen und lassen ihnen das für die einzelnen Fächer nothwendige Object entnehmen. Auf die heilige Schrift beziehen sich als Einleitungswissenschaften im weitern Sinn: 1. die biblische Philologie; 2. die biblische Text- oder Verbalkritik; 3. die biblische Realkritik oder Einleitung im engern Sinn, die als alttestamentliche und als neutestamentliche Einleitung unterschieden wird; 4. die biblische Geographie und Topographie; 5. die biblische Chronologie; 6. die biblische Geschichte mit Einschluß der biblischen Alterthumskunde oder Archäologie; als Begründungswissenschaften: 1. die biblische Hermeneutik, welche die Theorie der Schriftauslegung aufstellt; 2. die biblische Exegese; 3. die biblische Theologie im engern Sinn. Zur Theologie der Tradition im weitern Sinn gehören als Einleitungsfächer: 1. die allgemeine Patrologie; 2. die Einführung in das Studium der Acten der Concilien und Erlasse des apostolischen Stuhles; als Begründungswissenschaften: 1. die specielle Patrologie mit Einschluß der Patristik; 2. die christliche Literärgeschichte, in der die Geschichte der Concilien und Decrete des apostolischen Stuhles eine hervorragende Bedeutung haben; 3. die Theologie der Tradition im engern Sinn.

Die Literatur der theologischen Encyklopädie findet sich verzeichnet bei F. A. Staudenmaier, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften I, 2. Aufl. Mainz 1840, §§ 191 ff., 93—98; K. R. Hagenbach, Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften, 10. Aufl., Leipzig 1880, 95 ff.; Wirthmüller, Encyklopädie der katholischen Theologie, Landshut 1874, 14. 288. [Wirthmüller.]

Encyklopädie, französische, s. Diderot.

Endor (עֵין־דּוֹר, d. i. Quelle von Dor) war ein Ort im Stamme Issachar, aber der westlichen Hälfte des Stammes Manasse zugetheilt, vier römische Meilen, d. i. $^4/_5$ geographische Meilen südöstlich vom Tabor, heute Endûr. Es liegt an der Nordseite des kleinen Hermon und ist jetzt verlassen. Der Abhang des Berges ist reich an Höhlen, von welchen wohl eine der aus Sauls Geschichte bekannten Zauberin (3 Kön. 28, 7 ff.) zum Aufenthalte gedient haben mag. Nach Burkhardt (Reisen rc. II, 590) zeigte man die Grotte der Zauberin bei Denuneh nordöstlich von Endor, $2^1/_2$ Stunden von Nazareth. Da Endor am Rande der großen Ebene Esdrelon (an deren Nordostende) liegt, wird es auch zur Bezeichnung des Schlachtfeldes von Magebdo genannt, wo Barac den Sisara, sowie des Schlachtfeldes am Gebirge Gelboë, wo Gedeon die Madianiter schlug (Ps. 82, 11; vgl. Richt. 4 und 7). [Holzammer.]

Endura, s. Albigenser.

Energumene, s. Besessene.

Engaddi (עֵין גֶּדִי, jetzt Ain-Dschidi, Bocksquelle) liegt etwa in der Mitte des Westufers vom todten Meere auf einem 130 Meter hohen, nach dem Meer hin jäh abschüssigen Felsen, über einem allmälig sich abdachenden dreieckigen Einschnitte der steilen Felsenküste, fast $^1/_4$ Stunde vom Strande entfernt, der Mündung des Arnon gerade gegenüber. Es wird schon zur Zeit Abrahams unter dem Namen Hazazon-Thamar (Vulgata: Asasonthamar) erwähnt als eine der Städte der Amorrhiter, gegen welche Codorlahomor mit seinen Verbündeten zog (Gen. 14, 7; vgl. 2 Par. 20, 2). Nach der Eroberung Canaans durch Josue ward es dem Stamme Juda zugewiesen (Jos. 15, 62). David fand in der Wüste von Engaddi und deren mächtigen höhlenreichen Kalksteingebirgen eine Zuflucht vor den Verfolgungen Sauls (1 Sam. 24, 1 ff.). Vom Südende des todten Meeres führte der einzige für Karawanen gangbare Weg über Engaddi durch einen allerdings sehr beschwerlichen Paß in das Innere von Juda. Diesen Weg schlugen deßhalb auch die gegen Josaphat verbündeten Könige der Edomiter, Ammoniter und Moabiter bei ihrem Zuge gegen Jerusalem ein (2 Par. 20, 2 ff.). Josephus (Bell. jud. 3, 3, 5) erwähnt es noch als Hauptort von einer der elf Toparchien Judäa's, und Eusebius und der hl. Hieronymus nennen es im Onomasticon einen großen Ort. Nach den Kreuzzügen scheint es ganz in Verfall gerathen zu sein, da Brocard 1280 und Medschreddin 1495 nur noch vom Gebiet Engaddi's reden, ohne den Ort selbst zu erwähnen. Später ist gar nicht mehr davon die Rede; erst Seetzen fand ihn 1806 wieder auf. Durch die Situation am Eingange besagten Passes hatte Engaddi jedenfalls früher eine große Bedeutung. Durch seine tiefe Lage, fast 400 Meter unter dem Spiegel des mittelländischen Meeres, besitzt es subtropisches Klima. Nur 65 Meter oberhalb des Ortes entspringt eine starke, klare Quelle süßen, aber bis gegen 30° C. warmen Wassers und sendet zu Zeiten einen starken, rauschenden Bach, der sich in mehrere Arme theilt und mit undurchdringlichen Fichten und dichtem, bei $4^1/_2$ Meter hohem Schilf überwölbt ist, in das nahe todte Meer. In dem heißen Klima und unter dem Einfluß dieser Quelle konnte sich auf dieser von kahlen Kalksteinfelsen und der schrecklich öden Wüste Juda's umgebenen Oase eine herrliche Vegetation entfalten. Die Weinberge Engaddi's waren be-

rühmt (Cant. 1, 14). Nach Josephus wuchsen hier herrliche Palmen und die Balsamstaude (Antt. 9, 1, 2; vgl. Plinius, Hist. nat. 5, 15). Noch jetzt gedeihen da Pflanzen, welche sonst nur in subtropischen Gegenden, wie Indien, Südarabien und Nubien, fortkommen, z. B. der Gummibaum (Acacia Seyal), der Lotosbaum, Pistacien und Mimosen, auch der Sodomsapfelstrauch (Asclepias procera) mit seinen merkwürdigen Früchten (vgl. Josephus, Bell. jud. 4, 8, 4). Der Ort selbst war indessen, wie es scheint, seit Jahrhunderten ganz herabgekommen und zeigt jetzt wohl zahlreiche, aber nur unbedeutende Ruinen an der Quelle und unten in der Ebene. Beduinen bestellen da einige Gurken- oder Gerstenfelder. Die Aussicht von der Quelle und noch mehr von der Höhe des Passes ist entzückend; sie erstreckt sich über das ganze todte Meer, über die südöstlich gegenüberliegende Halbinsel Lisan und über die dahinter aufsteigenden Gebirge Moabs mit ihren wild zerrissenen Schluchten und mit den tief eingeschnittenen Felsenthälern des Zerka-Main und des Arnon. In der bildlichen Beschreibung der künftigen Herrlichkeit Israels wird auch Engaddi's gedacht (Ez. 47, 10). Die Einwendungen gegen die Identificirung des heutigen Ain-Dschidi mit dem biblischen Engaddi sind nicht von Gewicht; namentlich ist durch nichts geboten, Asasonthamar in dem bei Ez. 47, 19; 48, 28 genannten Thamar zu suchen. (Vgl. die Zeitschrift Das heilige Land 1869, 41 und 87 ff.; 1879, 13; Robinson, Palästina II, 414 ff.; Rieß, Bibelatlas 21; Riehm, Handwörterb. des bibl. Alterth. I, 378.) [Holzammer.]

Engel sind von Gott erschaffene, rein geistige und als solche persönliche Wesen. Der Name „Engel" (ἄγγελος, angelus, d. i. Bote, Abgesandter) ist an sich nicht ein Name der Natur, sondern des Amtes und kennzeichnet seine Träger als Diener Gottes. Im weitesten Sinne wird er allen puren Geistern beigelegt, nicht bloß den guten, sondern auch den bösen, letzteren deßhalb, weil auch sie immerhin noch von Gott abhängig sind und ursprünglich den Beruf zur willfährigen Ausführung des göttlichen Willens erhalten haben. Im engern Sinne ist er den Gott treu gebliebenen Geistern, im engsten Sinne der untersten Ordnung derselben zugeeignet. Die guten Engel heißen in der heiligen Schrift auch Söhne Gottes (Job 1, 6), Heilige (Dan. 8, 13), Himmelsbewohner (Matth. 18, 10. Phil. 2, 10), himmlische Heerschaaren (2 Esdr. 9, 6), Geister (Ps. 150, 6. Hebr. 1, 14; so auch die bösen Engel, vgl. Matth. 8, 16). Als persönliche Eigennamen erscheinen in der heiligen Schrift nur drei, nämlich Michael, Gabriel, Raphael; andere Namen (vgl. Oswald, Angelologie 74) hat Papst Zacharias mit der römischen Synode vom J. 745 und später die Synode zu Aachen vom J. 789 (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. III, 539. 666) verworfen.

Das Dasein der Engel wird durch die heilige Schrift, die Tradition und die Entscheidungen und Glaubenssymbole der Kirche bezeugt. Das vierte Concil im Lateran (1215) lehrt: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus .... unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam (vgl. Conc. Vat. Sess. III, cap. 1; Florentin. Decretum pro Jacobitis; Conc. Nic. II, Sess. IV. VII; Symb. Nic.-Const.). Die Vernunft kann die Existenz der Engel nicht mit Sicherheit nachweisen. Vollkommenere Wesen als der Mensch, insbesondere pure Geister, sind in sich möglich und können durch Gottes Allmacht verwirklicht werden. Die menschliche Seele ist, wie die Vernunft mit dem Glauben lehrt, unsterblich und besteht auch nach ihrer Trennung vom Leibe fort. Daher kann es auch geistige Substanzen geben, welche niemals für einen Leib bestimmt waren. Angemessen erscheint ihr Dasein, weil dadurch die Mannigfaltigkeit und Vollkommenheit der Schöpfung und so die äußere Verherrlichung Gottes vermehrt wird (vgl. S. Th. 1, q. 50, a. 1; S. c. gent. l. 2, c. 46). Ein zwingender Beweis liegt hierin jedoch nicht, weil Gott mit Freiheit sowohl die Welt schafft, als auch das Maß ihrer Vollendung bestimmt. Die Existenz der Engel kann aus ihrer in die menschliche Erfahrung fallenden Wirksamkeit durch die Vernunft allein nicht unzweifelhaft erschlossen werden (vgl. Billuart, De Angelis, diss. 1, a. 1), denn die Thätigkeit der guten Engel könnte auch Gott zum unmittelbaren Urheber haben; eine bösartige oder sonst Gottes und der guten Engel unwürdige Thätigkeit dagegen würde, wenn sie sich anders nicht erklären läßt, zwar auf unsichtbare, böse, intelligente Wesen hinweisen, aber die Frage, ob an pure Geister oder abgeschiedene Seelen zu denken sei, offen lassen. Hierüber ist eine Entscheidung nur möglich im Hinblick auf die thatsächliche providentielle Ordnung, wie dieselbe nicht durch die bloße Vernunft, sondern durch die Offenbarung und das Zeugniß der Kirche bekannt ist (vgl. Heinrich, Dogmatik V, 528 ff.). Läugner der Existenz der Engel waren die Sadducäer (vgl. Apg. 23, 8). Ihnen schließen sich an die Materialisten überhaupt, da sie keine geistige Substanz, und die Pantheisten, da sie kein erschaffenes, von Gott verschiedenes Wesen anerkennen. Die Rationalisten haben das Dasein der Engel auf verschiedene Gründe hin in Abrede gestellt. Sie behaupteten, die Engel seien Personificationen göttlicher Vollkommenheiten und Thätigkeiten oder menschlicher Tugenden, bezw. menschlicher Leidenschaften, oder die Seelen verstorbener Menschen. Dagegen ist zu erwiedern, daß die heilige Schrift die Engel als persönliche, von Gott geschaffene, ihm untergeordnete, über die Menschen

erhabene Wesen darstellt und ihre Verschiedenheit von Gott noch insbesondere dadurch lehrt, daß sie den Sündenfall und die Verwerfung eines Theiles der puren Geister berichtet. Es ist weiter behauptet worden, die jüdische Engellehre sei ein erst während des Exils aus dem Heidenthume entlehntes Element und sei als solches in die nachexilischen Schriften übergegangen; Christus aber und die Apostel hätten sich der jüdischen Volksmeinung accommodirt. Dagegen spricht die Gottheit des Heilandes, die Inspiration der Apostel und der göttliche Charakter der heiligen Schrift. Ferner stellt die heilige Schrift die Engel als von Gott wesentlich verschieden und als Geschöpfe Gottes dar, während das Heidenthum sie als Zeugungen oder Emanationen aus Gott bezeichnet. Endlich enthalten auch schon die vorexilischen Schriften (vgl. z. B. Gen. 3, 24; 16, 7 ff., 19. Ex. 23, 20 ff.) dieselbe Engellehre, welche in den späteren Büchern des A. T. und im N. T. sich findet. Wenn die Engel Gen. 1, 1 nicht ausdrücklich genannt werden, so folgt daraus nichts gegen ihre Existenz. (Ueber den Jehovah-Engel vgl. Heinrich, Dogm. IV, 120 f.; V, 514 ff.)

Der **Ursprung** der Engel ist, wie die Existenz aller außergöttlichen Wesen, auf eigentliche Erschaffung aus Nichts durch Gottes Allmacht und freien Rathschluß, nicht auf Emanation oder Zeugung aus Gott zurückzuführen. Diese von der gesunden Vernunft bestätigte Lehre des Glaubens, welche in der allgemeinen Schöpfungslehre nähere Begründung findet, ist von den erwähnten Concilien definirt. Die Engel werden auch theils ausdrücklich, theils in äquivalenten Worten von der heiligen Schrift (vgl. Col. 1, 16. Ps. 148, 2 ff. Dan. 3, 57 f. 2 Esdr. 9, 6) und von den heiligen Vätern (vgl. Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit 299 ff.), von diesen besonders im Kampfe gegen die emanatistische Aeonenlehre der Gnostiker und Manichäer, als Geschöpfe Gottes bezeichnet. Ein bestimmter **Zeitpunkt** für die Erschaffung der Engel muß angenommen werden. Die thatsächliche Zeitlichkeit der Schöpfung überhaupt und der Engel insbesondere ist durch das vierte Lateranum und durch das Vaticanum als Glaubenslehre ausgesprochen worden, wenn auch die Kirche über die vom hl. Thomas (S. Th. 1, q. 46, a. 2) u. A. behauptete Möglichkeit einer ewigen Schöpfung kein Urtheil gefällt hat. Alle einschlägigen Beweise aus der allgemeinen Schöpfungslehre finden auch auf die Engel Anwendung. Daß jener Zeitmoment mit dem ersten Anfange der materiellen Welt zusammenfalle, ist seit dem Lateranense IV. allgemeine Lehre und könnte ohne Temerität nicht geläugnet werden, gilt aber nach dem Urtheile der meisten Theologen (vgl. S. Th. 1, q. 61, a. 3; Suarez, De Angelis l. 1, c. 3; Petavius, De Angelis l. 1, c. 15, n. 13) nicht als erklärtes Dogma, weil das Concil diese Frage nicht zu entscheiden beabsichtigte; als Object der Definition müsse vielmehr bloß die Wahrheit betrachtet werden, daß die geistige wie die materielle Welt aus Nichts von Gott und zwar nicht von Ewigkeit her erschaffen worden sei. Der hl. Thomas (Opusc. 23) ist der Ansicht, das Concil habe gegen Origenes lehren wollen, die Erschaffung der materiellen Welt gehöre zum ursprünglichen Schöpfungsplane Gottes und sei daher unabhängig vom Sündenfalle der puren Geister erfolgt. Gleichwohl setzt die Ausdrucksweise des Concils die Gleichzeitigkeit voraus (vgl. Billuart, De Angelis, diss. 1, a. 2; Scheeben, Dogm. II, 54). Letztere wurde dann von einigen Theologen doch wieder nicht geradezu buchstäblich, sondern im weitern Sinne aufgefaßt (vgl. Sylvius, Comment. in S. Th. 1, q. 61, a. 3). Da das Vaticanum die Worte des Lateranense nur wiederholt, so ist damit der Stand der Frage nicht verändert. Man beruft sich auch für die simultane Schöpfung auf Gen. 1, 1 und versteht dann unter dem Worte „Himmel" die Engel allein oder sie mit ihrem Wohnorte, oder unter dem Ausdrucke „Himmel und Erde" die gesammte Schöpfung, also die Engel eingeschlossen. Andere aber erklären die Worte „Himmel und Erde" als Bezeichnung der sichtbaren Schöpfung, so daß die Engel gar nicht ausdrücklich miterwähnt und nicht einmal mitgedacht seien. Günstig für die Lehre, daß die Engel wenigstens nicht vor der materiellen Welt geschaffen seien, sind die Stellen der heiligen Schrift (z. B. Spr. 8, 22. Joh. 17, 5. Eph. 1, 4), welche ewige Existenz und Dasein vor der materiellen Welt als gleichbedeutend nehmen. Derselbe Beweis wird aus Gen. 1, 1 hergeleitet, insofern darin nicht von einem relativen, sondern von einem absoluten Anfange (Scholz, Handb. der Theol. des A. B. II, 17) die Rede ist, vor welchem nichts war, als Gott allein (vgl. Heinrich, Dogm. V, 38 ff. 122 ff.). Eccli. 18, 1 lehrt den ausnahmslosen, nicht den gleichzeitigen Ursprung aller Wesen durch göttlichen Schöpferact. Während die Meinung, daß die Engel nach der materiellen Welt in irgend einem spätern Momente oder gar nach dem Menschen geschaffen seien, geringe Vertretung gefunden hat, glaubten viele griechische und auch einzelne lateinische Väter, ihnen die zeitliche Priorität vor der materiellen Schöpfung zuschreiben zu müssen (vgl. Petavius, De Angelis l. 1, c. 15). Die hierfür besonders angeführte Stelle Job 38, 4—7 ist nicht beweisend. Die einschlägigen Aeußerungen dieser Väter sind indeß nicht immer ganz unzweideutig oder entschieden, und manche lassen die Erklärung von einer Priorität vor der Ausgestaltung (creatio secunda) der materiellen Welt zu, wodurch die Gleichzeitigkeit mit der Urmaterie zwar nicht ausdrücklich behauptet, aber auch nicht in Abrede gestellt würde (vgl. Scheeben a. a. O. 54 f.; Hurter, Comp. theol. dogm. II, n. 289; Heinrich V, 536). Möglich war die Existenz der Engel vor der materiellen Welt, da sie keines Raumes bedürfen und für sich das einzige Reich

der Schöpfung hätten sein können (vgl. S. Th. 1, q. 61, a. 4 ad 1). Aus diesem Grunde kann auch ein Ort für ihre Erschaffung nicht im Voraus als nothwendig gefordert werden. Die Offenbarung gibt auch hierüber keinen Aufschluß. Weil die Engel nach ihrer Erschaffung thatsächlich zum Raume in Beziehung stehen, wird die Annahme dieses Verhältnisses schon für den ersten Augenblick ihrer Existenz als congruent bezeichnet. Bei der nähern Bestimmung dieser Oertlichkeit sind verschiedene Meinungen aufgestellt worden (vgl. S. Th. 1, q. 61, a. 4; Suarez, De Angelis l. 1, c. 4). Die gleichzeitige Erschaffung der Engel mit der Oertlichkeit, in welcher sie in's Dasein traten, ist dann eine Folgerung aus der Lehre von der Gleichzeitigkeit ihres Ursprunges mit dem der materiellen Welt überhaupt (vgl. Simar, Lehrb. der Dogm. 276). Die Zahl der Engel ist nach den Aeußerungen der heiligen Schrift (Gen. 32, 2. Deut. 33, 2. Dan. 7, 10. Matth. 26, 53. Hebr. 12, 22. Jud. 14. Offenb. 5, 11) eine überaus große. Dasselbe lehren die heiligen Väter (vgl. Petavius l. c. l. 1, c. 14) und die Theologen (vgl. S. Th. 1, q. 50, a. 3; Suarez l. c. l. 1, c. 11). Nähere Schätzungen, wie sie bei diesen und jenen sich finden, haben nur die Bedeutung von Muthmaßungen.

Die Geistigkeit der Engel, d. h. die Wahrheit, daß sie jedenfalls eine geistige Natur haben, ist Glaubenslehre und folgt aus den angegebenen Entscheidungen der Kirche, sowie aus den Vorzügen vor den Menschen, aus den Namen und geistigen Thätigkeiten, welche ihnen in Schrift und Tradition beigelegt werden. Ihre absolute Körperlosigkeit, d. h. die Wahrheit, daß sie pure Geister und als solche von Natur weder mit irgend einem materiellen Leibe, wie die menschliche Seele auf Erden, verbunden, noch zur Vereinigung mit einem solchen, wie die vom Leibe getrennte Seele, bestimmt sind, ist zwar nicht ausdrücklich von der Kirche definirt, aber allgemeine, durchaus gewisse Lehre, die als sententia fidei proxima gilt (vgl. Suarez l. c. l. 1, c. 6). In den Glaubensformeln wird den Engeln Unsichtbarkeit und Körperlosigkeit zugeschrieben, was im eigentlichen Sinne zu verstehen ist, da für die gegentheilige Auslegung kein Grund vorliegt. Die vom Vaticanum wiederholte Erklärung des Lateranense IV hat zwar eine ausdrückliche Sanction dieser Lehre nicht zum unmittelbaren Zwecke, trägt dieselbe aber gleichwohl unzweideutig vor, da die creatura spiritualis oder angelica von der creatura corporalis oder mundana, jene wie diese von der creatura humana unterschieden und letztere als ex spiritu et corpore zusammengesetzt, also eine solche Verbindung von Geist und Körper wie für die angelische, so für die körperliche Creatur nicht angenommen und jene ebenso als frei von irgend einem Körper, wie diese als des Geistes entbehrend dargestellt wird. Das Glaubensdecret des zweiten nicänischen Concils (Sess. IV) definirt zwar nicht, aber erwähnt doch die Körperlosigkeit der Engel, indem es die Verehrung der Bilder vertheidigt und dann im Einzelnen sagt: „Es sind dieß die Bilder unseres menschgewordenen Heilandes Jesu Christi, dann unserer unversehrten Herrin und ganz heiligen Gottesmutter und der körperlosen Engel, welche den Gerechten in Menschengestalt erschienen sind u. s. w." Auch die heilige Schrift legt nirgendwo ausdrücklich oder mit äquivalenten Worten den Engeln einen zu ihrer Natur gehörigen Leib bei. Nie ist von ihnen als Seelen, oder von ihren Seelen oder von ihren Geistern die Rede. Dagegen werden die guten wie die bösen Engel schlechthin Geister genannt (Hebr. 1, 14. Offenb. 1, 4. Matth. 8, 16. Luc. 10, 20), während zwar wohl die Seelen der Menschen (Matth. 26, 41), aber nicht die Menschen schlechthin diesen Namen erhalten. Die Engel werden als unsichtbare Wesen bezeichnet (Col. 1, 16), und die Dämonen dem Fleisch und Blut (d. h. dem Menschen) gegenübergestellt (Eph. 6, 12). Die sichtbaren Erscheinungen der Engel, ihre Beziehung zum Raume, ihr Sprechen sind nicht durch einen Körper bedingt. Die Einwirkung körperlicher Dinge auf die Dämonen (1 Sam. 16, 23. Tob. 6, 8. 19) ist als eine übernatürliche, nach Anderen als eine symbolische oder eine indirecte zu betrachten. Das Leiden der bösen Geister in der Hölle setzt ebenso wenig einen Leib voraus, wie das Leiden der verworfenen Seele vor der Auferstehung. Die Vergleichung der Auferstandenen mit den Engeln (Matth. 22, 30) ist keine adäquate; Gen. 6, 2 aber bezieht sich nicht auf die Engel, sondern auf die nach ihrer religiösen Gesinnung unterschiedenen Sethiten und Cainiten, und die Verhüllung der Weiber (1 Cor. 11, 10) soll nicht aus Furcht vor der Anreizung der (bösen) Engel zur Sünde, sondern aus Ehrfurcht vor den gegenwärtigen heiligen Engeln, welche keusche Zucht und Schamhaftigkeit lieben, stattfinden. Von den heiligen Vätern ist die pure Geistigkeit der Engel nicht mit vollkommener Uebereinstimmung bezeugt, doch tritt die Mehrzahl von ihnen unzweideutig dafür ein (vgl. Petavius, De Angelis l. 1, c. 3). Manche legen dem Engel Körperlichkeit und Materialität bei bloß wegen seiner Beziehung zum Raume oder wegen seiner Potentialität im Gegensatze zur Unermeßlichkeit und puren Actualität Gottes (vgl. S. Th. 1, q. 50, a. 1 ad 1 et 3; Petavius l. c. c. 3, n. 12). Daher wird auch oft gesagt, daß Gott allein unkörperlich sei (vgl. Klee, Dogmengesch. I, 247; Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit 304). Die reine Geistigkeit der Engel läugnen nicht alle diejenigen Väter, welche sie nach Ps. 103, 4 feurige oder ätherische Wesen nennen, insofern diese Bezeichnung als eine symbolische zu verstehen ist (vgl. Heinrich V, 585 f.). Manche Väter drücken sich schwankend (so noch der hl. Augustinus, vgl. Schwane a. a. O. 319) oder nicht mit hinreichender Klarheit aus, andere aber schreiben den Engeln einen wirklichen, wenn auch nicht grobmateriellen, so doch feinen ätheri-

schen Leib zu. Dann findet noch die Meinung Vertretung, daß dieser Leib bei den bösen Geistern nach ihrem Falle verschlechtert worden sei (vgl. Petav. l. c. l. 1, c. 2; Schwane 301 ff.; Heinrich V, 586 f.). So haben auch manche Väter Gen. 6, 2 von den Engeln verstanden (vgl. Scholz, Die Ehe der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen; Hundhausen, Das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus 270 ff.), während andere diese Erklärung einfach verwarfen oder auch ausdrücklich die Sethitendeutung aufstellten; aber auch jene sprechen nicht alle entschieden oder unzweideutig ihre Auffassung aus. Beachtenswerth ist übrigens die Bemerkung (Scholz 99), daß die große, oft wörtliche Uebereinstimmung einer Reihe von einschlägigen patristischen Aeußerungen die gegenseitige Entlehnung verräth. Daraus folgt dann, daß die betreffenden Auctoren kein Zeugniß der Tradition darbieten wollen. Die Scholastik und alle späteren katholischen Theologen haben jene Engeldeutung verworfen, während sie in der protestantischen Theologie der neuern Zeit wieder vielfache Vertretung gefunden hat. Die Vernunft kann im Voraus hierfür keinen strengen Beweis beibringen, sondern nur die Möglichkeit zeigen und für die Wirklichkeit die Congruenzgründe wiederholen, welche für die Existenz der Engel angeführt werden.

Die natürliche Vollkommenheit der Engel im Allgemeinen muß dahin bestimmt werden, daß dieselben zwar unendlich geringer als Gott, aber erhabener als der Mensch in seiner natürlichen Beschaffenheit sind. Im Vergleiche mit Gott sind ihnen als Geschöpfen alle Unvollkommenheiten eigen, welche von den geschaffenen Wesen überhaupt ausgesagt werden müssen, wie die Gottes- und Schöpfungslehre nachweist. Ihr natürlicher Vorzug vor den Menschen wird durch die für ihre Existenz und pure Geistigkeit benutzten Congruenzgründe im Voraus annehmbar gemacht und von der heiligen Schrift direct und indirect (Ps. 8, 6; 77, 25. Job 4, 18. 2 Sam. 14, 17. 20. Marc. 13, 32), sowie von den heiligen Vätern (vgl. Klee a. a. O. 249 f.; Heinrich V, 621 f.) bezeugt. Dafür sprechen sich auch die Theologen einmüthig aus (S. Th. 1, q. 57, a. 1 sq.; Suarez, De Angelis l. 1, c. 1). In der übernatürlichen Ordnung aber können die Menschen den Vorrang selbst vor den höchsten Engeln erhalten, wie dieß thatsächlich nicht bloß von der heiligen Menschheit Christi, sondern auch von der heiligen Gottesmutter Maria, der Königin der Engel, gilt (vgl. Suarez l. c. l. 1, c. 14). Das Freisein der puren Geister von den accidentellen Unvollkommenheiten, welchen die menschliche Seele infolge ihrer Verbindung mit dem Leibe auf Erden unterliegt, ist selbstverständlich. Die ursprüngliche Güte aller, auch der bösen Engel ist Lehre des Glaubens (vgl. Lat. IV, c. 1) und der gesunden Vernunft. Die natürlichen Vollkommenheiten im Einzelnen, Unsterblichkeit, Vernunft, Willensvermögen können für die puren Geister in derselben Weise nachgewiesen werden, wie für die menschliche Seele. Ihre Unsterblichkeit wird in der heiligen Schrift dadurch gelehrt, daß von der ewigen Seligkeit der guten und von der ewigen Verdammniß der bösen Engel die Rede ist (vgl. Matth. 18, 10; 25, 41. 2 Petr. 2, 4. Offenb. 8, 3 ff. Jud. 6). Die heiligen Väter (vgl. Petav. l. c. l. 1, c. 5) und die Theologen (vgl. S. Th. 1, q. 50, a. 5; Suarez l. c. l. 1, c. 9) tragen nicht bloß diese Wahrheit als Glaubenslehre vor, sondern erklären die Unsterblichkeit als eine natürliche Vollkommenheit der reinen Geister. Immerhin sind die Engel nicht unsterblich wie Gott (vgl. 1 Tim. 6, 16), da sie den Grund ihres Daseins und Fortbestandes nicht in sich selbst haben und daher nicht metaphysisch unvergänglich sind. In diesem Sinne konnte ihre Unsterblichkeit von einzelnen Vätern eine Gnade genannt werden (vgl. Petav. l. c.). Auch kann ihre Veränderlichkeit oder Sündenfähigkeit als Sterblichkeit, der Zustand der bösen Geister nach dem Verluste des übernatürlichen Gnadenlebens als Tod bezeichnet werden (vgl. S. Th. l. c.; Petav. l. c.). Natürliche Erkenntnißkraft und freies Willensvermögen wird den Engeln überall zuerkannt, wo ihnen die entsprechenden Thätigkeiten beigelegt werden. Die Thomisten (vgl. S. Th. 1, q. 62, a. 1) lehren, daß diese Kräfte sofort durch den Schöpfer ihre volle natürliche Ausbildung erhalten, somit die Engel von Anfang an die natürliche Seligkeit genossen haben und eine Entwicklung bei ihnen bloß in der übernatürlichen Ordnung anzunehmen sei, während die meisten anderen Theologen auch in der natürlichen Ordnung bei ihnen einen Fortschritt nach Analogie des menschlichen Geistes behaupten (vgl. Salmantic., De Angelis q. 62, a. 1; Scheeben a. a. O. 68). Das natürliche angelische Erkennen ist rein geistig und deßhalb schon — abgesehen von der größern Vollkommenheit der angelischen Erkenntnißkraft — vollkommener, als das menschliche Erkennen auf Erden. Ueber die Art und Weise, wie es verläuft, bietet die Offenbarung keine Aufschlüsse. Die einschlägigen Erörterungen der Scholastiker haben daher einen philosophischen Charakter und besitzen keine andere Gewißheit, als die zu Grunde gelegten Principien (vgl. Heinrich V, 623 ff.). Auch über den Umfang des natürlichen angelischen Erkennens gibt die Offenbarung keine genaue Bestimmung. Daß die Engel nicht allwissend sind, ferner Gott mit bloß natürlicher Kraft nicht schauen und ohne Offenbarung die übernatürlichen Geheimnisse der Gnadenordnung nicht wissen können, ist nach anderweitigen Lehrsätzen einleuchtend. Aus dem oben Gesagten ergibt sich, daß ihr natürliches Erkenntnißgebiet weiter reicht als das menschliche. In Anbetracht ihrer Natur und Bestimmung wird ihnen nach Analogie des menschlichen Erkennens eine mittelbare, aus der Schöpfung gewonnene Gotteserkenntniß, eine vollkommene Selbsterkenntniß und Kennt-

niß der übrigen geistigen Wesen, sowie der materiellen Schöpfung, und zwar nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen, außerdem die Erinnerung an das Vergangene (vgl. Suarez l. 2, c. 12) zugesprochen (vgl. S. Th. 1, q. 56 sq.). Das Zukünftige können sie in seinem noch nicht wirklichen Sein nicht schauen; auch das Eintreffen desselben können sie im Voraus nur wissen, wenn und insoweit die bewirkenden Ursachen, mögen diese nun geistige oder materielle sein, bereits vorliegen, und zwar mit Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit, je nachdem letztere mit Nothwendigkeit und deßhalb unzweifelhaft thätig sind oder nicht (vgl. S. Th. 1, q. 57, a. 3; Petav. l. c. l. 1, c. 9). Daher haben sie keine gewisse natürliche Kenntniß von den zukünftigen freien Acten der geistigen Wesen. Wie die Gotteslehre mit Vernunftgründen zeigt und die heilige Schrift (vgl. Is. 41, 22) sowohl als die heiligen Väter (vgl. Klee 250 f.) bestätigen, ist die unabhängige und unbedingte Kenntniß der Zukunft ein Vorzug und Beweis der Gottheit. Das Gleiche lehren die positiven Zeugnisse (3 Kön. 8, 39. Ps. 7, 10; 43, 22. Jer. 17, 9 f. Petav. l. c. l. 1, c. 7) in Bezug auf die bereits wirklich gewordenen, aber rein inneren, in keiner Weise kundgegebenen Acte, die Gedanken und Willensentschlüsse der geistigen Wesen. (Ueber die mannigfaltigen dießbezüglichen Vernunftbeweise vgl. S. Th. 1, q. 57, a. 4; Suarez, De Angelis l. 2, c. 22 sqq.). Die Unmöglichkeit eines theoretischen Irrthums bei den Engeln erschließt man aus der Vollkommenheit ihres rein geistigen Erkennens; jedoch gilt dieß bloß für die Grenzen ihres natürlichen Erkenntnißgebietes; darüber hinaus konnten alle Engel im Stande der Prüfung und können immer noch die bösen Geister durch eigene Schuld sich ein unbegründetes Urtheil bilden und so dem Irrthum verfallen (vgl. S. Th. 1, q. 58, a. 5). Der hl. Augustinus unterscheidet bei Erklärung des Sechstagewerkes (De Gen. ad lit. 4, 22—32; Civ. Dei, 11, 7. 29 sq., etc.) eine doppelte, durch den Wechsel von Abend und Morgen im Schöpfungsberichte ausgesprochene Erkenntniß der Engel von den geschaffenen Wesen, nämlich die cognitio vespertina und die cognitio matutina. Nach der Auffassung des hl. Thomas (S. Th. 1, q. 58, a. 7), dem die meisten Theologen beistimmen, ist letztere die aus der seligen Anschauung Gottes stammende übernatürliche Erkenntniß der Geschöpfe, erstere die Erkenntniß der Creaturen in diesen selbst. Hiernach ist die cognitio matutina den bösen Geistern nicht zu Theil geworden. Ein übernatürliches Wissen haben sie vor ihrem Falle, wie auch die seligen Engel vor ihrer Bewährung, nur durch die übernatürliche Offenbarung, die sie durch den Glauben aufnahmen, erhalten (vgl. Heinrich V, 648 ff.; Sylvius in S. Th. l. c.; Suarez, De opere sex dierum l. 1, c. 11; Petav. l. c. l. 1, c. 6). Das natürliche Wollen der Engel ist wegen ihrer Freiheit von allen sinnlichen Störungen und wegen der Vollkommenheit ihres Willensvermögens, sowie ihrer Erkenntniß vollkommener als das menschliche Wollen. Die Objecte der Liebe sind für die Engel dieselben wie für die Menschen (S. Th. 1, q. 60). Viele Thomisten (vgl. S. Th. 1, q. 60, a. 5; Gotti, De Deo creatore, tr. 9, q. 8, dub. 1, § 3) sind der Ansicht, daß die natürliche Erkenntniß und Liebe Gottes bei den Engeln stets actuell, daher auch ein verkehrtes praktisches Urtheil und eine Defectibilität nicht innerhalb der natürlichen moralischen Ordnung, sondern nur gegenüber der übernatürlichen Ordnung möglich sei. Die anderen Theologen läugnen die Voraussetzungen und damit die Folgerung der Thomisten und weisen auch auf die Thatsache des Sündenfalles hin, worin eine Verletzung nicht bloß der übernatürlichen, sondern auch der natürlichen Ordnung liege. Zugleich suchen sie den hl. Thomas in diesem Sinne zu erklären. Scotus fügt bei, daß nur die Anschauung, nicht eine sonstige, wenn auch klare und actuelle Erkenntniß Gottes die Sünde ausschließe (vgl. Suarez l. c. l. 3, c. 7; Heinrich V, 658 ff.). Die meisten Thomisten (vgl. S. Th. 1, q. 64, a. 2; Thom., De malo q. 16, a. 5; Billuart l. c. diss. 6, a. 1) nehmen ferner an, daß die definitive Willensentscheidung der Engel wenigstens bezüglich des Endzieles von Natur unwandelbar wie die zu Grunde liegende Erkenntniß sei, wenn nicht Gott auf außerordentliche Weise eine Aenderung herbeiführe. Diese Ansicht wird von den übrigen Theologen bestritten, weil die Erkenntniß nach der Wahl nicht vollkommener sei, wie vorher, ferner nicht bloß die Erkenntniß, sondern auch der Wille Ursache der Entscheidung sei, dieser die Aufmerksamkeit von der Wahrheit ablenken und so einen praktischen Irrthum veranlassen, aber auch wieder der Wahrheit zuwenden könne, und seine Energie zwar der Festigkeit der Entscheidung, aber auch wieder der Freiheit der neuen Selbstbestimmung günstig sei. Hierfür wird dann auch die Auctorität des hl. Thomas in Anspruch genommen. (Vgl. Petav. l. c. l. 1, c. 11; Suarez l. c. l. 3, c. 10; Tournely, De Angelis q. 4, a. 3; Sylvius in S. Th. 1, q. 64, a. 2.)

Die Erhebung der Engel in die **übernatürliche Gnadenordnung** läßt sich schon aus der übernatürlichen Berufung des Menschen und aus ihrer Thätigkeit in der übernatürlichen Heilsökonomie erschließen. Die heilige Schrift bezeugt die wesentliche Identität der Gnade und Glorie für sie und die Menschen. Thatsächlich genießen die heiligen Engel die Anschauung Gottes (Matth. 18, 10), welche auch den Menschen verheißen ist und ihrer Uebernatürlichkeit wegen die Gnade zur Voraussetzung hat. Mit Gott stehen sie in einem innigen und unmittelbaren Verkehre (Dan. 7, 10), welcher über die Fähigkeit und Ansprüche des bloßen Geschöpfes erhaben ist. Ferner erhalten sie Namen oder Prädicate, z. B. Engel des Lichtes (2 Cor. 11, 14), Söhne Gottes (Job 38, 7), Heilige (Dan. 8, 13), heilige Engel (Marc. 8, 38), welche auf einen übernatürlichen

Zustand hinweisen und auch den Menschen in seiner übernatürlichen Gnadenausstattung bezeichnen. Der Eintritt des Menschen in die Gnadenordnung wird als Gemeinschaft mit den Engeln des Himmels dargestellt (Hebr. 12, 22); letztere müssen daher selbst die Gnade besitzen. Dieß ist denn auch die offenkundige Lehre der Väter (vgl. Petav. l. c. l. 1, c. 16; Schwane, a. a. O. 308) und der Kirche (Cat. Rom. P. I, c. 2, q. 17). Die übernatürliche Seligkeit war den Engeln nicht von Anfang an verliehen, sondern sollte der Lohn für treue Bewährung in der Prüfung sein. Dieß ergibt sich für die bösen Geister unmittelbar aus der Thatsache ihres Falles, denn in der seligen Anschauung Gottes ist jede Sünde unmöglich. Hierauf nun gründet sich die constante Lehre (vgl. S. Th. 1, q. 62, a. 1; Suarez l. c. l. 5, c. 2; Petav. l. c.), daß alle Engel ohne Ausnahme einer Prüfung unterworfen wurden, was denn auch durch Vergleich mit den Menschen bestätigt und durch die allgemeine, für jene wie für diese geltenden Congruenzgründe empfohlen wird (vgl. S. Th. 3, q. 19, a. 3; Heinrich V, 497 f.). Immerhin kann man sagen, daß die Engel, die guten wie die bösen, ursprünglich selig waren, insofern sie eine vollkommene oder unvollkommene natürliche Seligkeit und außerdem eine unvollkommene übernatürliche Seligkeit durch die Gnade besaßen. In diesem Sinne sind dahin lautende Aeußerungen der Väter oder Theologen zu verstehen (vgl. S. Th. 1, q. 62, a. 1). Der Stand der Gnade aber war nicht, wie die Glorie, für die Engel ein zu erstrebendes Ziel, sondern eine im Augenblicke der Erschaffung geschenkte Mitgift. Dafür spricht die patristische Tradition (vgl. Heinrich V, 390 f. 705), sowie die durchgängige Lehre der meisten Theologen (S. Th. 1, q. 62, a. 3). Unterstützend treten hinzu die Gründe, welche die gleiche Lehre rücksichtlich des Menschen vertheidigen (Suarez l. c. l. 5, c. 4). Es ist angemessen, daß Gott das Geschöpf, welches noch nicht gesündigt hat, sofort befähigt, das übernatürliche Ziel zu verdienen, während er den Sünder nöthigt, durch den Gebrauch der actuellen Gnaden sich auf den schuldbarer Weise verlorenen Gnadenstand vorzubereiten. Gleichwohl konnte Gott, der die Gnade mit Freiheit austheilt, anders handeln. Der hl. Bonaventura, die Franciscanerschule, Hugo und Richard von St. Victor, Petrus Lombardus u. A. nahmen an, daß die Engel nicht sofort bei ihrem Eintritt in's Dasein den Stand der Gnade erhalten hätten, sondern sich darauf hätten vorbereiten müssen; jedoch stützten sie sich dabei vorwiegend auf bloß speculative Gründe. Die Jansenisten läugneten die Möglichkeit des Standes der puren Natur wie für die Menschen, so auch für die Engel, und waren aus diesem Grunde schon Vertreter der allgemeinen Ansicht über die erste volle Gnadenausstattung der Engel. Da alle Engel in den Stand der Gnade erhoben wurden, befanden sich auch die bösen Geister vor ihrem Falle in diesem Stande. Dieß hat dieselbe Bezeugung und Gewißheit für sich, wie der vorhergehende Lehrpunkt (vgl. Suarez l. c. l. 5, c. 3; Petavius l. c. l. 1, c. 16). Der römische Katechismus (l. c.) bezieht hierauf Joh. 8, 44 und erklärt: Nam quum illud sit in divinis literis, diabolum „in veritate non stetisse", perspicuum est, eum reliquosque desertores angelos ab ortus sui initio gratia praeditos fuisse ... Sed quamvis omnes ii coelestibus donis ornati fuerint, plurimi tamen, qui a Deo parente et creatore suo defecerunt, ex altissimis illis sedibus deturbati atque in obscurissimum terrae carcerem inclusi, aeternas superbiae suae poenas luunt. Judas 6 heißt es, daß die sündigenden Engel ihren Principat (ἀρχήν) nicht bewahrten, sondern die eigene Wohnung verließen. Die Schilderungen Js. 14, 12 ff. Ez. 28, 12 ff. beziehen sich dem Literalsinne nach auf die Herrlichkeit und den Fall irdischer Könige, werden aber von den heiligen Vätern als Typen aufgefaßt und auf die Herrlichkeit und den Fall der Engel gedeutet. Diese Aussprüche der Väter haben nun auch ihren selbständigen Werth als Zeugnisse der Tradition. Die hohe und vollkommene Würde und Herrlichkeit, welche die bösen Engel verloren, kann in der bestehenden Heilsordnung nur eine übernatürliche sein und setzt darum den Stand der Gnade voraus. Hierauf weist auch die Erwägung hin, daß die bösen Engel das eingebüßt haben müssen, was die guten Engel bewahrten. Die Glorie, die unverlierbar ist, kann hier nicht gemeint sein (vgl. S. Th. 1, q. 109, a. 1). Vertreter der Ansicht, daß die Engel nicht im Stande der Gnade erschaffen seien, nahmen dann auch an, daß die bösen Geister zu diesem Stande niemals gelangt seien, weil sie es an der Mitwirkung mit den ihnen zur Vorbereitung verliehenen actuellen Gnaden hätten fehlen lassen. Die Uebernatürlichkeit der Gnade und Glorie, die nicht bloß relative, sondern absolute Nothwendigkeit der Offenbarung und Gnade für das Streben nach dem übernatürlichen Endziele, sowie der Gnade für den Genuß der Glorie, und die Gratuität der Berufung zur Gnadenordnung bis zur Vollendung in der Anschauung Gottes wird für die Engel in derselben Weise begründet wie für die Menschen. So erhaben sie nämlich von Natur aus sein mögen, sie bleiben immer Geschöpfe, welche als solche keinen Anspruch auf die Theilnahme an den specifisch göttlichen Gütern (Vat. Sess. III, c. 2), und nicht einmal eine active Befähigung, sondern nur eine passive Empfänglichkeit (potentia obedientialis) für dieselben besitzen (S. Th. 1, q. 62, a. 2). Daher war auch der Stand der rein natürlichen Güte mit einem bloß natürlichen Endziele oder der Stand der puren Natur für sie wie für die Menschen möglich.

Die einzelnen Gnaden, welche die Engel im Stande der Prüfung und in der Glorie erhalten haben, müssen, da die Offenbarung direct hierüber keine Belehrung ertheilt, nach der Natur der Sache und nach der Analogie der Gnaden-

ausstattung des Menschen bestimmt werden (vgl. Suarez l. c. l. 5, c. 4). Die sicheren Lehrpunkte und die Controversen über die Gnade und Glorie sind dann in Bezug auf die Engel der Hauptsache nach dieselben wie rücksichtlich des Menschen. Demgemäß haben die Engel im Prüfungsstande eine übernatürliche Offenbarung, welche sie durch den Glauben aufnahmen, dann die heiligmachende Gnade als Grundlage und Mittelpunkt der gesammten übernatürlichen Gnadenausstattung, die eingegossenen Tugenden und die zum übernatürlichen Streben und Leben nothwendigen actuellen Gnaden empfangen. In der Glorie hat auch für die Engel die Gnade ihre Vollendung erreicht, so daß sie geblieben ist, soweit sie keine Unvollkommenheit in sich schließt. An die Stelle des Glaubensactes ist für die seligen Geister der Act der Anschauung Gottes, an die Stelle des Glaubenshabitus die übernatürliche Befähigung (lumen gloriae) des Intellectes zur Anschauung Gottes getreten. Die Tugend der Hoffnung hat in der ewigen Seligkeit ihren Zweck verloren, da das Ziel erreicht ist (einzelne Theologen nehmen an, daß sie für gewisse secundäre Acte noch fortbestehe). Selbstverständlich ist es, daß die Bethätigung der Tugenden, insofern sie auf das Verhältniß zwischen Seele und Leib sich bezieht, dem reinen Geiste nicht eigen sein kann, wie sie ja auch in der vom Leibe getrennten Seele ruht und nach der Auferstehung entsprechend der Verklärung des Körpers modificirt wird. Auch ist gewiß, daß die natürliche Kraft und Wirksamkeit des Engels ebenso wenig wie die des Menschen durch Gnade und Glorie aufgehoben oder zerstört wird (vgl. S. Th. 1, q. 62, a. 7). Was Gegenstand der den Engeln zu Theil gewordenen Offenbarung und demgemäß ihres Glaubens im Prüfungsstande war, läßt sich nicht mit Sicherheit festsetzen. Da sie durch freie Selbstbestimmung ihre Vollendung erreichen sollten, so mußte ihnen Gott als das übernatürliche Endziel und ihre Berufung zu demselben bekannt sein. Im Einzelnen finden dann hier die Bestimmungen Anwendung, welche die Theologen rücksichtlich des dem Menschen zum ewigen Heile absolut nothwendigen (necessitate medii) Glaubens nach Hebr. 11, 6 aufstellen (vgl. Salmanticenses, De fide, disp. 6, dub. 1; disp. 8, dub. 1; Suarez l. c. l. 5, c. 6). Auf die Frage, ob die Offenbarung anderer Geheimnisse, insbesondere der Trinität und der Menschwerdung des Gottessohnes nothwendig war oder wenigstens thatsächlich stattfand, wird auf theologische Erwägungen hin eine mehr oder minder haltbare Antwort gegeben. So nehmen die meisten Theologen die wirkliche Offenbarung der Incarnation und damit auch der Trinität an und begründen dieß in verschiedener Weise; alle aber berufen sich darauf, daß Christus auch das Haupt der Engel sein sollte (vgl. S. Th. 1, q. 64, a. 1 ad 4; 2, 2, q. 2, a. 7 ad 1; Scheeben a. a. O. 486; Heinrich a. a. O. 715 f.). Mit welcher Evidenz die Engel die Thatsache der Offenbarung erkannten, und wie mit dieser Evidenz die Dunkelheit und Freiheit des Glaubens vereinbar war, wird in der allgemeinen Lehre vom Glauben gezeigt. Eine graduelle Verschiedenheit der Gnade und Glorie unter den Engeln nehmen die Theologen allgemein an. Zur Begründung berufen sie sich auf die Mannigfaltigkeit in der Schöpfung überhaupt, auf die graduelle Verschiedenheit der Gnade und Glorie unter den Menschen und auf die Rangordnungen unter den seligen Geistern, wodurch eine Abstufung in der Glorie und damit zugleich in der Gnade angezeigt werde. Weiterhin sind sie der Ansicht, daß eine graduelle Ungleichheit bereits in der ursprünglichen Gnadenausstattung der Engel bestanden habe. Der hl. Thomas, dem die meisten Theologen beistimmen, hält es für wahrscheinlicher, daß Gott den reinen Geistern ein verschiedenes Maß der Gnade, entsprechend den verschiedenen Graden ihrer natürlichen Vollkommenheit, nicht wegen eines in der Natur liegenden Anspruches oder Verdienstes, sondern nach freiem Rathschlusse zur größeren Offenbarung seiner Weisheit verliehen habe, und so die seligen Engel ein Reich bilden, in welchem Natur, Gnade und Glorie in vollkommenster Harmonie stehen (vgl. S. Th. 1, q. 62, a. 6; 2, 2, q. 24, a. 3 ad 3; Suarez l. c. l. 5, c. 10; Scheeben II, 485 f.; Heinrich V, 561 f. 718 ff.). In Bezug auf die Menschen hat Gott eine solche Anordnung nicht getroffen.

Ueber die Prüfung der Engel im Stande der Gnade zur Gewinnung der Glorie werden in der Offenbarung nähere Aufschlüsse nicht gegeben. Die Unwiderruflichkeit der einmaligen Entscheidung gegen Gott wird durch die allgemeine, keine Ausnahme andeutende Erklärung bezeugt, daß Gott die sündigenden Engel der ewigen Strafe überantwortete (2 Petr. 2, 4. Jud. 6). Auch wird nirgendwo gesagt, daß ein seliger Geist jemals mit der Sünde befleckt gewesen sei. Rücksichtlich der guten Engel geht nun die allgemeine Lehre der Theologen dahin, daß ihre einmalige definitive Hingabe an Gott ebenfalls endgültig gewesen sei, somit ihre ewige Seligkeit verdient habe, und daß ihre Prüfung bald nach der Erschaffung abgeschlossen worden sei, wenn auch über die Zahl der einzelnen Momente (vgl. Heinrich V, 724 ff.), welche hierbei zu unterscheiden sind, Meinungsverschiedenheit herrscht (vgl. S. Th. 1, q. 62, a. 5; Suarez l. c. l. 5, c. 11 sq.; l. 6, c. 1 sqq.). Der Grund für die Unveränderlichkeit dieser Entscheidung liegt in der dadurch nach Anordnung Gottes erfolgten Beendigung des Standes der Prüfung; die oben angegebene thomistische Meinung findet ihn auch schon in der Natur des angelischen Willens. Die ewige Seligkeit in der Anschauung Gottes ist den guten Engeln alsbald nach Vollendung der Prüfung zu Theil geworden. Dafür spricht die ganze Tradition und der kirchliche Glaube, sowie auch die Lehre, daß die bösen Geister sofort nach dem Falle ihre Strafe erhalten haben (vgl.

Suarez l. c. l. 6, c. 1 sqq.). Die Seligkeit der guten Engel vor der Auferstehung und Himmelfahrt Christi bezeugt die heilige Schrift (Matth. 18, 10). Sie ist dieselbe wie diejenige, zu welcher die Menschen berufen sind, und daher findet ihre Beschaffenheit im Einzelnen (vgl. S. Th. 1, q. 57, a. 5 ad 2; q. 58, a. 1; q. 62, a. 4. 7. 8. 9; Suarez l. c. l. 6, c. 5 sqq.) in der Lehre von der übernatürlichen Glorie der vernünftigen Geschöpfe überhaupt nähere Erklärung. Dort wird denn auch gezeigt, daß sie unverlierbar, keines wesentlichen, wohl aber eines accidentellen Wachsthums fähig ist und jede Sünde, aber auch jedes neue Verdienst ausschließt.

Rangstufen unter den Engeln anzunehmen, ist die Vernunft schon im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit in der sichtbaren Welt und auf die Bestimmung der Schöpfung zur Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit geneigt. Darauf deutet auch die heilige Schrift hin, wenn sie von den Engeln mit Ausdrücken spricht, welche eine wohlgeordnete Gemeinschaft bezeichnen. Noch specieller aber zeigt sie dieß an durch die verschiedenen Namen, die sie den Engeln beilegt: Seraphim, Cherubim, Throne, Herrschaften (dominationes, κυριότητες), Kräfte oder Mächte (virtutes, δυνάμεις), Gewalten (potestates, ἐξουσίαι), Fürstenthümer (principatus, ἀρχαί), Erzengel, Engel (vgl. Is. 6, 2. Gen. 3, 24. Ez. 10, 3. Eph. 1, 21. Col. 1, 16. 1 Theff. 4, 15. Röm. 8, 38). Daß die Engelnamen in der heiligen Schrift überhaupt verschiedene Ordnungen oder Chöre der reinen Geister bezeichnen, wird durch die patristische Auslegung bestätigt, obgleich nicht gerade jeder einzelne Name immer auf eine besondere Klasse bezogen wurde (vgl. Petav. l. c. l. 2, c. 1). Den einen und andern Namen als synonym zu betrachten, wird zwar nicht mit Evidenz durch die heilige Schrift selbst ausgeschlossen, aber auch durch keinen Grund gefordert. Einzelne Väter zählten fünf oder sieben oder acht Ordnungen auf, während andere mehr als neun Chöre mit größerer oder geringerer Sicherheit annahmen (vgl. Schwane a. a. O. 313). Den positiven Anhaltspunkt für letztere Meinung, womit die Anerkennung der wirklich in der heiligen Schrift angeführten Engelklassen selbstverständlich vereinbar war, bot der Schlußsatz in Eph. 1, 21. Der hl. Cyrillus von Jerusalem (Cat. myst. 5, 6) führt die neun Chöre insgesammt an, welches Zeugniß zugleich die Auctorität der jerusalemischen Liturgie für sich hat, da er diese erklärt. Ebenso Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus, Hieronymus, Basilius (vgl. Hurter, Opuscula ss. Patrum VII, 126 sq.). Seit Pseudo-Dionysius dem Areopagiten (περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας) und Gregor I. dem Großen (In Ev. hom. 34) ist die Neuntheilung durchgehends festgehalten und insbesondere seit der scholastischen Periode allgemein vertreten worden. Nach den Andeutungen der heiligen Schrift und nach der Analogie eines wohlgeordneten Reiches wurden dann zugleich die einzelnen Klassen nicht als bloß neben einander, sondern als im Verhältniß der Ueber- und Unterordnung stehend aufgefaßt. Die Chöre müssen nun irgendwie durch Vollkommenheit und Würde sich unterscheiden. Daß dieser Unterschied hinsichtlich der Glorie und folglich auch hinsichtlich der Gnade sowohl im Stande der Vollendung als auch im Stande der Prüfung bestehe, ist allgemeine Lehre der Theologen (vgl. S. Th. 1, q. 109, a. 1; Suarez l. c. l. 1, c. 14). Die meisten Theologen (vgl. S. Th. 1, q. 108, a. 4) nehmen überdieß an, daß die Rangstufen bereits in der Natur der Engel begründet seien, und berufen sich hierfür auf die Angemessenheit der Uebereinstimmung zwischen Natur, Gnade und Glorie, vorzüglich aber auf Stellen der heiligen Schrift (Eph. 6, 12. Matth. 12, 24 ff.), in welchen auch unter den aller übernatürlichen Vorzüge beraubten bösen Geistern Rangordnungen angedeutet werden (vgl. S. Th. 1, q. 109). Bei der nähern Erklärung dieses Unterschiedes gehen dann wieder die Meinungen aus einander. Anhaltspunkte für die Reihenfolge der Chöre der seligen Engel sucht man in den durch die Klassennamen oder sonst in der heiligen Schrift angedeuteten Thätigkeiten derselben (vgl. Scheeben a. a. O. 89 ff.). Seit Pseudo-Dionysius, der sich übrigens selbst wieder auf eine frühere Auctorität stützt (De coel. hier. c. 1), sind noch drei Hierarchien zu je drei Chören unterschieden und nach den Andeutungen über die Thätigkeiten der Chöre gruppirt worden (vgl. S. Th. 1, q. 108, a. 1 sq.; Petav. l. c. l. 2, c. 2, 4; Scheeben a. a. O. 92 f.). Bei Zählung der Ternare wird die oben angegebene Reihenfolge eingehalten, wonach die Seraphim in der höchsten Hierarchie die erste, die Engel in der untersten Hierarchie die letzte Stufe einnehmen. Bei Gregor haben indeß die virtutes und principatus (vgl. S. Th. 1, q. 108, a. 6 ad 4) ihre Stellung mit einander gewechselt (vgl. Heinrich V, 540 ff. 547 ff.). Die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Chöre können nicht mit Sicherheit bestimmt werden (vgl. Pseudo-Dionys., De coel. hier. c. 6; Aug. Enchir. 58, 15). Speculative Erklärungen hierüber s. bei Bernard, De Consid. l. 5, c. 4; Thom. Aqu., S. Th. 1, q. 108; Bonav. Brevil. p. 2, c. 8; Petav. l. c. l. 2, c. 3. (Vgl. d. Art. Erzengel.)

Zu Gott stehen die Engel in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung in demselben Verhältnisse wie auch die Menschen, worüber die Lehre vom Endzwecke der Schöpfung überhaupt und der vernünftigen Creaturen insbesondere nähere Auskunft gibt. Hiernach sollen sie Gott nicht bloß durch ihr Dasein und ihre Vollkommenheiten (gloria Dei externa objectiva), sondern auch durch Erkenntniß, Lobpreisung und Liebe und mit Bewußtsein vollzogene willige Dienstleistung (gloria Dei externa formalis) verherrlichen. Diese förmliche Verherrlichung Gottes ist dann wieder zugleich eine objective, insofern sie das innere Leben Gottes abbildlich darstellt. In der

Verherrlichung Gottes liegt auch für die Engel der höchste Endzweck (finis ultimus sive principalis) und ihre Seligkeit als der nächste oder untergeordnete Endzweck (finis proximus sive secundarius). Viele Theologen nahmen an, daß die höchsten Chöre der Engel eine Sendung an die Geschöpfe niemals unmittelbar, sondern durch niedere Engel ausführten (S. Th. 1, q. 112, a. 2; Sylvius in h. l.; Suarez l. c. l. 6, c. 10). Die gegentheilige Meinung aber stützt sich auf die Allgemeinheit der Worte des hl. Paulus (Hebr. 1, 14) und auf die Berichte über die Thätigkeit der höchsten Chöre (Gen. 3, 24. Is. 6, 6 f.) auf Erden, welche als eine mittelbare zu betrachten durch keinen Grund geboten wird. Die Erhabenheit der Engel kann dazu nicht berechtigen, da auch Gott unmittelbar auf die Geschöpfe wirkt, und der Sohn Gottes Mensch geworden und so in den engsten Verkehr mit den Geschöpfen getreten ist (vgl. Petav l. c. l. 2, c. 6).

Die Wirksamkeit der Engel auf andere Geschöpfe im Allgemeinen wird aus ihrer geistigen Natur und der analogen Thätigkeit des Menschen im Voraus erschlossen und durch die Offenbarung thatsächlich bezeugt. Sie ist in ihrer Tragweite begrenzt, je nach der größern oder geringern natürlichen oder übernatürlichen Vollkommenheit der Engel verschieden und kann durch den außerordentlichen Beistand Gottes ausgedehnt, aber auch durch die allgemeinen Gesetze der göttlichen Providenz oder durch den speciellen göttlichen Willen eingeschränkt werden. Die bösen Geister sind stets nur mit natürlicher Kraft thätig. Den Engeln eignet keine schöpferische Macht. Eigentliche Wunderwirkungen, Zutheilung übernatürlicher Gnaden, Erhöhung oder Verminderung der geschöpflichen Kräfte sind ihnen nicht durch sich, auch nicht durch die gewöhnliche Gnade, sondern nur als Werkzeugen Gottes durch außerordentlichen göttlichen Beistand möglich. Vermöge ihrer höhern Vollkommenheit und ihrer größern Unabhängigkeit vom Raum sind sie mehr als der Mensch im Stande, die natürlichen Kräfte der Geschöpfe zu benutzen und so natürliche Wirkungen hervorzubringen, wozu der Mensch nicht fähig ist (vgl. Scheeben II, 80 ff.). Der Verkehr der Engel unter einander kann nicht bezweifelt werden. Dafür spricht schon der wechselseitige Verkehr der Menschen und die Verbindung der guten Engel zu einem wohlgeordneten Reiche. Die heilige Schrift (Is. 6, 3. Zach. 2, 3 f. Offenb. 7, 2; 8, 1 ff. Jud. 9) sowie die heiligen Väter (vgl. Petav. l. c. l. 1, c. 12) bezeugen, daß die reinen Geister, die guten wie die bösen, ihre Gedanken und Willensentschlüsse sich mittheilen. Darüber herrscht auch unter den Theologen Einverständniß, wenngleich über die Art und Weise einer solchen Mittheilung oder Sprache Meinungsverschiedenheit obwaltet (vgl. Suarez l. c. l. 2, c. 26 sqq.). Jedenfalls ist diese Sprache eine rein geistige, ohne Anwendung sinnlicher Werkzeuge oder Zeichen. Der hl. Thomas nimmt nach seiner Theorie von der angelischen Erkenntniß an, daß der Wille, wodurch der eine Engel dem andern seine inneren Acte darbietet, allein genüge (vgl. S. Th. 1, q. 107, a. 1). Die theologische Wissenschaft hat auch eine Erleuchtung, d. h. eine Belehrung der niederen seligen Engel von Seiten der höheren durch Mittheilung von unbekannten auf Gott bezüglichen Wahrheiten der natürlichen oder übernatürlichen Ordnung (der Gnade wie der Glorie) angenommen (vgl. S. Th. 1, q. 106, a. 1. 3 sq.; q. 110, a. 1; Billuart l. c. diss. 7, art. 2 sq.). Sie beruft sich hierfür darauf, daß einerseits das natürliche und übernatürliche Wissen der Engel nach dem Maße ihrer Vollkommenheit und Seligkeit verschieden und eines Wachsthums trotz der Beendigung des Prüfungsstandes noch fähig (Eph. 3, 10. 1 Petr. 1, 12) sei, andererseits auch für das Reich der seligen Geister das Gesetz der Liebe, die von ihren Reichthümern gerne Gaben austheile, und das Gesetz der göttlichen Vorsehung, welche den Geschöpfen eine wechselseitige Beeinflussung gestatte und zuweise, Geltung habe. Solche Belehrungen hätten auch im Stande der Prüfung stattfinden können. Die Verbindung der guten Engel durch gegenseitige Liebe folgt aus ihrer gegenseitigen Erkenntniß und ihrer Gottesliebe. Die Einwirkung der Engel auf körperliche Dinge ist möglich, wie das Verhältniß der menschlichen Seele zu ihrem Leibe und die heilige Schrift durch Thatsachen (vgl. z. B. Job 1, 7. Matth. 8, 32; 28, 2. Apg. 12, 7) zeigt (vgl. S. Th. 1, q. 110). Eine bleibende und regelmäßige Theilnahme der seligen Geister an der providentiellen Thätigkeit Gottes bezüglich der materiellen Welt als solcher, ohne Rücksicht auf die Menschen, wird von einzelnen Vätern und Theologen auf allgemeine Erwägungen hin behauptet (vgl. S. Th. 1, q. 110, a. 1; Suarez l. c. l. 6, c. 17), kann aber aus der Offenbarung nicht direct bewiesen werden (vgl. Heinrich a. a. O. 774 ff.).

Das Verhältniß der Engel zum Raume ist wegen ihrer geistigen, aber endlichen Natur verschieden von der Beziehung Gottes und von der Beziehung der Körper zum Raume. Sie sind, obgleich sie als geistige Wesen zu ihrer Existenz und Thätigkeit keines Raumes bedürfen, doch als endliche Wesen nicht absolut über den Raum erhaben und darum auch nicht allgegenwärtig, wie Gott, sondern in ihrer thatsächlichen Gegenwart auf eine bestimmte Oertlichkeit beschränkt, weßhalb auch eine Bewegung von einem Ort zum andern bei ihnen möglich und wirklich ist (vgl. Scheeben a. a. O. 66). Diese Einörtlichkeit und Ortsveränderung wird in der heiligen Schrift (vgl. z. B. Marc. 13, 32. Luc. 1, 11. Gen. 32, 1. Job 1, 7. Apg. 1, 10), sowie von den heiligen Vätern (vgl. Petav. l. c. l. 1, c. 13) auf's Deutlichste gelehrt. So sind auch die abgeschiedenen Seelen an einem bestimmten Orte, und die Seele Christi ist zur Unterwelt hinabgestiegen und dort bis zur Auf-

erstehung geblieben. Als geistige Wesen, die nicht aus körperlichen Theilen bestehen, können die Engel einen Raum nicht, wie der Körper, so ausfüllen, daß ihre Theile den Theilen des Raumes (circumscriptive) entsprächen, sondern so, daß sie ganz in dem ganzen bestimmten Raume und ganz in allen Theilen dieses Raumes (definitive) sich befinden (vgl. S. Th. 1, q. 52, a. 2). Daher hat auch ihre Gegenwart im Raume keine Leiblichkeit zur Voraussetzung, und dieselbe ist nicht auf eine stets gleiche Raumgröße beschränkt. In der nähern Bestimmung der Oertlichkeit und Bewegung der Engel werden verschiedene Meinungen aufgestellt (vgl. S. Th. 1, q. 52 sq.; Suarez l. c. l. 4, c. 1 sqq.; Heinrich a. a. O. 609 ff.). Weil die Engel nicht eine isolirte Welt für sich, sondern ein Theil des Weltalls sein sollten (vgl. S. Th. 1, q. 61, a. 3), deßhalb war ihre Existenz im Raume erforderlich. Gleichwohl bleibt es wahr, daß nur die menschliche Natur das geistige und körperliche Reich zur Einheit zusammenfaßt und in diesem Sinne die Krone der Schöpfung bildet, da nur in ihr Geist und Körper eine substantielle Verbindung eingehen.

Die Angelophanien, welche in der heiligen Schrift berichtet werden, sind zum Theil als bloße Visionen (z. B. Gen. 28, 12. Matth. 1, 20; 2, 13), zum Theil aber als Erscheinungen der Engel in angenommenen Leibern zu betrachten, wie der Wortlaut der heiligen Schrift es fordert (vgl. S. Th. 1, q. 51, a. 2; Suarez l. c. l. 4, c. 33 sqq.). Diesem wird weniger gerecht die Meinung, daß die Engel bei solchen Manifestationen nur durch sinnliche Mittel die dem Leibe entsprechenden Eindrücke hervorriefen (Palmieri, Pneumatolog. thes. 3, demonstr. 3). Weil der Engel nicht die wesentliche Form des angenommenen Leibes ist, sondern sich desselben nur als seines Werkzeuges bedient (S. Th. l. c. ad 2), so kann er auch durch denselben keine eigentlich vitalen, sondern nur diese nachahmende, mechanische, kein inneres Lebensprincip erfordernde Acte (vgl. Tob. 12, 19) vollziehen (S. Th. l. c. a. 3). Die Bildung eines solchen sinnenfälligen Erscheinungsleibes ist selbstverständlich keine Neuschaffung, sondern Gestaltung eines vorhandenen Stoffes (vgl. S. Th. l. c. a. 2 ad 3), und übersteigt, wie die Wirksamkeit auf körperliche Dinge überhaupt, die natürliche Kraft des Engels nicht (vgl. Billuart l. c. diss. 2, a. 4). Die Wirksamkeit der Engel auf den Menschen kann die Seele und den Leib desselben zum Gegenstand haben. Den Leib können sie, wie jeden andern Körper, die Seele aber auf Erden nur durch den Leib und die leiblichen Organe beeinflussen; zu einem rein geistigen Verkehre ist die Seele erst im Jenseits fähig (vgl. Thom. Aqu., De malo, q. 16, a. 11; S. Th. 1, q. 111, a. 3 sq.; Suarez l. c. l. 6, c. 16).

Die heilige Schrift des A. wie des N. B. enthält zahlreiche Berichte (vgl. Heinrich V, 763 ff.) über die Dienste der Engel, als der Werkzeuge der natürlichen und übernatürlichen göttlichen Vorsehung, und bezeugt dadurch, daß die Engel unter den Menschen thätig sind. Glaubenssatz nun ist es, daß die Engel überhaupt mit dem besondern Schutze der Menschen betraut sind, oder daß es Schutzengel gebe (vgl. Hebr. 1, 14. Ps. 90, 11); allgemeine Lehre aber, daß nicht bloß den Gerechten oder Gläubigen oder Auserwählten, sondern einem jeden einzelnen Menschen bis zu Ende der Pilgerschaft ein Schutzengel zur Seite stehe (vgl. Matth. 18, 10. Apg. 12, 15. Ps. 90, 11. Hebr. 1, 14; Cat. Rom. IV, c. 9, q. 4. 6; Petav. l. c. l. 2, c. 7; S. Th. 1, q. 113, a. 2. 4; Suarez l. c. l. 6, c. 17). Die Thätigkeit des Engels beginnt jedenfalls mit der Geburt des Menschen (S. Th. 1, q. 113, a. 5). Daß der Engel seinen Schützling verlasse, kann nur im moralischen Sinne gemeint sein (S. Th. l. c. a. 6). Manche Väter (vgl. Petav. l. c. l. 2, c. 8) schlossen aus einzelnen Stellen der heiligen Schrift, besonders aus Dan. 10, 12 ff., daß auch den einzelnen Reichen, Völkern und Theilen der Kirche Schutzengel gegeben seien (vgl. S. Th. 1, q. 110, a. 1). Die Seligkeit des Schutzengels wird durch seine Thätigkeit nicht gestört (S. Th. 1, q. 112, a. 1 ad 3). Diese ist nach den Berichten und Andeutungen der heiligen Schrift mannigfaltig und erstreckt sich auf Seele und Leib, auf das zeitliche und ewige Heil des Schützlings. Im Einzelnen äußert sie sich durch Fürbitte, Aufopferung der Gebete und guten Werke des Menschen vor Gott, Uebermittlung göttlicher Gnaden, durch Tröstung, Erleuchtung, Ermahnung, Zurechtweisung, Abwendung von Gefahren, Schutz gegen Versuchungen, gegen innere und äußere Angriffe. Sofern hierzu die natürliche Kraft und die gewöhnliche Gnade nicht ausreicht, kann dem Schutzengel der außerordentliche Beistand Gottes nicht fehlen.

Die Erhabenheit und Heiligkeit der seligen Geister, ihr Verhältniß zu Gott und den Menschen begründet den Engelcult von Seiten der Menschen oder die Berechtigung und Pflicht der Liebe, Dankbarkeit und Hochachtung gegen die heiligen Engel, sowie die Erlaubtheit und Nützlichkeit der Anrufung derselben (vgl. Gen. 32, 26; 48, 16; Petav. l. c. l. 2, c. 9 sq.; Conc. Nic. II, sess. 4, Prof. fidei; Cat. Rom. IV, c. 2, q. 8—10). Die Stelle Col. 2, 18 ist nicht gegen den kirchlichen, sondern gegen den gnostisch-dualistischen Engeldienst gerichtet. Gott allein gebührt ein latreutischer und absoluter, den seligen Geistern als Geschöpfen ein bloß dulischer und relativer Cult.

Literatur: Thomas Aqu., Summa theolog. 1, q. 50—62. 106—108. 110—113; Suarez, Opp. omn. II, De Angelis, lib. 1—6; Collegii Salmanticensis Cursus theol. II, 2 De Angelis; Petavius, De theol. dogm. III, De Angelis, lib. 1—2; Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik II, Freiburg 1878, § 135 ff. 181 ff.; Oswald, Angelologie, Paderborn 1883;

Heinrich, Dogmatische Theologie V, § 281 bis 290, Mainz 1884. [J. A. Becker.]

Engel, Ludwig, bedeutender Canonist, Benedictiner des Klosters Mölk in Niederösterreich, stammte von sehr vornehmen Eltern und wurde auf dem Schlosse Wagrein in Oberösterreich geboren. Im Jahre 1654 legte er im genannten Kloster die Ordensgelübde ab, und der damalige Abt, welcher die Geistesgaben desselben zu würdigen wußte, schickte ihn bald darauf an die Universität zu Salzburg, damit er daselbst dem Studium der Rechtswissenschaft obliege. Im Jahre 1657 disputirte er öffentlich und wurde zum Doctor juris utriusque promovirt, erhielt im nächsten Jahre die Priesterweihe und im darauffolgenden die Professur des Kirchenrechts zu Salzburg. Sein Erzbischof ernannte ihn zum geistlichen Rathe und übertrug ihm nach und nach mehrere wichtige Ehrenämter, welchem Beispiele auch andere Fürsten folgten. Im Jahre 1669 wurde er einstimmig zum Prokanzler der Universität gewählt und verwaltete dieß Amt bis 1674, in welchem Jahre er von seinem Abte in das Kloster Mölk zurückberufen wurde. Der altersschwache Prälat, der zu resigniren gedachte und Engel gerne als seinen Nachfolger gesehen hätte, hatte dabei die Absicht, Engel den Capitularen unter die Augen zu bringen, und richtete ihm zu Grillenberg, einem Klosterdorfe, ein eigenes Haus ein, damit er ungestörter das Ergebniß der Wahl abwarten könne. Allein Engel starb hier, noch ehe der Abt abgedankt, am 22. April 1674. Er schrieb Manuale parochorum, Salisb. 1661 u. ö. (handelt von den pfarrlichen Rechten und der Administration der Sacramente); Privilegia monasteriorum, ib. 1664, ed. VIII. 1717 (nach gemeinem Rechte, seinem Kirchenrechte beigebunden); Collegium universi juris canonici juxta triplex juris objectum, personas, res et actiones partitum, in neuer Bearbeitung (Salzburg 1671—1674, 3 Bde.) nach der Decretalenordnung eingerichtet, ein Werk, nach welchem mehr als ein halbes Jahrhundert an höheren Schulen canonisches Recht docirt wurde, und das in fünf Decennien zehn, in hundert Jahren (von 1671—1770) fünfzehn Auflagen erlebt hat. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. litt. O. S. Ben. III, 401 sq.; IV, 231. 238. 593.) [Eberl.]

Engel des Herrn, s. Angelus.

Engelamt heißt in manchen Gegenden Deutschlands 1. die Mitternachtsmesse von Weihnachten, in welcher das Gloria, der Weihnachtsgesang der Engel, nachdem es in den Messen de tempore des Advents verstummt war, zuerst wieder feierlich erschallt, und in welcher das Evangelium mit der Erzählung des Lobgesanges der Engel schließt. Vor der Annahme des römischen Ritus war in vielen Diöcesen, wie jetzt noch in dem kölnischen Missale, das letzte Evangelium dieser Messe der liber generationis, welcher von zwei Sängern abwechselnd in sehr feierlichem Tone gesungen wurde. Ueber die Volksandachten, welche sich an dieses Engelamt anschlossen, insbesondere das Kindelwiegen mit entsprechenden Liedern, s. Meister, Das katholische deutsche Kirchenlied I, 188 f.; Hoffmann von Fallersleben, Gesch. des deutsch. Kirchenliedes 417 f.; Daniel, Thes. hymnol. I, 144 und die Artt. Krippe, Weihnachten.

2. Die Votivmesse von der allerseligsten Jungfrau, welche während der Adventszeit in früher Morgenstunde gefeiert wird. Nach dem Anfange des Introitus führt sie auch den Namen Rorate-Amt. Das Evangelium enthält die Erzählung von der Botschaft des Engels an Maria, daher wohl der Name Engelamt. Für mehrere Gegenden, wo diese Aemter auf alter Gewohnheit beruhen und mit Concursus populi stattfinden, hat der apostolische Stuhl gestattet, daß sie an allen Tagen des Advents (exceptis fest. I et II cl., domin. I adventus et fest. B. M. V.) als missa votiva privata, in Bayern, Böhmen und Polen als missa votiva solemnis cum Gloria, Credo et unica Oratione, in den letzten neun Tagen (exc. fest. Exspect. partus B. M. V.) als missa votiva solemnis gesungen werden dürfen (S. C. Rit. 29. Jan. 1752; 1. Dec. 1742; 9. Dec. 1713; 10. Dec. 1718; 22. Aug. 1744; 28. Sept. 1658; 17. Nov. 1864). Es entspricht durchaus dem Geiste des Adventes als der Vorbereitung auf Weihnachten, wenn die Pfarrgemeinde im Advente in der Morgendämmerung zur Kirche kommt, um dem Engelamte beizuwohnen, U. L. Frau als die Morgenröthe zu begrüßen und durch jene, mit welcher der Herr war, Zutritt zu dem Herrn zu erlangen, der jetzt ebenso wahrhaft im Tabernakel und in den Brodsgestalten verborgen zugegen ist, wie einst in dem Schooße Mariä (Benger, Pastoralth. III, 171, n. 2). In Belgien entspricht derselben Idee die Missa aurea (messe d'or), das Hochamt, welches am Quatember-Mittwoch des Advents mit größter Feierlichkeit — daher der Name — und großem Concurse gehalten wird. Diese Messe hat mit der Votivmesse B. M. V. in adventu gleichen Introitus, Epistel (Js. 10, 10 ff.) und Evangelium. In Spanien, wo das Fest der Exspectatio partus B. M. V. mit Octave gefeiert wird, findet an allen Tagen dieser Octave Morgens früh eine heilige Messe mit großer Feierlichkeit und großem Concurse statt, ein Gebrauch, welcher dem gleichen Gedankengang seine Entstehung verdankt.

3. Vielfach das an den Donnerstagen gehaltene feierliche Amt zu Ehren des heiligsten Altarssacramentes, dieses panis angelorum, panis angelicus, bei welchem nach der Lehre der Väter (Non enim dubites assistere Angelum, quando Christus assistit, Christus immolatur S. Ambros. in Luc. c. 1) die Engel anbetend verweilen, und seit vielen Jahrhunderten Bilder anbetender und Leuchter tragender Engel (vgl. Instr. Clement. pro prec. XL hor. 1. Sept. 1730, n. 2) ein gebräuchlicher Altarschmuck sind. [Heuser.]

Engelberg, Benedictinerabtei in dem gleichnamigen Bergthale des Cantons Obwalden,

ehrt als Stifter den Ritter (miles) Konrad von Seldenbüren. Die edle Familie der Seldenbüren, deren Stammburg am Albis im Zürichgau gestanden, zählte unter ihren Mitgliedern mehrere ausgezeichnete Wohlthäter von Kirchen und Klöstern. So hatte die Albzelle im Schwarzwalde (St. Blasien), welche durch die Einfälle der Ungarn zu Anfang des zehnten Jahrhunderts zerstört worden war, in dem Ritter Reginbert von Seldenbüren um's Jahr 948 ihren Wiederhersteller gefunden. Auch Konrad wollte seine reichen Besitzungen zu einer frommen Stiftung verwenden und begann deßhalb um 1082 auf seinem Gute in Buochs am Vierwaldstädter See den Bau eines Klosters. Durch eine Mahnung von Oben (Urkunde Heinrichs V.) wurde er jedoch bewogen, das freundliche Seegestade mit der stillen Einsamkeit des Hochgebirges zu vertauschen. In dem Surenenthale, am Fuße des Titlis, fand der Stifter die taugliche Stätte, an welcher er den Grundstein des neuen Klosters legte. Der Bau von Kirche und Kloster in einer so hochgelegenen (1024 m), fast unzugänglichen Wildniß mußte, abgesehen von der nothwendigen Urbarmachung des Thalgrundes, große Schwierigkeiten bieten, so daß die Vollendung des Werkes jahrelang verzögert wurde. Nachdem schon unter Kaiser Heinrich IV. (gest. 1106) das Kloster vollendet war (Urk. v. 1122), begannen die aus St. Blasien berufenen Mönche unter dem Prior Adelhelm erst im Jahre 1120 das klösterliche Leben nach St. Benedicts Regel (Chronicon saec. XII). Die Angabe, Engelberg habe seine ersten Bewohner von Einsiedeln erhalten, beruht einzig auf der Behauptung des P. Christoph Hartmann, welcher sie aber in den Annales Eremi (Friburgi 1612, 181) nur mit einem haud dubie zu begründen wußte. In demselben Jahre 1120 weihte Bischof Ulrich von Konstanz die Klosterkirche zu Ehren der jungfräulichen Gottesmutter, verlieh ihr alle Pfarrrechte und beschenkte sie mit reichlichen Zehnten. Auch der Stifter säumte nicht, sein Werk durch Ausfertigung einer Stiftungsurkunde zu vollenden, worin er seine sämmtlichen Besitzungen auf ewige Zeiten in der Weise vergabte, daß nie eine weltliche Hand in die Angelegenheiten seiner Stiftung sich zu mischen habe. Das Kloster sollte unmittelbar dem apostolischen Stuhle unterstellt, die Wahl des Abtes einzig dem Convente anheimgegeben sein. Der Abt empfängt hiernach vom Kaiser den Blutbann (jus gladii), übt jedoch die höhere Gerichtsbarkeit durch einen Schirmvogt, der vom Abte nach dem Rathe seiner Brüder gewählt wurde. Zweimal des Jahres wird der Schirmvogt zur Abhaltung des Gerichtes berufen, sonst darf er, Unterdrückung des Friedbruches ausgenommen, ohne Einladung des Abtes im Thale nicht erscheinen. Der Schirmvogt darf sein Amt keinem Andern übertragen, noch das Gotteshaus irgendwie beläftigen, widrigenfalls dem Abte und dem Convente das Recht zusteht, ihn zu entsetzen. Diese Bestimmungen, welche von Papst Calixt II. und Kaiser Heinrich V. im Jahre 1124 bestätigt, von späteren Päpsten und Kaisern wiederholt erneuert und 1413 von der eidgenössischen Tagsatzung anerkannt wurden, bildeten die Grundlage der Hoheitsrechte, welche die Aebte bis zum Einbruch der französischen Revolution ausübten. — Als Kastenvogt des Klosters erscheint seiner Zeit der Pfalzgraf Otto von Burgund, im Jahre 1200 der römische König Philipp; geraume Zeit blieb die Vogtei in den Händen der Hohenstaufen; sodann waren es die Habsburger, welche mit der Uebernahme der Schirmvogtei auch die Vergrößerung und Bereicherung des Stiftes sich angelegen sein ließen. Je mehr freilich die königliche Gewalt in den oberen Landen zurückgedrängt wurde, desto mehr hatte das Gotteshaus von den Gewaltthätigkeiten seiner Nachbarn zu leiden. Nach dem Bunde der Eidgenossen blieb die Schirmvogtei unbesetzt, bis sich zu Anfang des 15. Jahrhunderts das Kloster genöthigt sah, den Schutz der Tagsatzung anzurufen und die drei Orte Luzern, Schwyz und Unterwalden sich als Schirmherren zu erbitten.

Nachdem der edle Konrad von Seldenbüren seine Stiftung kirchlich und staatlich gesichert glaubte, vertauschte er seinen Waffenrock mit dem Kleide des hl. Benedict und lebte, nach dem Zeugniß der gleichzeitigen Chronik, in dem von ihm gestifteten Kloster maxima inter fratres fratrum minimus obedientia et humilitate. Bald darauf machten ausgebrochene Streitigkeiten über entlegene Besitzungen des Stifters Gegenwart an Ort und Stelle nothwendig. Bei dieser Gelegenheit wurde Konrad von seinem Gegner überfallen und meuchlings ermordet am 2. Mai 1126. Seine sterblichen Ueberreste fanden in der Klosterkirche ihre letzte Ruhestätte. Konrad von Seldenbüren wird bis auf den heutigen Tag als Seliger verehrt. Der sel. Adelhelm, der erste Vorsteher der jungen Ordensfamilie, dessen Weisheit und frommer Sinn zum Gelingen der Klostergründung wesentlich beigetragen, überlebte den Stifter nur um wenige Jahre. Nach seinem Hinscheiden (25. Febr. 1131) drohte dem jungen Gotteshause große Gefahr, indem drei Männer nach einander — ob durch Gewalt von Außen, ob durch Zwietracht im Innern — das Vorsteheramt sich anzueignen wußten, welche dessen so unwürdig und unfähig waren, daß sie in der Reihenfolge der Aebte nie mitgezählt wurden. „Da erbarmte sich," berichtet die gleichzeitige Chronik, „der barmherzige Gott des Klosters und schickte wie aus seinem heiligen Himmel den Abt Frowin, einen durch Sittenreinheit wie durch Gelehrsamkeit hervorragenden Mann." 2. Frowin (um 1143—1178) entstammte, gleich Adelhelm, dem Kloster St. Blasien, und wiewohl der Annalist von Einsiedeln auch diese Zierde des Benedictinerordens für sein Stift in Anspruch nimmt (Hartmann l. c. 189), so behaupten doch die urkundlichen Zeugen von St. Blasien, welche bis in den Anfang des

14. Jahrhunderts zurückreichen (Gerbert, Hist. nigrae silvae I, 422), und die Engelberger Tradition ihr gutes altes Recht. Frowin leuchtete den Seinigen voran durch Heiligkeit des Lebens, ließ die Rechte und Freiheiten des Klosters neuerdings bestätigen und legte den Grund zur Stiftsbibliothek, deren größte Schätze, die Frowin'schen Handschriften, noch heute Zeugniß geben von dem Geistesleben, das dieser hochverdiente Abt in seinem einsamen Kloster zu wecken verstand. Nicht zufrieden, eine sehr bedeutende Anzahl theologischer, philosophischer und historischer Werke von seinen Mönchen abschreiben zu lassen, verfaßte der gelehrte Abt selbst mehrere größere Schriften, von denen leider nur zwei auf uns gekommen sind: Opus de laude liberi arbitrii und Tractatus de oratione Dominica. Nach einer langen segensreichen Amtsverwaltung starb er am 27. März 1178 und wird seither als Seliger verehrt. — Bereits unter ihm erscheinen urkundlich neben den Mönchen auch Ordensschwestern in Engelberg, so daß die Annahme auf guten Gründen beruht, die Stiftung des seligen Konrad von Seldenbüren sei schon von Anfang an ein sogen. Doppelkloster gewesen. Mehr als 500 Jahre lang haben beide Convente, nach der örtlichen Lage „oberes und unteres Gotteshaus" genannt, neben einander bestanden und gute wie schlimme Tage gesehen, bis im J. 1615 der Frauenconvent nach Sarnen, dem Hauptorte des Halbcantones Obwalden übersiedelte, wo er heute noch blüht. — 3. Würdig seines Vorgängers war der dritte Abt, der sel. Berchtold (s. d. Art.) (1178—1197). 4. Heinrich I. von Wartenbach (1197—1223) sah im J. 1199 sein Kloster in Flammen aufgehen. Unterstützt durch die reichen Vergabungen Heinrichs, des Leutpriesters von Buochs, der auch den Ordensschwestern eine eigene Kirche zu Ehren des hl. Andreas hatte erbauen lassen und am Abende seines Lebens selbst das Ordenskleid nahm, baute Abt Heinrich das Kloster wieder auf und bereicherte den Kirchenschatz mit einem kostbaren Reliquienkreuze, welches noch heute vorhanden ist und durch seine kunstvolle getriebene Arbeit wohl unter allen Werken mittelalterlicher Goldschmiedekunst in der Schweiz die erste Stelle einnimmt. 5. Heinrich II. Arnold aus Uri (1224—1241) erwarb dem Kloster weitgehende kirchliche Privilegien, aber auch bedeutende Schenkungen an zeitlichem Gut, was um so nothwendiger war, je mehr die Mitgliederzahl beider Convente sich mehrte. Die Bulle Gregors IX. (1236) zählt bereits sieben Kirchen auf, deren Collaturrecht dem Stifte zustand, und 115 Ortschaften, in welchen dem Kloster theils Höfe und Grundstücke, theils Zinse und Zehnten zu eigen waren. 6. Wernher Stauffacher von Schwyz (1241—1250) verstand es, in dem Streite der Welfen und Ghibellinen die Freiheiten seines Gotteshauses glücklich zu wahren. 7. Walther I. Ab Yberg (1250 bis 1267) wurde propter negligentiam des Amtes entsetzt. Unter ihm weihte Eberhard, Bischof von Konstanz, 1254 ein neues Klostergebäude der Nonnen und gab 42 Jungfrauen den Schleier. 8. Walther II. von Cham (1267—1276) wußte mit der Sorge für den Besitzstand des Stiftes auch den Eifer für das religiöse und wissenschaftliche Leben zu verbinden. Er veranlaßte die als Sprachdenkmal interessante deutsche Uebersetzung der Ordensregel (Geschichtsfreund XXXIX, Einsiedeln 1884). Unter ihm begannen die Alpstreitigkeiten mit den Leuten von Uri, durch welche das Eigenthum des Klosters während des 200 Jahre langen Haders vielfach geschädigt wurde. 9. Unter Arnold von Wile (1276—1295) scheint der Geist der Freiheit, der mit dem Ableben König Rudolfs in den oberen Landen sich mächtig regte, auch in die Klostermauern eingedrungen zu sein, denn eine Bulle Martins IV. ertheilte dem Abt die weitgehendste Strafbefugniß; doch muß er diese Gewalt mit Ernst und Milde in Anwendung gebracht haben, denn der gleichzeitige Chronist nennt ihn vir totius prudentiae et utilissimus gubernator sui gregis. 10. Ulrich von Bernau (1295—1298). 11. Rudolf I. von Winkelried, genannt Schertleib (1298—1317). Unter diesem tüchtigen Abte brannten 1306 Kirche und Kloster zum zweiten Male vollständig nieder. Reiche Vergabungen, womit König Albrechts Gattin und Tochter, Elisabeth und Agnes, dem Gotteshause zu Hilfe kamen, erleichterten zwar den Wiederaufbau der Gebäude, doch hatte der Besitzstand des Klosters auch sonst schon große Einbußen erlitten, wozu die Streitigkeiten zwischen den Waldstätten und Oesterreich nicht wenig beitrugen. 12. Walther III. de Clivo (Amstutz), ein geborner Engelberger, war Almosner des Stiftes zu Luzern gewesen und wurde von dort als Abt erbeten (1317—1331). Unter ihm wurde der Neubau der Kirche vollendet und am 31. August 1325 eingeweiht. Dieser Kirchweihe, zu welcher Königin Agnes mit großem Gefolge erschienen war, folgte Tags darauf die feierliche Einkleidung von 139 Nonnen, welche alle von dieser edlen Fürstin ihre Aussteuer erhielten. Ein von Agnes selbst gestickter Chormantel wird in Engelberg, ihr kostbares Brautkleid in Sarnen aufbewahrt. 13. Wilhelm von Wolfenschieß (1331—1347) legte aus freien Stücken sein Amt nieder, wahrscheinlich durch übergroße Sorgen für den zeitlichen Unterhalt seiner Genossenschaft dazu veranlaßt; denn 1345 waren neuerdings 90 Nonnen auf einmal eingekleidet worden. Wiewohl Papst Clemens VI. durch Incorporation von Pfarrsätzen der zahlreichen Ordensfamilie (50 Mönche und 350 Nonnen) Hilfe zu bieten suchte, so reichten eben doch die Einkünfte des Stiftes nicht mehr aus. 14. Heinrich III. von Sempach (1347—1359) und sein Capitel faßten deßhalb den Beschluß, daß die Zahl der Nonnen künftig 100 nicht übersteigen dürfe. Indeß gestalteten sich die Verhältnisse sehr trübe. Der schwarze Tod drang 1348 bis in das Hochthal und wüthete in den letzten Monaten des Jahres 1349 so heftig, daß in der kurzen Zeit von 12 Wochen

116 Nonnen hinweggerafft und bei 20 Häuser der Thalleute gänzlich entvölkert wurden. Dazu gesellten sich Mißwachs und Theuerung, sowie die neu entzündeten Alpstreitigkeiten mit den Leuten von Uri. 15. Nicolaus I. von Weißehrlen (1359—1360) starb wenige Monate nach seinem Amtsantritte, worauf die Wähler vom Mutterkloster St. Blasien einen Abt erbaten. 16. Rudolf II. von Stüelingen (1360—1398) stand in sehr schwieriger Zeit dem Gotteshause vor, wußte aber durch kluge Besonnenheit mit den Eidgenossen wie mit Oesterreich friedlich auszukommen. Herzog Rudolf IV. schenkte 1361 dem Stifte Zollfreiheit und den Kirchenschatz von Küßnacht; vom Stifte Beromünster wurde die Collatur der Kirche zu Kerns erworben. Während Abt Rudolf im eigenen Kloster, unterstützt durch den tüchtigen Prior Joh. von Bolsenheim, religiöses und wissenschaftliches Streben förderte, wurde er zu Augsburg von den dort versammelten Aebten zum Visitator der Benedictinerklöster ernannt. Gleichzeitige Urkunden geben diesem Abte den Beinamen „der Glorreiche". 17. Walther IV. Mirer (1398—1420) sah sich genöthigt, mit allen Mitteln seine Hoheitsrechte zu wahren. Die von Unterwalden hatten nämlich die Thalleute zur Empörung getrieben und mit Umgehung der Gerechtsame des Abtes in ihr Landrecht aufgenommen. Erst durch den verhängten Kirchenbann (1412) und den Spruch der Tagsatzung (1413) wurden die Rechtsverhältnisse wieder geordnet. 18. Johannes I. Kupferschmied aus Sursee (1420—1421).

19. Mit Johannes II. Kummer (1421 bis 1429) begann der Zerfall der klösterlichen Disciplin, wie des materiellen Wohlstandes. 20. Johannes III. Am Werd (1429—1431), von seinem Vorgänger listiger Weise zur Annahme der Abtswürde bewogen, ward durch Gewalt vertrieben, worauf Johannes II. wieder bis 1435 eintrat. 21. Rudolf III. (1435—1441); 22. Johannes IV. Strine (1441—1450); 23. Johannes V. Am Büel (1450—1458); 24. Heinrich IV. Porter (1458—1478) waren schwach und unfähig und gingen in der Verschleuderung der Besitzungen so weit, daß zuletzt die Schirmorte eingriffen und den letzten derselben seines Amtes entsetzten. Es folgten 25. Ulrich Stalder (1478—1489); 26. Nicolaus II. Gratis (1489 bis 1490); 27. Johannes VI. Ethon (1490 bis 1499); dann der vertriebene Heinrich IV. Porter zum zweiten Male (1499—1505). Das gewaltthätige Verfahren der Schirmorte vereitelte vereinzelte Versuche dieser Aebte, bessere Zustände herbeizuführen. 28. Erst Abt Barnabas Bürki (s. d. Art.), der in langer Regierung (1505 bis 1546) als zweiter Stifter zu betrachten ist, beseitigte den Einfluß der Laien, erneuerte die klösterliche Zucht, begünstigte die Pflege der Wissenschaften, legte 1515 die Streitigkeiten mit Uri gütlich bei und beendete 1518 den Landmarkenstreit mit Nidwalden. 29. Johannes VII. Spörlin (1547—1548) hatte kaum das Amt angetreten, als die Pest neuerdings in Engelberg einzog und zuerst den Abt, sodann sämmtliche Mönche hinwegraffte. Ein einziger Conventuale, der damals die Pfarrei Küßnacht versah, entging der Seuche und wurde darauf durch die Aebte von Einsiedeln und Muri als Abt bestellt; es war 30. Bernhard Ernst aus Schwyz (1548—1553). Es folgte 31. Jodok Krämer aus Luzern (1553 bis 1574). Kaum hatte dieser eine neue Ordensfamilie um sich gesammelt, als das Kloster neuerdings ausstarb. Der einzige überlebende Mönch, Georg Staub, erbat sodann als seinen Abt den Prior von Muri, 32. Rudolf IV. Gwicht (1574 bis 1576). Diesem folgte nach zwei Jahren 33. Jacob Suter aus Radolfzell (1576—1583), der im 6. Jahre seiner Amtsführung ebenfalls dem schwarzen Tode erlag. Unter den folgenden Aebten 34. Gabriel Blattmann von Luzern (1584 bis 1592); 35. Andreas Hersch von Aach in Schwaben (1592—1600) und 36. Melchior Ritzi von Baden (1600—1602) gestalteten sich die Verhältnisse des Gotteshauses immer trauriger, bis 37. Jacob Benedict I. Sigrist von Kerns (1603—1619) zum Abt bestellt wurde. Dieser ausgezeichnete Mann, mit vollem Rechte der Wiederhersteller des Klosters genannt, richtete sein erstes Augenmerk auf die Erneuerung der beinahe ausgestorbenen Ordensfamilie; sodann arbeitete er unermüdlich daran, die Seinigen mit Wort und Beispiel für ihren heiligen Stand zu begeistern, und hatte schon in wenigen Jahren durch Wiederherstellung des feierlichen Chordienstes, durch Pflege der Ordenszucht und des höhern Unterrichtes ein religiös-wissenschaftliches Leben geweckt, das an die schönsten Zeiten Engelbergs erinnert. Unter unglaublichen Schwierigkeiten mußte er die verlorenen Besitzungen und Rechte so zu sagen schrittweise wieder erkämpfen, was freilich nur zum Theil gelang; desto wirksamer wurde der Bestand des Klosters dadurch gesichert, daß er 1604 die Aufnahme des Stiftes in die 1602 errichtete schweizerische Benedictiner-Congregation erlangte. 38. Benedict II. Keller aus Muri (1619—1630) hatte ein Jahrzehnt im Geiste seines Vorgängers gewirkt, als er den Hirtenstab niederlegte, um nur für sein Seelenheil zu sorgen. Er starb im Rufe großer Frömmigkeit 1639. 39. Placidus I. Knüttel aus Uznach (1630—1658), ein besonderer Freund und Förderer der Wissenschaften, vermehrte nicht nur eifrigst die Schätze der Bibliothek, sondern sorgte auch in vorzüglicher Weise für philosophische und theologische Ausbildung seiner Conventualen, von denen die meisten in Luzern, Dilingen oder Mailand die höheren Studien absolviren mußten. 40. Ignaz I. Betschart aus Schwyz (1658 bis 1681) war ein gelehrter, staatskluger und scharfblickender Mann. Mit seinem Vorgänger schien die weltliche Herrschaft der Aebte von Engelberg zu Grabe getragen, denn 1658 forderten die Schirmorte für sich den Huldigungseid, der bisher dem Abte geleistet worden war; Abt Ignaz wußte jedoch während seiner Regierung die Ver-

hältnisse so zu benutzen, daß schließlich die Schirmorte wenig mehr zu sagen und noch weniger zu bedeuten hatten. 41. Gregor Fleischlin aus Luzern (1681—1686) war ein ausgezeichneter Theologe, sein Nachfolger 42. Ignaz II. Burnott aus Altdorf (1686—1693) der Liebling seiner Unterthanen. Großartige Wohlthätigkeit gewann ihm die Herzen der Thalleute, deren geistiges Wohl er durch Verbesserung und Pflege des Jugendunterrichtes in Kirche und Schule zu fördern bemüht war. 43. Placidus II. Heß aus Rapperswyl (1693—1694). 44. Joachim Albini aus Mayenthal (1694—1724) erwarb sich große Verdienste durch umsichtige, wohlgeordnete Verwaltung der Stiftsgüter, was eine allseitige Durchführung von Verbesserungen möglich machte. Unter seinem Nachfolger 45. Maurus I. Rinderlin aus Aegeri im Canton Zug (1724—1730) wurden 1729 die Stiftsgebäude zum dritten Male vollständig eingeäschert. Nur theilweise konnten das Archiv, die Bibliothek und der Kirchenschatz gerettet werden. Die vielen werthvollen Handschriften griechischer und lateinischer Classiker, welche das Bücherverzeichniß des sel. Frowin aufzählt, wurden fast sämmtlich eine Beute der Flammen. 46. Emmanuel Crivelli aus Altdorf (1731—1749) baute mit großen Opfern Kirche und Kloster wieder auf. Am 27. October 1737 wurde der Neubau von den Conventualen bezogen. Unter diesen verdient besondere Erwähnung der gelehrte und unermüdliche P. Ildephons Straumeyer (gest. 1743), dessen Umsicht am meisten dazu beitrug, die Bruchstücke der Bibliothek und des Archivs wieder zu sammeln und zu ordnen, und dessen rastloser Fleiß aus den ältesten Quellen eine Geschichte des Klosters Engelberg in acht Foliobänden zusammentrug, während sein sachkundiger Eifer die alten Nachrichten, Ueberlieferungen und Gebräuche der Ordensfamilie aus dem alten Kloster in's neue hinüberrettete. 47. Maurus II. Zingg aus Einsiedeln (1749—1769) suchte umsonst den Vermögensstand des Stiftes zu verbessern. Zur Schuldenlast, welche der Klosterbrand verursacht hatte, gesellten sich neuerdings Streitigkeiten mit den Grenznachbaren und im J. 1763 eine furchtbare Ueberschwemmung, welche das ganze Thalgebiet dergestalt verheerte, daß mit allen verfügbaren Mitteln zunächst die Noth der Thalleute gelindert werden mußte. Seinem Nachfolger 48. Leodegar Salzmann aus Luzern (1769—1798) gelang es, Gewerbthätigkeit in das Thal einzuführen und dadurch neue Erwerbsquellen zu eröffnen. Große Sorgfalt schenkte er der Jugenderziehung, verbesserte die Schulen, förderte Künste und Wissenschaften. Doch auch dem Zeitgeiste blieb das Thal nicht verschlossen. Der Freiheitstaumel, den die französische Revolution allenthalben weckte, erfaßte auch die Thalbewohner, so daß Abt und Convent sich genöthigt sahen, auf die weltliche Herrschaft zu verzichten (30. März 1798). Am 1. April wurde von den Thalleuten die helvetische Staatsverfassung angenommen, und bald darauf das Thal von französischen Truppen besetzt und — gebrandschatzt. Aus der Stiftsbibliothek raubte General Lecourbe unter anderen eine Handschrift des Josephus Flavius (De bello Judaico). Am 14. Mai 1798 starb Abt Leodegar, der letzte „Souveraine Herr des Thales und der freien Herrschaft Engelberg". In der Folge durfte weder Novizenaufnahme noch Abtwahl stattfinden; doch wurden diese Verbote 1803 wieder aufgehoben. Das Kloster erhielt die freie Verwaltung seines Vermögens zurück, die Hoheitsrechte aber gingen zuerst an den Canton Nidwalden über, im J. 1816 an den Canton Obwalden. 49. Karl Stadler von Zug (1803—1822); 50. Eugen von Büren aus Stans (1822—1851); 51. Placidus III. Tanner aus Arth (1851—1866) und 52. Anselm Villiger aus Stans (seit 1866). Der Convent zählt gegenwärtig 32 Priester, 6 Cleriker und 12 Laienbrüder. Die Klosterschule, ein sechsklassiges Gymnasium, wird durchschnittlich von 80 Zöglingen besucht, welche von 12 Professoren (ausschließlich Mitgliedern des Stiftes) unterrichtet werden. Die Pfarrei Engelberg, durch 4 Patres besorgt, umfaßt eine Zahl von ungefähr 2000 Seelen. Die Stiftsbibliothek weist einen Bestand von etwa 20 000 Bänden auf. In Nordamerika besitzt das Kloster zwei Filialen: die Abtei Neu-Engelberg in Conception, Mo., gegründet 1873 als Priorat, 1881 zur Abtei erhoben, und das im Entstehen begriffene, 1882 gegründete Priorat Engelberg, Or.

(Vgl. Businger, Die Geschichten des Volkes von Unterwalden, 2 Bde., Luzern 1827—1828; Kopp, Gesch. der eidg. Bünde, Leipzig 1845 ff.; Engelberg im 12. und 13. Jahrhundert, Luzern 1846; Tanner, Die ältesten Jahrbücher Engelbergs, im Geschichtsfreund VIII, Einsied. 1852; Schnell, Das Thalrecht von Engelberg, in der Zeitschrift für schweiz. Recht VII, Basel 1858; Vogel, Die ehemaligen Herrschaftsrechte des Gotteshauses Engelberg, im Geschichtsfreund XXXIII, Einsiedeln 1878; Album Engelbergense, Lucernae 1882.) [Gottwald O. S. B.]

Engelbert, der hl., Abt von Centulä, s. Angilbert.

Engelbert, der hl., Erzbischof von Köln, einer der größten Männer des 13. Jahrhunderts, wurde wahrscheinlich im J. 1185 geboren. Sein Vater war Engelbert Graf von Berg, dem bei der Theilung mit seinem Bruder Eberhard von Altena die bergischen Stammgüter am Rheine zugefallen waren; seine Mutter Margaretha stammte aus dem reichen Hause der Grafen von Geldern. Engelbert, als der jüngere Sohn, wurde nach damaliger Sitte für den geistlichen Stand bestimmt, um so mehr, als bereits seit einer langen Reihe von Jahren die Söhne des bergischen Hauses gleichsam ein Anrecht auf die höchsten Würden der Kölner Kirche und auf den Erzstuhl selbst gewonnen zu haben schienen. Seine Studien machte er zu Köln, wo er an dem Domscholaster Rudolf einen gelehrten Lehrer, an dem Leben der Domherren aber gerade

kein musterhaftes Beispiel fand. Die jüngeren Stiftsherren vergnügten sich fast nur mit Jagd und Spiel, wenn nicht mit Schlimmerem. Bereits als Knabe erhielt Engelbert die Propsteien zum hl. Georg und zum hl. Severin in Köln, sowie die des Marienstiftes zu Aachen, und nach einer streitigen Wahl und einem zweijährigen Prozesse, der zu seinen Gunsten ausfiel, auch die Dompropstei zu Köln. Unmittelbar nach Erlangung dieser Würde wurde ihm das Bisthum Münster angetragen, welches er jedoch mit Rücksicht auf sein Alter oder vielleicht in der Hoffnung auf den Kölner Erzstuhl ausschlug. Als Dompropst benahm Engelbert sich keineswegs musterhaft, wenn er auch nicht schlechter als seine Mitcapitularen war. Die damaligen Streitigkeiten zwischen Otto und Philipp um die deutsche Königskrone spielten sich vorzugsweise im kölnischen Gebiete ab. Bischof Adolf wurde als Anhänger Philipps excommunicirt und seiner Würde entsetzt. An seiner Statt wählte das Capitel Bruno. In dem nun entstehenden Kampfe zwischen beiden Bischöfen stand Engelbert auf des erstern Seite, und er, der bei seinem Antritte als Dompropst feierlichst geschworen hatte, die Rechte und Güter des Capitels nach Kräften zu schützen, führte nun gegen dasselbe das Schwert, zog mit seinen Schaaren im Lande umher, brandschatzte die Höfe des Domcapitels und nahm die Einkünfte desselben in Beschlag. Auf des Domcapitels und des Bischofs Klagen wurde der Propst vom Papste excommunicirt und, falls er den angerichteten Schaden nicht baldigst gut mache, auch seiner Würde entsetzt (1206). Von dieser Censur wurde er erst nach Bruno's Tode (1208) gelöst und erhielt, wie es scheint, nicht ohne große Opfer seine Propstei zurück. Um seine Schuld zu sühnen, nahm er sodann das Kreuz gegen die Albigenser, aber nur für die nothwendige Zeit (40 Tage); noch mehr machte er indeß seinen Fehler gut durch sein entschiedenes Auftreten für Friedrich II. und seinen dadurch bedingten engen Anschluß an den heiligen Stuhl. Bruno's Nachfolger, Dietrich von Heinsberg, wurde wegen seines Festhaltens an Otto excommunicirt und abgesetzt (1212), und nach langen Verhandlungen wurde sowohl er wie der noch lebende Adolf mit einer Jahresrente abgefunden. Am 29. Februar 1216 fand die neue Bischofswahl statt und fiel auf den Dompropst Engelbert. Diesem brachte die Würde eine schwere Aufgabe. In den langen Kriegen war der Wohlstand des Erzstiftes untergraben, Sitte und Ordnung verschwunden; der Adel kannte kein anderes Recht mehr als das Schwert, der Clerus war verweltlicht und alles Gehorsams gegen die kirchliche Auctorität entwöhnt; das Bürgerthum der Stadt endlich hatte die Abhängigkeit vom Erzbischof fast ganz vergessen. Alle diese Schäden aber mußte Engelbert während seiner zehnjährigen Regierung zu heilen. Seine erste Aufgabe mußte es sein, die finanzielle Lage des Erzbisthums und die bischöflichen Einkünfte zu bessern. Seine Vorgänger hatten z. B. allein bei der römischen Curie die enorme Summe von 16 000 Mark verschuldet. Honorius III. hielt den neu erwählten Erzbischof an, die Summe zu entrichten, ehe er das Pallium erhalten könne. Bereits 1218 empfing Engelbert dasselbe. Besonders kam es ihm zu Statten, daß er seit dem Tode seines Bruders auch in den Besitz der Grafschaft Berg kam und damit bedeutende Einnahmen erhielt. Jedoch mußte der Erzbischof noch, um die gewaltigen Schulden des Erzstiftes zu tilgen und die Verwaltung desselben zu bestreiten, zu außergewöhnlichen Auflagen seine Zuflucht nehmen, wobei er die reichen Klöster nicht unberücksichtigt ließ. Als Erzbischof war Engelbert zugleich weltlicher Herzog im kölnischen Herzogthum, welches sich seit Philipp von Heinsberg auch über Westfalen, also über das gesammte Gebiet zwischen Maas und Weser ausdehnte. Während der Wirren unter seinen Vorgängern hatte die herzogliche Gewalt an Ansehen verloren; Engelbert stellte sie her. Die Grafen und freien Herren mußten bald einsehen, daß sie wieder einen mächtigen Oberherrn hatten. Um sie noch besser im Zaume zu halten, schloß Engelbert mit Dietrich von Trier und Heinrich von Brabant Schutzbündnisse; das nachhaltigste Mittel zur Sicherung seiner Macht fand jedoch der Erzbischof darin, alle Großen des eigenen Landes und die benachbarten Herren in den Kölner Lehensverband hineinzuziehen. Durch Kauf und anderweitige Entschädigung wußte er von Jahr zu Jahr die Zahl der kölnischen Vasallen zu vermehren. So gewann er unter anderen die Allode des Grafen Heinrich zu Hamm und dessen Stammschloß zu Vianden, die Schmiedburg von Graf Konrad und die Festung Turon an der Mosel. Ferner erbaute er die mächtigen Burgen Fürstenberg und Valenz, letztere vorzüglich gegen die Limburger, mit denen er langen Streit wegen der Erbschaft der Grafschaft Berg gehabt hatte. Auch in Westfalen suchte er feste Punkte zu gewinnen: Padberg brachte er in Abhängigkeit, Attendorn ließ er befestigen, Vlotho an der Weser erwarb er durch Kauf, Petersberg bei Pyrmont und Krukenberg bei Helmershausen erbaute er zum Schutze gegen die Welfen. Nachdem Engelbert so die übermüthigen Großen seines Herzogthums gebändigt, ordnete er die inneren Angelegenheiten desselben auf Provinzialversammlungen. Die erste fand statt 1227; seit langen Jahren hatte Köln keine so glänzende Kundgebung mehr gesehen. Alle Jahre bereiste Engelbert Westfalen und hielt auch dort Versammlungen zu Lünen (1220), Soest (1225) und anderen Orten. Des Bischofs Walten war somit zumeist auf die weltliche Regierung gerichtet, und er wurde deßhalb von frommen Zeitgenossen scharf getadelt. Ein Heisterbacher Mönch soll ihm einst gesagt haben: „Herr, Ihr seid ein tüchtiger Herzog, aber kein guter Bischof." Allein man würde Engelbert mit solchem Urtheile doch bitteres Unrecht thun. Denn damit das religiöse

Leben in den kölnischen Landen gehoben werden könne, war zunächst die politische Ordnung als Grundlage dringend nothwendig; was hätte nicht alles den Klöstern und Kirchen bevorgestanden, wenn nicht Engelbert die übermüthigen Grafen und Herren gedemüthigt hätte! Andererseits vernachlässigte Engelbert seine bischöflichen Pflichten keineswegs, und daß er nach Herstellung der Ordnung sich nicht mehr als Bischof in voller Thätigkeit zeigen konnte, verursachte sein Tod. Engelbert ließ die neu entstandenen Bettelorden in Köln ansiedeln, 1219 die Franciscaner, 1221 die Dominicaner. Ferner hielt er viele Provinzialsynoden und traf manche segensreiche Einrichtung. Namentlich wird er als Freund des Clerus und der Armen geschildert, und wirklich rührende Züge werden in dieser Beziehung aus seinem Wirken mitgetheilt. Engelbert war entschieden der bedeutendste Fürst im deutschen Lande; Friedrich II. ernannte ihn deßhalb bei seiner Uebersiedlung nach Sicilien zum Reichsverweser. Wie er dieses seines Amtes gewaltet, zeigt uns ein Brief seines Zeitgenossen Bischof Konrad II. von Hildesheim an den Papst: „daß nächst der göttlichen und päpstlichen Fürsorge in Engelberts Hand einzig und allein das Geschick der deutschen Kirche beruhe; so sehr habe sich jede Ehrfurcht der Laien vor den Geistlichen verloren, daß nur die Furcht vor dem gewaltigen Erzbischofe, dem Deutschland den Frieden verdanke, sie vor Angriffen auf die Kirche zurückhalte". Honorius aber sagt selbst von ihm: „Aus Furcht vor ihm fürchteten auch mich Alle in Deutschland." Von Anfang seiner bischöflichen Amtsthätigkeit an hatte Erzbischof Engelbert auch danach getrachtet, die Klöster und Stifte gegen die allgemein gemachten Uebergriffe der Vögte zu sichern, welche, statt sie zu schirmen, sie am meisten drückten und beraubten. Engelbert wurde durch einen Befehl des Papstes Honorius vom 1. März 1221 hierzu noch ausdrücklich angehalten. In diesem Streben, gemäß seiner erzbischöflichen Pflicht und dem besondern Befehle des Papstes die angemaßte Gewalt der Vögte auf ihr gesetzliches Maß zurückzuführen, fand er nun seinen frühen, aber ruhmreichen Tod. Sein Neffe, Graf Friedrich von Isenburg, bedrückte als Vogt das Stift Essen; Engelbert trat ihm entgegen und zog dadurch dessen Haß auf sich. Um sich zu rächen und sich zugleich des mächtigen Rechtshortes zu entledigen, beschloß Friedrich mit rheinischen und westfälischen Großen, den Erzbischof aus dem Wege zu räumen. Zu Anfang November 1225 kam Engelbert nach Soest, wo auf einem Landtage die Essener Angelegenheit verhandelt wurde; auf dem Rückwege ward er in der Nähe von Schwelm am 7. November in der Dunkelheit des Abends von Friedrich und seinen gedungenen Gesellen ermordet. Engelberts Leiche wurde nach Köln gebracht. Die Trauer um den Erzbischof war allgemein; König Heinrich brach beim Anblicke des Ermordeten in lautes Weinen aus und verhängte über die Mörder die Reichsacht. Friedrich wurde dem neuen Erzbischof Heinrich ausgeliefert und mußte sein Verbrechen auf dem Rade büßen. Seine Brüder, die Bischöfe von Osnabrück und Münster, wurden als Mitwisser des Mordes excommunicirt. Den ermordeten Erzbischof aber erklärte der päpstliche Legat, der Cardinalbischof Konrad von Porto und St. Rufina, Mitte December 1225 auf einer Provinzialsynode zu Mainz als Martyrer, bestattete ihn am 24. Februar im Dome zu Köln und erklärte ihn dann kurz darauf abermals feierlichst als Blutzeugen. Eine eigentliche Heiligsprechung Engelberts scheint seitdem nicht mehr stattgefunden zu haben; erst Kurfürst Ferdinand ordnete 1618 die Feier seines Festes für den 7. November an, und seit dieser Zeit erscheint Engelbert auch als Tagesheiliger in den Kalendarien der Diöcesen Köln, Münster u. s. w. Später ist Engelbert auch in das römische Martyrologium aufgenommen (qui pro defensione ecclesiasticae libertatis et Romanae ecclesiae obedientia martyrium subire non dubitavit). Ein interessantes Zeugniß für seine Heiligkeit findet sich in dem Leben des hl. Hermann Joseph aus dem 13. Jahrhundert (Boll. Apr. I, 669). Seine Gebeine ließ Kurfürst Ferdinand am 6. August 1622 erheben und am 7. November 1633 in einen prachtvollen silbernen Sarkophag einschließen. — Literatur: Vita S. Engelberti von Cäsarius von Heisterbach, herausgegeben zum ersten Male (1570) von Surius in seinen Actis sanctorum, dann bei der Translation der Gebeine Engelberts (1633) von Gelenius, und endlich bei Böhmer (Fontes etc.); Ficker, Engelbert der Heilige, Köln 1853, dem wir hauptsächlich gefolgt sind. [Grube.]

Engelbert, Abt des Benedictinerklosters Admont in Steiermark, theologischer und staatsphilosophischer Schriftsteller, von adeligen Eltern um 1250 geboren, weihte sich im J. 1267 dem Mönchsleben zu Admont, studirte mit ausgezeichnetem Erfolge zu Prag Grammatik, Logik und Physik, zu Padua Philosophie und Theologie und kehrte dann in das Kloster zurück, wo er sich mit größtem Fleiße, auch nachdem er im Jahre 1297 Abt geworden war, den Studien und der Abfassung von Schriften widmete. Er starb 1331. Um die Herausgabe vieler seiner Schriften hat sich der berühmte Benedictiner von Melk, Bernhard Pez, verdient gemacht und sie theils in seinem Thesaurus Anecdotorum novissimus (Aug. Vind. 1721), theils in der Bibliotheca ascetica antiquo-nova (Ratisb. 1723—1725) veröffentlicht; außerdem hat derselbe sowohl in der Dissertatio isagogica in tom. I. Thesauri, als auch in der Vorrede zum dritten Band der ascetischen Bibliothek biographische Notizen über den Verfasser und einen genauen Katalog seiner zahlreichen Geistesproducte geliefert. Die vorzüglicheren Werke Engelberts sind: Expositio continua super psalmum 118; De gratiis et virtutibus b. Mariae virginis; Liber XII.

quaestionum de rebus ad fidem spectantibus; De passione Domini et mysterio crucis; De gratia salvationis et justitia damnationis humanae; De libero arbitrio; De summo bono hominis in hac vita; De providentia Dei; De miraculis Christi; Super XII antiphonas adventuales; Super antiphonam: cum rex gloriae; De statu defunctorum; Utrum Deus adhuc incarnatus fuisset, si primus homo non peccasset? (diese Schrift bezeichnet Pez als opus doctissimum); De sensu doloris Christi in passione; De fascinatione; De causis longaevitatis hominum ante diluvium (diesen Tractat nennt Pez ein ausgezeichnetes Buch); De regimine principum (ed. Hufnagel, Ratisb. s. a.); Speculum virtutum ad Albertum et Ottonem Austriae Duces; De ortu et fine Romani Imperii (diese Schrift wurde zuerst durch Bruschius zu Basel im J. 1553 und dann 1610 von Joachim Cluten edirt und fand in den Bibliotheken der Väter eine Aufnahme); Utrum sapienti competat ducere uxorem; Dialogus concupiscentiae et rationis; Tractatus metricus de consilio vivendi; Epistola de studiis et scriptis suis etc. Im Allgemeinen fällt Pez über Engelberts Schriften folgendes Urtheil: Aus allen leuchtet ein scharfsinniger und umfassender Geist hervor; schwierigere Fragen werden von Grund aus erschöpfend behandelt; kein dem menschlichen Forschungsgeist zugänglicher Gegenstand auch der verwickeltsten Art ist von dem Versuche der Lösung ausgeschlossen, und dazu kommt, daß Engelbert von aller Superstition entfernt ist, insofern er, was mit der heiligen Schrift oder der Vernunft oder Auctorität großer Männer nicht zusammenhängt, verwirft, und daß er, wenn auch im scholastischen, doch in einem bessern Stile schreibt, als es zu seiner Zeit gewöhnlich war. Dr. Buß gibt in der Schrift: Ueber den Einfluß des Christenthums auf Recht und Staat, Freiburg 1841, I, 276 bis 279, eine Analyse von Engelberts Buch De ortu et fine R. imperii, die in folgender Weise schließt: Engelberts Rechtfertigung des römischen Reiches als einer die Einzelstaaten umfassenden höhern Friedensordnung ist ein Muster der mystisch-typologischen Construction des Mittelalters, sowie seine Widerlegung der Gründe gegen das Reich und für die Exemtion der Einzelstaaten eine sehr glückliche. Ebenso verständig ist seine Erklärung der künftigen Auflösung des Reichs, welche er in einem dem Princip seiner Gründung entgegengesetzten Princip findet. (Vgl. Fabric.-Mansi II, 507 sq.; Wattenbach in Pertz' Archiv X, 631 ff.; Lorenz, Deutschlands Gesch.-Quellen, Berlin 1876, I, 176. II, 297 f.; Fuchs, Engelbert von Admont, in Mittheil. von Steiermark II.) [Schröbl.]

Engelbrecht, Johann, ein Schwärmer, geboren 1599, Sohn eines Schneiders zu Braunschweig und Tuchmacher daselbst, wähnte seit dem Jahre 1622 himmlische Gesichte und Offenbarungen zu haben, hörte die Engel singen und musiciren, wurde in den Himmel und in die Hölle geführt, verkündete einen neuen Himmel und eine neue Erde, hielt den lutherischen Predigern Strafpredigten über ihre Hoffart, Geldgier und dem Worte Gottes widersprechende Lebensweise, mahnte allenthalben zur Buße und Besserung und zu einem in der Liebe thätigen Glauben und führte als Bestätigung seiner göttlichen Mission sein oft wochenlang andauerndes Fasten an. Allein seine Predigten wider die verderbte Clerisei zogen ihm von Seiten der Prediger und der weltlichen Obrigkeit mancherlei Ungemach zu. Auch als Schriftsteller trat Engelbrecht auf. Sein Gesicht vom Himmel und Hölle ließ er 1625 drucken; später erschien es noch öfter im Drucke. Ebenso erfolgte ohne Angabe des Jahres eine Sammlung seiner Schriften, welche 1697 zu Amsterdam in die holländische Sprache übertragen wurden. Er starb 1642. (Vgl. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankfurt 1729, 3. Theil, Kap. 22, § 2 ff.; Rehtmeyer, Braunschweiger Kirchenhistorie, 4. Theil, 417.) — Von diesem Engelbrecht ist zu unterscheiden der frühere speierische Weihbischof Anton Engelbrecht, der nach seinem Uebertritt zum Protestantismus Pfarrer zu St. Stephan in Straßburg wurde und gegen Butzer, Capito und Hedio auftrat, wogegen Butzer denselben als einen Menschen von undurchdringlicher Bosheit und Heuchelei schilderte. (Vgl. Döllinger, Reformation II, 5 f.) [Schröbl.]

Engelin, s. Angelus von Braunschweig.

Engelsbrüder, s. Gichtel.

Engelsburg (Castel S. Angelo oder Mausoleo d'Adriano), ein in der Geschichte Roms oft genanntes Castell am Tiber. Der römische Kaiser Hadrian hatte sich außerhalb der Porta Aurelia aus Quadern von parischem Marmor ein Grabmal gebaut, dessen äußerer Umfang viereckig war, dessen innerer Theil aber in Form eines runden Thurmes und mit Reiterstatuen geschmückt zum Himmel ragte. Nie hätte er gedacht, daß dieses Bauwerk dereinst den Römern zum Schutze gegen die Goten, den römischen Päpsten zum Kerker wie zur Zuflucht dienen werde. Die Geschichte des Papstthums wie der christlichen Stadt knüpft sich an dieses Monument an. Wahrscheinlich im fünften Jahrhundert nach Christus wurde es, ehe noch die Leostadt erbaut war, mittels zweier langen Mauern mit der Stadtmauer in Verbindung gesetzt. In dem darauffolgenden großen Gotenkriege bildete, als Witigis die Stadt belagerte, die Moles Hadriani den Mittelpunkt für das Vertheidigungssystem des kaiserlichen Feldherrn Belisar. Damals schleuderten die Belagerten, um sich ihrer Feinde zu erwehren, die kostbarsten Statuen den Stürmenden entgegen, schlugen so den Angriff ab und retteten einer spätern Zeit herrliche Denkmale des Alterthums im Schlamme des Grabens um die Engelsburg, während dieselben bei den nachfolgenden häufigen Belagerungen und Stürmen das Schicksal unzähliger anderer erduldet

hätten. Seit dem Gotenkriege blieb das Mausoleum die Hauptfestung Roms; Narses legte eine Besatzung hinein, während die übrigen Festungswerke Roms in Verfall geriethen. Wohl noch während der byzantinischen Periode wurde auf die Spitze des Thurmes eine bronzene Statue des heiligen Erzengels Michael gesetzt, an welchen sich die Römer wahrscheinlich in der Zeit großer Pest unter Papst Gregor dem Großen (590—604) mit Gelübden gewendet hatten. Seit dieser Zeit wurde der Name Mausoleum Hadriani durch den der Arx sancti Angeli verdrängt, das Kirchlein aber hieß seiner Höhe wegen Ecclesia sancti Angeli usque ad coelos. Die Bedeutung der Festung wuchs, da lange Zeit die milvische Brücke zerstört war und nun der einzige Zugang zu der Stadt von Norden her über die Brücke führte, welche das Castell beherrschte. In den Uebergangszeiten von der byzantinischen Herrschaft zur karolingischen ist es mehr das Schicksal der außerhalb der Stadtmauer gelegenen Basilica sancti Petri, von welchem in den Heereszügen langobardischer und fränkischer Könige und bei den räuberischen Einfällen der Saracenen gesprochen wird, als das der wohlgesicherten Engelsburg. Seit den Tagen der Marozia stieg aber die Wichtigkeit dieses Bollwerks wieder, so daß von seinem Besitze die Herrschaft über die Stadt Rom abhing. In ihm ward 933 der Streit Hugo's, des Königs von Italien, und Alberichs, des Princeps Romanorum, entschieden. Der Sohn dieses Alberich, Johann XII., ist wohl der erste Papst, welcher die Engelsburg und mit ihr die volle geistliche und weltliche Herrschaft über Rom besaß. Als aber nach seiner Absetzung durch Kaiser Otto I. die Herrschaft über Rom und die päpstliche Würde der Zankapfel zwischen Römern und Deutschen und der römischen Factionen unter sich wurde und die mit Alberich stammverwandten Crescentier sich der Engelsburg bemächtigten, wurde dieselbe nicht der Sitz der päpstlichen Herrschaft, sondern das Grab der Päpste (Benedict VI. 974 und Johann XIV. 984); die Engelsburg aber erscheint nun als Turris Crescentii. Nachdem Crescentius den deutschen Papst Gregor V. vertrieben und den fruchtlosen Versuch gemacht, den Byzantinern wieder die Herrschaft über Rom zu verschaffen, ward die Burg von den Deutschen unter Otto III. erstiegen. Crescentius wurde enthauptet, und in den nächsten Zeiten war zweifelsohne der Thurm mit kaiserlicher Besatzung versehen. In den darauffolgenden stürmischen Tagen des Streites zwischen dem Regnum et Sacerdotium wechselte die Engelsburg oftmals ihre Herrscher. Erst diente sie Cincius und dem Gegenpapste Cadolous zum Asyle, dann Papst Gregor VII. gegen Heinrich IV., dann Victor III. gegen denselben, später Urban II., Anaclet (Petrus Leonis) und dessen Gegner Innocentius II., bis sie endlich seit Alexander III. mit seltener Unterbrechung in den Händen der Päpste blieb. Da aber auch in den Zeiten, wo der Kampf zwischen den Päpsten und dem Kaiser ruhte, die Römer gegen die Päpste tumultuirten, so wurden seit Nicolaus V. die Befestigungen der Engelsburg vermehrt, und als die großen Bauten des vaticanischen Palastes sich erhoben, ward eine Verbindung zwischen diesem und der Engelsburg hergestellt. Diese diente Papst Clemens VII. zur Rettung vor den Schaaren Bourbons bei dem Sacco di Roma. Wie Alexander VI. vor Karl VIII., König von Frankreich, fand jetzt Clemens VII. vor dem zuchtlosen Heere Kaisers Karl V. Schutz. Wiederholt wurden noch später unter Paul III., Pius IV., Urban VIII. die Festungswerke vermehrt, ein Zeughaus daselbst errichtet, Magazine angelegt. Schon früh befand sich ein Theil des päpstlichen Archivs darin, wie denn überhaupt das Wichtigste und Kostbarste in den Zeiten der Noth dahin geflüchtet wurde. Auch als Kerker hat die Engelsburg in der politischen und kirchlichen Geschichte Roms eine Bedeutung erlangt, als längst die Päpste in ihren ruhigen Besitz gekommen waren. Wurden auch nicht mehr Päpste daselbst verwahrt, so waren es besonders unter Alexander VI. und Paul IV. Cardinäle, unter Sixtus V. die Uebertreter jener furchtbar strengen Gesetze, durch welche dieser Papst Ruhe und Ordnung in Rom schuf, selbst der jugendliche Herzog von Parma; im vorigen Jahrhundert unter Clemens XIV. der Jesuitengeneral Pater Ricci und diejenigen seines Ordens, von welchen man eine Beleuchtung des wider denselben eingeleiteten Verfahrens befürchtete. (Vgl. Platner-Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom II, Stuttgart 1832, 1, 404 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 3 Bde., Berl. 1867—1870 passim.) [v. Höfler.]

England in kirchengeschichtlicher Beziehung. 1. Geschichte der Kirche unter den Briten. (Quellen: Monumenta historica Britannica I, Lond. 1848; Beda, Historia ecclesiastica; Gildas, De excidio Britanniae ad fidem, ed. Stevenson, Lond. 1838.) Die Nachrichten über die Christianisirung Britanniens sind sehr dürftig und unbestimmt. Die Unterwerfung der Insel durch die Römer begann 43 unter Kaiser Claudius. Die Generale Aulus Plautius, Suetonius Paulinus und besonders Agricola von 78—85 vollendeten die Eroberung des heutigen Englands. Caledonia, das jetzige Schottland, blieb unbezwungen. Schon Agricola sah sich genöthigt, eine Mauer zwischen der Mündung der Flüsse Clyde und Forth zu erbauen, um die Grenzen gegen die Einfälle der Stämme im Norden zu schützen. Tacitus, der in seinem Leben Agricola's unsere beste Quelle ist, verläßt uns hier, und die Geschichte der britischen Provinzen wird nur gelegentlich erwähnt. Die Inschriften und Denkmäler aus der Römerzeit berichten nichts über das Christenthum, und dennoch ist es sicher, daß die christliche Lehre schon zur Zeit der Apostel durch römische Soldaten und Kaufleute aus Gallien und Rom verbreitet

wurde. Es steht fest, daß Pomponia Grãcina, die Gemahlin Suetonius Paulinus', des Statthalters in Britannien, eine Christin war. Pudens und Claudia, die Freunde des hl. Paulus, waren britischen Ursprungs, und so hat die Tradition, daß der Völkerapostel in Britannien gepredigt habe, einige Wahrscheinlichkeit für sich. Der Catalogus Pontificum Romanorum läßt den König Lucius Lever Maur (s. d. Art.) im zweiten Jahrhundert an Papst Eleutherus schreiben, um Missionare zu erhalten, und spätere Chroniken erzählen dasselbe, während Gildas schweigt. Allgemein wird angenommen, daß 303 der hl. Alban (s. d. Art.) und manche andere Christen den Martertod erlitten. Obgleich Constantius den Christen günstig und die Verfolgung derselben unter ihm weniger heftig war, so läßt es sich doch erklären, daß derselbe einige Christen hinzurichten gezwungen wurde. Das Christenthum fand nicht bloß unter den römischen Colonisten, sondern auch unter den Eingeborenen, selbst unter denen außerhalb der römischen Provinzen, zahlreiche Anhänger, wie Tertullian (Adv. Jud. 7) bezeugt: Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita. Auf dem Concile zu Arles 314 erschienen drei britische Bischöfe: Eborius von York (Eboracum), Restitutus von London und Adelfius von Caerleon. Auch auf anderen Concilien werden britische Bischöfe erwähnt. Chrysostomus und Hieronymus sprechen von der britischen Kirche; der letztere berichtet von britischen Wallfahrern nach Palästina (Ep. 44 ad Paulam; Ep. 84 ad Oceanum). Der Irrlehrer Pelagius fand auch in seinem Vaterlande Anhänger, besonders durch Agricola, so daß die britischen Bischöfe sich an den Papst Cölestinus wandten. Dieser sandte dann die Bischöfe Germanus von Auxerre und Lupus von Troyes nach Britannien. Die Predigten und Tugenden dieser Heiligen machten den größten Eindruck; sie errichteten Schulen, weihten Bischöfe, unter andern den hl. Dubricius (s. d. Art.) um 429. Die Fortschritte des Pelagianismus veranlaßten 449 eine zweite Reise des Bischofs Germanus nach Britannien. Er war dieses Mal begleitet von Bischof Severus von Trier und errang dauernden Erfolg. Die Irrlehre wurde ausgerottet. Die ehemals römische Provinz — denn seit 410 wurden die Legionen entfernt — war zu dieser Zeit ganz christlich; überall befanden sich Kirchen nach dem Zeugnisse Gildas'. Besonders erwähnt sind zwei Kirchen in Canterbury, je eine in Caerleon, in der Nähe Verulams und Chesters, in Glastonbury, in Withern und in der Nähe von Evesham. Man vermuthet Spuren altbritischer Kirchen in Dover, Richborough, Reculver, Lyminge, Bripworth. Alle übrigen Kirchen wurden während der langwierigen Kriege zwischen Briten und Angelsachsen zerstört, außer in Wallis und Cornwallis, wo sich die britische Nationalität und Kirche noch erhielt. Unter britischen Missionären aus dieser Zeit verdienen Erwähnung der heilige Ninian, der Apostel der Picten, und der hl. Patrick, der Apostel Irlands, der wahrscheinlich ein Brite war. Selbst dann, als die Briten mehr und mehr nach dem Westen gedrängt wurden, blieb bei ihnen ein reges kirchliches Leben; manche Klöster mit Schulen wurden gestiftet, Synoden abgehalten, Missionare ausgeschickt, besonders nach Irland. Unter den Bischöfen zeichnen sich aus Dubricius von Llandaff und David (Dewi), der Gründer des Bisthums St. Davids (s. d. Art.).

2. **Die Kirche unter den Angelsachsen bis zur Eroberung Englands durch die Normannen.** (Hauptwerk: Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland, by Haddan and Stubbs, 4 vols., Oxford 1869—1878; W. Smith, Dictionary of Christian Biography, 3 vols., Lond. 1877—1882, mit eingehender Behandlung der britischen Geschichte bis auf Karl den Großen; The Same, Dictionary of Christian Antiquities, 2 vols., Lond. 1870—1880; außerdem die bekannten Werke von Palgrave, Kemble, Lingard, Lappenberg; Beda ist besonders ausführlich über diese Periode, daneben manche Chroniken.) Die Geschichte der Eroberung Britanniens durch die Angelsachsen ist sehr verworren, aber den Chroniken bis zur Ankunft des hl. Augustinus allen Glauben abzusprechen, ist zu gewagt. Die Angeln, Sachsen und Jüten, welche allmälig sich in England festsetzten und Colonien gründeten, unterschieden sich von den deutschen Stämmen, welche Gallien und Italien eroberten, dadurch, daß sie sich nicht gleich den letzteren unter den Besiegten heimisch niederließen und deren Sprache, Cultur und Glauben annahmen, sondern die Eingeborenen entweder tödteten oder nach dem Westen drängten. Nur so können wir uns erklären, daß die Eroberer so wenig keltische Wörter in ihre Sprache aufnahmen, ihre germanischen Gebräuche bewahrten und dem Christenthume fast 150 Jahre fremd blieben. Gregor der Große hatte sich lange mit dem Gedanken getragen, das Evangelium in England zu verkünden, wurde aber in Rom zurückgehalten. Erst als Papst konnte er Missionare nach der fernen Insel senden, welche nach langem Zögern in Gallien 597 nach England übersetzten und in dem Königreiche Kent landeten. Ethelbert (Ethelberht) nahm dieselben freundlich auf und ließ sich später selbst taufen. Das Christenthum machte, Dank den weisen Ermahnungen des Papstes, welcher Schonung heidnischer Gebräuche, Umwandlung der Tempel in christliche Kirchen, Unterschiebung christlicher Cerimonien empfahl, sehr große Fortschritte. Im J. 601 erhielt Augustin (s. d. Art.) das Pallium und neue Gehilfen: Mellitus, Paulinus, Justus und Ruffinianus. Augustinus sollte zwölf Bischöfe weihen, nach seinem Tode sollte London die Metropole des Südens, York die des Nordens werden, jedem Metropoliten sollten zwölf Suffragane unterstehen. Dieser Plan kam nicht zur Ausführung. Augustin erweiterte eine alte römische Kirche in

Canterbury und weihte sie zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus ein. Das benachbarte Kloster wurde später nach seinem Gründer genannt. Der Heilige starb schon 604, nachdem er vergeblich eine Vereinbarung mit den britischen Bischöfen gesucht hatte; ihm folgte Laurentius auf dem Stuhle zu Canterbury. Ethelbert benutzte seinen großen Einfluß zu Gunsten der Christen; in Kent selbst wurde außer Canterbury noch ein Bisthum in Rochester errichtet. Mellitus wurde Bischof von London in Essex. Doch eine Reaction sollte nicht ausbleiben. Eadbald, der seinem Vater Ethelbert 616 in der Regierung folgte, war Heide und den Christen feindlich, ebenso die Söhne Seberts von Essex, der um dieselbe Zeit gestorben war. Mellitus mußte London verlassen und flüchtete mit Justus, Bischof von Rochester, nach Canterbury und von da nach Gallien. Ein Traumgesicht ermahnte den Erzbischof Laurentius, der seinen Freunden folgen wollte, zu bleiben; Eadbald wurde bald darnach Christ und eine Hauptstütze der verfolgten Kirche. Mellitus und Justus kehrten zurück und wurden die Nachfolger von Laurentius. Essex blieb der Kirche feindlich. Dagegen öffnete sich Nordhumbria den christlichen Missionaren. Paulinus, welcher die Prinzessin Ethelburga nach York begleitete, erhielt 625 vom Gemahle der letztern, Edwin (Eadwin), die Erlaubniß, zu predigen. Als nach langem Widerstreben Edwin selbst Christ wurde und dem Christenthume auf jede Weise Vorschub leistete, erwuchsen bald zahlreiche christliche Gemeinden mit York als Bischofssitz. Paulinus entwickelte eine großartige Thätigkeit. Das weite Gebiet Nordhumbria's war für seinen Eifer zu klein; er predigte, machte Bekehrungen und erbaute Kirchen, selbst in Mercia. Penda, der heidnische König von Mercia, betrachtete diese Fortschritte der christlichen Religion mit großer Besorgniß; im Bunde mit Cadwallader, König der Westbriten, griff er König Edwin an, besiegte und tödtete ihn 633 in der Schlacht zu Hatfield. Paulinus floh mit der Königin Ethelburga und wurde Bischof von Rochester, das vacant war. Hier wirkte er bis 642. Nur der Diacon Jacob blieb in York zurück. Cadwallader, der sich geraume Zeit in Nordhumbria behauptet, wurde 634 von Oswald zu Dilston besiegt. Oswald war ein eifriger Christ, und da er in Jona von irischen Mönchen erzogen worden, berief er auch irische Mönche, das Evangelium zu predigen. Der hl. Aidan ist der erste in einer langen Reihe irischer Bischöfe und Priester, welche bestimmt waren, den christlichen Glauben in so manchen Ländern und unter so manchen Stämmen zu pflanzen. Sie waren alle Mönche, welche in dem Kloster ihren Mittelpunkt hatten, gewöhnlich durch Stammverwandtschaft eng verknüpft. In einem Kloster befanden sich oft mehrere Bischöfe, welche unter dem Abte standen. Beda, der den irischen Missionaren weniger günstig ist, weil sie ihre Gebräuche nicht aufgeben wollten, ertheilt denselben die höchsten Lobsprüche, namentlich dem hl. Aidan, der durch seine wunderbare Milde und Demuth alle Herzen gewann und unter der sächsischen Jugend manche begeisterte Nachfolger zählte. Auch Oswald wurde gleich seinem Vorgänger Edwin 642 in einer unglücklichen Schlacht gegen König Penda erschlagen. Seinem Bruder Oswy gelang es endlich, 655 das Joch Penda's abzuschütteln. Der Tod Penda's und der Sieg Oswy's ist ein Wendepunkt in der christlichen Geschichte; das Heidenthum ist für immer niedergeworfen.

Redwald, König von East Anglia, hatte schon frühe sich in Kent taufen lassen, fiel aber in's Heidenthum zurück. Sein Sohn Eorpwald war aufrichtiger in seiner Bekehrung (632), fiel aber bald darnach und hatte einen Nachfolger in Sigebert. Dieser berief aus Burgund den Missionar Felix, welcher, durch Erzbischof Honorius von Canterbury bestätigt, 635 Dunwich zum Bischofssitze machte. In dieselbe Zeit fällt die Bekehrung des Königreichs Wessex durch Birinus, dessen Bischofssitz Dorchester war; der Sitz wurde später nach Winchester verlegt. Schon Paulinus war in Mercia thätig gewesen, besonders zu Lindsey; die Regierung Penda's war jedoch den Christen feindlich. Unter Peada, dem Sohne Penda's (652), und noch mehr nach dem Tode desselben (655) erblühte die Kirche in Mercia. Cedda, Adda, Betti und Diuma sind die großen Sendboten dieses Königreiches. Auch in Essex wurde die christliche Religion wieder hergestellt. Der hl. Cedda wurde 654 Bischof von London. Ueberall, außer in Kent und Wessex, woselbst die römischen Missionare sich behaupteten, war das Christenthum durch die irischen Mönche entweder zuerst gepflanzt oder doch wieder hergestellt worden, ohne daß eine Ausgleichung zu Stande gekommen. Obgleich die Verschiedenheiten nicht die Lehre, sondern nur die Disciplin betrafen, nämlich die Osterfeier, die Abweichung im Taufritus und der Tonsur, so waren dieselben eine Quelle des Haders und der gegenseitigen Abneigung. Wilfrid (s. d. Art.) bewog Oswy, König von Nordhumbria, eine große Versammlung nach Whitby (Strenaeshalch) zu berufen, woselbst beide Parteien ihre Gründe vortragen sollten. Die Hauptredner waren Colman und Wilfrid, da Bischof Agilbert der englischen Sprache nicht mächtig war. Die Beredsamkeit Wilfrids, sowie seine Berufung auf den heiligen Petrus als Schlüsselhalter entschied zu Gunsten der römischen Gebräuche und bewog die irischen Mönche zur Annahme derselben. Eine nationale irische Kirche hat so wenig existirt, als eine nationale englische Kirche. Wilfrid zeigte sich in anderen Beziehungen den irischen Mönchen feindlich und war nicht ganz ohne Schuld, wenn er Verfolgung zu leiden hatte. Wilfrid war ein Mann von einem Zauber der Persönlichkeit, einer Ausdauer und Thatkraft, wie sie sich fast nur bei Engländern findet; als Stifter von Bisthümern und Klöstern, als Verbreiter der Benedictinerregel hat er unsterbliche

Verdienste. Nicht Wilfrid war jedoch berufen, die Hierarchie Englands zu gründen, sondern Theodor von Tarsus, ein Grieche von Geburt. Im J. 668 vom Papste Vitalianus geweiht und vom Abte Adrian, welcher diese Würde ausgeschlagen hatte, begleitet, landete Theodor 669 in England. Der neue Erzbischof, welcher das Land bereiste und überall lehrte und predigte, wurde bereitwillig aufgenommen und berief 673 nach Hertford eine Synode, auf welcher die Bischöfe Bisi, Pulta, Leutherius und Winfrid erschienen; Wilfrid sandte einen Stellvertreter. Zehn Beschlüsse, welche die Verhältnisse der Bischöfe und Priester regelten, wurden von den Bischöfen beschworen. Theodor sah klar, daß eine Vermehrung der Bisthümer nothwendig sei, und daß die Lage des Bischofssitzes in der Hauptstadt des Königreiches der kirchlichen Freiheit nicht günstig sei, ließ aber in der Durchführung seiner Pläne sich Gewaltthätigkeiten zu Schulden kommen, besonders gegen Wilfrid, dessen großes Bisthum er eigenmächtig in vier Bisthümer abtheilte und mit Bischöfen besetzte. Eine Neuerung war auch die Verlegung von Bischofssitzen in kleine Ortschaften. Die Bischofssitze Canterbury, Rochester in Kent, London in Essex, Winchester in Wessex, York und Lindisfarne in Nordhumbria, Dunwich in East Anglia, Lichfield in Mercia befanden sich in Städten, dagegen waren auf dem Lande die Bischofssitze Hereford (676), Selsey (681), Elmham (673), Herham (678), Ramsbury, Crediton, Worcester (680) und Sidnecaster (678). Diese Einrichtung blieb bestehen bis auf Wilhelm den Eroberer. Lichfield wurde für eine kurze Zeit Metropole, York gelang es erst später, sich von Canterbury unabhängig zu machen. Die Domcapitel blieben nach wie vor in den Händen von Mönchen, welche bisher allein das Bekehrungswerk weiter geführt hatten. Theodor suchte indeß Weltgeistliche heranzubilden und Pfarreien zu begründen, im engen Anschluß an die Manors. Synoden wurden auch selbst während der Kriege abgehalten. Die kirchliche Organisation bahnte eine politische Einigung der sieben Königreiche an; das Vorherrschen des mönchischen Elementes in der Kirche machte Erblichkeit der hohen Kirchenwürden unmöglich; ebenso ließen sich die Bischöfe wenig durch die Höfe der Könige beeinflussen. Wohl nirgends, Irland ausgenommen, sah man Hohe und Niedrige sich mit solchem Eifer zur Aufnahme in Klöster drängen, um ihr Leben in der Einsamkeit zuzubringen; Könige verließen ihre Throne, Bischöfe ihre Diöcesen, Adelige ihre Besitzthümer, um nur für Gott zu leben. Nirgends wohl wurde der Clerus so sehr geehrt, als unter den Sachsen; die Priester standen auf derselben Rangstufe mit dem Thegn, die Bischöfe mit dem Ealdorman, der Erzbischof mit dem Atheling. Jedoch gerade das hohe Ansehen hatte seine Gefahren und verwickelte den Clerus in weltliche Händel. Besonders seit den Einfällen der Dänen erschlaffte die Kirchenzucht; fast schien es, daß die Normannen der englischen Kirche dasselbe Schicksal bereiten würden, welches die Sachsen der britischen Kirche bereitet hatten. Europa und besonders England verdanken es Alfred (Aelfred) dem Großen (s. d. Art.), daß die Normannen nicht eine große Monarchie in Frankreich und England errichteten. Die Energie Alfreds wendete diese Gefahr ab. Die Normannen, anstatt die Sachsen sich zu unterwerfen, verschmolzen mit denselben zu einem Volke. Während der langen Kämpfe aber waren Kirchen und Klöster in Asche gelegt, die Mönche und Priester getödtet. Der religiöse Eifer war in dem Grade erkaltet, daß Alfred Mönche aus dem Auslande herbeirufen mußte, um die von ihm wiederhergestellten Klöster zu bevölkern. Alfred selbst that viel zur Wiederbelebung von Wissenschaft und Kunst; die Resultate waren wenig bedeutend. Dichter wie Caedmon, Geschichtschreiber wie Beda, Gelehrte wie Aldhelm und Alcuin, Missionare wie Bonifatius finden sich nicht. Nur Ein Mann gelangte zu hervorragender Bedeutung, Dunstan, erst Abt von Glastonbury, dann Erzbischof von Canterbury (vgl. Stubbs, P., Introduction to Memorials of Dunstan Rolls Series, Lond. 1874). Von 943 bis zu seinem Tode 988 war dieser große Kirchenfürst der Hauptberather und Führer der Könige Edred, Edgar und Eduard II., der Reformator der Kirche und des Clerus. Er führte die weit strengere Benedictinerregel ein, besetzte die Domcapitel wieder mit Mönchen und suchte alle Uebelstände abzustellen. Die dänischen und normannischen Einfälle dauerten freilich fort, allein die Klöster wurden geschont und waren in der allgemeinen Verheerung des Landes fast die einzige Zufluchtsstätte. Die Regierung Ethelreds (979—1014) war höchst unglücklich für England und führte zur Erhebung Canuts (s. d. Art.), der 1016—1035 durch seine weise Regierung die Schäden in Kirche und Staat nach Kräften heilte. Eduard der Bekenner (1042 bis 1066; s. d. Art.) hatte den besten Willen, stand aber zu sehr unter dem Einfluß der ehrsüchtigen Familie Godwin, als daß er den Verkauf geistlicher Würden, die Ernennung unwürdiger Bischöfe hätte hindern können.

3. Die Kirche unter den normannischen Königen (1066—1154). (Hauptwerk: Freeman, The Norman Conquest, 6 vols., Lond. 1867—1879; The Reign of William Rufus, 2 vols., Lond. 1882; Stubbs, Constitutional History, 3 vols., Lond. 1875—1878, das beste Werk über englische Verfassungsgeschichte bis zur Reformation; daneben die bekannten Werke von Thierry, Lappenberg, Pauli.) Eine Wiederbelebung der englischen Kirche, engere Verbindung mit Rom, Abstreifung des insularen und zu nationalen Charakters waren dringend nöthig, wenn die englische Kirche ihre hohe Aufgabe erfüllen sollte. Die Erhebung von Ausländern unter Eduard dem Bekenner war ein erster Schritt auf der rechten Bahn; Wilhelm der Eroberer ging viel weiter. Nicht zufrieden, die

vacanten Bisthümer und Abteien mit Normannen zu besetzen, vertrieb er die meisten Eingeborenen von ihren Sitzen. Wilhelm war ein gewaltthätiger Mann und hat hierin sicherlich manche Ungerechtigkeit verübt; seine Wahl von Bischöfen und Aebten war jedoch eine glückliche, da er die tüchtigsten und frömmsten Männer wählte, ohne Rücksicht auf Stand oder Gunst. In Lanfrank (s. d. Art.) fand Wilhelm den Mann, den er für die Reformation der Kirche brauchte; derselbe wurde an der Stelle Stigands, eines Anhängers von Harold, der wegen verschiedener Vergehen vom Papste gebannt worden, 1070 zum Erzbischof von Canterbury geweiht. Die Ausübung der weltlichen Gerichtsbarkeit durch den Clerus im Verein von Laien hatte die Kirche mehr als nöthig in weltliche Händel verwickelt und ihrem eigentlichen Berufe entfremdet. Wilhelm trennte daher die geistlichen von den weltlichen Gerichtshöfen; vor die ersteren konnten nur geistliche oder den Clerus betreffende Angelegenheiten gebracht werden. Die Kirchenzucht unter Clerus und in den Klöstern war sehr gelockert, manche aus dem Weltclerus waren verheiratet, viele der Domcapitel waren in die Gewalt des letzteren gekommen. Lanfrank vereinigte die Domcapitel wieder mit den Klöstern, bestellte sittenstrenge und energische Aebte, welche auf die Beobachtung der strengen Regel drangen, und suchte auch den Weltclerus heranzubilden. Romreisen der Bischöfe, Appellationen nach Rom wurden häufiger, päpstliche Legaten erschienen in England. Die innerliche Kräftigung der Kirche fand ihren Ausdruck nach Außen in den großartigen Kirchen- und Klosterbauten und in dem Aufblühen von Kunst und Wissenschaft. Die Bischofssitze auf dem Lande wurden um diese Zeit (einige schon unter Eduard) in die Städte verlegt: Crediton nach Exeter (1050), Lindisfarne nach Durham, Elmham wurde mit Dunwich vereinigt, dann nach Thetford (1078) und zuletzt nach Norwich übertragen (1101), Sherborne nach Salisbury, Selsey nach Chichester, Lichfield nach Chester, Wells nach Bath. Die Kirche hatte sich von Seiten Wilhelms manche Eingriffe in ihre Rechte gefallen lassen, welche von seinen Söhnen als Gerechtsame der Krone betrachtet wurden. Ein Conflict mit Wilhelm dem Rothen und Heinrich I., welche die Fehler des Vaters ohne seine Tugenden hatten, ließ sich nicht vermeiden und wurde trotz langwieriger Bedrückung und Verfolgung der Kirche durch Wilhelm II. und Heinrich I. 1106 zu Gunsten der Kirche entschieden. Der hl. Anselm (s. d. Art.), welcher die Freiheit der englischen Kirche erkämpfte, ist fortan das Vorbild der vielen muthigen Erzbischöfe und Bischöfe Englands, welche den Königen eine freie Verfassung abrangen. Heinrich I. war ein kluger, hochbegabter Mann, aber ohne sittlichen Halt, der auch nach der Vereinbarung mit der Kirche unwürdige Männer in die Kirchenwürden eindrängte und Aemter um Geld verkaufte. Nach dem Tode des hl. Anselm (1109) blieb Canterbury fünf Jahre lang unbesetzt. Erst auf dem Concile von Windsor wurde Ralph zum Nachfolger ernannt. Auf große Schwierigkeiten stieß auch die Ausführung der Kirchengesetze gegen beweibte Cleriker, welche der König für Geld dispensirte. Wilhelm der Eroberer und Wilhelm der Rothe hatten sich geweigert, päpstliche Legaten zu empfangen und ihnen einen Einfluß auf die inneren Angelegenheiten der Kirche zu gestatten; Heinrich gab in diesem Punkte nach. Ein Legat erschien 1125 und hatte den Vorsitz auf dem Concile zu Westminster. Den Streit zwischen den Metropoliten von Canterbury und York konnte er jedoch nicht schlichten; der Papst verlieh daher dem Erzbischof von Canterbury die Würde eines Legatus natus. Während der Regierung Heinrichs wurde das Bisthum Ely 1109 gegründet, da die Diöcese Lincoln zu umfangreich war, und 1133 das Bisthum Carlisle. Die Cistercienser, welche 1128 nach England kamen, gründeten in kurzer Zeit viele Klöster, besonders im Norden, wo Erzbischof Thurstan denselben sehr günstig war. Ihre Verdienste um Hebung des Ackerbaues und der Viehzucht, noch mehr um die Wiederbelebung des religiösen Geistes, waren sehr bedeutend. Gerade in dieser Sturmperiode und besonders unter König Stephan wurden viele Klöster gegründet und zogen sich Manche von der Welt zurück. Stephan, welcher gegen das von den Bischöfen und den Magnaten gegebene Versprechen, Heinrichs Tochter Mathilde zu wählen, 1135 zum König ernannt wurde, war wenig geeignet, die mächtigen Barone, welche nur widerwillig das Joch der thatkräftigen Söhne des Eroberers getragen, niederzuhalten. Dieselben erbauten überall feste Burgen und kümmerten sich wenig um den König. Anstatt vereint mit den Bischöfen diese Raubritter zu demüthigen, zerstörte Stephan die Burgen der Bischöfe von Salisbury, Lincoln und Ely, nahm die Bischöfe gefangen und beraubte sie ihrer Schätze. Diese Gewaltthat und die Beraubung von Klöstern und Clerus, obgleich er vor seiner Thronbesteigung sich verpflichtet, den Clerus in seinen Rechten zu schützen, entfremdete ihm selbst den eigenen Bruder Heinrich, Bischof von Winchester. Dieser rief 1139 Mathilde, welche in zweiter Ehe mit Gottfried Plantagenet, Grafen von Anjou, vermählt war, zu Hilfe. Mathilde verstand es nicht, die Gemüther zu gewinnen; die Großen, welche einen Krieg wünschten, der ihnen Gelegenheit zum Plündern böte, nahmen bald für, bald gegen Stephan Partei, bis es endlich dem Erzbischof Theobald von Canterbury gelang, Frieden zu stiften. Nach dem Vertrage von Wallingford sollte Heinrich Plantagenet, der Sohn Mathildens, die Krone erhalten, der Thron aber Stephan bis zu seinem Tode verbleiben.

4. **Die Kirche unter den Plantagenet** (1154—1485). (Quellen: Matthew Paris, Historia major, über die Jahre 1066—1259, und seine Fortsetzer William Rishanger und

Walsingham, Historia brevis Angliae, über die Jahre 1272—1422. Wichtig sind die Einleitungen der Herausgeber dieser und anderer Chroniken in der Rolls Series. Eine zusammenhängende Darstellung dieser Periode existirt nicht; zu vergleichen sind Pearson, History of England during the Middle Ages II, Lond. 1865, und über das Verhältniß von Kirche und Staat Stubbs, Const. History III, 287—374.) Heinrich II., der erste aus dem Hause der Plantagenet, verdankte seine Erhebung dem Erzbischofe Theobald (1139—1161). Dieser empfahl Thomas Becket (s. d. Art.) zum Kanzler, der bald großen Einfluß und selbst die Freundschaft des Königs gewann. Die Verehrung seitens des Volkes und den Haß seitens des Adels verdankte derselbe seiner Strenge gegen die Raubritter, deren Burgen er brach, und die er an Bäume aufknüpfen ließ, wenn sie den Landfrieden nicht hielten. Der Kanzler schien nach dem Ableben Theobalds der geeignetste Mann für die Ausführung der Reformpläne, mit denen sich der König trug, weigerte sich aber, das Erzbisthum anzunehmen, und als er seine Wahl nicht hindern konnte, entsagte er der Kanzlerwürde. Heinrich war erbittert über dieses Betragen, mehr noch über die Festigkeit, mit welcher der neue Primas die Rechte der Kirche vertrat. Ein Despot, ohne Rücksicht auf erworbene Rechte und den Volkswillen, suchte der König alle Gewalt in seiner Person und seinem Gerichtshofe zu concentriren. Anstatt dieses Ziel im Verein mit dem Erzbischofe anzustreben, mußte er es gegen ihn durchführen. Die Bischöfe, von denen manche die persönlichen Feinde Beckets waren, zeigten sich denn auch sehr schwach, als der König 1164 die Satzungen von Clarendon erließ. Manche derselben waren direct gegen die Freiheit der Kirche; der König verbot, nach Rom zu appelliren, England ohne Erlaubniß des Königs zu verlassen, einen Hörigen ohne die Erlaubniß seines Herrn zur Priesterwürde zuzulassen. So sehr auch die Massen auf der Seite Beckets standen und gegen den König, als einen Fremdling und Despoten, erbittert waren, so mußte doch der Erzbischof 1164 der Gewalt weichen und nach Frankreich fliehen. Endlich sah Heinrich sich 1170 genöthigt, eine Aussöhnung mit dem Erzbischof zu suchen, welche die Rückkehr desselben nach England und seinen Tod als Martyrer zur Folge hatte. Dieser Tod war ein großer Sieg für die Kirche Englands und für die Freiheit der ganzen christlichen Kirche. Wie der hl. Anselm vor ihm, so wurde nun der hl. Thomas das leuchtende Vorbild aller kirchlich Gesinnten. Die Satzungen von Clarendon wurden aufgegeben, das Bündniß mit Kaiser Friedrich gegen das Papstthum konnte nicht mehr zu Stande kommen. Heinrich mußte demüthig um Absolution bitten; ob er auch Lehensmann des Papstes wurde, ist nicht ganz klargestellt (Stubbs III, 292). Die geistlichen Gerichtshöfe mit ihren milderen Strafen und Bußen blieben bestehen. Sicher war der hl. Thomas für das Volk Englands nicht bloß der Heilige, den sie verehrten, sondern auch der Wohlthäter, Freund und Vorkämpfer der Armen und Bedrückten. Die Reformen des Königs, die Einsetzung von Itinerant Judges (reisenden Richtern), wurden nie populär wegen der Bestechlichkeit der Richter und der Willkür des Königs, der zu oft persönlich eingriff. Die durch Heinrichs Treulosigkeit verschuldeten Kriege mit Frankreich, sowie der Haber mit seinen Söhnen und seiner Gemahlin machten die Regierung dieses hochbegabten, aber selbstsüchtigen Königs sehr unglücklich. Sein Sohn Richard (1189—1199) verweilte meistens im Auslande, zuerst auf seinem Kreuzzuge in Paläſtina, dann, nachdem er aus der Gefangenschaft losgekauft worden, auf seinen französischen Besitzungen, in fast beständigem Kriege mit Frankreich. Unter Johann ohne Land, einem genußsüchtigen, charakterlosen Herrscher, erkämpften Kirche und Volk Unabhängigkeit. Das Hauptverdienst in diesem Kampf gegen die Willkür der Krone gebührt dem Clerus, besonders dem Erzbischof Langton. Bei der streitigen Wahl eines Erzbischofs von Canterbury hatte Papst Innocenz III. beide Candidaten verworfen und Stephan Langton eingesetzt, im guten Glauben, daß der englische König die Wahl billigen würde. Derselbe war jedoch empört und verweigerte 1207 dem neuen Erzbischof den Zutritt zum Lande. Papst und Clerus suchten vergeblich den König umzustimmen. Derselbe erlaubte sich jede Art von Gewaltthat gegen die Kirche, und als der Papst 1208 England mit dem Interdict belegte, bestrafte er die, welche dem Papste gehorchten, auf's Strengste. Die vom Papste gegen Johann ausgesprochene Excommunication hatte wenig Erfolg, da der Clerus es nicht wagte, dieselbe zu proclamiren, und die Großen sich vom Hofe nicht entfernten. Erst als Innocenz mit Absetzung drohte und Miene machte, Philipp August von Frankreich zur Eroberung Englands aufzufordern, versprach 1213 Johann, den Erzbischof anzuerkennen und dem von ihm beraubten Clerus Schadenersatz zu leisten. Die Abtretung Englands an den Papst, dem er den Lehenseid leistete, erregte große Erbitterung gegen König und Papst, war aber nicht viel mehr als eine Formalität, welche England den Schutz des heiligen Stuhles gegen Frankreich verbürgte. Die Niederlage Johanns und seiner Verbündeten, des deutschen Kaisers Otto, der Grafen von Boulogne und Flandern, ermuthigte die Volkspartei in England, welche 1215 die Magna Charta dem Könige abnöthigte. Es half Johann wenig, daß Innocenz III. sich gegen die Barone und den Erzbischof Langton erklärte und Johann von seinem Eide entband. Der Tod Innocenz' und späterhin 1216 des Königs machte dem unglücklichen Bürgerkriege ein Ende. Die Magna Charta wurde mit einigen Aenderungen öfters bestätigt; sie sicherte der Kirche und dem Volk Freiheit und beschränkte die Willkür der Könige. Die Regierung führte während der Minderjährigkeit Heinrichs III. der Earl von

Pembroke bis 1219, dann Peter des Roches und de Burgh bis 1232. Der König ließ sich leider zu sehr von Günstlingen beeinflussen und entfremdete sich Clerus und Volk durch die drückenden Steuern, die er auflegte, sowie durch manche Maßregeln, welche die von ihm beschworene Magna Charta verletzten. Seine große Nachgiebigkeit den päpstlichen Forderungen gegenüber trug nicht wenig zu seiner Unpopularität bei. So stürmisch seine Regierung von 1240—1265 gewesen, so ruhig waren die letzten Jahre nach dem Falle Montforts und der Niederlage der Volkspartei zu Evesham 1265. Diese Periode ist besonders wichtig wegen einiger Concilien und Synoden, welche höchst wichtige und heilsame Beschlüsse veröffentlichten, so namentlich die unter dem Vorsitze eines päpstlichen Legaten gehaltene Synode von St. Paul in London (1268). Die Dominicaner (seit 1219) und die Franciscaner (seit 1224) brachten das religiöse Leben in England zu neuer Blüte; beide Orden leisteten Großes im Beichtstuhle, auf der Kanzel, an den Universitäten. Die Franciscaner waren die Freunde Montforts und des Bischofs Grosseteste, der Vorkämpfer für die Freiheit des Volkes. Eduard I. (1272—1307) ist einer der größten Könige Englands, gleich ausgezeichnet als Gesetzgeber und als Feldherr. Seine langwierigen Kriege mit Frankreich und Schottland zwangen ihn, drückende Steuern aufzulegen, und verwickelten ihn in manche Streitigkeiten mit Parlament und Clerus. Willkür, Doppelzüngigkeit und Falschheit von Seiten des Königs können nicht abgeläugnet werden, besonders in seinen gegen die Kirche gerichteten Verordnungen. Dasselbe gilt noch mehr von seinen Nachfolgern Eduard III. und Richard II.

Häresien gab es in England nicht; kaum ein Häretiker wurde je zum Feuertode verurtheilt; die englische Kirche nahm immer bereitwillig die Verordnungen der Päpste und Concilien an; die Könige mischten sich wenig in geistliche Angelegenheiten und erlaubten dem Clerus, auf den Synoden ihre geistlichen Angelegenheiten zu regeln und nach Rom zu appelliren. Als jedoch die Päpste 1226 zum ersten Male anfingen, Fremde zu geistlichen Würden in England zu befördern, Annaten und andere Abgaben zu erheben und Patronatsrechte zu verkümmern, erhoben Barone und Bischöfe laute Klagen. Heinrich III. gab denselben keine Folge, da der Papst ihn mit seinem Ansehen besonders in der Besteuerung der Geistlichkeit unterstützte, während Eduard I. die Stimmung des Unterhauses gegen den Papst benutzte, um dem Clerus mißliebige Satzungen zu erlassen. Die hauptsächlichsten sind De viris religiosis, welche festsetzten, daß Ordensmitglieder und Genossenschaften keine Grundstücke erwerben und kaufen könnten ohne Beistimmung des Lehensherrn. Hiermit sollte der Uebergang liegender Güter in kirchlichen Besitz verhindert werden. Die Satzung von Carlisle 1285 war mehr direct gegen den päpstlichen Stuhl und seinen Vertreter Testa gerichtet; es wurde diesem verboten, Gelder für Provisionen, Kreuzzüge und andere Zwecke einzuziehen. Andere Satzungen beschränkten die Richtergewalt des Clerus. Folgenschwerer sind die Parlamentsbeschlüsse gegen Provisoren 1351, erneuert 1390, und wieder 1353, erneuert 1393; der erstere verhängte schwere Strafen über jeden, welcher Bullen, Aemter oder Versetzungen 2c. von Rom annahm, und erklärte die vom Papste getroffenen Provisionen als ungesetzlich; der letztere Beschluß, nach dem Anfangsworte Praemunire genannt, bestimmte als Strafe für alle Uebertreter dieses Gesetzes die Verwirkung der Pfründe und Verbannung. Der Clerus protestirte gegen diese Satzungen und suchte öfter ihre Abschaffung zu bewirken. Allein selbst kirchenfreundliche Herrscher, wie Heinrich IV. und Heinrich V., ließen dieselben trotz des Drängens des Papstes bestehen. Freiheit der Wahlen, Rechte der Patrone wurden nicht gewahrt. Eduard III. und Richard ließen die Päpste frei schalten, wenn es ihnen Vortheil brachte, gingen dieselben um Versetzung von Bischöfen an und erkannten in kirchlichen Angelegenheiten die Auctorität an, welche sie in den obengenannten Gesetzen bestritten hatten. Daß weder König noch Unterhaus eine nationale Kirche zu stiften geneigt waren oder die geistliche Gewalt des Papstes bestritten, ist klar aus dem Wortlaut der Parlamentsbeschlüsse und dem Verfahren gegen die Lollarden, welche besonders unter Heinrich IV. und Heinrich V. strenge bestraft wurden. Die Lehre Wiclifs (s. d. Art.) war nach ihrer dogmatischen Seite wenig geeignet, Anhänger zu gewinnen; dagegen fanden seine socialen Grundsätze, welche von seinen Schülern eifrig verbreitet wurden, Anklang unter den Massen und führten 1381 zu einer Erhebung des Volkes unter Wat Tyler. Johann von Gent, der Oheim des Königs Richard, hatte aus politischen Zwecken die Ketzerei Wiclifs begünstigt, zeigte sich jedoch feindselig, nachdem er die socialen Tendenzen der Secte erkannt. Dasselbe thaten sein Sohn Heinrich IV. wie sein Enkel Heinrich V. Der letztere namentlich hatte eine hohe Idee von seiner Aufgabe als christlicher König und unterdrückte die Secte. Die meisten Wiclifiten entsagten ihren Irrthümern und kehrten in den Schooß der katholischen Kirche zurück; nur wenige hatten den Muth, für ihre Ueberzeugung zu leiden. Das 14. Jahrhundert ist die Periode des entarteten Ritterthums, welches durch seinen Firniß auf den ersten Anblick besticht, dem scharfen Beobachter aber bald seine tiefen Schäden entdeckt. Eduard III. (1327 bis 1377) ist ein Typus seines Zeitalters, ein tapferer Ritter, der Siege erringt, sie aber nicht zu benutzen weiß, der Zugeständnisse über Zugeständnisse macht, ohne sie zu halten, der seine Unterthanen durch Abgaben erdrückt, Kaufleute beraubt, durch seine Thorheit die Früchte seiner Siege in Frankreich einbüßt und im hohen Alter, ein Gegenstand des Hasses seines Volkes, unrühm-

lich seine Anfangs glänzende Laufbahn beschließt. Chaucer, der größte Dichter dieser Periode, gewährt einen tiefen Einblick in die Entartung dieser Zeit mit ihren lockeren Sitten und ihrem Spotte gegen Religion und Geistlichkeit. Es wäre aber Unrecht, die ganze Nation solcher Sittenlosigkeit und Gleichgültigkeit gegen die Religion anzuklagen. Das 15. Jahrhundert hat wenige große Männer aufzuweisen außer Heinrich V., einem wahren Helden; es ist eine Zeit des Ueberganges, der Vorbereitung für eine neue Epoche. Der frühe Tod Heinrichs V. und das wundervolle Eingreifen der Jungfrau von Orleans retteten Frankreich vom englischen Joche. Die langwierigen Kriege, in denen die Engländer alle ihre Eroberungen und die noch übrig gebliebenen Besitzungen verloren, schwächten den Einfluß der Krone und ermuthigten Richard von York zum Widerstand gegen den rechtmäßigen Herrscher. Der Krieg der beiden Rosen wurde zu Gunsten des Hauses York entschieden und Eduard IV. bestieg den Thron (1461—1483). Die Kriege und die grausame Verfolgung seiner Gegner hatten Eduard absolute Gewalt verschafft; sein Bruder Richard wüthete mit derselben Rachgier, und so waren manche hohen Adelsfamilien erloschen. Die höheren Würdenträger der Kirche waren ganz abhängig vom Hofe, und obgleich sie, wie Stubbs zugesteht, meist sittenstrenge, unbescholtene Männer waren, konnten sie doch der Willkür der Könige keine Schranken setzen. Heinrich VII. aus dem Hause Tudor (1485—1509) war ein schlauer Politiker, der es verstand, die Gewalt des Adels zu brechen und große Reichthümer anzuhäufen. Höhere Ziele kannte er nicht, wohl aber bahnte er den Weg für das tyrannische Regiment seines Sohnes Heinrich VIII.

5. Zeitalter der Reformation. (Quellen: Strype, Ecclesiastical Memorials, relating chiefly to religion, 3 vols., Lond. 1721; The same, Annals of the Reformation, 4 vols., Lond. 1725; The same, Memorials of Th. Cranmer, Lond. 1725; Burnet, History of the Reformation, ed. Pocock, 7 vols., Lond. 1865; Records of the Reformation, ed. Pocock, 2 vols., Lond. 1871; Lingard, Froude, Ranke, Blunt; Hallam, Constitutional History of England, 3 vols., Lond. 1871; besonders Brewers Einleitungen zu State Papers during the reign of Henry VIII, 11 vols., London 1831—1852; Maitland, Essays on the Reformation, Lond. 1849.) Heinrich VIII. (1509 bis 1547) erregte große Erwartungen, die er theilweise erfüllte, so lange Cardinal Wolsey (s. d. Art.) sein Kanzler und Minister war. Letzterer zählt zu den größten Staatsmännern Englands und hat sich um Rechtsprechung und um Förderung der Wissenschaft große Verdienste erworben. Freilich gewöhnte er Heinrich, ohne Parlament zu regieren. Moralisch nicht unbescholten, mehr ein Staatsmann als ein Kirchenfürst, lud er den öffentlichen Haß auf sich und indirect auf die Kirche, welche er vertrat. Wolsey war es, der dem Könige rieth, sich von Katharina zu trennen, und der durch unwürdige Kniffe die unglückliche Königin verhindern wollte, nach Rom zu appelliren, weil dieselbe ihn ob seines unkirchlichen Benehmens bitter getadelt hatte. Anna Boleyn, eine Hofdame der Königin, eine leichtfertige Coquette, hatte die Neigung des Königs gewonnen; gewitzigt durch das Beispiel ihrer Schwester Maria, einer verstoßenen Buhlerin Heinrichs, zeigte sie sich spröde und suchte ihn zur Trennung von Katharina und zu einer neuen Heirat mit ihr selbst zu bewegen. Der König war verblendet und suchte um jeden Preis eine Ehetrennung zu erlangen: nicht aus Gewissensscrupeln — dieselben Gründe waren ja gegen eine Heirat mit Anna —; nicht weil er einen männlichen Nachfolger wünschte, da er ja im Falle des Aussterbens der männlichen Linie seine Töchter als Nachfolger bestellt hatte; sondern einfach, um seinen Lüsten zu fröhnen. Der Papst konnte unmöglich die von seinem Vorgänger gegebene Dispensation annulliren und eine Ehescheidung zulassen. Um Heinrich nicht zu reizen, sandte er Cardinal Campeggio nach England, aber mit dem geheimen Befehle, die Angelegenheit nicht zu entscheiden. Der Papst hatte gehofft, daß der in seinen Liebschaften so wankelmüthige König sich inzwischen eines Bessern besinnen werde. Die Verweisung der Ehescheidung nach Rom veranlaßte den Sturz Wolsey's, dem Anna Boleyn das Mißlingen ihres Planes beimaß. Der Cardinal zeigte sich schwach und gab Heinrich eine Gelegenheit, den Clerus zu demüthigen und sich dienstbar zu machen. Wolsey hatte Aemter und Würden vom Papste angenommen, dessen Auctorität anerkannt, und zwar mit der ausdrücklichen Bewilligung des Königs. Dieser entblödete sich nicht, Wolsey der Verletzung des Praemunire anzuklagen, und Bischöfen und dem Clerus, welche von Wolsey zu ihren Würden erhoben worden, mit den Strafen des Praemunire zu drohen. Der erste Angriff gegen den Clerus geschah im sog. Reformparlamente 1529, das den König von Zurückzahlung aller seiner Schulden entband und zu Allem bereit war. Die Kosten für Bestätigungen von Testamenten, die Leichengebühren wurden verringert, der Besitz von mehr als einer Pfründe verpönt. Im folgenden Jahre wurde die Geistlichkeit, welche mit Wolsey das Praemunire verletzt haben sollte, gegen Zahlung hoher Geldsummen und die Anerkennung der geistlichen Obergewalt des Königs losgesprochen. Das Parlament verzieh 1531 auch der Nation, welche sich desselben Frevels schuldig gemacht hatte. Hierauf wurde die Zahlung von Annaten an den Papst suspendirt. Heinrich wollte sich den Weg zu einer Versöhnung mit Rom noch offen lassen. Die zum Theil sehr kleinlichen Beschwerden, welche das Unterhaus gegen den Clerus vorbrachte, wurden siegreich von Gardiner widerlegt. Der König, wenig erbaut durch die Antwort des Clerus, welcher Ge-

horsam in weltlichen Dingen versprach, aber auf seinem Rechte in geistlichen Angelegenheiten verharrte, forderte, daß die Geistlichkeit fortan keine neuen Satzungen ohne die Gutheißung des Königs veröffentliche, daß eine Commission die alten Gesetze revidiren und die den königlichen Vorrechten zuwiderlaufenden abschaffen solle, und daß diese Beschlüsse rechtsgültig sein sollten durch die königliche Bestätigung. Die Versammlung des Clerus unterwarf sich nach einigem Widerstreben. Im J. 1533 wurden alle Appellationen nach Rom verboten; in demselben Jahre erklärte Erzbischof Cranmer (s. d. Art.) die Ehe Heinrichs mit Katharina als ungültig. Bischöfe sollten von nun an vom Könige ernannt, Bestätigung durch den Papst nicht mehr nachgesucht werden. Die Zahlung des Peterspfennigs, die Einholung von Dispensationen, Gehorsam oder Eidschwur, einem auswärtigen Herrscher geleistet, waren strafbar. Die Unterthanen wurden verpflichtet, nicht nur die bestehenden Satzungen, sondern auch die, welche noch erlassen würden, zu beobachten. Im J. 1534 wurden die liturgischen Bücher geändert, der Name des Papstes und die Gebete für ihn ausgelassen, und der Clerus mußte die Obergewalt des Königs einfachhin anerkennen, ohne die Clausel quantum per legem Christi licet supremum caput. Der König war demnach das einzige Oberhaupt der englischen Kirche auf Erden, mit der Gewalt zu visitiren, zu reformiren und alle Ketzereien auszurotten. Der Urheber dieser kirchlichen Neuerungen war Thomas Cromwell (s. d. Art.). Er war ein charakterloser, aber begabter Mann, der, um sich dem Könige unentbehrlich zu machen, denselben zu immer neuen Gewaltthaten antrieb. Cromwell wurde zum Generalvicar ernannt und hatte auf Synoden den Vorsitz; er bewog den König, die kleineren Klöster visitiren zu lassen und dieselben unter dem Vorwande, daß die Mönche und Nonnen ihre Regeln nicht beobachteten, aufzuheben. Das Parlament, in Allem willfährig, genehmigte den Plan; selbst die Aebte der großen Klöster, welche im Oberhaus saßen, erhoben keinen Widerspruch. Die Commissare legten ihre Berichte dem Parlamente vor und brachten schwere Anklagen gegen einige Klöster, besonders daß die Clausur nicht beobachtet werde, daß Mönche und Nonnen die Klöster verließen, und daß oft nur wenige im Chore erschienen. Das Zeugniß von Männern wie Dr. Leighton hat wenig Gewicht; sie wollten Verbrechen finden und nahmen begierig den Klatsch der Feinde für volle Wahrheit. Einige der Commissare versuchten, die Nonnen in den Klöstern, welche sie visitirten, geradezu zu verführen; viele Commissare waren niedrige Verbrecher. Jedoch selbst ihre Aussagen beweisen, daß Immoralität in den Klöstern selten war. Die Grausamkeit der Visitatoren, die Härte, mit welcher Mönche und Nonnen ausgetrieben, der Vandalismus gegen Kirche, Altäre, Reliquien und alles, was dem Volke ehrwürdig und heilig war, erbitterten dasselbe, welches im Stillen grollend die Neuerungen betrachtet hatte. Die Aenderungen in der Lehre, in den „zehn Artikeln" und der „Belehrung des Christen", die Abschaffung von Feiertagen, der von den Neuerern gegen den alten Glauben zur Schau getragene Hohn führten zu Volkserhebungen, zuerst in Lincoln und dann besonders im Norden, wo sich 1536 der Adel an der Bewegung betheiligte. Die Katholiken waren so gut organisirt und geführt, daß sie der Regierung hätten sehr gefährlich werden können. Norfolk, der gegen sie geschickt wurde, konnte nichts thun und verhandelte mit den Rebellen. Im Glauben, daß alle ihre Forderungen zugestanden würden, legten dieselben die Waffen nieder und überlieferten sich der Rachsucht Cromwells und Heinrichs, welche Adelige, Priester und Viele aus dem Volke hinrichten ließen. Die größeren Klöster wurden nun gleichfalls aufgehoben. Vergebens sandten Aebte und Abtissinnen reiche Geschenke an Cromwell und seine Commissare. Dieselben nahmen die Geschenke an und hoben die Klöster eines nach dem andern auf. Der Werth des eingezogenen Klostergutes war ungefähr 38 400 000 Pfund neuer Währung. Die Zahl der Klöster belief sich auf 616, mit einem jährlichen Einkommen von 142 914 Pfund alter Währung. Diese großen Geldsummen wurden in kurzer Zeit vom Könige verschwendet; manche Klostergüter wurden an Günstlinge verschenkt, oder um Spottpreise verkauft; jedermann glaubte ein Recht auf einen Theil der Beute zu haben. Sehr wenig wurde für kirchliche Zwecke, Gründung von Diöcesen und Domherrnstellen verwendet. Die Pensionen für die ausgetriebenen Mönche und Nonnen waren viel zu niedrig und wurden oft nicht bezahlt. Heinrich brauchte eine Erhebung nicht wieder zu fürchten, da das Volk seiner besten Lehrer und die Kirche ihrer besten Vertheidiger beraubt war. Trotz alledem scheint der König gefühlt zu haben, daß fernere Neuerungen für ihn gefährlich werden könnten, und daß er umlenken müsse. Der Widerwille gegen Anna von Cleve, welche er auf den Rath Cromwells geheiratet hatte, kann nicht die Ursache der Reaction und der Hinrichtung seines Ministers sein; schon die Veröffentlichung der sechs Artikel mit ihrer streng katholischen Lehre von Transsubstantiation, Communion unter Einer Gestalt, Cölibat, Privatmesse und Ohrenbeicht zeigte, wie der König sich zur Reformation stellen werde. Cromwell, der die Bill of Attainder gegen so manche Unschuldige angewendet, fiel durch dasselbe ungerechte Verfahren. Derselbe hat die traurige Ehre, giftige und rohe Pamphletisten besoldet und die schmutzigsten Schmähschriften gegen Bischöfe und Mönche, gegen die Kirche und ihre Lehren verbreitet zu haben. Gegen das Ende der Regierung Heinrichs erhielt die Reformpartei wieder das Uebergewicht, der Earl von Surrey wurde hingerichtet. Das Todesurtheil seines Vaters, des Herzogs von Norfolk, war schon unterzeichnet, als der Tyrann starb.

Der Oheim des jungen Königs Eduard VI. (1547—1553) war entschlossen, die neue Lehre

einzuführen und alle Beschränkungen, besonders die „sechs Artikel“ abzuschaffen. Uebrigens wurden die dem Vater gewährten Privilegien auch für den Sohn beansprucht. Die Bischöfe Gardiner und Boner, welche verlangten, daß bis zur Volljährigkeit des Königs keine Aenderung vorgenommen werden sollte, wurden gefangen gesetzt, jeder Widerstand gegen die neue Gottesdienstordnung streng bestraft. Die Reformatoren waren höchst unduldsam. Die Prinzessin Marie erhielt erst Erlaubniß, Messe zu hören, als der Kaiser drohte; die Bischöfe Day von Chichester, Heath, Bischof von Worcester, Tonstal von Durham wurden eingekerkert, da sie die Neuerungen anzunehmen sich weigerten. Weder das Parlament noch die Versammlungen des Clerus waren frei, die Regierung traf kirchliche Anordnungen und verhängte kirchliche Strafen, ohne die Geistlichkeit zu befragen. Cranmer und Ridley schalteten willkürlich; eine Einigung in Lehre und Disciplin konnte Cranmer nicht erreichen. Das von ihm 1549 veröffentlichte Common Prayer Book (s. d. Art.) stieß auf heftigen Widerstand, weil es Manchen viel zu katholisch war. Es wurde 1552 revidirt und neu herausgegeben. Ridley, Bischof von London, entfernte eigenmächtig die Altäre aus den Kirchen und ersetzte sie durch Tische. Die Zahl der Prediger war sehr gering, manche Bischofsstühle blieben erledigt, das Gehalt der Geistlichen wurde so verringert, daß Handwerker und ungebildete Menschen zur Abhaltung des Gottesdienstes verwendet werden mußten. Die Aufhebung der Klöster, die Niederreißung von Kirchen, die Entweihung von Kelchen, Meßgewändern und anderen heiligen Gegenständen hatten alle Ehrfurcht und religiöse Scheu zerstört. Kirchen wurden der Schauplatz von Gezänke und Rauferei; Manche benutzten dieselben als Ställe und Vorrathskammern oder verübten die größten Verbrechen an heiliger Stätte, oft während des Gottesdienstes. Somerset selbst gab das schlechte Beispiel durch seine Gier in Beraubung von Kirchen, besonders als er einen Palast mit den Steinen einer niedergerissenen Kirche baute. Er wurde von dem Herzoge von Nordhumberland gestürzt, der die Krone durch eine Heirat seines Sohnes mit Johanna Grey seinem Hause sichern wollte. Eduard starb, ohne die Sanction des Parlamentes für eine Aenderung der Thronfolge erhalten zu haben. Das Volk empfing mit Jubel Maria, die Tochter Katharina's, welche die katholische Religion wiederherstellen sollte.

Die Königin Maria zeigte große Klugheit und Mäßigung. Die gefangenen Bischöfe erhielten ihre Freiheit und wurden in ihre Sitze wieder eingesetzt; Gardiner wurde zum Kanzler ernannt. Selbst Cranmer, der Nordhumberland begünstigt hatte, wurde geschont. Die Neuerer aber wollten nicht begreifen, daß ihre Unduldsamkeit und ihre Angriffe der katholischen Lehre gehemmt oder gar bestraft werden sollten, und fuhren fort, gegen das Verbot der Regierung zu predigen und die Vertheidiger des alten Glaubens anzugreifen. Cranmer, Ridley und Latimer wurden eingekerkert, weil sie heftig gegen die alte Lehre gepredigt und dieselbe Götzendienst genannt; manche, die sich compromittirt hatten, entflohen nach Deutschland und der Schweiz. Die Legitimität der Königin wurde vom Parlamente anerkannt, alle unter Eduards Regierung erlassenen Gesetze abgeschafft, und die Verfassung und Lehre der Kirche unter Heinrich VIII. wieder hergestellt. Der Clerus in Versammlung acceptirte Alles; nur Wenige protestirten. Im folgenden Jahre 1554 wurde von der Königin kraft ihrer Obergewalt eine Reihe von Befehlen erlassen, worunter die gegen die verheirateten Priester wichtig sind; ungefähr 1500 verloren aus diesem Grunde ihre Pfründen. Die der Ketzerei verdächtigen Bischöfe wurden durch kirchlich gesinnte ersetzt. Erst 1554 konnte Cardinal Pole nach England kommen; erst dann wagte es Maria, die Gewalt des Papstes in geistlichen Angelegenheiten zu bekennen. Der Papst gab die Erlaubniß, die Kirchengüter zu veräußern, und die bisherigen Besitzer wurden in ihren Eigenthumsrechten nicht gestört. Der Clerus und das Parlament wurden feierlich von aller Schuld absolvirt. Das alte Gesetz gegen Ketzer wurde gleichfalls wieder hergestellt. Cardinal Pole, der neue Erzbischof von Canterbury, gab den Priestern Vollmacht, die Reuigen von der Sünde der Ketzerei zu absolviren, und empfahl den Weg der Güte und Belehrung. Es ist vielfach behauptet worden, daß der spanische Franciscaner Alphons de Castro die Königin zur Verfolgung der Protestanten aufgereizt hätte; Maitland jedoch zeigt, daß die Schmähschriften der exulirten Prediger und die Frechheit, mit der diese Schriften verbreitet wurden, die Regierung zum Einschreiten zwangen, und daß unter den von der Regierung Hingerichteten die meisten politische Verbrecher waren. Die Verlogenheit des englischen Martyrologisten (Foxe's Acts and Monuments) ist von allen Schriftstellern zugegeben, und doch werden seine unerwiesenen Behauptungen als ebenso viele Thatsachen wieder erzählt. Maitland gibt viele Beispiele von Milde gegen die Angeklagten, die sich kein Gewissen daraus machten, zu lügen und falsche Eide zu schwören. Tierney in seinen Anmerkungen zu Lingard macht zu große Zugeständnisse. Die Verfolgungen Elisabeths waren in keiner Weise gerechtfertigt, da die Katholiken nur Duldung verlangten. Die Neuerer unter Maria waren zugleich Rebellen, welche erklärten, daß der Gehorsam einer götzendienerischen Königin gegenüber eine schwere Sünde sei. Die genannten Flugschriften stifteten großes Uebel. Die Verspottung von Cerimonien und Priestern, die Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit mit Berufung auf die von Bale, Knox und Anderen gepredigten Lehren zeigten, daß Strenge nothwendig sei. Im J. 1556 stellte die Königin einige Klöster wieder her; schon vorher hatte sie das Kirchengut, das die Krone noch besaß, die Anna-

ten und Zehnten der Kirche zurückgegeben. Ihr Tod 1558 sollte neue Wirren und neue Verfolgungen über die Kirche Englands bringen.

Elisabeth (s. d. Art.), die Tochter Anna Boleyns, hatte während der Regierung ihrer Schwester dem katholischen Gottesdienst beigewohnt und war den eifrigen Calvinisten abgeneigt. Religion war für sie keine Herzenssache, sondern ein Mittel zum Zwecke, nämlich Vergrößerung ihrer Macht. Die Nation war zum großen Theil katholisch oder indifferent, die Protestanten waren wenig zahlreich, aber thätig. Duldung wäre leicht erreichbar gewesen. Sie zog es vor, in den Fußstapfen ihres Vaters zu wandeln und die katholische Kirche zu unterdrücken. Eine gedrängte Uebersicht der Strafgesetze gegen Katholiken und Puritaner, welche letztere jedoch weit weniger zu leiden hatten, wird zeigen, daß die Verfolgungen Elisabeths weit härter und ungerechter waren als die Maria's. Die Obergewalt der Krone wurde 1559 wieder hergestellt; kein auswärtiger Fürst sollte in England Auctorität besitzen; alle Geistlichen, Beamten und Richter sollten einen Eid ablegen, in welchem die Königin als oberster Herrscher in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten anerkannt wurde; die geistliche Jurisdiction sollte für immer mit der Krone verbunden sein; die Königin wurde bevollmächtigt, eine Commission für geistliche Angelegenheiten zu ernennen; jedermann, welcher die Auctorität oder Gerichtsbarkeit eines fremden Herrschers anerkenne, sollte für's erste Vergehen sein Vermögen verwirken, beim zweiten Male den Strafen des Praemunire, Verbannung &c. verfallen, für ein drittes Vergehen als Verräther hingerichtet werden. Die Uniformitätsacte zwang die Geistlichen, das Book of Common Prayer in allen liturgischen Handlungen zu gebrauchen; die Inhaber von Beneficien und Pfründen verloren dieselben im Falle des Ungehorsams; die Laien, welche am Sonntag vom Gottesdienst abwesend waren, wurden gestraft. Diese neuen Gesetze, welche der puritanischen Partei noch nicht weit genug gingen, wurden von den Katholiken im Oberhaus heftig bekämpft. Alle katholischen Bischöfe, mit Ausnahme Kitchens, Bischofs von Llandaff, weigerten sich, die neuen Anordnungen anzunehmen, und wurden ihrer Aemter entsetzt; die Mehrzahl der Geistlichen unterwarf sich. Im J. 1562 erhielten die Bischöfe die Gewalt, allen Geistlichen, Schullehrern und Studirenden vor der Ertheilung der Grade und Auszeichnungen an den Universitäten den Eid betreffs der Obergewalt der Krone abzunehmen. Eine zweite Verweigerung des Eides war Hochverrath. Auch die Parlamentsmitglieder hatten diesen Eid zu leisten, mit Ausnahme der Lords. Lord Montagu bekämpfte dieses Gesetz als unnöthig, denn die Katholiken störten die Ruhe des Königreiches nicht, verhinderten weder geistliche noch zeitliche Angelegenheiten des Landes, predigten nicht, wären nicht ungehorsam gegen die Königin und reizten das Volk nicht auf. Bis 1563 hatten manche Katholiken dem englischen Gottesdienst beigewohnt; nachdem diese Praxis vom Concile zu Trient verurtheilt worden, trugen die Katholiken Bedenken, die protestantischen Kirchen zu betreten. Pius V. sprach 1570 die Excommunication über die Königin aus und entband die Unterthanen von dem Eid der Treue. Diese Maßregel des Papstes machte die Lage der Katholiken nur noch drückender, gab ihnen aber auch die Kraft zum Widerstand. In Belgien, Spanien und Italien wurden Seminare für englische Priester errichtet, namentlich durch das Bemühen Allens (s. d. Art.). Später (1580) erschienen die Jesuiten Campion und Persons in England, welche viele Bekehrungen machten; der erstere erlitt den Martertod, Persons mußte später aus England entfliehen, übte aber noch lange den größten Einfluß auf die Geschicke des Katholicismus in England. Die Regierung erließ nun neue Strafedicte. Englische Unterthanen mit Rom auszusöhnen, war Hochverrath; auf das Lesen der heiligen Messe war eine Geldbuße von 200 Mark und ein Jahr Gefängniß angesetzt, auf das Hören der Messe 100 Mark und ein Jahr Gefängniß; Abwesenheit vom englischen Gottesdienst zog für jede erwachsene Person eine Geldstrafe von 20 Pfund monatlich nach sich; Schullehrer mußten vom Ordinarius die Erlaubniß zum Lehren erhalten. In dem Edicte gegen die Jesuiten wurde denselben unter Strafe des Hochverrathes geboten, England innerhalb 40 Tagen zu verlassen; dieselben aufzunehmen oder zu unterstützen, war ein peinliches Verbrechen. Alle Studenten, welche innerhalb sechs Monaten nicht zurückkehrten und den Eid der Obergewalt leisteten, sollten als Verräther bestraft werden. Die Geldstrafe für Sendung von Kindern in's Ausland war 100 Pfund; die im Auslande erzogenen Kinder wurden von Erbschaften ausgeschlossen. Die Loyalität und der Patriotismus seitens der Katholiken, als die Armada England nahte, hätte die Regierung zur Milde bewegen sollen; statt dessen erschien ein Gesetz, welches die Papisten, die sich weigerten, dem englischen Gottesdienste beizuwohnen, nach bestimmten Plätzen relegirte, welche sie ohne Erlaubniß nicht verlassen durften (über diese Verfolgung vgl. die bekannten Werke von Morris, Foley, Knox). Es sei nur noch erwähnt, daß die Verschwörungen gegen das Leben Elisabeths von ihren eigenen Ministern wenn nicht angeregt, so doch begünstigt wurden, um ihre Verfolgung der Katholiken oder, wie in der Verschwörung Babingtons, die Hinrichtung der schottischen Königin zu rechtfertigen.

Ueber die Geschichte der Hochkirche ist wenig zu berichten. Die Bischöfe und der Clerus in seinen Versammlungen zeigen die größte Unterwürfigkeit gegen die Königin, sind tief betrübt, wenn dieselbe ihr Mißfallen ausspricht, drängen immer wieder auf neue Strafgesetze gegen die Puritaner und Katholiken, murren, wenn Elisabeth sich abgeneigt zeigt oder Bischöfe und Clerus tadelt, daß sie ihre Pflichten im höchsten Grade

vernachlässigen. Die Armut der Prediger, besonders auf dem Lande, der Mangel an gebildeten Männern bleiben noch immer bestehen, denn Elisabeth hat die von Maria der Kirche übermachten Einkünfte wieder eingezogen; noch mehr, sie zwingt Bischöfe und Geistliche, bisher noch gerettete Güter an die Günstlinge des Hofes auszuliefern. Burleigh, Raleigh, Hatton, Leicester bereicherten sich mit Kirchengut. In Einem Punkte konnte Elisabeth nicht durchdringen, in der Beibehaltung der alten Cerimonien, der Bilder, des Altares; selbst die wenigen Cerimonien, welche die englische Kirche von den Katholiken herübergenommen hatte, wurden von den puritanisch gesinnten Geistlichen nicht beobachtet, welche in den Höflingen, besonders in Leicester, mächtige Beschützer hatten. Unter den Erzbischöfen Parker und noch mehr unter Grindal genossen die Puritaner große Freiheit; erst von Whitgift, welcher das Vertrauen der Königin besaß und von dem puritanisch gesinnten Rathe sich nicht einschüchtern ließ, wurden strengere Maßregeln ergriffen. Die Puritaner rächten sich, besonders zur Zeit, als die Spanier mit einem Angriffe drohten, durch Veröffentlichung von Flugschriften voll bittern Spottes gegen die Hochkirche. Sehr beißend waren namentlich die pseudonym erschienenen Flugschriften von Martin Mar-Prelate, Udal und Penry; ihre Urheber wurden verurtheilt. In diese Periode fällt auch die Verbreitung von den neuen Secten der Brownisten (s. d. Art.), später der Barrowisten und der Anabaptisten. Die Universität Oxford (s. d. Art.) hatte noch lange Zeit ihren katholischen Charakter bewahrt, während Cambridge (s. d. Art.) die calvinistische Doctrin adoptirte. Leicester als Kanzler, Dr. Humphrey und Dr. Reynolds verhalfen auch hier dem Puritanismus zum Siege. Es ist charakteristisch, daß einige der bedeutendsten englischen Theologen, wie Dr. Reynolds, als Katholiken erzogen worden waren oder einige Zeit Katholiken waren. Gegen das Ende der Regierung Elisabeths hatten die Puritaner viel von ihrem Einfluß verloren. Die junge Generation interessirte sich wenig für die Controversen über die Zulassung von Chorhemd, Chorrock, Kreuzzeichen, Gebetsformeln 2c. und fand nichts Anstößiges in denselben, Adel und Volk waren ohne tiefere religiöse Ueberzeugung, versunken in Genußsucht. Die Blüte der Literatur, politische Erfolge nach Außen lassen die Regierung Elisabeths groß erscheinen; allein diese Größe war zu theuer erkauft, da sie die Nationaltugenden untergrub.

6. Die Kirche unter den Stuarts 1603 bis 1688. (Quellen: Das Hauptwerk ist Gardiner, History of England, 8 vols., Lond. 1862—1877, die Jahre 1603—1645 umfassend; Clarendon, The history of the Rebellion and Civil Wars in England, 8 vols., Oxford 1826; Pepys, Memoirs, 2 vols., Lond. 1826; Evelyn, Memoirs from the year 1641 to 1706, 2 vols., Lond. 1819; Burnet, Hist. of his own times, 2 vols., Lond. 1724; C. Macaulay, History of England from the ascension of James I, 8 vols., Lond. 1768; Thomas Macaulay, The history of England from the ascension of James the second, 8 vols., Lond. 1857; Hallam, Constitutional History of England, 3 vols,, London 1871; Carlyle, Life and Letters of Cromwell, Lond. 1871; Masson, The Life of John Milton, 6 vols., Lond. 1859—1880.) Katholiken und Puritaner hatten gehofft, daß Jacob I. (1603—1625) ihre Lage bessern werde; sie sollten bald enttäuscht werden. Die Lehre der Hochkirche von der Obergewalt der Krone und dem passiven Gehorsam der Unterthanen war viel zu verlockend für den schottischen König. Um jedoch den Schein zu retten, berief derselbe puritanische Theologen und Bischöfe und Theologen der Hochkirche zu einem Religionsgespräch, an dem er selbst theilnahm. Einige wenige Aenderungen zu Gunsten der Puritaner wurden vorgenommen, Duldung jedoch wurde nicht gewährt. Neue Beschlüsse wurden veröffentlicht, die zum Theil gegen die Puritaner gerichtet waren. Die Unterschrift, welche dieselben geben mußten, wurde erschwert. Der neue Primas Richard Bancroft (1604—1611) war noch viel feindseliger als sein Vorgänger, und verlangte, daß selbst die, welche das Book of Prayer angenommen, wiederum ihre Unterschrift geben sollten. Ungefähr 300 Geistliche, welche die Unterschrift verweigerten, wurden ihrer Stellen entsetzt, manche entflohen nach Holland. Schriftsteller der Hochkirche wissen viel von Aufblühen der Religion, Erbauung von Kirchen, würdiger Feier des Gottesdienstes zu sprechen, sind jedoch verdächtige Zeugen. Die Richter, welche sich Anfangs auf Bancrofts Seite gestellt, wurden bald eifersüchtig und zogen Streitfälle, welche vom kirchlichen Gerichtshof bisher entschieden wurden, vor ihr eigenes Tribunal. Das Parlament war auf der Seite der Richter und beklagte sich bitter über Bischöfe und Clerus, sowie über die Mißbräuche in der Hochkirche. Die revidirte englische Bibelübersetzung, die sich bis auf die neueste Zeit behauptet hat, erschien 1611; die berühmtesten Theologen Englands nahmen an der Revision Theil. Sehr zahlreich sind auch die Schriften gegen Bellarmin über die Erlaubtheit des vom Könige geforderten Treue-Eides. Georg Abbot, 1611—1633 (s. d. Art.), war weit nachgiebiger als sein Vorgänger. Bestechlichkeit und Habsucht waren vorherrschend unter den höheren Würdenträgern Englands; manche Bischöfe verwalteten neben ihrer eigenen Diöcese noch andere. Williams war Großsiegelbewahrer, Bischof von Lincoln, Decan, Canoniker und Pfarrer zur selben Zeit und bettelte noch immer um neue Würden. Leider hatte er manche Nachahmer, welche durch Schmeichelei und Charakterlosigkeit sich dem Könige empfahlen. Der Sohn Maria Stuarts, um derenwillen die Katholiken so viel gelitten hatten, hätte wenigstens Duldung gewähren sollen; statt dessen erließ er 1614 ein Decret, das die Priester aus England verbannte

und die alten Strafgesetze gegen die katholische Kirche erneuerte. Die Recusanten (d. h. die Katholiken, welche sich weigerten, die englische Kirche zu besuchen) mußten nicht bloß die Geldstrafen, welche hinfort auferlegt wurden, sondern auch die Rückstände bezahlen. Die Bischöfe wurden mit der Untersuchung und Auffindung der Recusanten beauftragt und erfüllten ihre Aufgabe so gut, daß 5560 schuldig gefunden wurden. Die Feinde der Jesuiten suchten dieselben in die Pulververschwörung zu verwickeln, wodurch einige katholische Edelleute, wie Catesby u. A., sich von dem drückenden Joche befreien wollten, und bewirkten die Hinrichtung Garnets, des Provinzials der Jesuiten. Die Autobiographie des Paters Gerard, deren hoher Werth und Wahrheitsliebe auch von den protestantischen Forschern anerkannt wird, rechtfertigt Garnet und die Jesuiten. Die Verfolgung gegen die Katholiken wüthete fort bis gegen Ende dieser Regierung, als der Plan der spanischen Heirat auftauchte. Der Testeid wurde um diese Zeit eingeführt und sollte die Recusanten zwingen, das Altarssacrament aus den Händen englischer Geistlichen zu empfangen. Die spanische Heirat war besonders den Puritanern ein Aergerniß; die Vereitelung derselben machte Buckingham für einige Zeit sehr populär. In dem Heiratsvertrag Karls mit Henriette von Frankreich wurden den Katholiken Zugeständnisse gemacht.

Karl I. (1625—49) war ein ernster, religiöser Charakter, frei von den Lastern, welche den Charakter Heinrichs VIII. und Elisabeths befleckten. Gardiner und Andere geben zu, daß er in seinem Kampfe gegen das Parlament theilweise im Rechte gewesen, daß seine Gegner viel zu weit gegangen und diese gerade durch ihre Maßlosigkeit die Restauration nothwendig gemacht hätten. Der Sieg des Königs würde sicherlich den Katholiken Duldung, wo nicht Begünstigung gebracht und England von dem finstern, mürrischen Wesen des Puritanismus, das noch jetzt in den Mittelklassen vorherrscht, befreit haben. Zwei Parteien einigten sich im Kampfe gegen die Krone: die Presbyterianer und die Politiker, welche die Vorrechte der Krone beschränken und das Parlament allgewaltig machen wollten. Pym und Cromwell, die politischen und militärischen Führer dieser Partei, waren Fanatiker aus Ueberzeugung, die große Mehrzahl war gleichgültig oder ohne Religion; die Hochkirche hatte es nicht verstanden, die Gemüther zu gewinnen. Die Verbindung mit und die Abhängigkeit von dem Hofe erwies sich auch hier verderblich, nicht weniger die gegen Katholiken und Puritaner geübte Verfolgung. Der Ritualismus von Laud (s. d. Art.) gab die Veranlassung, denselben einen geheimen Papisten zu nennen. Die Fortschritte des Katholicismus, der unter dem hohen Adel und selbst unter den Ministern Convertiten zählte, mußte als Beweis für die Anschuldigung dienen. Das Parlament maßte sich die Befugnisse der geistlichen Obergewalt des Königs an, censurirte Schriften und verlangte die Bestrafung von Bischöfen, welche nur durch Vertagung des Parlamentes geschützt werden konnten. Von 1629—1640 berief der König kein Parlament und erlaubte Laud, die von ihm gewünschten Aenderungen selbst gegen den Widerstand von Bischöfen und Geistlichen durchzuführen. Als aber Karl im November 1640 ein Parlament versammeln mußte, zeigte sich bald, wie sehr das Volk erbittert war. Strafford und Laud wurden des Hochverraths angeklagt und schuldig gefunden, Laud wurde indessen erst 1645 hingerichtet. Der kirchliche Gerichtshof wurde abgeschafft, die Bischöfe wurden ihrer Sitze im Oberhaus beraubt und, als sie dagegen protestirten, im Tower gefangen gesetzt. Die Feinde der Hochkirche hatten es nicht nur auf die materielle Schwächung derselben, sondern auch auf ihre moralische Vernichtung abgesehen. Das Parlament bestellte Commissare mit der Vollmacht, Kirchen zu visitiren und die alte Ordnung wieder herzustellen. Anklagen gegen die Geistlichen wurden meist ohne Prüfung angenommen. Ein Ausschuß wurde zum Zweck der Entfernung von übel beleumundeten Geistlichen ernannt und hatte so viel Arbeit, daß drei neue Ausschüsse nöthig wurden. Gegen die Geistlichen erhob man die schwersten Anklagen; Immoralität, Kniebeugung, Verneigung vor dem Altar, Vertheidigung der hochkirchlichen Lehre galten in den Augen der Puritaner als gleiche Sünden. Das Volk wurde fanatisirt und im ersten Ansturme schon für die religiöse Neuerung gewonnen. Begeisterung für die Hochkirche, Anhänglichkeit an ihre Lehre findet sich nicht. Die Gemeinden nahmen die puritanischen Prediger an, überließen ihnen die kirchlichen Einkünfte, halfen Altäre und Crucifixe zerstören und würden sich der neuen Lehre anbequemt haben, hätten nicht die Schotten ihren Presbyterianismus dem englischen Volke aufgedrängt. Die Willkür und Bestechlichkeit des langen Parlamentes beschleunigten den Sturz desselben durch Cromwell, den Führer der Independenten und Vertreter religiöser Duldung aller Bekenntnisse, mit Ausnahme der Katholiken und der Hochkirche. Gestützt auf die Armee, vermochte derselbe seine Gewalt zu behaupten. Mit seinem Tode, 1658, zerfiel seine Partei; Karl II. konnte nach England zurückkehren, ohne Bedingungen sich gefallen zu lassen. Eine Reaction fand statt, die Puritaner und Nonconformisten wurden die Verfolgten, die Katholiken, welche so viel für das Haus der Stuart gethan und unter dem langen Parlamente und unter Cromwell verfolgt worden waren, mußten zusehen, wie neue Ausnahms- und Strafgesetze gegen sie erlassen werden.

Karl II. (1660—1685) war ein indolenter, genußsüchtiger Mann, ohne feste Ueberzeugung und Grundsätze. Obgleich er freie Religionsübung zugesagt hatte und im Herzen katholisch war, ließ er doch seinen Minister Earl von Clarendon schalten. Weder dieser noch die hochkirchliche Partei hatten Mäßigung gelernt. Die Conferenz von

Theologen beider Parteien war erfolglos; die Hochkirche bestand auf Annahme des alten Rituals mit einigen wenigen Aenderungen. Der Uniformitätsact war noch viel strenger als je zuvor und wurde mit größter Härte ausgeführt. Mehr als 2000 presbyterianische Minister und Nonconformisten verloren ihre Pfarrstellen, weil ihr Gewissen ihnen nicht erlaubte, den Beschlüssen des Parlamentes sich zu unterwerfen. Es scheint jedoch, daß manche bei ihren Gemeinden blieben und im Stillen Gottesdienst hielten, daß andere sich besannen und ihre Stellen behielten oder als Helfer unter dem neuen Pfarrer, als Kapläne in Spitälern &c. Dienste leisteten. Die königliche Erklärung, welche Duldung versprach, wurde vom Parlamente und des Königs eigenem Minister Clarendon bekämpft und mußte zurückgezogen werden. Die Conventikelacte (1664) und die Fünf-Meilen-Acte (1665) athmeten denselben bittern Verfolgungsgeist. Ober- und Unterhaus waren nur zu bereit für die Forderungen der Geistlichkeit, welche strengere Gesetze gegen Nonconformisten und größere Geldstrafen wegen Abwesenheit vom Gottesdienste verlangten. Ein zweiter Versuch des Königs (1672), den Katholiken und Nonconformisten Duldung zu gewähren, scheiterte an dem Starrsinn des Parlamentes; Karl war schwach genug, den Testeid allen, welche ein öffentliches Amt bekleiden wollten, aufzulegen. Der Herzog von York, welcher katholisch geworden war, mußte in Folge dessen seine Aemter niederlegen. Die Nonconformisten litten unter denselben Beschränkungen. Den wildesten Fanatismus gegen die Katholiken erregte die angebliche Entdeckung einer katholischen Verschwörung durch Titus Oates, welchen die Whigs als Werkzeug gebrauchten, obgleich sie die Grundlosigkeit seiner Anklagen vollkommen kannten. Manche unschuldige Opfer wurden hingerichtet. Als Oates aber sogar die Königin anzuklagen wagte und als, durch die Belohnungen angelockt, auch neue Denuncianten über andere Verschwörungen berichteten, glaubte das Volk dem Betrüger nicht mehr. Die Whigs verloren bald alles Ansehen; da einige ihrer Häupter sich an der Rye-House-Verschwörung betheiligt hatten, wendete sich das Volk von ihnen ab. Die Hochkirche entwickelte bedeutende literarische Thätigkeit; die Namen Hammond, Sanderson, Jeremy Taylor, Barrow, South, Cumberland, Cudworth haben einen guten Klang, aber eine Reformation, eine Wiederbelebung des religiösen Geistes konnten sie nicht bewirken. Die Testeide und Strafgesetze gewöhnten gar Manche, mit ihrem Gewissen sich zurechtzufinden und die freiesten Ansichten über das kirchliche Dogma zu hegen; die Schule der Latitudinarier (Freidenker) gewann schon jetzt manche Anhänger. Die Predigt entartete; während die Puritaner ihre Predigten mit Bibelstellen überluden, boten die späteren Kanzelredner meist nur trockene Aufsätze mit hausbackener Moral. Eine geistliche Beredsamkeit konnte erst viel später geschaffen werden. Karl starb als Katholik, und sein Bruder folgte ihm auf dem Thron.

Jacob II. (1685—1688) hatte für seine Ueberzeugung manche Opfer gebracht und wünschte nichts sehnlicher, als die Katholiken zu befreien; leider war er zu eigensinnig und zu unbesonnen und ließ sich zu ungesetzlichen Acten hinreißen. Der Widerstand des Parlamentes gegen die Gewährung von Duldung hätte ihn lehren sollen, behutsam voranzugehen und dem englischen Clerus nicht zu trauen. Sie predigten und übten passiven Gehorsam, verurtheilten aber Rebellion nur dann, wenn der König auf ihrer Seite stand. Wilhelm von Oranien wurde von ihnen eingeladen, in England zu landen; der König wurde von der Armee, den Offizieren, dem Clerus verlassen und entfloh nach Frankreich. Die katholische Kirche hatte neue Verfolgungen zu erwarten, obgleich Wilhelm III. persönlich für Duldung war und dem Papste und Kaiser Versprechungen gemacht hatte. Diese Vertreibung des rechtmäßigen Königs und die Ausschließung seiner Nachkommen von der Herrschaft war ein Schritt, den die meisten Bischöfe bald bereuten, um so mehr, da Wilhelm die Rechte und Ansprüche des Clerus wenig achtete, und die Tolerationsacte durchsetzte, welche den Nonconformisten, mit Ausschluß der Katholiken, Privatgottesdienst erlaubte. Maßregeln zur Einigung der Protestanten, z. B. die Comprehensions-Bill, wurden 1689 im Unterhaus verworfen. Wilhelm war wenig beliebt. Ein großer Theil des Clerus weigerte sich, ihm den Treu-Eid zu schwören, und da unter ihnen auch Bischöfe waren, führte dieß zu einem Schisma. Die Tories, welche unter Königin Anna zu politischer Macht gelangten, waren der Hochkirche viel günstiger als Wilhelm. Anna gab die Annaten her, welche bisher der Krone gehört hatten, und erlaubte milde Stiftungen zu Gunsten der Geistlichkeit. Schärfere Gesetze gegen die Nonconformisten wurden im Oberhause verworfen. Die Bischöfe, namentlich Burnet (s. d. Art.), wurden deßhalb von dem niedern Clerus, der zu diesem Ende Versammlung abhielt, heftig angegriffen, besonders in einer Predigt Sacheverells, welche mit Enthusiasmus aufgenommen wurde. Die Verurtheilung des Predigers durch das Parlament führte dann zum Sturze des Whig-Ministeriums und zur Annahme des bisher verworfenen Strafgesetzes gegen Dissenters. Fünfzig neue Kirchen wurden auf Staatskosten gebaut, die Versammlung des Clerus erhielt größern Einfluß auf geistliche Angelegenheiten und eine höhere sociale Stellung.

7. Die Kirche unter dem Hause Braunschweig-Hannover seit 1714. (Quellen: Mahon, History of England, from the Peace of Utrecht to the Peace of Versailles, 7 vols., Lond. 1853; Lecky, History of the 18th Century, Lond. 1878—1882; Spencer Walpole, History of the 19th Century, 3 vols., London 1878—1882; May, Constitutional

history [Fortsetzung des Werkes von Hallam bis 1860], 2 vols., London 1861—1863, und die Monographien über Pitt, Burke, Fox, Palmerston, den Prinzregenten Albert.) Die Regierung Georgs I. (1714—1727) ist merkwürdig durch die Suspension der Versammlung des Clerus (Convocation), die schon unter Heinrich VIII. alle gesetzgebende Gewalt eingebüßt hatte. Die Versuche der Jacobiten, die Stuart wieder auf den Thron zu setzen (1715 und 1745), gab den Eiferern eine Gelegenheit, die Strafgesetze zu verschärfen. Eine Belohnung von 100 Pfund wurde für die Entdeckung eines Jesuiten oder eines Priesters versprochen. Die Zahl der Katholiken unter Georg III. (1760—1820) war verschwindend klein; im Jahre 1767 waren ihrer nicht mehr als 67 916, im Jahre 1780 nur 63 376, und doch verhinderte der bigotte König seine Minister, die Lage derselben zu erleichtern. Im J. 1778 ging endlich die Erleichterungsacte für die Katholiken durch; 1779 wurden die Dissenters von der Pflicht der Unterschrift befreit. Allein noch mehr als 50 Jahre wurden alle Vorschläge des Unterhauses, den Katholiken und Nonconformisten gleiche Rechte mit den Mitgliedern der englischen Kirche zu geben, entweder modificirt oder verworfen. Es war eine sonderbare Fügung, daß gerade der Tory-Führer Wellington den Katholiken 1829 die Emancipation gewähren mußte. Die Errichtung der katholischen Hierarchie in England durch Papst Pius IX. gab der katholischen Kirche Englands eine bessere Organisation; das katholische Element wurde verstärkt durch manche Conversionen, besonders durch Einwanderung von Iren. So lange das englische Volk wie bisher alle seine Energie dem materiellen Fortschritte zuwendet und nur für die Arbeit und den Genuß Sinn hat, läßt sich eine Bekehrung der Massen nicht hoffen. Stiftungen für wohlthätige Zwecke, Erbauung von Kirchen, Verausgabung von immensen Summen für Missionen sind eben kein Gradmesser religiösen Fortschritts. Die Religion ist viel zu äußerlich in der Hochkirche, viel zu subjectiv in den Secten. Die stille, aber tiefgehende Thätigkeit des Cardinal Newman hat die Hochkirche aus tiefer Lethargie und Apathie erweckt; die fühlbare Nähe der katholischen Kirche Englands mit ihrem regen Leben, ihren großartigen Institutionen, ihren prächtigen Kirchen und Klöstern, ihren Festen, hat manche der Besseren in der Hochkirche zu neuem Eifer angespornt. Die materiellen Mittel der englischen Kirche sind sehr groß, die jährlichen Einkünfte werden auf acht Millionen Pfund berechnet, von denen etwa 600 000 Pfund auf die Bischöfe und die Cathedralgeistlichen entfallen; 250 000 Pfund werden für Missionen verwendet.

8. Statistisches. Die Bevölkerung Englands betrug 1851 ungefähr 17 927 609 Einwohner mit 34 467 Kirchen und Kapellen. Die Hochkirche umfaßte ungefähr 67 Procent der Bevölkerung; die Wesleyaner zählten 2 264 324, die Katholiken 610 786, daneben gab und gibt es viele Secten.

a. Die anglicanische Kirche zählt folgende Bisthümer (mit Angabe des Stiftungsjahres): Erzbisthum Canterbury (597), Bangor (vor 550), Bath und Wells (909), Chichester (1070), Ely (1109), Exeter (1050), Gloucester und Bristol (1540), Hereford (687), Lichfield (655), Lincoln (1067), Llandaff (vor 550), London (605), Norwich (1099), Oxford (1540), Peterborough (1540), Rochester (602), St. Albans (1877), St. Asaph (vor 550), St. Davids (vor 550), Salisbury (1058), Truro (1877), Winchester (635), Worcester (680). Erzbisthum York (625), Carlisle (1133), Chester (1540), Durham (990), Liverpool (1880), Manchester (1847), Ripon (1836), Sodor und Man (850). Die zwei Erzbischöfe und 24 Bischöfe haben Sitze im Oberhaus; ihr jährliches Einkommen ist zwischen 15 000 und 2000 Pfund. Unter den Bischöfen stehen 30 Decane mit einem Einkommen von 3000 Pfund bis hinab auf 205 Pfund, 84 Erzdiacone mit geringerem Einkommen, welche gewöhnlich noch andere Pfründen haben, 613 nicht bezahlte Landdecane. Die Zahl der Pfarrstellen oder Pfründen ist ungefähr 13 500, die Zahl der Geistlichen ungefähr 23 000. In den Kirchen ist kaum Raum für die Hälfte. Das clerikale Element ist sehr stark vertreten an den Universitäten Cambridge, Durham und Oxford und den großen öffentlichen Schulen Eton, Harrow Rugby, Winchester, Shrewsbury, Charter House, Westminster. Manche Stellen konnten früher nur mit Geistlichen besetzt werden; diese Beschränkungen sind aufgehoben, und Laien sind vielfach an die Stelle des Clerus getreten. In Nachahmung katholischer Institutionen entstanden in neuerer Zeit auch in der englischen Kirche viele religiöse Genossenschaften, so die Gesellschaft der heiligen Dreieinigkeit von Davenport (1847), Schwestern der heiligen Jungfrau Maria (1849), Schwestern aller Heiligen (1851), Schwestern des hl. Johannes des Täufers, die Pflegeschwestern der hl. Margareth (1855), Englische Diaconissen (1856), die Schwestern vom hl. Petrus, die Schwestern von Bethanien (1869), die Schwestern der Kirche (1870), dann Missionspriester vom hl. Johannes (gegründet in Oxford 1865).

b. Die Zahl der Secten ist sehr groß und noch immer im Zunehmen begriffen, weil ihre Prediger sich mehr zum Volke herablassen und leider auch zu oft an die niederen Triebe appelliren. Nach den Wesleyanern oder Methodisten (s. d. Art.) sind die Independenten und Baptisten am zahlreichsten. Die Secten stehen alle der Staatskirche feindlich gegenüber und agitiren für völlige Gleichberechtigung oder für Abschaffung der Staatskirche. Die liberale und radicale Partei hat von jeher die Interessen der Nonconformisten vertreten. An wissenschaftlicher Bildung und Erziehung sind ihre Prediger den Geistlichen der Hochkirche nicht ebenbürtig, da sie bis

in die letzte Zeit von den großen Universitäten ausgeschlossen waren. Das Studium deutscher protestantischer Theologie hat unter den Nonconformisten, welche bisher strenge an der calvinischen Lehre hielten, große Meinungsfreiheit wachgerufen; meistens acceptirten sie die Resultate deutscher Freidenker. Dieselbe Tendenz hat auch in Oxford und Cambridge sich Bahn gebrochen. England ist in einer Uebergangsperiode, und es ist ungewiß, was das Ende dieser Gährung und Bewegung sein wird. Es muß zugegeben werden, daß die Staatskirche ihre Aufgabe nie gelöst hat, und daß eine nationale Kirche auch unter den günstigsten Umständen eine religiöse Erhebung des Geistes und Lebens nicht erreichen kann.

c. Die katholische Kirche. Die Zahl der Katholiken beträgt gegenwärtig etwa 2 500 000. Officielle Nachrichten darüber sind unzuverlässig, da die Katholiken selbst, um die Eifersucht der Hochkirche und der Secten zu meiden, ihre Zahl geheim halten. Seit Wiederherstellung der katholischen Hierarchie (29. Sept. 1850) sind die Fortschritte der Katholiken außerordentlich. Nach dem Catholic Directory for 1885 zählt England 15 Bisthümer, welche dem Erzbischofe von Westminster als Metropoliten unterstehen; die Zahl der Priester beträgt 2198, die der Kirchen und Kapellen 1259. Die einzelnen Bisthümer sind folgende:

1. Westminster umfaßt die Gebiete von Middlesex, Essex und Hertfordshire und zählt 237 Weltpriester (einschließlich 18 Oratorianern, 23 Oblaten vom hl. Karl und 7 Missionspriestern), 97 Ordenspriester (3 Augustiner, 10 Carmeliten, 5 Väter der christlichen Liebe, 14 Dominicaner, 6 Franciscaner, 18 Jesuiten, 10 Maristen, 7 Oblaten B. M. V., 11 Passionisten, 8 Serviten, 5 Missionare), sowie 115 öffentliche Kirchen und Kapellen.

2. Birmingham umfaßt Warwickshire, Oxfordshire, Staffordshire und Worcestershire und zählt 165 Weltpriester (davon 21 in Collegien), 32 Ordenspriester (Benedictiner, Kapuziner, Väter der christlichen Liebe, Jesuiten, Oratorianer, Passionisten), 118 öffentliche und 30 private Kirchen.

3. Clifton umfaßt Gloucestershire, Somersetshire und Wiltshire und zählt 42 Weltpriester (9 in Collegien), 55 Ordenspriester (24 Benedictiner, 1 Carmelit, 12 Dominicaner, 10 Franciscaner, 6 Jesuiten, 2 Salesianer), 44 öffentliche und 18 private Kirchen.

4. Hexham-Newcastle umfaßt Nordhumberland, Cumberland, Durham und Westmoreland und zählt 139 Weltpriester (16 im College Ushaw), 28 Ordenspriester (20 Benedictiner und 8 Dominicaner), 108 öffentliche und 11 private Kirchen.

5. Leeds, errichtet 20. September 1878, umfaßt Westriding von Yorkshire und Ainsty; es zählt 84 Weltpriester, 26 Ordenspriester (Benedictiner, Jesuiten, Oblaten B. M. V., Lazaristen), 83 öffentliche und 18 private Kirchen.

6. Liverpool umfaßt Theile von West-Derby, Lancashire und die Insel Man; es zählt 208 Weltpriester (15 in Collegien) und 107 Ordenspriester (34 Benedictiner, 50 Jesuiten, 5 Oblaten B. M. V., 8 Passionisten, 10 Redemtoristen), 145 öffentliche und 36 private Kirchen.

7. Middlesborough, errichtet 1878, umfaßt Nord- und Ost-Riding von Yorkshire mit 49 Weltpriestern, 18 Ordenspriestern (6 Vätern der christlichen Liebe, 12 Benedictinern) und dem Benedictinercolleg in Ampleforth, sowie 52 öffentlichen Kirchen.

8. Newport-Menevia umfaßt Monmouthshire, Herefordshire und South Wales und hat 32 Weltpriester, 36 Ordenspriester (Benedictiner, Kapuziner, Väter der christlichen Liebe) und 67 öffentliche Kirchen.

9. Northampton umfaßt Northampton-, Bedford-, Buckingham-, Cambridge-, Huntingdonshires, Norfolk und Suffolk, hat 43 Weltpriester, 7 Ordenspriester (Benedictiner, Canoniker zum heiligen Kreuz, Jesuiten), 51 öffentliche und 16 private Kirchen.

10. Nottingham umfaßt Nottingham-, Derby-, Leicester-, Lincoln- und Rutland-shires; darin sind 67 Weltpriester, 46 Ordenspriester (Benedictiner, Cistercienser, Dominicaner, Jesuiten, Prämonstratenser, Institute of Charity), 91 öffentliche und 20 private Kirchen.

11. Plymouth umfaßt Devonshire, Dorsetshire, Cornwallis und die Scilly-Inseln und hat 42 Weltpriester, 44 Ordenspriester (Basilianer, Benedictiner, Canoniker, Franciscaner, Jesuiten, Maristen, Redemtoristen), 45 öffentliche und 12 private Kirchen.

12. Portsmouth, errichtet 19. Mai 1882, umfaßt Hampshire, Berkshire, die Insel Wight und die Kanalinseln; es hat 60 Weltpriester, 24 Ordenspriester (Jesuiten, Oblaten und Schulbrüder), 58 aus Frankreich vertriebene Ordensmitglieder, 62 öffentliche und 14 private Kirchen.

13. Salford umfaßt die Hundreds von Salford und Blackburne in Lancashire und hat 159 Weltpriester, 54 Ordenspriester (5 Benedictiner, 10 Franciscaner, 39 Jesuiten im College Stonyhurst), 108 öffentliche und 40 private Kirchen.

14. Shrewsbury umfaßt Shropshire, Cheshire und Northwales und hat 68 Weltpriester, 34 Ordenspriester (Benedictiner, Kapuziner, Missionare SS. Cordis, Oblaten), 74 öffentliche und 14 private Kirchen.

15. Southwark umfaßt Surrey, Kent und Sussex und zählt 126 Weltpriester, 70 Ordenspriester (Benedictiner, Jesuiten, Kapuziner, Josephiten, Karthäuser, Redemtoristen, Schulbrüder, Serviten, Väter der christlichen Liebe), 100 öffentliche und 45 private Kirchen.

Vom Staate anerkannte oder unterstützte höhere Lehranstalten und Priesterseminare für die

Katholiken existiren nicht; die von den Bischöfen zur Heranbildung des Clerus gegründeten Collegien sind auch Laien, welche eine höhere Erziehung suchen, geöffnet. Die bedeutendsten sind: St. Edmunds College (Ware); St. Charles College; St. Josephs College für auswärtige Missionen (in Westminster); St. Mary's College (Oscott); nur für Priester St. Bernard's Seminary (Olton: Birmingham); St. Cuthbert's College (Ushaw: Hepham); St. Edwards Episcopal College (Everton: Liverpool); St. Beuno's College, eine theologische Anstalt für die englischen Jesuiten. Die bedeutendsten Collegien für Laien sind Stonyhurst, Beaumont, St. Xavier's in Liverpool unter Leitung der Jesuiten, Ampleforth und Downside unter Benedictinern, St. Bede's College in Manchester. Diese Schulen können die Erziehung an den Universitäten nicht ersetzen; alle Versuche, ein großes katholisches Colleg zu gründen, sind bis jetzt gescheitert.

Die Zahl der Frauenklöster ist erstaunlich. Der weibliche Unterricht in Volksschulen und höheren Anstalten, sowie die Krankenpflege sind fast ausschließlich in ihren Händen. Ueber ihre Wirksamkeit berichtet N. Murphy, Terra Incognita, or the Convents of the U. Kingdom, London:

1. Sisters of Assumption, 4 Häuser; 2. St. Augustine Canonesses 1; 3. Benedictines 9; 4. Bon Secours (Krankenpflege) 3; 5. Bridgethines (Schule) 1; 6. Carmelites 2; 7. Charity Sisters of St. Paul 41; 8. Charity Sisters of St. Vincent 18; 9. Dames Anglaises 1; 10. Dames Augustines 1; 11. Dames de la Mère de Dieu 1; 12. Dames de la Retraite 1; 13. Dames de Marie 1; 14. Dames de Ste André 3; 15. Dames Religieuses de la Croix 1; 16. Daugthers of the Cross 6; 17. Dominicans 4; 18. Dominicans of the Third Order 9; 19. Faithful Companions of Jesus 16; 20. Faithful Virgins 1; 21. Franciscans Third order 5; 22. Good Shepherd 8; 23. Helpers of the Soul 2; 24. Sisters of Holy Cross and Passion 4; 25. Holy Child Jesus 7; 26. Holy Sepulchre 1; 27. Institute of Perpetual Adoration 1; 28. Institute of B. V. M. 2; 29. Sisters of Immaculate Conception 9; 30. Sisters of Jesus and Mary 3; 31. Ladies of Mary 1; 32. Sisters of Lady of Mercy 2; 33. Little Company of Mary 1; 34. Sisters of Little Schools 1; 35. Little Sisters of Assumption 1; 36. Little Sisters of the Poor 15; 37. Marie Auxiliatrice 1; 38. Marie Réparatrice 1; 39. Marist Sisters 3; 40. Sisters of Mercy 52; 41. Sisters of Most Holy Sacrament 1; 42. Poor Sisters of Nazareth 9; 43. Sisters of Notre Dame 16; 44. Sisters of Notre Dame de Sion 3; 45. Sisters of Poor Child Jesus 1; 46. Sisters of Peace of St. Joseph 2; 47. Sisters of Presentation 1; 48. Poor Clares 7; 49. Poor Handmaids of Jesus 2; 50. Poor Servants of the Mother of God 5; 51. Sisters of Providence 4; 52. Sisters of Sacred Heart 4; 53. Retreat of the Sacred Heart 1; 54. Sisters of the Christian Retreat 1; 55. Sacred Heart of Jesus and Mary 1; 56. Sacred Heart of Mary 1; 57. Servants of the Sacred Heart 5; 58. School Sisters of Notre Dame 3; 59. Sisters of Hope 1; 60. Sisters of St. Joseph 1; 61. Sisters of St. Paul 1; 62. Sisters of St. Vincent 1; 63. Teresians 4; 64. Sisters of the Temple 1; 65. Tertiaries of St. Teresa 1; 66. Visitation of B. V. 2; 67. Sisters of St. Ursula 2; 68. Ursulines 4; 69. Union des Sacrés Coeurs 5.

Pensionate für Knaben sowohl als Mädchen werden anderen Schulen vorgezogen. Zu den besten zählen die von den Damen des heiligen Herzens geleiteten zu Roehampton und zu Wandsworth in der Nähe Londons, sowie die Pensionate der Faithful Companions in London, Manchester und Exeter. Die Nonnen U. L. Fr. werden sehr gerühmt in Clapham, Liverpool, Plymouth u. s. w. Die Katholiken haben sehr viele Waisenhäuser, meist unter der Leitung von männlichen und weiblichen Genossenschaften, ferner Industrial Schools, wo Kinder, die von den Eltern verwahrlost worden, aufgenommen werden, und Reformatories, milde Strafanstalten für Kinder, welche sich gröblich vergangen haben. Magdalenen-Asyle unter Leitung der Nonnen vom guten Hirten oder der barmherzigen Schwestern existiren in allen größeren Städten. Andere Orden und Gesellschaften haben die Unterstützung der Armen zum Zwecke, allen voran die Gesellschaften des hl. Vincenz von Paul und die kleinen Schwestern der Armen. Die Spitäler unter religiöser Leitung sind sehr zahlreich, ebenso die Waisenschulen (Orphanages). Alle diese Anstalten sind abhängig von milden Gaben und sind in großer Blüte, Dank der Freigebigkeit der Iren, welche den größten Theil der katholischen Bevölkerung Englands ausmachen. [Zimmermann S. J.]

Englische Fräulein, ein für die neueren Frauencongregationen bahnbrechendes Institut, das eigentlich Institut Mariä heißt, wird vielfach mit der Congregation der von Maria Ward (gest. 1645) gestifteten Jesuitinnen identificirt. Allein es besteht höchstens ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen den Englischen Fräulein und Maria Ward; die beiden Institute sind dagegen nach Entstehung und Organisation wesentlich von einander verschieden. Dieß wird sich aus folgender Darlegung des Sachverhaltes ergeben. — Im J. 1609 gründete die Engländerin Maria Ward in St. Omer ein Kloster, dessen Mitglieder sich dem Unterrichte und der Erziehung der weiblichen Jugend widmeten. Bald konnte sie auch Häuser in Belgien, in Deutschland (Köln, Trier, München, Wien) und in Italien (Rom) errichten. Die Verfassung der neuen Genossenschaft, deren Mitglieder den

Namen „Jesuitinnen" annahmen, war der Organisation des Jesuitenordens getreu nachgebildet. Sie besaß Collegien und Novizenhäuser (domus probationis); die einzelnen Häuser standen unter der Jurisdiction einer Generaloberin (praeposita generalis); die Nonnen legten feierliche Gelübde (vota ad instar solemnium) in die Hände derselben ab, beobachteten keine Clausur (clausuraeque legibus non adstrictae) u. s. w. Um die Anerkennung ihrer Stiftung vom heiligen Stuhl zu erwirken, reiste Miß Ward nach Rom. Mittlerweile waren aber dort schwere Klagen gegen das neue Institut eingelaufen. Zunächst stand dasselbe in Widerspruch mit den Bestimmungen des allgemeinen Concils von Trient, und außerdem gab das eigenmächtige Auftreten einiger Mitglieder, welche sich um die Diöcesanbischöfe gar nicht kümmerten, vielfach Anlaß zur Unzufriedenheit. Schon 1624 hatte der Procurator des englischen Clerus über das Gebahren (ratio vivendi) der Jesuitinnen Beschwerde zu Rom geführt. Dasselbe that 1628 Cardinal Khlesl, Erzbischof von Wien. Papst Urban VIII. ließ hierauf seinen Nuntien den Befehl zugehen, die Häuser der Jesuitinnen zu unterdrücken. Miß Ward bemühte sich, in Rom das Verbot rückgängig zu machen. Zugleich erließ sie ein Rundschreiben an die einzelnen Häuser, der päpstlichen Anordnung nicht Folge zu leisten, und ernannte ihre Genossin Cambiani zur Visitatorin der Genossenschaft. Letztere setzte dem Nuntius für Niederdeutschland, welcher bereits die Häuser von St. Omer, Löwen und Köln aufgehoben hatte, in Trier solchen Widerstand entgegen, daß er es für gerathen hielt, von seinem Vorhaben einstweilen abzustehen und an den apostolischen Stuhl zu berichten. Zwar nahm Miß Ward ihr anstößiges Rundschreiben bald wieder zurück; allein das Aergerniß war so groß, daß der heilige Stuhl einschreiten mußte. Urban VIII. erließ am 13. Januar 1630 die Bulle Pastoralis Romani Pontificis, durch welche er die Congregation der Jesuitinnen „kraft apostolischer Vollmacht gänzlich unterdrückt und austilgt". Der Papst entbindet die Mitglieder ihrer Gelübde, entsetzt die sogen. Visitatorinnen, Rectorinnen und die Generaloberin ihres „angemaßten" Amtes und befiehlt allen „kraft des heiligen Gehorsams und unter Strafe der größern Excommunication", die Collegien zu verlassen, das gemeinschaftliche Leben aufzuheben, nicht mehr zu geistlichen oder weltlichen Zwecken zusammen zu kommen, den Ordenshabit abzulegen und keine neuen Mitglieder mehr aufzunehmen. Publicirt wurde diese Bulle am 21. Mai 1631. Geistliche und weltliche Personen vom höchsten Range hatten sich zu Gunsten des Instituts beim Papste verwendet, konnten aber dessen ganz und gar berechtigte und unter den damaligen Verhältnissen gebotene Aufhebung nicht hindern. Miß Ward, welche inzwischen von Rom nach München gekommen war, forderte ihre Genossinnen zur Unterwerfung auf. Sie selbst wurde auf päpstlichen Befehl nach Rom gebracht und verblieb hier einige Jahre in „freier Haft". Im J. 1637 erhielt sie die Erlaubniß, die Bäder von Spaa bei Lüttich zu gebrauchen; von hier kehrte sie nach England zurück und starb 1645 zu Hewarth. Durch die Bulle Urbans VIII. war ihr Institut für immer aufgehoben und wurde auch von keinem spätern Papste wieder hergestellt. In dieser Bulle verdient ein Passus eine nähere Berücksichtigung. Der Papst verfügt nämlich, daß diejenigen Mitglieder der unterdrückten Genossenschaft, welche unbedingte Gelübde abgelegt hätten (in quemcunque eventum vovere voluerunt), in Anbetracht, daß diese Gelübde nur einfache (simplicia) seien, in Unterwürfigkeit (obedientia) unter den Diöcesanbischof in der Welt (in saeculo) diese Gelübde beobachten könnten, wenn sie sich jeder Gemeinschaft mit der verworfenen Congregation und alles dessen, was in der genannten Bulle verboten sei, enthielten. Durch diese Bestimmung war den durch die Bulle Pastoralis betroffenen Jungfrauen die Möglichkeit gegeben, ihre bereits abgelegten Gelübde zu halten und auch sich zu einer religiösen Genossenschaft mit einfachen Gelübden zu vereinigen, auf welche die Bestimmungen des Concils hinsichtlich der eigentlichen Religiosinnen keine Anwendung erlitten. Einzelne Mitglieder des aufgehobenen Instituts traten nun kraft der von Urban VIII. verliehenen Erlaubniß in Verbindung und suchten nicht als eigentliche Religiosinnen, sondern als Jungfrauen mit einfachen Gelübden unter der Jurisdiction des Diöcesanbischofs ihren ursprünglichen Plan der Erziehung und des Unterrichtes von Mädchen auszuführen. Ihnen schlossen sich noch andere Jungfrauen an, und so entstand das „Institut Mariä" oder der „Englischen Fräulein", welches, wie leicht ersichtlich, auf einer wesentlich andern Grundlage errichtet wurde und von dem aufgehobenen Institut der Jesuitinnen ganz verschieden war. Vom Kurfürsten Maximilian begünstigt, entfalteten die Englischen Fräulein in München eine sehr segensreiche Thätigkeit, welche ihnen auch die Gunst anderer Reichsfürsten verschaffte. Drei neue Niederlassungen entstanden zu Augsburg (1680), Burghausen (1683) und Mindelheim. Sie standen in inniger Verbindung mit dem Münchener Hause, dessen Oberin thatsächlich eine Oberaufsicht über diese Häuser und die Localoberinnen führte. Um eine feste Norm für ihre Lebensweise zu haben, nahmen sie „gewisse Lebensregeln" an, deren Genehmigung die Oberin Katharina d'Auson in Rom im J. 1693 von Innocenz XII. erbat. Ihr Gesuch wurde durch Bischöfe und weltliche Fürsten unterstützt, vom päpstlichen Stuhl aber abschläglich beschieden. Mehr Erfolg hatte die Oberin M. Barbara Babthorpe, welche sich 1701 an Clemens XI. wandte. Nach längeren Verhandlungen ertheilte endlich der Papst auf Bitten des Kurfürsten Max Emmanuel von Bayern am 13. Juni 1703 durch das Breve Inscrutabili divinae Providentiae die erbetene Genehmigung der 81 Re-

geln, „ohne jedoch damit das Institut selbst in irgend einer Weise zu approbiren". Diese 81 Regeln enthalten eine vortreffliche Anleitung zur Pflege des klösterlichen Lebens und handeln vom Zwecke des Instituts, von der Reinheit des Gewissens, von den Tugenden, von den verschiedenen Andachtsübungen, von den Gelübden im allgemeinen und von der Armut, der Keuschheit und dem Gehorsam insbesondere, von der Eintracht und Liebe, von der Eingezogenheit, von der Sorge für den Leib und von der Beobachtung der Regeln. Besondere Bußwerke sind nicht vorgeschrieben; doch kann jedes Mitglied des Instituts mit Zustimmung des Beichtvaters solche verrichten. Zur Erneuerung des innern Lebens sollten auch die jährlichen Exercitien und zwei Recollectionen bei Erneuerung der Gelübde in jedem Jahre dienen. Die Vorschrift der Regel, die inneren Zustände ihrer Seele, Versuchungen u. s. w. auch der Oberin zu entdecken (§ 11), hat nach Erlaß des Decrets Pius' IX. vom 27. Juni 1876 keine Geltung mehr. — So nützlich diese Regeln für die Vervollkommnung der einzelnen Mitglieder des Instituts waren, so enthielten sie doch keine näheren Bestimmungen über die innere Organisation desselben, den Geschäftskreis der Oberin u. s. w. Um die nothwendige Gleichförmigkeit in der Leitung der einzelnen Häuser herbeizuführen, wurden deßhalb den Regeln noch besondere Erläuterungen oder „Constitutionen" beigefügt. Dieselben erhielten jedoch nicht die Approbation des heiligen Stuhles. — Die Genossenschaft gliedert sich in adelige und bürgerliche Lehrfräulein und Laienschwestern. Der Aufnahme soll ein zweijähriges Noviziat vorausgehen. Der Oberin steht ein Rath von einigen hierzu gewählten Schwestern (Assistentinnen) zur Seite. Ueber ihr steht der geistliche Director, welcher die Stelle des Bischofs vertritt. Die Visitation der einzelnen Häuser soll alle drei Jahre durch den Bischof oder seinen Stellvertreter geschehen. — In dem päpstlichen Breve wird weder Maria Ward und das Institut der Jesuitinnen noch die Aufhebungsbulle Urbans VIII. erwähnt, sondern nur von „katholischen adeligen Fräulein aus England" (daher ihr Name) geredet, woraus, wie Papst Benedict XIV. später besonders hervorhebt, deutlich erhellt, daß Clemens XI durch die Approbation der Regeln der Englischen Fräulein „nicht beabsichtigte, das Institut der Jesuitinnen wiederherzustellen". Trotzdem aber wurde diese Ansicht von einzelnen Gelehrten, wie Corbinian Khamm (O. S. B.) und Franz Schmalzgrueber (S. J.), vertheidigt, wobei man sich auch auf die Thatsache stützte, daß die ersten Mitglieder dieser Genossenschaft zum Theil dem von Maria Ward gestifteten Institut angehört hätten, und daß auch die Regeln und Constitutionen der Englischen Fräulein mit den Statuten des letztern vielfach wörtlich übereinstimmten. Auch die Englischen Fräulein selbst betrachteten, obschon sie gegen die Identificirung ihrer Genossenschaft mit den Jesuitinnen entschieden protestirten, Maria Ward als ihre Stifterin, legten ihr den Titel „Selige" bei, feierten ihren Todestag durch ein solennes Hochamt mit Predigt, bedienten sich in ihren Andachtsübungen einer Litanei, in welcher M. Ward angerufen wurde u. s. w. Um diesen Widerspruch in ihrem Benehmen zu rechtfertigen, behaupteten sie, nicht M. Ward, sondern Isabella Rosella sei Stifterin der Jesuitinnen gewesen. Dieser durchaus irrigen Auffassung machte die Bulle Benedicts XIV. Quamvis justo ein Ende. Ihre Veranlassung war der sogen. Verfassungsstreit. Die von Clemens XI. bestätigten Regeln reden nur von Oberinnen der einzelnen Häuser und enthalten keine Bestimmungen hinsichtlich einer allgemeinen Vorsteherin oder Generaloberin. Thatsächlich aber übte die Oberin von München über die bayrischen Häuser (Conservatorien) die Befugnisse einer Generaloberin aus und wollte sie auch auf die Häuser von London, Krems und St. Pölten ausdehnen. Allein in London fand sie Widerstand an den Nonnen und in Oesterreich an Cardinal Jos. Dominicus von Lamberg, Bischof von Passau. Letzterer erwirkte 1742 ein päpstliches Breve, wodurch die „nach den von Clemens XI. approbirten Regeln" in Oesterreich gegründeten Häuser unter die Oberin von St. Pölten gestellt werden, diese aber ihr Amt „ohne jegliche Abhängigkeit von der Generaloberin in München ausüben" solle. Mit dieser Entscheidung war das Institut von Generaloberinnen im Principe anerkannt. Eine förmliche Entscheidung erfolgte durch Papst Benedict XIV. Schon 1711 hatte der Bischof von Augsburg, Alex. Sigismund von Bayern, mit Bezugnahme auf das Breve Clemens' XI. verordnet, daß die „Obergewalt einer sogen. Generaloberin aller Häuser dieses englischen Instituts aufhören müsse, und die Englischen Fräulein nur den Bischof als ihr kirchliches Oberhaupt anzuerkennen hätten". Um aber die „nothwendige Gleichförmigkeit" zu erhalten und „die Versetzungen und Auswechslungen der Personen" in „der bisher stets üblichen Weise" zu ermöglichen, gestattete er die Wahl einer „gemeinsamen Mutter über alle Häuser", welche jedoch die Zustimmung resp. Bestätigung des Bischofs erhalten müsse und ohne dessen Vorwissen und Zustimmung keine wichtigen Amtshandlungen in der Diöcese Augsburg vornehmen dürfe. Mit dieser Verordnung war nicht viel erreicht, und Bischof Joseph, Landgraf von Hessen, fand sich deßhalb veranlaßt, noch schärfer vorzugehen. Er erließ am 10. Januar 1745 ein Decret, durch welches er den Englischen Fräulein seiner Diöcese „verbietet", die Oberin von München als Generaloberin anzuerkennen, in „brieflichen Verkehr" mit ihr zu treten oder „in irgend einer Weise von derselben abzuhangen", und die Ungehorsamen mit kirchlichen Censuren bedroht. Die Englischen Fräulein zu Augsburg unterwarfen sich dieser harten Verordnung, die von Mindelheim aber appellirten an den apostolischen Stuhl. Ohne

diese Appellation zu berücksichtigen, belegte der Bischof die Kapelle der Englischen Fräulein von Mindelheim mit dem Interdicte, wogegen diese mit Recht remonstrirten. Auch der Kurfürst Max Emmanuel nahm sich derselben dem Bischofe gegenüber kräftig an. Zur Rechtfertigung seines Benehmens ließ letzterer dem apostolischen Stuhl eine ausführliche Denkschrift überreichen, in welcher er die Identität der Englischen Fräulein mit den aufgehobenen Jesuitinnen behauptet, die Aufstellung einer Generaloberin als einen Verstoß gegen das Breve Clemens' XI. von 1703 und als eine Abnormität bezeichnet und die von den Englischen Fräulein der Maria Ward erwiesene kirchliche Verehrung für einen Exceß erklärt, welchen die Congregation der Riten nicht dulden dürfe. In ihrer Vertheidigungsschrift verwahrten sich die Englischen Fräulein gegen den Vorwurf des Ungehorsams, beriefen sich auf den langjährigen factischen Bestand der Institution einer Generaloberin, welche außerdem durch das päpstliche Decret von 1742 anerkannt worden sei, und deren Amtsbefugnisse auch die bischöflichen Gerechtsame nicht verletzten, und erklärten feierlich, daß „ihr Institut mit dem der aufgehobenen Jesuitinnen nichts gemein habe", wobei sie noch auf den Umstand hinwiesen, daß letztere sich unterfangen hätten, „eine Congregation ohne alle Genehmigung des heiligen Stuhles zu bilden und sich von der bischöflichen Jurisdiction exemt zu machen", während die Englischen Fräulein „eine vom apostolischen Stuhl approbirte Regel besäßen und überall sich der Leitung und Visitation der Diöcesanbischöfe unterwürfen". Merkwürdig bleibt hierbei, daß sie trotzdem die irrige Behauptung, Maria Ward sei ihre Stifterin, festhielten. Auch die derselben erwiesene Verehrung stellten sie nicht in Abrede, obschon sie die Vorwürfe des Bischofs von Augsburg abzuschwächen suchten. Auf die Vertheidigungsschrift der Englischen Fräulein replicirte der Bischof und stellte den Antrag, der apostolische Stuhl solle die „neuen, eigenmächtig verfaßten Constitutionen" der Englischen Fräulein aufheben, dieselben „im Einklange mit ihren approbirten Regeln" unter Aufhebung des Instituts einer Generaloberin den Localoberinnen und Diöcesanbischöfen unterwerfen und ihnen verbieten, Maria Ward als ihre „Stifterin" auszugeben und derselben einen öffentlichen Cultus zu erweisen. Die päpstliche Entscheidung erfolgte am 9. April 1749 durch die Bulle Benedicts XIV. Quamvis justo. Der Papst erklärt in derselben: 1. daß die Bulle Urbans VIII., wodurch das Institut der Jesuitinnen aufgehoben wurde, „in voller Gesetzeskraft fortbestehe"; 2. daß mit letzteren die Englischen Fräulein nicht identisch seien; 3. daß sich dieselben ausschließlich an die für sie von Clemens XI. approbirten Regeln zu halten hätten, daß dagegen alle übrigen Constitutionen verworfen seien (reprobatis caeteris aliis constitutionibus), wobei ihnen jedoch der Recurs an den heiligen Stuhl gestattet sein solle, falls sie glaubten, andere Satzungen nöthig zu haben; 4. daß sie nicht befugt seien, Maria Ward als ihre Stifterin anzuerkennen, noch weniger aber sie als Selige zu verehren und anzurufen; 5. daß sie keine eigentlichen Religiosinnen (veras religiosas), und daß ihre Gelübde höchstens einfache (non esse ad summum nisi vota simplicia) seien; 6. daß die einzelnen Häuser der Jurisdiction der Bischöfe unterständen, und diese auch die geistlichen Directoren und Beichtväter zu ernennen hätten; 7. daß bezüglich der (General-)Oberin nichts geändert werden solle, deren Gewalt aber „auf Visitation und Oberaufsicht in Sachen der Erziehung der Mädchen und Versetzungen der Fräulein" zu beschränken sei, und daß die Ausübung dieser Befugnisse „in gebührender Abhängigkeit" von den resp. Bischöfen zu geschehen habe, was in der Bulle noch näher bestimmt und erläutert wird. Damit war der Verfassungsstreit beendigt und der Friede wiederhergestellt. Die beiden päpstlichen Documente, das Breve Clemens' XI. und die Bulle Benedicts XIV., bilden die Grundlage für die Rechtsverhältnisse der Englischen Fräulein und die Norm für die Beurtheilung ihres Instituts. — Wie ein lebensfrischer Baum breitete die Genossenschaft der Englischen Fräulein ihre Zweige immer weiter aus. Schon 1669 begab sich Miß Frances Bedingfield von München in ihr Vaterland, gründete in Hammersmith bei London und 1679 in York zwei Häuser ihrer Genossenschaft, und kehrte 1699 wieder nach München zurück. Beide Häuser waren heftigen Verfolgungen ausgesetzt, wurden aber auf wunderbare Weise von Gott beschützt. Erst nach der französischen Revolution wurde die Lage der Englischen Fräulein in England besser. Sie konnten jetzt den religiösen Habit, den sie 120 Jahre nicht tragen durften, wieder anlegen und wurden von der Regierung nicht weiter behelligt. In Deutschland entstanden Häuser zu Altötting (1721), Fulda (1732), Brixen (1739), Aschaffenburg (1748), Mainz (1752), Günzburg (1758); in Böhmen zu Prag (1747), in Ungarn zu Pesth, in Tirol zu Meran (1724), Roveredo (1782), u. s. w. Große Drangsale bereitete den Englischen Fräulein die französische Revolution und noch mehr der Aufklärungsschwindel am Ende des 18. Jahrhunderts. In Mainz mußten sie 1802 den Habit ablegen; doch durften sie die Schulen forthalten. Nur wurde ihnen eine weltliche Lehrerin beigegeben, um den Schülerinnen „patriotische Gesinnungen" beizubringen. Am 3. September 1807 wurde auf Verwenden des Bischofs Colmar das Institut durch ein Decret Napoleons I. wieder anerkannt. Am schlimmsten verfuhr die illuminatisch-freimaurerische Regierung in Bayern mit den Englischen Fräulein. Schon 1803 wurde ihnen die Aufnahme von Novizen untersagt; bald darauf wurden einzelne Häuser unterdrückt. Im J. 1808 verfügte die Regierung die Aufhebung des Mutterklosters in München. Die Gebäulichkeiten wurden zu einem kgl. Erziehungsinstitut

für Töchter höherer Stände verwendet. Später wurden diese harten Verfügungen wieder zurückgenommen. Am 20. September 1835 überwies König Ludwig I. die Erziehungsanstalt von Nymphenburg den Englischen Fräulein. Papst Gregor XVI. ernannte 1840 die dortige Oberin zur Generaloberin für die bayrischen Klöster. Bis zur französischen Revolution stand auch das Institut der Englischen Fräulein in Mainz unter der Generaloberin von München. Die französische Occupation löste dieses Verhältniß, ohne daß es wieder hergestellt wurde. Auch das Institut von York (Micklegate Bar) wurde durch ein Decret Pius' VII. vom 30. Juni 1816 vom Gehorsam gegen die Oberin in München befreit. Kurz vorher war das Institut von Hammersmith eingegangen; das Kloster wurde Nonnen aus dem Benedictinerorden übergeben. Am 15. Februar 1877 erhielt das Institut der Englischen Fräulein die Approbation des heiligen Stuhles, indem Pius IX. auf Bitten der Mitglieder, besonders der Klosterfrauen von York, institutum, de quo agitur, benigne approbavit ac confirmavit. Nur dem Namen nach verschieden von den Englischen Fräulein sind die „Loreto-Schwestern". Stifterin derselben ist die Irländerin Miß M. Frances Ball. Sie machte in York ihr Noviziat und kehrte 1822 in ihre Heimat zurück, wo sie auf Wunsch des Erzbischofs Murray von Dublin zu Rathfarnham bei Dublin ihr erstes Haus, „Loreto-Convent", gründete. Die Loreto-Schwestern verbreiteten sich sehr rasch über Irland, errichteten einige Häuser in England und gründeten auch außerhalb Europa's Niederlassungen. Sie haben dieselben Regeln wie die übrigen Englischen Fräulein. — Gegenwärtiger Bestand: In Bayern besitzt die Genossenschaft 13 Profeßhäuser, 61 Filialen und 1530 Schwestern unter der Generaloberin von Nymphenburg. Dazu kommen noch die Filiale von Bukarest mit 100 und London (Haverstock Hill) mit 15 Mitgliedern, sowie 4 Missionsstationen in Ostindien mit 55 Schwestern. Die 11 Häuser in Oesterreich-Ungarn mit 297 Schwestern stehen unter der Generaloberin von St. Pölten. Auch die Häuser in der Lombardei, Vicenza, Lodi und Biella, waren Filialen von St. Pölten. Das Kloster in Fulda wurde durch den „Culturkampf" unterdrückt. Das Mutterhaus von Mainz zählt noch 5 Filialen und 87 Schwestern; 5 Häuser mußten in Folge des neuen Schulgesetzes von 1873, 2 schon vorher aufgehoben werden. In England existirt das Institut von York mit 39 Schwestern ohne Filialen. Die Loreto-Schwestern haben 19 Häuser in Irland und England, 6 in Ostindien, 8 in Amerika, 2 in Mauritius auf Port St. Louis und Curepipe, 1 Haus in Gibraltar und je 1 Haus in Ballarat (Australien) und Pretoria (Afrika). Unmittelbar unter dem Mutterhause von Rathfarnham stehen 324 Profeßschwestern und 40 Novizen; die Zahl der Loreto-Schwestern in den anderen Häusern konnte nicht eruirt werden. — Literatur: Friedl, Englische Tugend-Schul Mariä u. s. w., 2 Bde., Augsburg 1732 (irrt hinsichtlich der Stifterin, bringt viele unerwiesene Wundergeschichten, theilt aber interessante Einzelheiten und Acten mit); Leitner, Gesch. der Engl. Fräulein, Regensb. 1869 (mit den wichtigsten Documenten); Schels, Die relig. Frauen-Genossenschaften, Schaffh. 1853; Das Institut der Engl. Fräulein in Mainz, Mainz 1853 (die Angaben in Kap. 1 über das Institut überhaupt sind unrichtig); Erdinger, Kurze Gesch. der Engl. Fräulein überhaupt und des Instituts St. Pölten insbesondere, St. Pölten 1881; Coleridge, The Life of Mother F. M. Teresa Ball etc., Dublin 1881. [Brück.]

Englische Literatur, als Ausdruck des selbständigen Geisteslebens der englischen Nation, trägt vom Anfange ihres Bestandes das Gepräge tiefer Religiosität an sich (Stopford Brooke, English Literature, London 1880, 11) und verdient deßhalb in denjenigen Erzeugnissen, welche diese religiöse Seite besonders zur Schau tragen, eine eingehendere Würdigung. Insofern Irland und Schottland hinsichtlich ihrer eigenen Geistesproducte mit England stets den lebhaftesten Verkehr und Gedankenaustausch unterhielten, und die zeitweilige Trennung beider Länder, bis zu ihrer definitiven Vereinigung mit England zu Einem Königreich, mehr eine politische als eine geistige war, haben auch ihre Literaturen von jeher in der englischen Literaturgeschichte ihre einheimische Stelle gefunden, ein Verhältniß, welches ebenso bezüglich der Geisteserzeugnisse des überseeischen Ablegers englischer Cultur, nämlich der Vereinigten Staaten Nordamerika's, Anwendung findet. Da gegenwärtige Uebersicht ausschließlich das religiöse und theologische Moment in's Auge faßt, so muß die englische Literaturgeschichte an sich als bekannt vorausgesetzt und kann in ihren Hauptzügen höchstens kurz angedeutet werden.

Wie Britannien inmitten der Brandung der Völkerwanderung öfters sein Antlitz zu wechseln gezwungen war, je nachdem Römer, Angelsachsen, Dänen oder Normannen die eingesessenen britischen Kelten aus ihren Sitzen verdrängten: so drückte der Wechsel der hin und her flutenden Völker und Sprachen auch dem gesammten Literaturwesen Englands ein so eigenartiges Gepräge auf, daß die verschiedenen Literaturperioden als ebenso viele getreue Spiegelbilder der jeweiligen politischen Lage dastehen, und daß die charakteristischen Literaturwenden mit den grundlegenden Umsturzepochen der Staatengeschichte fast genau zusammenfallen. So bedeutete die Einführung des Christenthums für die englische Literatur zugleich die allmälige Zurückdrängung der keltischen und das Vorherrschen der lateinischen Sprache, wie anderseits wieder der Einfall der Angelsachsen unter Hengist und Horsa (449) dem Angelsächsischen und später die Eroberung Englands durch den Normannenfürsten Wilhelm den Eroberer (1066) für eine Zeitlang dem Französischen zum Siege verhalf, bis die gegen-

seitige geistige wie politische Verständigung zwischen Siegern und Besiegten zu der innigen Verschmelzung beider Idiome führte, welche im heutigen Englisch mit seinem starken Procentsatz von romanischen Sprachelementen ihren bleibenden Ausdruck gefunden (Craik, Outlines of the History of the English Language, London 1855). Mit Rücksicht auf diese oftmaligen Völkerverschiebungen und politischen Umwälzungen und die daraus resultirende Vielsprachigkeit des englischen Literaturwesens ergeben sich für die Eintheilung und Darstellung folgende Gesichtspunkte.

I. **Die religiöse Literatur Englands in keltischer Sprache** hat nur geringe Lebensfähigkeit bewiesen, und diese verdankt sie zudem ausschließlich dem Einfluß des Christenthums. Zwar waren die ältesten Lieder auf Albions Boden keltische Klänge, aber nach den Satzungen des Druidenbundes galt eine schriftliche Aufzeichnung derselben als verpönt. Erst die Mönche haben mit dem Lichte des Glaubens auch die erste Literatur keltischer Zunge in's Leben gerufen. So verdankt z. B. Irland die ersten Blüten gaelischer Literatur dem Wirken seines Apostels Patricius (gest. 465), welchem eine der ältesten irisch-keltischen (gaelischen) Kirchenhymnen zugeschrieben wird. Unermüdlich arbeiteten diese seeleneifrigen Missionare aus dem Benedictinerorden an interlinearen Bibelübersetzungen, Martyrologien, Hymnen, praktischen Unterweisungen, Gedichten, um den katholischen Glauben im Herzen der Neubekehrten immer mehr zu befestigen. Freilich reichen die vorhandenen handschriftlichen Schätze dieser ältesten christlichen Literatur keltischer Zunge nicht über das achte Jahrhundert hinab (St. Gallen, Mailand ꝛc.). Das berühmte „Buch von Armagh", sowie das „Buch der Hymnen", beide religiösen Inhalts, gehören etwa dem neunten Jahrhundert an, wie denn erst gegen Ende dieses Jahrhunderts die irisch-keltische Legendensammlung geschlossen wurde, welche im sogenannten „Psalter von Chashel" enthalten ist (vgl. W. Spalding, The History of English Literature, Edinburgh and London 1860, 31). Diesen schließen sich der Reihe nach an die metrischen Festgesänge des Aengus Ceile De (9. Jahrhundert), sodann die Martyrologien von Tallaght (10. Jahrhundert) und Marianus O'Gorman (12. Jahrhundert), außerdem zahlreiche Heiligenleben, religiöse Gedichte, Mönchsregeln, kirchliche Satzungen ꝛc. Unter der Regierung Jacobs I. (1603—1625) war es der Irländer Geoffrey Keating, welcher religiöse Abhandlungen und Gedichte in gaelischer Mundart schrieb, während um dieselbe Zeit auch die gaelische Hagiographie dem Irländer O'Clerighs (1616) nennenswerthe Beiträge verdankt. Bei der dominirenden Stellung der englischen Sprache bewegt sich die irisch-keltische oder gaelische Literatur der Gegenwart innerhalb sehr bescheidener Grenzen (vgl. Chambers's Encyclopaedia and Dictionary of Universal Knowledge for the People, London 1876, II, 713. V, 629 sq.).

Einen etwas kräftigern Aufschwung hat die religiöse Literatur keltischer Zunge im **kymrisch-walisischen** Dialekt genommen, wie er in Wales (und Cornwallis) gesprochen wird (vgl. F. Walter, Das alte Wales, Bonn 1859; Stephens, The Literature of Kimry, London 1849, deutsch v. San Marte, Halle 1864). Diese literarische Regsamkeit läßt sich begreifen, wenn man erwägt, daß gerade die keltischen Bewohner von Wales ihre politische Selbständigkeit gegen die römische und angelsächsische Herrschsucht am längsten zu behaupten verstanden. Weist doch die romantischste aller Sagen des Mittelalters vom „Könige Artur mit der Tafelrunde" mit ihrem geschichtlichen Kern, der vom dichterischen Beiwerk freilich kaum herausgeschält werden kann, auf die verzweifelten Freiheitskämpfe zurück, welche die tapferen Abkömmlinge der alten Cambrier gegen die Angelsachsen gefochten. Abgesehen von drei Mirakelspielen des 14. Jahrhunderts, welche, in der seit 1778 erloschenen Mundart von Cornwallis verfaßt, eine dramatische Behandlung der Schöpfung, Passion und Auferstehung versuchen, gehören die meisten walisischen Literaturerzeugnisse religiösen Inhalts der neueren Zeit an, und zwar tragen sie durchweg protestantische Färbung, da die Bewohner von Wales, in auffallendem Gegensatz zu den stammverwandten Irländern, sich die Reformation ohne langes Sträuben gefallen ließen. William Salisbury gab die erste walisische Uebersetzung eines Theiles des N. T. 1567 heraus, die Uebertragung der ganzen Bibel besorgte 1588 der nachmalige Bischof von St. Asaph, W. Morgan. In verbesserter Auflage 1620 erschienen, ist letztere bis heutigen Tages in Wales im Gebrauch geblieben. Eine metrische Uebertragung der Psalmen in die walisische Mundart unternahm 1603 der Capitän Myddleton, während der protestantische Geistliche Rees Prichard (1579—1644), Vicar in Llandovery, seine eigenen Homilien und Predigten unter dem Titel Canwyl y Cymry (Kerze der Cambrier) in so wohlgelungene Verse setzte, daß dieses religiöse Lehrgedicht in Folge seiner großen Beliebtheit 1858 noch die zwanzigste Auflage erlebte. David Richards (1751—1827) zeigte eine unglückliche Hand, wenn er zum Gegenstande eines religiösen Epos das Geheimniß der Dreifaltigkeit wählte, wogegen seine Landsleute Ellis Wynner (gest. 1734) und W. Rees, von denen der erstere „Visionen der Hölle" und der letztere eine geistreiche Paraphrase des ohnehin poesiereichen Buches Job schrieb, in der Wahl ihres Stoffes entschieden im Vortheil waren. Aus der Regierungszeit Georgs III. (1760—1800), unter welchem der Methodismus in Wales reißende Fortschritte machte und eine Blüteperiode der walisischen Prosa hervorrief, ragen die an einzelnen Schönheiten reichen Salman yr Eglwys yn yr Anialwch oder „Psalmen der Kirche

in der Wüste" vom feinsinnigen Edward Williams (gest. 1826), besser unter dem Namen Jolo Morganwg bekannt, als das bedeutendste Denkmal walisischer Literatur hervor. Dagegen ist die literarische Production der Gegenwart auf eine Stufe herabgesunken, welche eine weitere Beschäftigung mit ihren Leistungen überflüssig macht. Die auf die Kirchendisciplin und conciliarischen Entscheidungen bezüglichen Sprachdenkmäler in walisischer, cornischer und gaelischer Mundart sind gesammelt bei Arthur West Haddan and William Stubbs, Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland, Oxford 1869 sq. (Ueber walisische Sprache und Literatur vgl. Chambers's Encyclopaedia, London 1876, X, 135 sqq.; Knight, English Cyclopaedia, Art. Welsh Language and Literature. Ueber keltische Bibelübersetzungen vgl. Bd. II, Sp. 766 f.)

Während die bisher gewürdigten keltischen Literaturerzeugnisse ausschließlich oder doch vorwiegend von Mönchen und Geistlichen ausgingen und darum von Haus aus von religiösem Geiste getragen waren, läßt sich ein Gleiches nicht von den zahlreichen Dichtungen der eigentlichen Bardensänger behaupten; dieselben bildeten in ihrer Gesammtheit vielmehr den negativen oder Gegenpol zur christlichen Literatur im keltisch gebliebenen Albion. Weil nämlich die altbritischen Barden zugleich auch Druiden und als solche die Priester des Volkes waren, so trieb die beim Erscheinen katholischer Missionare erwachende Eifersucht den ganzen Druidenorden in eine dem Christenthum feindselige Stellung hinein, von welcher sich die Barden in ihren späteren Fortsätzen selbst dann noch nicht loszusagen vermochten, als die Kirche in ganz Britannien unbestritten das Feld behauptete (vgl. D. W. Nash, Taliesin, or the Bards and Druids of Britain, London 1858). Obschon selber Christen geworden, nährten auch in späterer Zeit die Barden gegen die beliebten Ordensmänner, von denen sie um ihre ganze Machtstellung im Volke gebracht worden waren, einen unheimlich fortgährenden Haß, der namentlich für die frühzeitigen Feindseligkeiten und wüthenden Ausfälle gegen die Black Friars vor und zur Zeit Wiclifs (gest. 1384) einen Schlüssel zum Verständnisse liefert. Am schauerlichsten kommt der grimme Christenhaß einzelner Barden wohl in der „Prophezeiung" des Barden Gwenchlan zum Ausdruck, worin es heißt: „Nicht Fleisch von Hunden und Lämmern faul und todt, nein, Christenleiber thun uns heute Noth." Andererseits athmet das berühmte „Sterbelied der Barden" von dem kymrischen Barden Meilyr (1080—1160) gläubige Begeisterung und Ergebung: „Ich Meilyr der Sänger bin ein Pilgrim zu Petrus dem Pförtner, der da ordnet das wahre Verdienst" (s. das Gedicht bei P. Norrenberg, Allgemeine Geschichte der Literatur, Münster 1882, I, 352 ff.). Allerdings sang Meilyr in jener gnadenvollen Zeit, da unter dem mächtigen Schutze der katholischen Kirche der Fürst von Südwales, Rhys ab Tewdor, den alten Bardengesang zu neuem Glanze emporhob, da Arturs Tafelrunde in Poesie und Wirklichkeit sich erneuerte, und da gottbegnadete Sänger hochgeehrt mit dem Könige Wein tranken aus goldenen Hörnern. Das goldene Zeitalter schien angebrochen. Altkymrische Heldensagen wurden mit allen Reizen dichterischen Zaubers umkleidet, wie sie nur die reiche Phantasie der Normannen mit ihrer poetischen Märchenwelt erfinden konnte, die fromme Legende vom hl. Joseph von Arimathäa und vom hl. Gral ward mit jugendlicher Begeisterung besungen (vgl. Skeat, Joseph of Arimathea, London 1871). Der Brunnen religiöser Begeisterung, der so schöne Dichterblüten hervorgebracht, versiechte auch in den folgenden Jahrhunderten nicht. Denn die Barden Kyndelw (1150—1200), Davydd Benvras (1170 bis 1240), Meilyr al Gwalchmai (gest. 1220), Chruffyd ap yr Ynad Coch (1260—1300) u. A. besangen religiöse Stoffe in keltischer Mundart. Später entartete der Bardengesang immer mehr, bis er unter Elisabeths Regierung in den gemeinen Bänkelsängerton verfiel und so unterging. In der Gegenwart vollends hat er alle und jede Bedeutung verloren. Nur der Hochschotte führt unter der Begleitung der Sackpfeife noch die uralten Kampflieder auf und versetzt uns mit seinem „Schwerttanz" in die graueste Vergangenheit keltischer Denkart und Sitte zurück. (Vgl. Pictet, Les mystères des Bardes de l'île de Bretagne, Genève 1856; W. Spalding, The History of English Literature, 1860, 30—34; P. Kennedey, The Bardic Stories of Ireland, London 1871; J. Scherr, Allgemeine Geschichte der Literatur, Stuttgart 1873, II, 6—10; P. Norrenberg, Allg. Gesch. der Literatur, Münster 1882, I, 347—358.)

II. Die religiöse Literatur Englands in lateinischer Sprache verdankt ihre Entstehung wie ihre Blüte wieder der Einführung des Christenthums, insbesondere aber der Durchführung der lateinischen Liturgie in der jungen Kirche Britanniens. „Denn hätten die Missionare bei der Liturgie die Sprache ihrer Proselyten angenommen," bemerkt treffend J. Lingard, „so würde mit dem Untergange des römischen Reiches wahrscheinlich auch dessen Literatur mit verschwunden sein. Durch Beibehaltung der lateinischen Sprache aber legten diese Männer dem Clerus die Pflicht des Studiums auf, hielten den Geist wissenschaftlicher Bildung wach und pflanzten auf ihre Nachkommen die Schriften der Classiker wie die Denkmäler der profanen und Kirchengeschichte fort" (J. Lingard, The History and the Antiquities of the Anglo-saxon Church, London 1845, I, 308).

1. Die römische Periode (200—450). Was die literarischen Leistungen der britischen Urkirche betrifft, auf deren frühzeitige Blüte die diocletianische Christenverfolgung (304) ihren hellen Feuerschein warf, so sind uns keine Ueber-

reste außer in der Form christlicher Lapidarinschriften auf Gräbern, Sarkophagen, Gefäßen &c. erhalten geblieben (vgl. Monumental Remains of the British Church during the Roman Period by Haddan and Stubbs, Op. cit. I, 37—40). Wir wissen überhaupt nicht einmal von einheimischen zeitgenössischen Schriftstellern, daß die britische Kirche bereits seit dem Beginne des dritten Jahrhunderts in Blüte stand, und verdanken diese Kenntniß theils auswärtigen christlichen Zeitgenossen (Tertull. Adv. Judaeos c. 7; Euseb. H. E. 8, 13; Origen. Homil. 28 in Matth. 24), theils britischen Schriftstellern einer viel spätern Zeit (Beda, H. E. A. 3, 4; Gildas, Hist. 8). Die christliche Literatur Britanniens war noch so wenig entwickelt, daß der britische Mönch Pelagius seine Irrlehre schon in der ganzen Christenheit verbreitet hatte, ehe sein Schüler Agricola in seinem eigenen Vaterlande Propaganda für dieselbe trieb (vgl. Prosp. Aquit. Opp., Bassani 1782, I, 400. 401). Als sodann die britische Urkirche von den heidnischen Angelsachsen 449 zerstört und die christlichen Altäre 462 durch ganz England gestürzt waren, lagerte sich mit der heidnischen Finsterniß auch Rohheit und Unwissenheit über Englands Gefilde, in der eine religiöse Literatur unmöglich gedeihen konnte. Die christlichen Kelten aber zogen sich theils in's Innere des Landes (Wales, Cornwallis) zurück, theils wanderten sie nach Armorica (Bretagne) in Frankreich aus.

2. Die angelsächsische Periode (450 bis 1066). Etwas länger als ein Jahrhundert dauerte das heidnische Interregnum, als der zweite Bekehrer Englands, der heilige Abt und Bischof Augustinus, welchen Papst Gregor d. Gr. 596 als Missionar nach dem Norden entsandt hatte, mit dem Samen des Christenthums auch die ersten Keime der christlichen Literatur auf angelsächsischen Boden verpflanzte (vgl. F. J. Buß, Der hl. Thomas, Erzbischof von Canterbury und Primas von ganz England, Mainz 1856, 5—42). Fast gleichzeitig war unter den nördlichen Scoten und Picten (um 570) der irische Abt Columba oder Columcille (starb 597), welcher von der herrlichen Insel Jona aus die katholische Hierarchie über Theile Irlands und Schottlands verbreitete und befestigte, in demselben literaturfreundlichen Sinne thätig (vgl. Duke of Argyl, Jona, London 1870). Letzterem werden drei lateinische Hymnen zugeschrieben, und der lateinische sog. „Schildhymnus" des Schotten Lathacan (7. Jahrhundert) ist nur eine Nachahmung eines gaelischen Gedichtes von demselben Heiligen (vgl. Chambers's Encyclopaedia, London 1876, III, 136). Der lateinische Nachlaß eines andern Missionars, des hl. Columbanus aus Leinster in Irland (545—615), besteht aus Klostersatzungen, Briefen, religiösen Gedichten mit alliterirendem Stabreim und sechszehn kurzen Predigten (Fleming, Collectanea sacra, Lovanii 1667). Eine ehrwürdige Gestalt tritt uns in Englands ältestem Geschichtschreiber, Gildas dem Weisen (516—570), entgegen, der vom Abt Iltut gebildet war und als ebenso gelehrter wie frommer Mönch uns mit graphischer Anschaulichkeit ein düsteres Gemälde angelsächsischer Zuchtlosigkeit, aber auch ein getreues Bild der damaligen katholischen Kirche mit ihrer Hierarchie, ihren Sacramenten, Einrichtungen, Kirchen und Klöstern entwirft und eine große Belesenheit in der heiligen Schrift bekundet; doch ist sein Stil überaus beladen und schwülstig, und seine Schilderungen streifen nicht selten an Caricatur (vgl. Haddan and Stubbs, Op. cit. I, 44—107; Petrie, Monum. histor. Britannica, London 1848). Nach der Bekehrung Englands zum Christenthum zeichnete der angelsächsische Clerus sich im Allgemeinen durch ein reges wissenschaftliches Streben aus; namentlich die geistliche Hymnendichtung sollte gerade in England einen ungeahnten Aufschwung nehmen. Bahnbrechend wirkten in wissenschaftlicher Beziehung vor allen Anderen der aus Tarsus in Cilicien gebürtige Erzbischof Theodor von Canterbury (668—690) und sein Busenfreund Adrian, Abt von St. Peter in der gleichen Metropole, Männer von ebenso umfassender Bildung in der griechisch-römischen und christlichen Literatur, als hoher Begeisterung für alles Wahre und Schöne und dessen Verbreitung in Clerus und Volk (vgl. J. Lingard, The History and the Antiquities of the Anglo-saxon Church II, 142). Die Theodor oft zugeschriebenen Capitula Theodori (auch Poenitentiale Theodori) stammen jedoch nicht von ihm, obschon dieselben seine persönlichen Anschauungen und Entscheidungen in Betreff des angelsächsischen Bußwesens wiederspiegeln mögen (vgl. Haddan and Stubbs, Op. cit. III, London 1871, 173—213; vgl. d. Art. Capitula Episcoporum). Römische Bildung wanderte aus den Klostermauern bald an die Königshöfe, und sogar Nonnenklöster wurden zu Pflanzschulen classisch-christlicher Gelehrsamkeit. Der hl. Aldhelm, seit 675 Abt von Malmesbury und später Bischof von Sherborne (gest. 709), schrieb die Prosa-Abhandlung De laudibus virginitatis für die Äbtissin Hildelith und ihre Nonnen, sowie das Gedicht De laudibus Virginum für die Äbtissin Maxima (Migne, PP. lat. LXXXIX). Die Lebensbeschreibungen St. Willibalds und St. Wunebalds sind von einer angelsächsischen Nonne geschrieben. Die Palme der lateinischen christlichen Dichtung auf angelsächsischem Boden gebührt aber unstreitig dem hl. Aldhelm selber. Er war der berühmteste Hymnologe seiner Zeit. In Spanien las man eifrig seine Werke (vgl. Mabillon, Annal. Benedict. II, 25), und schottische Schriftsteller sandten ihm ihre Manuscripte zur Erforschung seiner Meinung über deren literarischen Werth (vgl. Anglia sacra II, 4). Sein lateinischer Stil wechselt zwischen großartiger Kraft und geistloser Phraseologie; er kann anheimelnd und elegant, aber auch trocken und anmuthslos schreiben. Er ist der Begründer des

„pompösen Stils", wie er damals in England im Schwange war, oder hat wenigstens die prunkvolle und überladene Schreibweise, wie sie schon Gildas der Weise angebahnt hatte, weiter ausgebildet, bis sie nach seinem Tode allmälig ausstarb, um gegen die Mitte des zehnten Jahrhunderts mit allen ihren Vorzügen und Geschmacklosigkeiten wieder aufzuleben. Ein charakteristisches Merkmal dieses Stiles war, neben einer unsinnigen Häufung der Epitheta ornantia, die Vermischung des Lateinischen mit schlecht angebrachten griechischen Einschiebseln, deren Häufigkeit für den tiefen Einfluß spricht, den der Grieche Theodor von Canterbury auf das Studium der griechischen Sprache geübt. Auch die zahlreichen Schüler Aldhelms dichteten natürlich lateinisch. Das angewandte Versmaß war ausschließlich das jambische oder trochäische, nur wurde zur Verstärkung der dichterischen Wirkung, als eigenthümliches Element der angelsächsischen Hymnologie, oft noch die germanische Alliteration und der keltische Endreim hinzugefügt, wie aus einem Gedicht Ethilwalds, eines Schülers des hl. Aldhelm, zu ersehen ist (bei Lingard, Op. cit. II, 164). Die lateinische Dichtung der angelsächsischen Mönche erschöpfte sich, wenn wir von den Hymnen absehen, nicht selten in sinnlosem Spiel, in leerer Wortklauberei. Beispiele solcher poetischen Tändeleien sind die mancherlei geschraubten Räthsel (Aenigmata) und die noch abgeschmackteren Akrostichen, Vierecke ꝛc., als deren Meister wieder Aldhelm zu gelten hat (vgl. Biblioth. Patrum VIII, 26); der Inhalt war vorzugsweise religiös. Dieses scharfe Urtheil trifft jedoch nicht die „Räthsellieder" (Aenigmata) des hl. Winfrid, des Apostels der Deutschen (680—755), welche diesen Namen nur deßhalb tragen, weil die verschiedenen Tugenden und Laster darin ohne Namensnennung dramatisch auftreten und Reden halten. Manche Perlen lateinischer religiöser Dichtung finden sich hier und da zerstreut in den Werken Beda's, Alcuins, Ethelwolfs von Lindisfarne, Wolstans von Winchester ꝛc. Ein angelsächsisches Hymnarium mit einer interlinearen angelsächsischen Uebersetzung gab die Surtees Society aus einer Durhamer Handschrift des elften Jahrhunderts heraus: The Latin Hymns of the Anglo-saxon Church with an Interlinear Gloss, London 1851. (Vgl. u. a. Trench, Sacred Latin Poetry, London 1849.)

Während Wessex sich Aldhelms rühmen durfte, leuchtete in einem dunkeln Winkel Nordhumbriens das Licht des gelehrten Beda des Ehrwürdigen (672—735), eines Mannes, dessen Wirken für die christliche Cultur des Mittelalters in mehr als Einer Beziehung epochemachend war (s. d. Art. Beda). Zum Priester geweiht (703), erhielt er von seinen Obern den Auftrag, zum Nutzen der Kirche und Klöster Bücher zu schreiben. Dreißig Jahre hindurch fesselte der Gehorsam den bescheidenen Ordenspriester an den Schreibtisch; ihm war leben, wie er selbst sagt, so viel wie beten, schreiben und studiren. Abgesehen von den Profanwissenschaften, die er fast alle behandelte, erstreckte sich seine religiöse Schriftstellerei auf die Abfassung einer angelsächsischen Kirchengeschichte, eines unschätzbaren Werkes von einzig dastehendem Werth, sowie lateinischer Homilien, Heiligenleben, Schriftcommentare und religiöser Gedichte. Besonders die Hymnendichtung und die Legende erhielten durch Beda die erfolgreichste Anregung. Die durch den Tod Aldhelms und Beda's in die angelsächsische Gelehrtenwelt gerissene Lücke füllte der berühmte Alcuin (geb. um 735) aus, zu dessen Vorlesungen in York sogar aus Frankreich und Deutschland Zuhörer herbeiströmten. (Ueber seine schriftstellerischen Leistungen auf demjenigen Gebiet, das uns hier beschäftigt, s. Karl Werner, Alcuin und sein Jahrhundert, Wien 1881; Lingard, Op. cit. II, 202—215.) Die noch während Alcuins Lebzeiten stattfindenden Verheerungszüge der Dänen nach England, welche dem großen Gelehrten am fränkischen Hofe eine der rührendsten lateinischen Elegien über die Verwüstung des Klosters Lindisfarne entlockten, und noch mehr die theilweise Unterjochung des Landes durch diese seekundigen Raub- und Mordbanden begruben unter den Trümmern und Aschenhaufen von Kirchen, Schulen und Klöstern leider auch die mönchische Gelehrsamkeit und Literatur, deren Wiedererweckung erst Englands größtem König, dem hl. Alfred dem Großen (gest. 900), gelang. Für die lateinisch-christliche Literatur kommt dieser Fürst jedoch nicht in Betracht, außer insofern er durch die moralische, sociale und intellectuelle Hebung seiner im Vernichtungskampfe mit den Dänen arg heruntergekommenen Unterthanen für die künftige Ernte den Boden vorbereitete und befruchtete (vgl. Christian Schools and Scholars, or Sketches of Education from the Christian Era to the Council of Trent, London 1867, I, 266—287).

Das zehnte oder eiserne Jahrhundert, von den Engländern The Dark Ages genannt, schenkte der angelsächsischen Cultur und Wissenschaft den sittenstrengen Dunstan (geb. um 924), zuerst Abt von Glastonbury, seit 960 Erzbischof von Canterbury (gest. 988). Er war es, der den seit Alfreds Tode drohenden und zum Theil schon hereingebrochenen Rückgang der literarischen Bestrebungen mit Macht aufhielt, nicht so sehr durch eigene schriftstellerische Leistungen, als durch Heranbildung tüchtiger Schüler und durch persönliche Ermunterung zum Betriebe der schönen und geistlichen Wissenschaften. Ein herrliches Denkmal seiner gottinnigen Frömmigkeit und reinen Gesinnung und zugleich eine Probe seines Stils ist sein lateinischer Brief an Wulfsine, Bischof von Sherborne (bei Lingard II, 307 sqq.; Mabillon, Acta SS. V, 239). Im Geiste Dunstans wirkten fort der Mönch Bridferth, der gelehrte Dolmetscher der philosophischen Schriften Beda's, und der nicht minder berühmte Aelfric, ein Schüler des hl. Ethelwold von Winchester

(s. d. Art.); indeß ist Aelfric weniger für die lateinische als für die angelsächsische Literatur von Bedeutung. Mit der lateinischen Legendenschreibung befaßte sich noch Fridegode von Canterbury (960), während in dieser Bischofsstadt Goscelin (1058) und Fulchard altenglische Heiligenleben in lateinischer Sprache behandelten (vgl. Wright, Biogr. Britannica, Anglo-saxon Period 512. 518).

3. Die normannische Periode (1066 bis 1400). Obschon in ihrem äußern Auftreten gewaltthätig und schroff, sind die Normannen in wissenschaftlicher Beziehung für England von providentieller Bedeutung gewesen. Mit Speer und Schwert zog auch die Leier nach England, und mit der normannischen (französischen) Sprache wanderte auch normannische Bildung und Wissenschaft auf den Boden Albions. Zudem war es das Bestreben Wilhelms des Eroberers, die englischen Bischofsstühle, wenigstens die bedeutenderen, mit normannischen Gelehrten ersten Ranges zu besetzen, ein Verfahren, welches namentlich auf die Entwicklung der Scholastik in England einen unberechenbaren Einfluß ausübte. Der schneidige Gegner Berengars, Lanfranc (s. d. Art.), dessen Commentare zum hl. Paulus und zu den Psalmen ebenso den gewiegten Exegeten, wie die Abhandlung De corpore et sanguine Domini contra Berengarium (ed. D'Achery, Paris. 1648) den tiefen Dogmatiker verrathen, war der erste Erzbischof von Canterbury unter normannischer Herrschaft. Noch größer war sein Schüler und Nachfolger auf demselben Bischofsstuhle, welcher ebenso wie er aus dem normannischen Kloster Bec nach England herübergerufen worden, nämlich der hl. Anselm (s. d. Art.) (vgl. Martin Rule, The Life and Times of St. Anselm, in two Volumes, London 1883). Für die lateinische Literatur im engern Sinne kommt der hl. Anselm (1033—1109) durch den in der Weltliteratur häufig bearbeiteten Planctus Mariae Virginis in Betracht, dessen Urheberschaft ihm zugeschrieben wird. Mit Anselm beginnt zugleich die Herrschaft der lateinischen Sprache als Trägerin und Vermittlerin der scholastischen Bildung in ganz Europa (R. v. Liliencron, Ueber den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik, München 1876). In England aber kam das Lateinische als Literatursprache um so leichter zur Herrschaft, weil die französisch sprechenden Normannen das Angelsächsische mit schonungsloser Gewalt unterdrückten und von den Gerichtshöfen wie den Hoflagern verbannten. Die lateinische Legendenschreibung und Hagiographie Englands, wie überhaupt seine ganze Geschichtschreibung, stand besonders im zwölften Jahrhundert in hoher Blüte (vgl. Edw. A. Freeman, The History of the Norman Conquest of England, Oxford 1876, V, 575—597). Es seien nur genannt: Reginald von Canterbury (1120), der eine Legende des hl. Malchus schrieb, ferner Robert Dunstable, Mönch von St. Alban (1150), dann Reginald von Durham (1172), der Verfasser der Wundergeschichten des hl. Cuthbert (Reginaldi Durhamensis Libellus de admirandis b. Cuthberti virtutibus quae novellis patratae sunt temporibus, herausgegeben von der Surtees Society, London 1835). Da die Normandie zudem das Land der mittelalterlichen Sagen und Märchen war, so ist es vornehmlich normannischem Einfluß zu verdanken gewesen, daß neben so zahlreichen profanen Wundergeschichten auch die religiösen Sagenkreise vom hl. Joseph von Arimathäa, vom heiligen Gral &c., sowie die Sagen von Karl und Roland in der englischen Literatur, und zwar zunächst aus lateinischen Originalen, Eingang fanden. Namentlich waren für Dichter wie Prediger eine geradezu unerschöpfliche Fundgrube poetischer Stoffe die berühmten Gesta Romanorum, ein Buch, welches noch die Ideenkreise eines Chaucer, Shakespeare und Marlowe auf das Nachhaltigste beeinflußte. Religiösen Inhalts sind darin einzelne apologetische Abschnitte und Parabeln, wie denn überhaupt die moralische Nutzanwendung hinter keiner Erzählung zu fehlen pflegt. Wegen dieses praktischen Charakters wurde das merkwürdige Buch, an dessen Compilation und Vervielfältigung die Mönche am stärksten betheiligt waren, ein Arsenal für den Prediger. Ein eigentliches Predigtbuch oder Manuale Praedicatorum, bestehend aus lateinischen Gleichnissen, Parabeln, Exempeln, hat der englische Dominicaner John Bromyard in der letzten Hälfte des 14. Jahrhunderts verfaßt (W. Spalding, The History of English Literature, 1860, 56). Als lateinische Hymnendichter thaten sich im 13. Jahrhundert besonders der hl. Edmund (gest. 1249), Erzbischof von Canterbury (s. d. Art.), und Robert von Lincoln (gest. 1253) hervor. Den dritten Kreuzzug besang Joseph von Exeter (starb nach 1200) in dem verloren gegangenen religiösen Epos Antiocheis. (Ueber die Neulateiner des Mittelalters s. Leyser, Historia poetarum et poematum Medii Aevi, Halis 1721, Henry, Histoire de la poésie chrétienne, Paris 1856, und Norrenberg I, 169—211.)

Da das Vorherrschen der reinen Verstandesrichtung unter der Herrschaft der Scholastik auch in England naturgemäß die Theologie und Philosophie in den Vordergrund schob, so fand das bekannte Sprichwort Anglia non cantat für dieses Zeitalter doppelte Anwendung. Die lateinische Prosa überwucherte die lateinische Poesie und gerieth zudem grammatisch wie stilistisch in einen Zustand der Verwilderung, den man nur mit dem Namen Barbarismus richtig bezeichnen kann (vgl. d. Art. Classiker). Nur einzelne Männer, wie Johann von Salisbury (1110—1182), auch für die religiöse Literatur wichtig durch die lateinischen Biographien seines Freundes Thomas Becket von Canterbury und des hl. Anselmus, sprachen unverholen ihre Mißbilligung über die Vernachlässigung des la-

teinischen Stiles sowie über die nutzlosen Klopffechtereien einer entarteten Afterscholastik aus. Sein geistesverwandter Schüler Peter von Blois (gest. 1200), Erzdiacon von Bath und später von London, geißelte in vielen seiner 183 lateinischen Briefe und 65 Sermones den schlechten Lebenswandel des englischen Clerus und sprach Mahnungen aus, welche bei aller Strenge aus einem für Gottes Sache warm schlagenden Herzen kamen (vgl. Feller, Biogr. universelle VI, 567, Paris 1860). Zur glänzenden Schaar jener großen Theologen, welche das Zeitalter der Scholastik zu so hohen Ehren brachten, stellte auch England sein Contingent. Denn neben Anselms Namen glänzen die des Alexander von Hales (s. d. Art.) und Duns Scotus (s. d. Art.). Eine ganz eigenthümliche Stellung in der englischen Literatur nimmt der schon oben als lateinischer Hymnendichter namhaft gemachte Bischof Robert von Lincoln ein, gewöhnlich Grosseteste zubenannt (1235—1258). Er war ein ebenso muthiger und unerbittlicher Prälat, als gediegener Gelehrter und Schriftsteller, des Griechischen und Hebräischen mächtig, und dichtete mit gleicher Leichtigkeit in lateinischer wie in französischer Sprache (vgl. H. R. Luard, Roberti Grosseteste Episcopi quondam Lincolniensis Epistolae IX—XCV, Lond. 1861). Außer einem Bande lateinischer Briefe, welche auch theologische Probleme behandeln (vgl. Luard, Op. cit. 1—17. 38—41 u. ö.), verdanken wir ihm einen Commentarius in Dionysii Areopagitae theologiam mysticam (Straßburg 1502) und eine lateinische Uebersetzung des apokryphen griechischen Testamentum duodecim Patriarcharum filiorum Jacob (Hagenau 1532) (vgl. Feller, Biographie universelle, Paris 1860, VII, 282). Der Geburt nach gehört auch der Nominalist Occam (s. d. Art.) England an, obschon er den größten Theil seines Lebens außer seinem Vaterlande weilte und 1347 in München starb. Unter seinen Werken, soweit dieselben hierher gehören, befinden sich Commentare zu den Sentenzen des Magisters, ein Tractat über das heiligste Altarssacrament u. dgl. Die lateinische Schriftstellerei des Häretikers John Wiclif aus Yorkshire (s. d. Art.) war nicht unbedeutend, und gerade sein bedeutendstes Werk, der Dialogus in vier Büchern, ist in lateinischer Sprache abgefaßt. Richard von Armagh, auch Fitz Ralph genannt, seit 1333 Kanzler der Universität Oxford und seit 1347 Erzbischof von Armagh, gest. 1360, hat sich durch seinen Streit mit dem Mendicantenorden bekannt gemacht, dem gegenüber er die Jurisdictionsgewalt der Bischöfe und Pfarrer in seiner Defensio Curatorum adversus Mendicantes (Paris 1496) eifrig vertheidigte; seine Audientia confessionum contra errores Armenorum (Paris 1512) zeigt sich von Wiclifs Irrthümern angehaucht (vgl. Feller, Biographie universelle, Paris 1860, VII, 254). Mit dem Jahre 1362 ward das englische Parlament von Eduard III., dessen Siege über die Franzosen das englische Nationalbewußtsein mächtig gesteigert hatten, zum ersten Male mit einer englischen, statt einer französischen Ansprache eröffnet, und die Processe wurden vor Gericht wieder in englischer Sprache geführt. Kam auf diese Weise das englische Idiom wieder zu Ehren und hohem Ansehen, so sank zugleich mit der Bedeutung der französischen auch die der lateinischen Sprache, deren Stelle als Verkehrsmittel der Gebildeten und Gelehrten nunmehr das englische Idiom mehr und mehr einnahm. Hiermit hat die lateinische Literatur auf englischem Boden eigentlich ihren Abschluß gefunden, da die Renaissance des 15. Jahrhunderts es in England zu keiner Blüte zu bringen vermochte. (Ueber die christliche Bildung in England während des Mittelalters vgl. das anonyme Werk einer englischen Dominicanerin: Christian Schools and Scholars, or Sketches of Education from the Christian Era to the Council of Trent I, 1—160. 266—305. 401—484; II, 108—182. 210—293. 386—425, London 1867.)

III. **Die religiöse Literatur Englands in englischer Sprache** nahm natürlich erst mit der Bekehrung der Angelsachsen zum Christenthum (597) ihren Anfang. Dieselbe läßt sich etwa in folgende Perioden eintheilen. **Erste Periode: Die Anfänge christlicher Literatur bis zur Normannenherrschaft** (597—1066). Das älteste Epos in angelsächsischer oder besser altenglischer Sprache, der Beowulf, verdient hier nur insofern Erwähnung, als sein herber heidnischer Charakter in späteren Bearbeitungen des 10. Jahrhunderts von Mönchshänden vielfach gemildert und mit christlichen Elementen (z. B. der genealogischen Ableitung des Meerungeheuers Grendel von Cain) verquickt erscheint. Aber den eisernen Fatalismus, der nur starren Mannesmuth und dumpfe Todesverachtung erzeugt, kehren diese christlichen Einschiebsel nur um so schroffer hervor (vgl. Ed. Engel, Gesch. der engl. Literatur, Leipzig 1883, 20 ff.). Sehr bezeichnend für das Wesen der englischen Literatur ist die Thatsache, daß gleich das erste auf angelsächsischem Boden erwachsene Epos ein christliches ist. Cädmon, erst Stallknecht, dann Laienbruder im Nonnenkloster zu Whitby in Yorkshire (gest. um 680), schon bejahrt und des Gesanges unkundig, dessen die alten Angelsachsen bei der Harfe pflogen, soll während eines Traumes die Gabe des Gesanges wunderbarerweise erhalten haben. Das Alte und Neue Testament lieferte ihm die Stoffe zu seiner kräftigen Stabreimpoesie (vgl. K. B. Bouterwek, Cädmons des Angelsachsen biblische Dichtungen, Halle 1882), bei der die Großartigkeit der Conception in mancher Hinsicht an Milton, ja sogar an Dante erinnert. Nicht bloße biblische Paraphrasen sind diese Dichtungen, sondern Stücke voll edelster Männlichkeit, herrlicher Charakterzeichnung, dramatischer Lebendigkeit und oft wildesten Kampfes, und dabei trägt Cädmon auf den Hintergrund seiner Schilderungen das urwüchsige

derbe Colorit angelsächsischen Wesens auf, das sich auch äußerlich in den kurzen Stabreimen wiederspiegelt. „Wie ein nordischer Kämpe zieht Abraham in den tosenden, langen, klingenden Heerkampf, und Hilda's Wölfe, leichenspähende Vögel lauern unter den Berglehnen. ... Der methtrunkene Holofernes, der in der Halle mit seinen Bankgenossen gejubelt, wird von Judith, der elfenschönen Dise, ermordet." So sind dem gottbegnadeten Laienbruder Schöpfung, Sündenfall, Noe, Abraham, Durchgang durch's rothe Meer, Daniel, Judith, Christus ebenso viele Sujets biblischer Epen oder Romanzen, und „die gottbegeisterte Innigkeit und der Schwung der Sprache, auch die bis zur majestätischen Erhabenheit gesteigerte Phantasie" erreichen bei Cädmon einen so hohen Grad, daß wir mit Beda dem Ehrwürdigen fast glauben möchten: „Er hatte die Dichtkunst nicht von Menschen gelernt, sondern von Gott." Wie Cädmon im Norden des religiösen Gesanges pflag, so cultivirte der uns schon bekannte hl. Aldhelm (gest. 709) im Süden Englands die Dichtkunst im Dienste der Religion. Er dichtete Balladen und Erzählungen in angelsächsischer Mundart, welche bis auf ein kurzes Gedicht alle verloren gegangen sind. Das Amt eines Missionars mit dem eines fahrenden Sängers verbindend, soll Aldhelm an einem Kreuzungspunkte zweier Straßen oder auf einer Brücke seine Poesien selbst vorgetragen und, wenn eine größere Zuhörerschaft um ihn versammelt war, das Evangelium zu predigen angefangen haben (Lingard, The History and the Antiquities of the Anglo-saxon Church II, 155). Welchen Ton er in seinen Gesängen und bei solchen Anläßen angeschlagen, können wir vielleicht aus dem ergreifenden Gedichte entnehmen, das mit schauerlicher Treue die Schrecken des Sarges, des Grabes und der Verwesung schildert: „Es ist schrecklich, im schwarzen Hause zu schlafen; dort wirst du wohnen, bei dir wohnen die Würmer." König Alfred der Große stand nicht an, ihn „den Fürsten der nationalen Dichtung" zu nennen, und Wilhelm von Malmesbury versichert, daß eine seiner Balladen vier Jahrhunderte hindurch der Lieblingsgesang des Volkes geblieben. Aldhelm hat ferner nicht nur den Bischof von Lindisfarne, Eadfrid, veranlaßt, Theile der heiligen Schrift in's Angelsächsische zu übersetzen (cf. Wharton, Anglia sacra I, 695), sondern auch selber die Psalmen theils in gebundener, theils in ungebundener Rede in die Landessprache übersetzt (bei Thorpe, Liber psalmorum. Versio antiqua lat. cum Paraphrasi Anglo-saxonica, Oxon. 1835). Wenn der ehrwürdige Beda (gest. 735) auch in angelsächsischer Mundart dichtete und schrieb, so muß man darin für seinen ächten Patriotismus und seine literarische Vielseitigkeit ein gleich sprechendes Zeugniß erblicken. Doctus in nostris carminibus, wie sein Schüler Cuthbert bezeugt, hat er der Nachwelt jedoch nur ein kurzes Gedicht über den Tod hinterlassen, das Kemble in einer alten St. Galler Handschrift entdeckte (bei Lingard, Op. cit. II, 409). Seine letzte Schrift, an welcher er unverdrossen bis zum Tage seines Todes arbeitete, war eine angelsächsische Uebersetzung des Johannesevangeliums; ja die ganze Bibel soll er in seine Muttersprache übertragen haben (vgl. Katholik 1884, II, 77). Zwischen 730 und 800 erstand in Albion ein neuer geistlicher Sänger, Cynewulf, von der gleichen germanischen Gemüthstiefe und Herzensfrömmigkeit, wie Cädmon, aber nicht mehr so treuherzig und schlicht, mehr ein Jünger der Gelehrten- als der urwüchsigen Volkspoesie. Das Epische tritt bei Cynewulf schon mehr vor der reflectirenden Ueberlegung zurück und ist von einem gewissen lyrischen Anfluge angehaucht. Wahrscheinlich Spielmann am Hofe eines northumbrischen Königs, sodann infolge eines unglücklichen Krieges in's Exil geschickt, war er nach eigenem Geständniß während der größern Hälfte seines Lebens „ein frivoler und sündiger Mensch", bis er, in seinem spätern Alter bekehrt, sich ganz der christlichen Muse weihte. Er verstand seiner lyrischen Harfe die zartesten Klänge zu entlocken, und seine religiösen Gesänge athmen einen ebenso ächt germanischen wie christlichen Geist. In seinem „Traumgesicht vom heiligen Kreuze", das von Einigen Cädmon zugeschrieben wird, erzählt er die innere Wandlung, welche er, „der Schuldbefleckte", in seiner Seele erfahren. Mehr epischen Charakters ist sein „Christus", worin Christi Geburt, Himmelfahrt und Erscheinung am jüngsten Gerichtstage geschildert werden (vgl. Fr. Hammerich, Aelteste christliche Epik der Angelsachsen, Deutschen und Nordländer, deutsch von Michelsen, Gütersloh 1875). Er dichtete ferner die „Leidensgeschichte der hl. Juliana", dann die Heiligenlegenden „Helena oder die Auffindung des Kreuzes", „St. Guthlac" und „St. Andreas", während das Lehrgedicht „Phönix" in allegorischer Darstellungsweise Paradies, Fall, Erlösung und Himmelfahrt des Menschengeschlechtes besingt (vgl. Stopford Brooke, English Literature, London 1880, 16). (Ueber altenglische Legendendichtung vgl. Turnbull, Legendae catholicae, Edinburgh 1840; J. Grimm, Andreas und Elene, Cassel 1840; B. Thorpe, Codex Exoniensis, London 1842; Kemble, Poetry of the Codex Vercellensis, London 1845; Ettmüller, Handbuch der deutschen Literaturgeschichte, Leipzig 1847, 132; Cockayne and Brock, The Liflade of St. Juliana, London 1872; J. Schipper, Englische Alexiuslegenden, Straßburg 1877; C. Horstmann, Sammlung altenglischer Legenden, 2 Bde., Heilbronn 1878—1881.)

Der König Alfred der Große (848—901), der Befreier seines Volkes von der Fremdherrschaft der Dänen, gab seinen Unterthanen vor Allem einen christlichen Gesetzes-Codex, welcher sich in vielen Bestimmungen ausdrücklich auf das mosaische Gesetz stützt, weil Christus nicht gekommen sei, dasselbe abzuschaffen, sondern zu ver-

bessern, indem er der Gerechtigkeit lediglich die Barmherzigkeit als mäßigendes Element beigegeben habe. Die Begeisterung für die geistige Wiedererhebung seines Volkes machte Alfred sogar zum Schriftsteller und Uebersetzer. Von seiner Uebertragung des „Pastoralbuches" Papst Gregors des Großen in's Altenglische schickte er je eine Copie an jede Cathedralkirche seines Reiches mit dem strengen Verbot, dasselbe unter irgend welchem Vorwand aus dem Münster zu entfernen, es sei denn zum Zwecke einer vervielfältigenden Abschrift (vgl. Wright, Biogr. Britann. liter., 1842, 394). Weiter übersetzte er ausgewählte Stücke aus Augustins Soliloquien und Beda's denkwürdige Kirchengeschichte in's Englische (vgl. den Art. Alfred). Bei der Uebersetzung der Psalmen ereilte ihn der Tod, welcher auch seinen Entschluß vereitelte, die ganze heilige Schrift in die Volkssprache zu übertragen (Camden, Anglica, 4. edit., Francofurti 1603, 16).

Von besonderer Bedeutung für die angelsächsische Literatur ist der Schüler des heiligen Bischofs Ethelwold von Winchester, nämlich der berühmte Abt Aelfric von Ensham, wegen seiner lateinischen Grammatik auch „der Grammatiker" zubenannt (s. d. Art.), aber wahrscheinlich nicht identisch mit Aelfric, dem Erzbischof von Canterbury, der 1006 gestorben ist (vgl. Lingard, The History and the Antiquities of the Anglosaxon Church II, 319. 452 sqq.). Für Homiletik und biblische Wissenschaft wirkte Aelfric geradezu bahnbrechend. Sein erstes altenglisches „Homilienbuch", 40 Predigten enthaltend, war für Seelsorgepriester bestimmt, um an Sonn- und Feiertagen Stoff zur Verkündigung des Wortes Gottes ihnen an die Hand zu geben. Zwei Gründe gibt Aelfric für die Abfassung seines Werkes an: daß er „in vielen englischen Büchern solcher Art manche Irrthümer entdeckt habe, welche unwissende Leute in ihrer Einfalt für große Weisheit genommen hätten", und daß die Tage des Antichristes im Anzuge seien, in denen der Glaube der Christen hart auf die Probe gestellt würde — eine Ansicht, welche man bei dem angelsächsischen Mönche angesichts der schrecklichen Dänenzüge begreiflich finden muß. Man darf jedoch nicht glauben, daß Aelfrics Homilien eigentliche Originalleistungen gewesen; er gesteht selber zu, seine Arbeit durch Uebersetzungen aus den Homilien der hll. Augustinus, Hieronymus, Beda, Gregor d. Gr., Smaragdus von der Maas, Haymo von Halberstadt bald wörtlich, bald dem Sinne nach zusammengestellt und einheitlich verarbeitet zu haben. Aber darum war der Beifall, den die Sammlung beim Clerus gewann, nicht minder ungetheilt und herzlich. So fand Aelfric den Muth, mit einer zweiten Homiliensammlung von ebenfalls 40 Nummern hervorzutreten, die er, wie die erste, seinem Erzbischof Sigeric zur Begutachtung vorlegte, precantes obnixe, ne parcas obliterare, si aliquas malignae haeresis maculas in eo (opere) reperies. Begierig wurden auch diese Homilien verschlungen, so daß Aelfrics Freunde in ihn drangen, als Ergänzung den bereits erschienenen Homilien eine weitere Reihe von Predigten auf die Heiligen des Kirchenjahres hinzuzufügen. Aelfric folgte dem guten Rathe und machte sich so um die pastoraltheologische Bildung des Clerus nicht minder als um die englische Literaturgeschichte verdient. Mit welch eclatantem Mißerfolge die protestantischen Theologen Englands unter dem Vorgange des Erzbischofs Parker (1566) Aelfrics Osterhomilie, worin die Gegenwart Christi im Altarssacrament auf eine „geistige und nicht körperliche Weise" (not after a bodily, but after a ghostly manner) gefaßt wird, zur Rechtfertigung ihrer seit Eduard VI. aufgebrachten Irrlehre über die Eucharistie auszubeuten versuchten, zeigt meisterhaft Lingard (II, 456—477; über altenglische Homilien s. R. Morris, Old English Homilies, London 1848). Aelfrics Ruhm stieg noch mehr, als er auf das Drängen seines Freundes Ethelward eine angelsächsische Bibelübersetzung unternahm. Von einer Uebersetzung der Genesis war der Anfang bis zur Geburt Isaacs verloren gegangen, und Aelfric sollte die Lücke wieder ausfüllen. Da ihm aber die Polygamie der Patriarchen, die Verwandtschafts-Heiraten und die Verbrechen in der Genesis von ungünstigem Einfluß auf die Sinnesart und Lebensweise seiner Landsleute erschienen, so umschiffte er die gefährliche Klippe dadurch, daß er die anstößigen Geschichten theils wegließ, theils durch eine beigefügte Bemerkung abschwächte. Nach diesem Plan bearbeitete er die fünf Bücher Mosis, das Buch Josue und das der Richter bis zum Tode Samsons (herausgeg. von Edward Thwaites, Heptateuchus etc., Oxon. 1698). Kaum hatte Aelfric die Feder niedergelegt, als unter Ethelreds Regierung die Dänen abermals plündernd und mordend in England einfielen. Da griff er wieder zur Feder und übersetzte, im nationalen und religiösen Interesse zugleich, ausgewählte Stücke aus den Büchern der Könige, Esther und Judith, nebst den beiden Büchern der Machabäer, damit „ihr Männer euer Vaterland vertheidigen möget gegen den bedrängenden Feind" (Aelfric. De vet. Testam., ed. L'Isle 1623, 22). Ein bald darauf folgender Tractat „Ueber das Alte und das Neue Testament", an seinen Freund Sigwerd gerichtet, war für angelsächsische Schüler berechnet und beschrieb alle Bücher der beiden Testamente nach Inhalt und Namen, jedoch mit mancherlei sprachlichen und geographischen Irrthümern. Die Briefe des N. T. ordnete er nach der Dignität ihrer Verfasser, so daß die Briefe Petri an die Spitze zu stehen kommen, denen dann die Briefe Jacobi, Johannis und Judä und hierauf erst die 14 Briefe Pauli mit dem apocryphen Briefe an die Laodicäer als fünfzehntem folgen. (Ueber angelsächsische Bibelübersetzungen, soweit sie nicht stricte zur Nationalliteratur gehören, vgl. Bd. II,

Sp. 763, u. Katholik II, 75—89, Mainz 1884.) Ferner hat Aelfric im Auftrage der Bischöfe Wulfshine von Sherborne und Wulstan von York zwei Abhandlungen über die Pflichten des Priesters, namentlich in Beziehung auf den Cölibat, geschrieben, welchen er eine später in die Homilien-Form umgearbeitete Schrift gegen die Priesterehen, seine letzte Arbeit, folgen ließ. Mit Aelfric starb der letzte bedeutende Repräsentant angelsächsischer Bildung und Literatur. Infolge der heftigen Einfälle der Dänen lag letztere von 1013—1042 fast gänzlich brach, und selbst die wenigen Lebensregungen dieses schrecklichen Zeitalters wurden erstickt in Feuer und Blut. In ergreifenden Zügen schildert uns Wulfstan (gest. 1023) die physischen wie moralischen Folgen, welche die verheerenden Raubzüge der Dänen anrichteten. Aber in dem Maße, als die wilden Horden sich auf fremdem Lande ansiedelten, wurden sie auch gesitteter und menschlicher, bis sie zuletzt von dem kräftigern angelsächsischen Grundstock allmälig aufgesogen und unter dem Scepter Kanuts des Großen (gest. 1036), dem herrschgewaltigen Inhaber dreier Königreiche (England, Schweden und Norwegen), endlich auch dem Christenthum einverleibt wurden. (Literatur: J. K. Kemble, Die Sachsen in England, deutsch von Brandes, 2 Bde., Leipz. 1853. 1854; W. M. Grein, Bibliothek der angelsächsischen Poesie, 4 Bde., Göttingen 1857—1864; B. Thorpe, Analecta anglo-saxonica, 2. Ed., London 1868; Wülcker, Grundriß zur Geschichte der angelsächsischen Literatur, Leipzig 1885.)

Zweite Periode: Von der Eroberung Englands durch die Normannen bis Chaucer (1066—1400). Die unter Wilhelm dem Eroberer 1066 über England hereinbrechenden Normannen waren, obschon selbst teutonischer Abstammung, dennoch in der Fremde vollständige Franzosen geworden und versuchten den besiegten Angelsachsen nun auch ihre französische Sprache aufzudrängen. Aber es geschah umgekehrt: die Normannen wurden zuletzt Engländer, aber nicht, ohne vorher auf Englands Gesittung, Religiösität, Moralität, Bildung und Literatur wohlthätig eingewirkt zu haben, insofern das herbe sächsische Element in vieler Beziehung durch das Edelreis normannischer Feinheit und Beweglichkeit veredelt ward (vgl. Edw. A. Freeman, The History of the Norman Conquest of England, Oxford 1876, V, 575 sqq. Effects on English Literature). Aber noch mehr: die Normannen wurden auch der bindende Kitt zwischen dem Keltenthum und dem Angelsachsenthum und in diesem Sinne die Gründer der jetzigen „englischen" Nation und Literatur. Der Amalgamirungsprozeß vollzog sich freilich langsam, und am Beginne gingen noch zwei verschiedensprachige Literaturströme durch Albions Gaue. Englische Taletellers trugen dem niedern Volke auf Angelsächsisch Legenden vom hl. Thomas Becket, St. Swithin, St. Wolstan 2c. vor, während am Hofe der Könige und auf den Burgen der Großen normannische Minstrels in französischer Mundart Arturs Tafelrunde und den heiligen Gral besangen. Französisch dichtete der schon genannte Bischof Robert Grosseteste von Lincoln (gest. 1253) sein Chastel d'amour ebenso unbedenklich, wie der Normanne Guernes, Geistlicher von Pont St. Maxence in der Picardie, seine metrische Verherrlichung des heiligen Martyrers Thomas Becket von Canterbury (vgl. Chambers, Cyclopaedia of English Literat., 3. Ed., Lond. 1876, I, 5). Die Männer des Volkes dagegen hielten um so zäher an der Sprache der Unterdrückten fest, je roher die Gewalt der Sieger verfuhr, um das Altenglische gänzlich auszurotten. Neue Homilien in englischer Sprache entstanden seit 1120, und das sog. Poëma morale, ein ebenfalls englisches Reimgedicht, datirt seinen Ursprung etwa vom Jahre 1160 (vgl. H. Lewin, Das mittelanglische Poëma morale, Halle 1881). Zur selben Zeit kamen zahlreiche Marienlegenden, Kreuz- und Christuslegenden, Passionals und vollständige Festbücher auf. Mitten im normannischen Troubadourgesang ertönten in altenglischer Mundart die wonnigsten Marienlieder, wie das rührende „Christi milde Mutter, hl. Maria, meines Lebens Leuchte, meine liebe Herrin, vor dir neige ich mich und beuge meine Kniee, und all mein Herzblut bring' ich dir dar 2c." Das herrliche, in sanften Schmerz über Christi Leiden überschmelzende Frühlingslied desselben Zeitalters: „Seh' ich die Blumen sprießen 2c.", siehe in der Uebersetzung von ten Brink bei E. Engel, Geschichte der englischen Literatur 43, Leipzig 1883. Ein eigenthümliches Gemisch von Französisch und Altenglisch tritt zuweilen hervor, wie im Marienliede: Mayden moder milde, oyez cel oreysoun | From shone thou me childe e de ly mal feloun | For love of thine childe, me menez de tresoun | Ich wes wod and wilde, or su en prisoun. Die geistliche Liederdichtung überhaupt stand in voller Blüte. Ebenso innig wie wahr empfunden ist z. B. die „Liebesweise" (A luve Ron) des Franciscanerbruders Thomas von Ales, worin die Eitelkeit aller irdischen und vergänglichen Liebe im Gegensatz zur starken ewigen Gottesliebe geschildert wird. Denselben Gegenstand behandelt in Prosa die „Anachoreten-Regel" (Ancren Riwle), in Wahrheit „ein Hoheslied der Gottesminne", von einem Geistlichen für drei geistliche Schwestern geschrieben (um 1220, herausgegeben von Morton, London 1853). Inhaltlich verwandt ist ein späteres Prosadenkmal des tiefsinnigen Mystikers und Einsiedlers Richard Rolle aus dem Augustinerorden (gest. 1349), an die Recluse Margareth Kirkby gerichtet, unter dem Titel: The book maad of Rycharde Hampole to an ankeresse. Derselbe Einsiedler Richard Rolle von Hampole verfaßte auch das prächtige Gedicht Pricke of conscience oder „Stachel des Gewissens", das in lateinischer Sprache und nordhumbrischer Mundart vorhanden ist (1340).

Der Text ist herausgegeben von Rich. Morris, Berlin 1863. Ein biblisches Gedicht Genesis and Exodus, um 1250 entstanden, war bestimmt, „christliche Leute froh zu machen wie Vögelein bei der Dämmerung der Geschichte unserer Erlösung" (herausgeg. von Morris, London 1865). Poetisch unbedeutend ist das dickleibige Homilienbuch des Augustiners Orm (um 1225), in jambischem Versmaß, ohne Stab- oder Endreim, nur rhythmisch belebt. Das nach seinem Verfasser Ormulum genannte Werk, von dem 10 000 Verse, nur der achte Theil des Ganzen, erhalten geblieben sind, ist sprachlich so rein von aller normannischen Beimischung, so durch und durch englisch gehalten, daß die Absicht des Verfassers, den englischen Volksgeist von dem verhaßten Normannenjoche zu befreien, deutlich hervortritt (vgl. Engel, Gesch. der englischen Literatur 33; Stopford Brooke, English Literature 25 sq.; R. Holt, The Ormulum, Oxford 1879). Dazu kommen noch ein alter Psalter nordhumbrischen Ursprungs (1250), Homilien, Marienhymnen, gereimte Heiligenleben ꝛc. Insbesondere von William von Shoreham wissen wir, daß er um 1325 poetische Abhandlungen über die Sacramente (Wülcker, Altenglisches Lesebuch, 2 Thle., Halle 1874—1879, I, 21 aus The Religious Poems of W. de Shoreham, ed. by Th. Wright, London 1849) und Hauptsünden, sowie zwei Mariengedichte schrieb; ferner übertrug er die canonischen Tagzeiten und die Psalmen in's Englische. Robert Manning von Brunne oder Bourn in Lincolnshire übersetzte das französische Gedicht Manuel des Pechiez des Wilhelm von Waddington in's Englische, mit dem Titel Handlyng Synne; der Inhalt dieses „Handbuches" besteht in der Erläuterung der sieben Hauptsünden durch allerhand Legenden und Geschichten. Um 1320 entstand von unbekanntem Verfasser eine metrische Uebertragung des Alten und Neuen Bundes, von der Schöpfung bis zum Weltgericht, mit Heiligenlegenden und Erzählungen untermischt, wie die Handlyng Synne; dieses Werk ward von den Zeitgenossen als „das allerbeste Buch" geschätzt und gepriesen. Der Augustiner Dan Michel von Northgate schrieb um 1340 den „Stachel des Gewissens" (Ayenbite of Inwyt, herausgegeben von Morris, London 1866). Adam Davin (um 1312) von Stratford-le-Bow dichtete religiöse Stoffe, so „Visionen", ferner „Die Legende des hl. Alexius" und „Fünfzehn Zeichen vor dem Weltgericht", endlich „Klagen der Seelen".

Neben dieser von gehobenem Glaubensgefühl zeugenden geistlichen Poesie, zu deren Aufschwung die 1221 nach England gekommenen Franciscaner (Black Friars) nicht wenig beigetragen hatten (vgl. Stopford Brooke, English Literature, London 1880, 26), rinnt ein von religiöser Zersetzung und geistigem Zwiespalt sprudelnder Strom religiösen Spottes und bittersten Sarkasmus, dessen Zielscheibe vorzüglich die religiösen Orden waren. Das hohe Ansehen der Bettelorden beim Volke, aber wohl auch das vielfach schlechte Leben mancher Mitglieder erregten besonders unter unzufriedenen Weltgeistlichen theils Neid, theils Spottsucht; zu all diesen Ursachen kamen endlich noch die Unzufriedenheit des durch übermäßige Kirchenzehnten bedrückten Volkes, sowie der Streit zwischen dem Papst und dem englischen Könige und Parlament hinzu: Stoff genug, um über die ohnehin der öffentlichen Kritik ausgesetzten Ordensleute und Prälaten die volle Schale dichterischen und prosaischen Sarkasmus' auszugießen. Um das Jahr 1300 trieb gallische Spottsucht, noch im vollen Bewußtsein des nationalen Gegensatzes, satirische Blüten hervor, deren Spitze gegen die englischen Mönche und Klöster gerichtet war. Es ist das ziemlich harmlose Spottgedicht über die „Abtei von Cockaygne" (= coquina, Küche) im „Schlaraffenlande" der Mönche, welche ein Klostergebäude bewohnen, das aus Fleisch- und Fischpasteten, Kuchen und Pudding aufgebaut ist; der benachbarte Bach fließt von Wein, und gebratene Gänse fliegen in der Luft. Von Einigen wird das boshafte Machwerk dem Iren Michael von Kildare zugeschrieben. Zum Sprecher erbitterter, neidischer Landgeistlichen machte sich William Langland (um 1362) aus Shropshire in seinem berühmten Gedicht „Peter Pflugmanns Gesicht" (The Visions of William concerning Piers the Plowman, ed. by Walter W. Skeat, London 1869), mit alliterirendem Stabreim in so derber, ungekünstelter Sprache abgefaßt, daß jeder Bauernknabe es verstehen konnte. Das Gedicht erschien 1370 um einige Visionen vermehrt und nochmals erweitert nach 1378; es besteht aus 15 000 stabreimenden Versen von je drei Hebungen und enthält 20 Visionen oder „Passus". Die Laster und Gebrechen des Clerus, die Auswüchse der Kirche werden in beißender Allegorie gegeißelt, die Bedrückungen und das Elend der Armen ergreifend geschildert (5. Passus), wie denn das Ganze einen arg demokratischen Anstrich hat und besonders das inländische englische gegen das fremdländische normannische Element stark betont wird. Daß das Gedicht eine große Bewegung im englischen Volke hervorrief, wird nicht nur durch den Umstand bewiesen, daß Langland selbst drei Bearbeitungen desselben herausgab, sondern noch mehr durch die Thatsache, daß mehrere Nachahmungen dieser Poesie erschienen, so um 1394 das noch maßloser gegen Papst und Clerus eifernde „Peter Landmanns Credo" (Pierce the Ploughman's Creed), sowie „Des Landmanns Erzählung" (The Ploughman's Tale).

Kein bloßer Zufall ist es, wenn um diese selbe Zeit der Häresiarch John Wiclif aus Yorkshire (1324—1384) die irreligiöse Bewegung in solche Bahnen leitete, daß er zuletzt sogar vor dem Dogma nicht stehen blieb, sondern mit ächt häretischer Hartnäckigkeit die Transsubstantiation und reale Gegenwart Christi in der Eucharistie theils bestritt, theils durch eigene Zuthaten verunstaltete. Selbst im Besitze zweier fetter Pfründen,

bestritt er dem Clerus das Eigenthumsrecht an kirchlichen Gütern (s. d. Art. Wiclif). Für die englische Nationalliteratur hat Wiclif eine fast ebenso große Berühmtheit durch seine englische Bibelübersetzung erlangt, wie Martin Luther in Deutschland. Auch darin ist Wiclif dem deutschen Reformator ähnlich, daß er an den entscheidenden Stellen das Wort Gottes unbedenklich fälschte. Da ferner vor Wiclif schon wenigstens zwei vollständige englische Bibelübersetzungen existirten, so ist die noch heute geltende Behauptung Lechlers (John Wiclif I, 429) und E. Engels (Gesch. der engl. Literatur, Leipzig 1883, 77), Wiclif habe „die erste englische Bibelübersetzung" angefertigt, genau so unwahr, wie, daß Luther der erste deutsche Bibelübersetzer gewesen (vgl. Bender, Johann Wiclif als Bibelübersetzer, Mainz 1884). Für die Befestigung und Ausbildung des englischen Idioms ist Wiclifs Uebersetzung allerdings epochemachend gewesen, obschon bis heute noch nicht der Nachweis gelungen ist, daß Wiclif mehr als die vier Evangelien übersetzt habe.

In der letzten Hälfte des 14. Jahrhunderts blühten zwei Dichter von gutem Klang, deren Dichtungen in der Gegenwart noch fortleben: es sind dieß „der moralische" Dichter John Gower (gest. 1408) und der noch heute hochgeschätzte Geoffrey Chaucer (1340—1400). Für die religiöse Seite der englischen Literatur, die hier allein in Betracht kommt, bieten sie kaum einen Gesichtspunkt von Bedeutung, wir müßten denn in des Ersteren Confession of a lover (Beichte eines Liebenden, bei Wülcker II, 36 nach der Handschrift), welche die Unterhaltungen eines Liebenden und seines Beichtvaters Genius, eines Priesters der Venus, enthält, wegen des ernst moralischen Anstriches des Ganzen, sowie ob des religiösen Ausganges der „Beicht", etwas mehr als eine Caricatur des Bußsacramentes zu erblicken haben. Chaucer, der erste ächte Humorist des old merry England und der „Vater der englischen Literatur", hat in seinen weltberühmten, farbenfrischen Canterbury Tales (Canterbury-Erzählungen) öfters auch den religiösen Ton gut zu treffen gewußt. Nach dem Vorbilde des Decamerone von Boccaccio vereint Chaucer in den „Canterbury-Erzählungen" einen Kranz von lustigen und ernsten Geschichten, die er einer buntgemischten Pilgerschaar in den Mund legt, welche nach dem Grabe des hl. Thomas Becket von Canterbury (daher der Name) wallfahrtet. Die Heiligenlegende kommt bei dieser muntern Gesellschaft, die sich während der langen Reise die Zeit angenehm zu vertreiben weiß, ebenso zu ihrem Recht wie die derbe Zote, und die Fabel- und Romanzendichtung mit ihrer fast elfischen Färbung ebenso wie die gemeinste Dorfgeschichte. Eine der mitreisenden Nonnen erzählt in frommer, erhebender Weise die Legende von der hl. Cäcilia, und das Ganze endigt abrupt mit der Erzählung des Pfarrers, die in Wirklichkeit nichts als eine regelrechte Predigt über das heilige Bußsacrament ist. Alles dieses wird erzählt mit einer Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit, daß John Dryden mit Recht bemerkt: „Ich sehe die Pilger mit Augen, ihre Späße, ihre Gesichtszüge und selbst ihren Anzug, gerade als wenn ich in der Wirthsstube von Southwark mit ihnen zu Abend gespeist hätte." Chaucers Canterbury-Geschichten werden sicher alle Zeiten überdauern. (Literatur: Poetical Works of G. Chaucer, ed. by Morris, London s. a., 6 vols., in The Aldine edition of the British poets; ed. by Nicolas (Pickering Edition) 8 vols., London 1870; G. Chaucers Canterbury-Geschichten, übersetzt von W. Hertzberg, Hildburghausen 1866; Ed. Fiedler, Chaucers Leben und Werke, Dessau 1844; Bernhard ten Brink, Chaucer-Studien, Münster 1870; Ward, Geoffrey Chaucer, London 1880. Ueber die ganze Periode vgl. Edw. A. Freeman, The History of the Norman Conquest, Oxford 1876; H. Dondorff, Die Normannen und ihre Bedeutung für das europäische Culturleben im Mittelalter, Berlin 1875; Craik, Sketches of the History of Literature and Learning in England from the Norman Conquest to the Ascension of Elisabeth, London 1844.)

Dritte Periode: Von Chaucer bis zur Geburt Shakespeare's (1400 bis 1564). War das 15. Jahrhundert an sich schon unfruchtbar für die englische Literatur im Allgemeinen, so noch mehr für die religiöse Dichtung im Besondern. Die bedeutendste Gestalt ist jedenfalls der fromme, aber auch lustige Monk of Bury in Suffolk, John Lydgate (1370—1450), der die epische wie die lyrische Harfe zu rühren verstand, und die Humoreske nicht weniger zu handhaben wußte, wie die fromme Sage und religiöse Didaktik. Bei alledem ist er doch mehr ein langathmiger Verskünstler als ein ächter Dichter. Am besten trifft er noch den dichterischen Ton in seinen zahlreichen Hymnen und frommen Erzählungen, namentlich in der schönen Legende vom hl. Augustinus, dem Bekehrer Englands (vgl. Spalding, The History of English Literature 87 f.; Wülcker II, 1, 105). Als geistliche Dichter sind außerdem noch anzuführen der Benedictiner Henry Bradshaw von Chester, der Bearbeiter englischer Heiligenleben vom hl. Werburgh, Sexburgh und Ethelred; ferner der Benedictiner Laurence Wad von Canterbury (1497), der Dichter eines Lebens des hl. Thomas Becket; sodann William Lichfield mit seinem Gedicht Complaint between God and Man, weiter William Nassington mit seinem religiösen Lehrgedicht Mirror of Life, endlich John Capgrave, der Verfasser eines Lebens der hl. Katharina. Auch Schottland erzeugte um dieselbe Zeit einige bemerkenswerthe Dichter, so den Prior des St. Serfs-Klosters in Lochleven, Andrew Wintown (1420), in dessen gereimter Original Chronicle of Scotland zahlreiche Heiligenlegenden vorkommen (Macpherson, The orygynale Cronykil of Scotland by Andrown, London 1795;

Wülcker II, 1, 69), sowie den Franciscaner William Dunbar (1465—1530), als dessen bedeutendstes Gedicht „Der Tanz der sieben Todsünden" (Dance of the seven deadly sins) gilt, ein allegorisches Gedicht, das eine Prozession der sieben Todsünden durch die Hölle schildert und sich durch lebendige Charakteristik und malerische Anschaulichkeit vortheilhaft auszeichnet. Er schrieb auch das moralische Lehrgedicht The Merle and Nightingale (Drossel und Nachtigall, bei Chambers l. c. I, 45), einen Dialog zwischen den zwei gefiederten Sängern über den Werth oder Unwerth der irdischen und göttlichen Liebe, welcher Streit mit dem Siege der Nachtigall, als der Vertheidigerin der Gottesliebe, endigt (vgl. J. Kaufmann, Le poète écossais William Dunbar, Bonn 1873).

Hier ist der Ort, noch kurz der liturgischen Schauspiele, als der Anfänge des modernen Dramas und Theaters, Erwähnung zu thun. Obwohl nicht erst im 15. Jahrhundert entstanden, haben diese Schauspiele dennoch während dieser Periode eine besondere Ausbildung und Erweiterung erfahren. In England wie im übrigen Europa waren die ersten Theaterdichter Mönche, und die ersten Theaterstücke waren biblischen Inhalts, besonders aus dem Alten Testament. Die ursprüngliche Sprache, in welcher diese Spiele geschrieben waren, war die lateinische, wie diejenige der heiligen Messe, deren dramatische Gliederung und Bedeutung den ersten Anstoß zu jenen religiösen Schauspielen gegeben. Spuren derselben lassen sich bis zum Jahre 1110 zurückverfolgen, als der Normanne Geoffrey, später Abt von St. Albans, in der Abtei Dunstable ein St. Katharinenspiel aufführen ließ. In London scheint die erste Aufführung eines kirchlichen Ludus im J. 1180 stattgefunden zu haben. Derartige Spiele hießen bei den Engländern Mysteries oder Miracle Plays, wie ja analog die Franzosen dieselben Mystères, die Italiener Esempi oder Commedie spirituali, die Spanier Autos, und die Deutschen Weihnachts-, Oster-, Passionsspiele u. dgl. nannten (vgl. Joh. Scherr, Allgem. Gesch. der Literatur, 1873, I, 161 ff.). Die frühesten Mirakelspiele in englischer Sprache scheinen im Anfange des 14. Jahrhunderts, als das englische Nationalbewußtsein über die französischen Beeinflussungen den Sieg davongetragen hatte, gespielt worden zu sein. Das altenglische Volksdrama behandelte so ziemlich das ganze Alte und Neue Testament mit der ausgesprochenen Tendenz, das des Lesens unkundige Volk durch die scenische Darstellung mit dem Inhalt der heiligen Schrift vertraut zu machen. Es sind noch drei Sammlungen altenglischer Mirakelspiele oder Collectiv-Mysterien erhalten geblieben, welche theils nach den Orten benannt sind, wo sie aufgeführt wurden (die Chester- und die Coventry-Spiele), theils nach der Familie, in deren Besitz sie sich befanden (die Towneley-Spiele). Die Anzahl der darin enthaltenen Stücke beläuft sich von 25 bis 42. Die Coventry-Mysterien wurden durch die Shakespeare Society unter dem Titel Ludus Coventriae, a Collection of Mysteries, ed. by J. O. Halliwell, London 1841 herausgegeben. Die nämliche Gesellschaft ließ die Chesterspiele herausgeben durch Th. Wright, London 1843—1847, 2 Bde. Eine Auswahl anderer ist von Meriott (English Miracle-Plays, Basil 1838) veröffentlicht worden, während die Surtees Society die Herausgabe der 32 Stücke starken Towneley-Spiele (The Towneley Mysteries, London 1836) besorgte. Wir finden unter Anderem dramatisch ausgeführt: Die Sintflut, das Opfer Abrahams, die Himmelsleiter Jacobs, Pharao, die Propheten, die Geburt Christi, die Hirten auf dem Felde, Flucht nach Aegypten, den Bethlehemitischen Kindermord, die Taufe Christi, die Kreuzigung, die Auferstehung und Himmelfahrt Christi, das jüngste Gericht. Das derbkomische Element, z. B. die Keifsucht von Noe's Frau, die nach Yorkshirer Bauernart gezeichnete Grobheit Cains und seines Knechtes, der Hammeldieb Mak mit seiner schnippigen Ehehälfte u. dgl., war ziemlich stark vertreten. Ja, je mehr das Spiel den überwachenden Händen der Kirche entglitt und dem Laienelement in die Hände gerieth, desto eher rissen selbst Gemeinheiten unglaublicher Art, offenbare Gotteslästerungen und Zoten bei diesen Spielen ein. Im Laufe des 15. Jahrhunderts entwickelte sich, durch den Fortschritt vom Dogma zur Moral, eine andere Art von kirchlichen Volksspielen, die sogen. Moral Plays oder Moralitäten, in welchen neben den biblischen auch allegorische Personen, wie Tugend, Welt, Fleischlichkeit, Tod, Beichte, Gerechtigkeit &c. auf der Bühne erschienen, während gleichzeitig das komische Element im Teufel und im Laster eine stärkere Entwickelung erfuhr. Mit der fortschreitenden Verweltlichung bahnte sich dann zuletzt ein allmäliger Uebergang zum eigentlichen Drama an, welches im Genius Shakespeare's den Gipfelpunkt höchster Vollendung und unerreichbarer Höhe ersteigen sollte. Doch wurden neben den weltlichen die kirchlichen Spiele parallel fortgesetzt und, wie gewohnt, als Weihnachts-, Dreikönigs-, Passions-, Oster-, Pfingst- und Frohnleichnamsspiele &c. aufgeführt, bis die kunstfeindliche Richtung und Verfolgungssucht des englischen Puritanismus denselben im 16. Jahrhundert ein Ziel setzte. Im J. 1547 war den katholischen Geistlichen das Predigen verboten worden, und als in Folge dessen die Katholiken zu den die religiöse Neuerung geißelnden Plays in hellen Haufen herzuströmten, verbot Eduard VI. im Jahre 1548 die Aufführung sämmtlicher Plays, Interludien und Dialoge in englischer Sprache als aufrührerisch, ein nach dem Ausdruck Warton's „in der Geschichte des britischen Dramas unerhörter Vorgang". Schottland besaß seine eigenen Mirakelspiele, wie das vom hl. Georg, von der hl. Katharina (1490) &c. (Literatur: L. Rovenhagen, Altenglische Dramen, Aachen 1879; J. P. Collier, The History

of English Dramatic Poetry, London 1831; H. Ulrici, Shakespeare's dramatische Kunst, 3. Aufl., Halle 1868, I, 1—100; Ed. Engel, Geschichte der englischen Literatur, Leipzig 1883, 120—130; Norrenberg a. a. O. I, 385—390; III, 7.)

Die Anwendung der ersten Buchdruckerpresse in England durch Caxton seit 1477, sowie die Ausbreitung der Renaissance oder des italienischen Humanismus auch in England versprachen der langen Dürre englischer Dichtung während des ganzen 15. Jahrhunderts endlich ein Ende zu machen. Das 16. Jahrhundert wird als „die Blütezeit der englischen Literatur" bezeichnet und sein charakteristisches Merkmal in die kunstgerechte Durchbildung der Sprache und der dichterischen Formen verlegt. Der erste englische Buchdrucker, William Caxton, machte sich zur Zeit des tiefsten Verfalles der englischen Literatur um dieselbe hochverdient, indem er nicht nur Englands Nationaldichter Gower und Chaucer durch die Presse über sein ganzes Vaterland verbreitete, sondern auch selber zahlreiche Uebersetzungen lateinischer, französischer, holländischer Literaturerzeugnisse anfertigte, unter Anderem „die goldene Legende" (vgl. The Legend of St. Francis in Chambers's Cyclopaedia I, 55). Den Glanz dieses Zeitalters eröffnete noch unter Heinrich VIII. (1509—1547) der ritterliche, in den feinsten Sitten erzogene Earl of Surrey (1516 bis 1547), ältester Sohn des Herzogs von Norfolk, der berühmte katholische Renaissance-Dichter Englands, Haupt der sog. Sonettistenschule und Begründer des englischen Blankverses. Der edle Ritter endigte auf dem Blutgerüst, weil dem argwöhnischen Tyrannen noch in seinen letzten Augenblicken zu Unrecht berichtet worden war, der Earl führe in seinem Familienwappen die Insignien Eduards des Bekenners; Heinrich VIII. überantwortete ihn von seinem Sterbebette aus sofort dem Tode durch Henkershand. Von diesem Martyrer der Freiheit, welcher ebenso einfach wie melodiös zu dichten verstand, gibt es eine zierliche Uebersetzung der Weisheitssprüche Salomons in englischen Versen. Durch die innigste Freundschaft mit Surrey verbunden war Sir Thomas Wyatt (1503—1542), der, ebenfalls zur Sonettistenschule gehörig, eine versificirte Uebersetzung einzelner Psalmen hinterließ. Eine vollständige poetische Uebertragung derselben in's Englische unternahmen die Psalmodisten Thomas Sternhold (gest. 1549), der Schulmeister John Hopkins von Suffolk, der Dechant William Whittingham von Durham, der Archidiacon Robert Wisdome (1560), der Gesanglehrer der Königin Elisabeth W. Baldwyne, der Erzbischof Parker (gest. 1575), John Keeper (1570), Robert Crowley, welch letzterer auch altlateinische Hymnen übersetzte, endlich der königliche Organist Christopher Tye, der außerdem die Apostelgeschichte reimte. Der gestrenge, durch seine harten Züchtigungen berüchtigte Schulmeister Nicholas Udall von Eton (1506—1566) übersetzte des Erasmus Paraphrase über das Neue Testament zum Theil in's Englische und hinterließ ein englisches Play „Ezekias". William Hunnis (gest. 1568), Kapellmeister des Knabenchores der Königin Elisabeth, übersetzte die Psalmen und schrieb religiöse Abhandlungen und Interludes von zweifelhaftem Werth, da er nach dem Urtheil Hallams allzu häufig in triviales Moralisiren und in lächerliche Ausschreitungen bezüglich des Gebrauchs der Alliteration verfiel. Auch die Genesis hat dieser Dichterling in englische Verse gebracht.

Inzwischen hatte sich ein großer Umschwung durch die gewaltsame Trennung des katholischen England von seinem religiösen Mittelpunkt in Rom vollzogen; der Rückschlag auf die Literatur im Allgemeinen, wie auf die religiöse im Besondern konnte nicht ausbleiben. Nicht bloß eine widerliche Polemik gegen den Katholicismus machte sich bald in Poesie und Prosa bemerklich, sondern die religiöse Dichtung der neuen Religion begann bald, Mangels kräftigerer Antriebe, zu verwässern und sich in endlosen, lahmen Psalmendichtungen zu erschöpfen, welche zuletzt Ekel erzeugen mußten. Dagegen nahm die theologische Literatur des englischen Protestantismus einen bemerkenswerthen Aufschwung. Heinrich VIII. selbst hatte, als seine unbändige Sinnlichkeit ihn noch nicht zum Renegaten gemacht, eine von theologischer Bildung zeugende Defensio fidei gegen Luther geschrieben, und der edle Lordkanzler Thomas More (1480—1535), Verfasser der berühmten Utopia und einer der gewandtesten religiösen Controversschriftsteller seiner Zeit, hatte seinem König getreulichen Beistand geleistet. Eine liebenswürdige, engelreine, tiefreligiöse Natur, charakterfest bis in den Tod, keinen Augenblick die angeborene Heiterkeit der Seele verlierend, hat Thomas More in schwerer kritischer Zeit die Katholiken Englands über ihren Glauben und ihre Pflicht in religiösen Controversschriften belehrt; aber die wirksamste Belehrung war sein Martertod für den katholischen Glauben auf dem Schaffot (1535). Unzertrennlich mit Thomas More verbunden war im Leben wie im Tode Bischof John Fisher (1459—1535), ebenfalls unter Heinrich VIII. enthauptet, dessen Schriften alle geistlichen Inhaltes sind; sie bestehen meistens aus Predigten und kleineren Abhandlungen, welche 1595 in einem Bande gesammelt und zu Würzburg gedruckt wurden. Seine Leichenrede auf die verstorbene Mutter Heinrichs VII. ist ein Muster von anspruchsloser Einfachheit und doch anschaulicher Porträtirkunst. Die specifisch protestantische Literatur bestand, außer den schon gekennzeichneten Psalmendichtungen, in neuen (gefälschten) Bibelübersetzungen und wüthenden Streitschriften gegen den alten Glauben, welche ihrerseits geharnischte Gegenschriften hervorriefen (über die protestantischen Bibelübersetzungen Englands s. Bd. II, Sp. 765 f.). Der auch als Bibelübersetzer bekannte William Tyndale schrieb den religiösen Tractat Obedience of a

Christian man und das giftige Pamphlet Practice of Prelates. Als protestantischer Reformprediger genoß der abgefallene Priester Hugh Latimer (1472—1555), der unter Maria der Katholischen gepfählt wurde, am Hofe Heinrichs VIII. großen Ruhm, aber seine 1570 gedruckten Predigten enthalten wenig Bemerkenswerthes, ausgenommen eine gewisse Neigung zur Spaßmacherei, welche für die Kanzel wenig paßte. Ein fruchtbarer Schriftsteller war der abgefallene Theologe John Fox (geb. zu Boston 1517, gest. 1587), der neben zahlreichen lateinischen und englischen Büchern sein berüchtigtes Buch der Martyrer (Acts and Monuments of these latter perillous days touching ... the persecutions and horrible troubles that have been wrought and practised by the Romish Prelates, especially in this Realm of England and Scotland 1563) verfaßte, ein Buch voll so unglaublicher Lügen, daß die verblüffende Kühnheit des Verfassers nur durch das unter Elisabeth bestehende Gewaltregiment und die absolute Unterdrückung der katholischen Presse eine genügende Erklärung findet (vgl. W. Euseb. Andrews, A critical and historical Review of Foxe's Book of Martyrs shewing the inaccuracies, falsehoods and misrepresentations in that work of deception, London 1852). Der protestantische Bischof John Bale (1495—1563) schrieb auf Englisch religiöse Gedichte von geringem Gehalt, sodann dramatische Interludes, wie „Johannes der Täufer", das „Leben Christi" &c., welche nicht viel besser sind. Seine „Komödie von der Versuchung Christi" strotzt von den heftigsten Ausfällen gegen das Papstthum, wie sich denn dieser Prälat überhaupt einer Schreibart befliß, welche mit absichtlicher Gesuchtheit dem Stile Martin Luthers gleicht (vgl. F. G. Lee, The Church under Queen Elizabeth, London 1880, I, 223 sqq.). Die theologische und religiöse Literatur in Poesie und Prosa dieser Periode ist gesammelt in den Publicationen der Parker Society in 55 Volumes, with General Index by H. Gough, London 1841—1855.

Vierte Periode: Die Blütezeit der englischen Literatur oder das Zeitalter Shakespeare's (1564—1616). Das goldene Zeitalter der englischen Literatur, nicht ganz richtig das Elisabeth'sche genannt, verdankt seine literarhistorische Bedeutung weder der Herrscherin aus dem Tudorhause (1558—1603), deren erste dreißig Regierungsjahre durch kein Literaturerzeugniß von Bedeutung ausgezeichnet sind, noch viel weniger dem englischen Protestantismus. „Was Elisabeths Zeit groß machte," sagt Norrenberg treffend, „waren Gaben der Vergangenheit, auf die gerade die Neuerer mit ausgeprägtem Mißtrauen hinschauten, und die ganze moderne Literaturgeschichte Englands ist nur eine fortgesetzte Verzettelung dieser Gaben, die eine bessere Zeit ihm überliefert hatte ... Wenn die feine Gesellschaft sich ergötzte an Ritterromanen, Fabliaux und Romanzen, wenn das Volk an seiner Queen of the May, an seinem Robin Hood und Maid Marian, an seinen Belustigungen auf Weihnachten, Pfingsten, Erntefest so treu festhielt, so ist dieses merry old England unbestritten das alte katholische, sächsisch-normannische England, das mit Zähigkeit an dem Herkömmlichen festhielt und sich der Eingriffe der Neuerung in sein geistiges Leben erwehrte, so lang es konnte" (a. a. O. III, 10). Den Reigen jener glänzenden Namen, welche das Zeitalter der Königin Elisabeth als „die erste große Blüte des englischen Geistes" erscheinen lassen, eröffnet der Edelmann von Geburt und Geist Sir Philipp Sidney (1554—1586), der die geistigen Rechte der Dichtkunst gegen die finsteren Mächte des schon damals erwachenden Puritanismus nicht minder zu vertheidigen verstand (Defense of Poesy, 1581), wie die politischen Ansprüche seines Vaterlandes, für das er den Heldentod starb. Obschon er Protestant war, hauchen seine Poesien doch eher alles Andere als protestantischen Geist, und es ist bezeichnend für den Soldaten und Dichter, daß er gemeinschaftlich mit seiner Schwester, der Gräfin Pembroke, eine versificirte Uebersetzung der Psalmen unternahm. Dagegen war sein Zeitgenosse Edmund Spenser (1553—1599) ein ausgesprochener Katholikenhasser, obschon er als Dichter bei den Katholiken Ariost und Tasso in die Schule gegangen war. Nachdem er in seiner Jugend die weltliche Liebe besungen hatte, schwang er sich im spätern Alter zum Preise der göttlichen Schönheit und Liebe (On heavenly Love and Beauty) empor, und „manchen Vers hat er geschrieben, worüber wir gerne den persönlichen Katholikenfeind vergessen möchten" (vgl. A. W. Church, Spenser, London 1879). Von Dichtern dritter bis vierter Größe sind uns manche treffliche Arbeiten geistlichen Inhalts bekannt. Der Advocat Sir John Davies (1570—1626) schrieb das Lehrgedicht On the Soul of Man and the Immortality thereof (1598), welches die Klippen der philosophischen Abstraction durch eine geschickte Auswahl und Behandlung anschaulicher Gleichnisse und farbenreicher Bilder zu umgehen weiß. Auch aus den Dichtungen Sir Walter Raleighs (gest. 1603) klingt vielfach ein tiefreligiöser Ton durch, dessen Innerlichkeit und Stärke seine lange Einkerkerung nur noch steigerte. Sein kurzes Gedicht „Die Lüge" ist voll kühnen Schwunges und männlicher Kraft, und seine letzten Verse kurz vor dem Tode athmen einen tiefen Glauben an ein ewiges Leben. In ähnlichen Bahnen bewegten sich Fulke Greville, Lord Brooke und Walter Devereux, Earl of Essex.

Aber die lieblichste Erscheinung auf dem Gebiete der religiösen Poesie ist jedenfalls der vielverfolgte Jesuit F. Robert Southwell (1562 bis 1595), im Feuer des Martyriums geläutert und darum der minnigste Sänger, the sweetest of the Poets des Elisabeth'schen Zeitalters. Fast alle Saiten der himmlischen Harfe hat er angeschlagen, und aus allen Saiten rauscht in vollen

Tonleitern der Preis Gottes und seiner Heiligen. Seine Dichtungen sind, bei dem frühzeitigen Tode des für den katholischen Glauben gemarterten Dichters, zahlreich zu nennen. Es ragen hervor „Die Klage des hl. Petrus" (St. Peter's Complaint), „Myrtenkränze" (Myrtle Wreaths), ein Kranz geistlicher Gedichte vermischten Inhalts, z. B. über die Schönheit und die Vorzüge der göttlichen Liebe, über die Häßlichkeit der Sünde; sodann Maeontae, wieder ein Reigen geistlicher Gesänge, vorzugsweise die Lebensschicksale der Mutter Gottes bis zu ihrer Himmelfahrt besingend; ferner Melofolia or Apples in Leaves, geistliche Dichtungen verschiedenen Inhalts; weiter zahlreiche Elegien und Gelegenheitsgedichte. Seine geistliche Laute gab aber auch lateinische Klänge, welche in seinen Poemata latina (darunter De Assumptione B. Mariae V.; Ad S. Catharinam V. et M.; Triumphus mortis; Lacrimae S. Mariae Magdalenae), sowie in seinen Poemata varia de Mysteriis vitae Christi gesammelt sind (A. B. Grosart, The complete Poems of Robert Southwell, 1872). Auch hinterließ er „Hundert Betrachtungen über die Liebe Gottes (Morris, Hundred Meditations on the love of God by F. Robert Southwell, 1873). Das Lebensschicksal dieses heiligmäßigen Dichters war dasjenige, welches allen Katholiken Englands unter der jungfräulichen Elisabeth bestimmt war: erst 33 Jahre alt, wurde P. Southwell zu London wegen seines Glaubens auf grausame Weise hingerichtet. (Literatur: Chambers's Cyclopaedia of English Literature, 1858, I, 101—103; Henry Foley S. J., Records of the English Province of the Society of Jesus, London 1877, I, 301—387; F. G. Lee, The Church under Queen Elizabeth, London 1880, II, 300—310.)

Aus den mittelalterlichen Mirakelspielen hatte sich inzwischen mit voller Macht das moderne Drama entwickelt, dessen Höhepunkt in dieses Zeitalter fällt. Christoph Marlowe, ein Titane an Leidenschaft und Sinnenlust, ein fleischgewordener Mephistopheles in Schauspielertracht, der 1593 von einem Nebenbuhler wegen einer Soldatendirne erstochen wurde, hat zum ersten Male die katholische Faustsage des Mittelalters dramatisch bearbeitet, ohne sich vom christlichen Geiste, in welchem die Legende im ältesten lateinischen Faustbuche erscheint, losringen zu können. Dem Doctor Faust, der ein Leben von Stolz, Sinnenlust und Schlemmerei geführt, erscheinen (in der Auffassung Marlowe's) sein guter und sein böser Geist, um die Herrschaft über ihn und seinen Besitz streitend. Die ewige Verdammniß steht ihm grell vor den Augen, da sieht er Christi Blut am Firmament.

„Ein Tropfen kann mich retten! O mein Christus!
Zerreißt mich nicht, weil Christus ich genannt.
Ich rief ihn doch! Erbarmen, Lucifer!
Wo ist es jetzt? — Vorbei!"

Faust hat die Gnade verscherzt, er wird von den Teufeln zerrissen, ein warnendes Bild für die Weisen,

„Verbotenen Dingen ja nicht nachzuspüren,
Denn ihre Tiefe macht, daß Mancher glaubt,
Er müsse mehr thun, als von Gott erlaubt."

Im selben Geiste dichtete der Wüstling Robert Greene (1560—1590), der sich in London zu Tode schlemmte. Sein dramatisches Bibelstück „David und Bethsabe" athmet mehr Lüsternheit als religiösen Geist. Doch alle diese wie noch viele andere Dramatiker verdienten kaum Erwähnung, wenn sie nicht dem größten Dichtergenius der Neuzeit gewissermaßen als Staffage dienten. In der religiösen Literatur Englands nimmt William Shakespeare, den Cardinal Wiseman unbedenklich über Homer stellt, und der jedenfalls neben Dante und Calderon seinen Platz einzunehmen hat, darum eine so hervorragende Stelle ein, weil er inmitten einer Zeit der heftigsten Verfolgung, da das Bekenntniß des katholischen Glaubens mit allen Schrecken der Daumschrauben und des Galgens geahndet ward, mit edler Kühnheit dem bedrückten, tyrannisirten England eine Weltanschauung predigte, welche jeder Katholik beim Lesen der Shakespeare'schen Dramen sofort als die seinige, als diejenige der Kirche wiedererkennt. Es gibt fast kein Dogma, keine Einrichtung der katholischen Kirche, welche der Sänger von Stratford am Avon nicht in der einen oder andern Weise in seinen Dramen verherrlicht hätte. Es ist, als habe dieser größte aller Dramatiker es während seiner langen Dichterlaufbahn förmlich darauf abgesehen, dem englischen Volke in ergreifenden dramatischen Bildern die alte katholische Weltauffassung, von welcher es mit roher Gewalt losgerissen werden sollte, um so eindringlicher vor Augen zu führen, weil eine offene, unverhüllte Einschärfung derselben dem Dichter unmöglich gemacht war und sicherlich mit den Werkzeugen des Martyriums an ihm gerächt worden wäre. Aeußere wie innere Gründe haben darum neuere Shakespeare-Forscher zur Annahme gedrängt, daß Shakespeare, dessen Eltern als Katholiken mit schweren Geldstrafen belegt worden waren, unmöglich dem protestantischen Bekenntniß angehört haben könne. In der That wäre es ja ein größeres Wunder, daß ein Protestant, mitten unter lauter Katholikenverfolgern, die specifisch katholische Weltanschauung correct vorgetragen hätte, als daß er wirklich einem Bekenntniß angehörte, dessen Wahrheiten er verkündigte. (Literatur: A. F. Rio, Shakespeare. Aus dem Französischen von K. Zell, Freiburg 1864; N. Wiseman, W. Shakespeare, Köln 1865; Aug. Reichensperger, William Shakespeare, insbesondere sein Verhältniß zum Mittelalter und zur Gegenwart, Münster 1872; J. M. Raich, Shakespeare's Stellung zur katholischen Religion, Mainz 1884; Percy Fitzgerald, The Religion of Hamlet, in The Month, A Catholic Magazine and Review, London 1885, 64—74.

Den protestantischen Standpunkt vertreten u. A.: E. Vehse, Shakespeare als Protestant, Politiker, Psycholog und Dichter, Hamburg 1851; G. Wilkes, Shakespeare, his religions faith and his knowledge ot law, London 1875; Ed. Engel, Geschichte der englischen Literatur, Leipzig 1883, 142—184. Ueber die ganze Periode vgl. Fr. Bodenstedt, Shakespeare's Zeitgenossen und ihre Werke, 5 Bde., Berlin 1858.)

Was die protestantische Theologie angeht, so ragt in dieser Periode vor allen anderen die bedeutende Schrift Richard Hookers (1553—1600) über „Die Gesetze der Kirchenpolitik" (The laws of ecclasiastical Polity) hervor (1594), ein stilistisch vollendetes Werk voll schwungvoller Perioden und ciceronianischer Gravität, inhaltlich nicht weniger bemerkenswerth, da der Verfasser Angesichts der Zerfahrenheit des Elisabeth'schen Kirchenregiments wieder mehr auf katholische Grundsätze zurückgreift, deren stetige Entwickelung innerhalb der Hochkirche Englands nicht wenig zur Rekatholisirung Englands beigetragen hat und beiträgt (vgl. F. G. Lee, The Church under Queen Elizabeth II, 204 sqq.). Als Kanzelredner genoß der Bischof Andrewes (1565 bis 1626) einen Ruf, nicht wegen glänzender Rednergaben, sondern wegen der kurzen und heftigen Sätze, die er auf seine Zuhörer regnen ließ; eines edleren Tones, der aber noch immer von wahrer Beredsamkeit weit abstand, befliß sich Donne (1573—1631). Der Bischof von Norwich, Jos. Hall (gest. 1656), der das Episcopalsystem gegen den schottischen Presbyterianismus vergebens vertheidigte und deßhalb nach dem Siege des letztern viel zu leiden hatte, genießt den Ehrennamen eines „englischen Seneca" wegen seiner kräftigen, sententiösen Schreibart. Für die katholische Theologie blieb während dieser Periode blutiger Verfolgung in England leider kein Platz; alle katholischen Bücher mußten unter Lebensgefahr eingeschmuggelt werden. Der rührigste Mann und Schriftsteller war Dr. William Allen, Rector des neugegründeten Collegs von Douay in Flandern und später Cardinal, dessen Bemühungen zum nicht geringsten Theile die Erhaltung des katholischen Glaubens zu verdanken ist (s. d. Art.). Aus seiner Erziehungsanstalt gingen 70 Schriftsteller und 150 Martyrer hervor (vgl. F. G. Lee, Op. cit. II, 10 sqq. 48 sq.; A. Bellesheim, W. Card. Allen und die englischen Seminare auf dem Festlande, Mainz 1885).

In Schottland ist zunächst der Kirchenstürmer John Knox (1505—1572) zu nennen, dessen bedeutendstes Werk die „Geschichte der Reformation in Schottland" ist. Einer der besten Latinisten, George Buchanan (1506—1582), übertrug die Psalmen in lateinische Verse, wie auch ein anderer Schotte, Arthur Johnston (1587 bis 1641), dem außerdem eine lateinische Paraphrase des Hohenliedes zu verdanken ist, das Gleiche that. Der Wortschwall in der Psalmenübersetzung des erstern sticht unangenehm gegen die Einfachheit des David'schen Tones ab, während die Johnston'sche Uebertragung, weil einfacher gehalten, auch eine größere Kraft ausübt, wenngleich auch sie der schlichten Erhabenheit des Originals nicht gleichkommt. Der puritanische Geistliche Alex. Hume von Logie (gest. 1609) schrieb eine Sammlung von Hymnen oder geistlichen Gesängen (1599).

Fünfte Periode: Das Zeitalter des Puritanismus und der Bürgerkriege bis zum Tode John Drydens (1616 bis 1700). Mit unaufhaltsamer Gewalt hatten die Principien des Protestantismus sich bis in ihre letzten Consequenzen zugespitzt und den finstern Puritanismus erzeugt, der gegen Kunst und Literatur nicht weniger feindlich vorging, als gegen den rechtmäßigen König, dessen Haupt 1649 unter dem Henkerbeil fiel. Während laut Parlamentsbeschluß alle Gemälde mit Darstellungen Jesu oder der Jungfrau verbrannt werden mußten, wurden 1642 auch alle Theater polizeilich geschlossen und das englische Drama für lange vernichtet. Die Dichtkunst bestand nur in Psalmenübersetzungen und Erbauungsgedichten: so war die religiöse Dichtung die einzige, welche gepflegt ward, aber sie blieb ohne innere Wahrheit und Begeisterung, weil man nicht mehr dichterisch empfand. Was für schwärmerische Ideen in den Köpfen dieser Puritaner spukten, kann ein Blick in des Kesselflickers John Bunyan (1628—1688) Buch der Visionen lehren (The Pilgrim's Progress = Pilgerfahrt), welches in einschmeichelnder Sprache und schwärmerischer Phantasterei die Pilgerreise des Christen durch dieses Erdenleben bis zu den Gestaden der göttlichen Gnade schildert und im englischen Volke wie ein Funke zündete; noch heute ist dieses phantastische, kraftlose Machwerk das eigentliche Haus- und Familienbuch nach und neben der Bibel. George Herbert, Rector von Bemerton, schrieb 1631 religiöse Gesänge, „Der Tempel", die ihre Popularität weniger ihrer Schönheit als ihrer Zierlichkeit und Frömmigkeit verdanken. Ein Gleiches gilt von den Sacred Songs des Henry Vaughan (1651), sowie von den noch heute beliebten Divine Emblems (1635), welche Fr. Quarles (1592—1642) in Nachahmung der lateinischen Emblemata des Jesuiten Hermann Hugo schrieb. George Wither aus Hampshire (1588—1667) schrieb eine Serie religiöser Lieder, Hallelujah (1641), gerade vor dem Beginn des Bürgerkrieges, in welchem er zur republikanischen Partei hielt. Am bedeutendsten unter den kleineren Dichtern ist vielleicht Giles Fletcher (1580 bis 1623), ein Renaissancedichter, in seinem „Sieg und Triumph Christi im Himmel und auf Erden", einem herrlichen Erzeugnisse voll reizender Allegorien und Redeblumen, würdig seiner italienischen Vorbilder und selbst Vorbild für John Miltons „Wiedergewonnenes Paradies". Auf dem Gebiete des Dramas ist Philipp Massinger (1584—1640) zu verzeichnen, welcher, obschon zur Schule Marlowe's gehörig, dennoch ein reli-

giöses Drama The Virgin Martyr (1622) schrieb und später zum Katholicismus convertirte. Deßgleichen dichtete Cowley (1618—1667) ein biblisches Heldengedicht, die Davideis. Der Earl of Stirling (1580—1654) schrieb das heroische Bibelstück „Jonathan", sowie das zwölftheilige religiöse Gedicht „Der Tag des Gerichts" (Day of judgment), ohne das Herz zu rühren oder die Phantasie zu fesseln. Die Palme unter den religiösen Dichtern dieser Periode trägt aber Richard Crashaw davon, Sohn eines anglicanischen Predigers und später Convertit (geb. 1613 und gest. 1650 als Canonicus der Kirche von Loreto). Nicht minder als Uebersetzer lateinischer und italienischer Dichtungen tüchtig, gab er seinem Genius den höchsten lyrischen Aufschwung in seinen Originalcompositionen, die nicht selten unter dem offenbaren Einfluß der Schriften der hl. Teresia mystisch angehaucht erscheinen. Sein Bestes sind die religiösen Lieder „Stufen zum Tempel" (Steps to the temple) und Carmen Deo nostro (1646). Die Mängel Crashaw's waren die Mängel seines Zeitalters.

Alle diese Namen verschwinden gegen den des Londoner Notars John Milton (geb. 1608), des berühmtesten Dichters des Puritanismus. In der antiken wie in der modernen Literatur wohl bewandert, fein erzogen, aber von glühendem Haß gegen den Katholicismus beseelt, war Milton Augen- und Ohrenzeuge der aufgeregten Regierung Karls I. (1625—1649), den er bis tief in seine Seele haßte. Nach der Enthauptung desselben trat er sofort in die Dienste der Republik als Secretär für auswärtige Correspondenzen, eine Stelle, die er auch unter Cromwells Protectorat (1653—1660) beibehielt. Wie sehr indeß der Puritanismus poetisch mit Unfruchtbarkeit geschlagen war, bewies Milton selbst am besten, als er Dichter werden wollte; denn in seinem Paradise Lost (Verlorenes Paradies) ward „der Puritaner wieder bilderreicher Renaissancedichter, und der starre Calvinist Verkündiger der katholischen Gnadenlehre" (Norrenberg a. a. O. III, 55). Das in seiner Anlage großartige Gedicht hebt an mit dem Erwachen der Teufel in der Hölle von ihrem schnöden Falle, und die Oberteufel berathen mit einander, wie der Krieg gegen Gott am besten zu führen sei. Satan beschließt, durch Verführung des ersten Menschen an Gott Rache zu nehmen. Er fliegt zur Erde nach dem Garten Eden, wo Adam und Eva in jungfräulicher Unschuld dahinleben (Book 1 bis 4). Die vier folgenden Bücher (5—8) entrollen ein Gegenstück im Himmel, den ritterlichen Kampf des Erzengels Michael, den Fall Satans und die Erschaffung der Welt, worauf die vier letzten Bücher (9—12) die Versuchung und den Sündenfall des ersten Menschen behandeln. Zum Schluß zeigt Michael dem Adam in einer Vision die Zukunft und die Erlösung durch Christus. Dann folgt die Vertreibung aus dem Paradies. Bei allem Christenthum enthält Miltons „Verlorenes Paradies" höchst unchristliche Elemente: die Trinitätslehre ist aufgegeben, Christus ist nur „ein gern gesehener Engel des Himmels, mit dem man tiefe Gespräche über das Geschick der Welt führen kann" (Engel), „eine Art Prinz von Wales des Himmelreiches" (Norrenberg). Auch die christliche Auffassung vom Teufel ist verwässert und verwischt. „Miltons Teufel," sagt Norrenberg (a. a. O. III, 55), „sind ganz interessante Leute, die sehr vernünftige Reden, verhaltene Parlamentsreden halten, graciöse Cavaliere der Hölle und angenehme Gesellschafter." Trotz dieser Mängel, trotz der dichterisch zugestutzten Gelehrsamkeit, die sich nur künstlich zu begeistern sucht, ist Milton durch sein Paradise Lost (1665) der einzige große Dichter zwischen Shakespeare und Dryden. Von viel geringerem Werthe ist Miltons 1671 erschienenes „Wiedergewonnenes Paradies" (Paradise Regained) in vier Büchern. Dasselbe beginnt mit Christi Reise in die Wüste nach der Versuchung durch den Satan. Das Ganze ist nur poetische Redekunst, aus Reden und Antworten zusammengewoben, ohne eine Spur von Handlung. Von dichterischem Werthe sind höchstens einige glänzende Schilderungen, die Miltons Meisterhand verrathen. Am schwächsten ist Miltons Schwanengesang, ebenfalls ein biblisches Sujet, nämlich sein Samson Agonistes oder „Samsons Gefangenschaft und Tod unter den Philistern" (1671). Hätte Händel die lyrischen Chöre dieses nach griechischem Muster gearbeiteten Dramas nicht in Melodie gesetzt, das Werk wäre trotz der an manchen Stellen schwungvollen Sprache schonungsloser Vergessenheit anheimgefallen. Sich selbst hat Milton übrigens mitporträtiren wollen, da er, wie ein zweiter Samson, ohne sichtbaren Erfolg bis in den Tod für die verlorene Sache des Puritanismus zu kämpfen beschloß. Als Prosaschriftsteller hat Milton nach einer unglücklichen Ehe für Ehescheidung plädirt und eine Toleranz gepredigt, welche Alle duldete, ausgenommen die Katholiken, denen es zu verbieten sei, ihr Bekenntniß öffentlich zu zeigen. Dieser selbe Milton aber, der den Katholicismus für die größte aller Ketzereien erklärte, entblödete sich nicht, in seinem Tractatus de doctrina christiana (veröffentlicht nach seinem Tode 1823) in offenbarer Ketzerei den Arianismus zu predigen und die Vielweiberei zu empfehlen. (Literatur: Norrenberg a. a. O. III, 48—57; Engel a. a. O. 235—257; Chambers's Cyclopaedia of English Literature I, 229 sqq.; Stopford Brooke, English Literature, London 1880, 117—123; G. Liebert, Milton. Studien zur Geschichte des englischen Geistes, Hamburg 1860; Carriere, Milton als Staatsmann und Dichter, Braunschweig 1871; Ad. Stern, Milton und seine Zeit, Leipzig 1877.)

Nach dem Einzuge Karls II. in London 1660 zog zugleich mit dem königlichen Absolutismus die schrecklichste Zuchtlosigkeit in die Hauptstadt und in die Theater ein: es war die Zeit der Reaction, nachdem der freud- und herz-

lose, nach Tyrannenblut lechzende Puritanismus wie ein Fluch auf dem Volke gelastet. Unter den Dichterlingen dieser zuchtlosesten, fast ausschließlich von Pornographie lebenden Periode, welche eine Schmach nicht bloß für England, sondern für die europäische Gesittung war, ragt der Anfangs im selben Schmutzwasser schwimmende, dann aber zum Katholicismus bekehrte Dichter John Dryden (1631—1700) hervor, der nach dem Ausdrucke Johnsons „die englische Sprache als Ziegel vorfand und als Marmor hinterließ". Als Schöpfer des heroischen Schauspiels (Heroic play) hat er das Beste in diesem Genre geschrieben, nämlich das Martyrdrama von der hl. Katharina (Tyrannic love, or the royal Martyr). Einen noch größern Ruhm erwarb er sich durch seine Satiren und Lehrgedichte, die mit seiner Bekehrung zum Katholicismus zusammenhangen. Nachdem er schon 1682 in der Religio laici seinen Sympathien für die katholische Religion Ausdruck verliehen, trat er offen über und begründete seinen Uebertritt durch die didaktische Fabel „Die Hirschkuh und der Panther" (The Hind and the Panther, 1687), in welcher die katholische Kirche als schneeweiße Hirschkuh mit der anglicanischen Secte als buntgeflecktem Panther dogmatische Gespräche führt, die natürlich mit dem Siege der ersteren endigen. Die kleineren Secten der Independenten, Quäker, Anabaptisten rc. erscheinen als Bären, Wölfe, Hasen, Eber rc. Auf den Erweis des Auctoritäts- und Traditionsprincipes legt Dryden mit Recht den Hauptton. „Der Witz des Fabelgedichtes," bemerkt Hallam, „ist stechend, schlagfertig und heiter, die Argumentation zuweilen wunderbar straff und wuchtig, es ist die Kraft Bossuets in Versen." Von seinen übrigen Gedichten muß noch seine „Ode auf die hl. Cäcilia" (unter dem Titel: Alexander's Feast, or the Power of Music, 1697), von Händel in Musik gesetzt, zur religiösen Dichtung gezählt werden. Die Scene spielt vor dem im Saale von Persepolis thronenden Alexander d. Gr. und stellt einen Wettstreit des heidnischen Sängers Timotheus mit der heiligen Cäcilia dar, dessen Abschluß also angedeutet wird:

„Timotheus, theil' deine Kron'
Mit der Erfinderin der Lieder;
Du trugst empor den Erdensohn,
Den Engel lockte sie hernieder."

Daß Dryden, der Uebersetzer Virgils, Homers, Juvenals rc. und Meister der Pseudoclassik in England, auch viele lateinische Kirchenhymnen in's Englische übertragen habe, machen die neuesten Untersuchungen von Orby Shipley mehr als wahrscheinlich (vgl. Dublin Review 1884, 245—269). Gegenüber den Anschuldigungen der akatholischen Literarhistoriker, als sei Dryden nur aus schmutzigen Motiven zum Katholicismus übergetreten, bemerkt der Protestant Chambers: „Wir mögen den Abfall des großen Dichters bedauern, aber seine Haltung ist nicht nothwendig der Anklage auf schmutzige, grundsatzlose Selbstsucht ausgesetzt; er ernährte seine Familie redlich und starb in seinem neuen Glauben." Wir setzen hinzu: er starb in Elend und Armut (1700). (**Literatur**: The Works of John Dryden illustrated with Notes, historical and critical and explanatory, with a Life of the Author by Sir Walter Scott. Revised and corrected by George Saintsbury, Edinb. 1882—1885.) Ein neuer Zweig der Dichtung erwuchs durch Bischof Ken 1668 in dessen „Morgen- und Abendhymnen" (Morning and Evening Hymns).

War das 17. Jahrhundert überhaupt die Glanzperiode der Prosa, so gilt dieß in gewissem Sinne auch von der protestantischen Theologie. Jeremy Taylor (1613—1667), in seiner Sprache Bossuet nicht unähnlich, ist der Verfasser vieler Controversschriften und Essays über Dogmatik. Sein Ductor dubitantium ist eine Art von Casuistik für Geistliche, während seine beliebten Andachtsbücher Holy Living und Holy Dying der Ascese dienen. Auch schrieb er ein „Leben Christi". Als Prediger genoß er hohen Ruf: oratorische Kunstfertigkeit, poetische Kraft und ein warmer Herzton, der wieder zum Herzen spricht, sichern den Predigten Taylors einen bleibenden Platz in der englischen Predigtliteratur, obschon es denselben am richtigen Maßhalten in Bildern und Gleichnissen, sowie an jener Bescheidenheit gebricht, welche der eigenen Gelehrsamkeit am heiligen Ort gebührende Schranken zu ziehen weiß (vgl. Spalding, The History of English Literature 224 sqq.). Neben ihm ragt Thomas Fuller (1604—1665), Armeekaplan, durch seinen vortrefflichen Humor hervor. Seine „Kirchengeschichte Englands" ist ohne wissenschaftlichen Werth, wogegen er in dem Holy State (1648) in seiner bekannten gemüthvollen Art allerliebste Charakterbilder zu zeichnen weiß, voll tiefer herrlicher Gedanken, getragen von ächt religiösem Geiste, der von der Unduldsamkeit des Puritanismus nichts an sich hat (vgl. Spalding, Op. cit. 232 sq.). Der Mathematiker und Theologe Isaac Barrow (1630—1677) schrieb bemerkenswerthe Abhandlungen über die Einheit der Kirche, den päpstlichen Primat, sowie fleißig ausgearbeitete Predigten über das Vaterunser, das Credo, den Dekalog, die Sacramente. Ein guter Kanzelredner war auch John Tillotson (1630 bis 1694), ein fruchtbarer Schriftsteller Edward Stillingfleet (1635—1699), Bischof von Worcester, dessen Hauptwerk die Origines sacrae or a Rational Account of the Grounds of Natural and Revealed Religion sind. In seiner Vertheidigung des Christenthums gegen den Philosophen John Locke hatte er dagegen eine so unglückliche Hand, daß der schlimme Ausgang der Controverse seinen Tod beschleunigt haben soll. W. Sherlock, Decan von St. Paul in London (1641—1707), schrieb eine Vindication of the Trinity (1691), die vom witzigen Robert South wegen ihrer neuen Terminologie heftig angegriffen wurde. John Pearson (1613 bis 1686), Bischof von Chester, schrieb An Exposi-

tion of the Creed, von den Anglicanern als Standard-Werk gepriesen und wegen seiner Beweisfülle, Methode, Klarheit und Formschönheit geschätzt. Auch der große Mathematiker und Naturforscher Isaac Newton (1642—1727) ging unter die Theologen und schrieb verschiedene theologische Abhandlungen, wie z. B. Observations upon the Prophecies of Holy Writ, namentlich über Daniel und die Apocalypse. Den Hochkirchlern stand eine ebenso glänzende Schaar von Theologen aus den Reihen der Dissenters oder Nonconformisten gegenüber. Dahin gehören u. A.: Richard Baxter (1615—1691), welcher 168 Werke meist theologischen Inhalts hinterließ, von welchen die meisten jedoch vergessen sind, mit Ausnahme einiger noch heute geschätzten Bücher, wie The Saint's Everlasting Rest und A Call to the Unconverted, welches letztere seiner Zeit zu je 20 000 Exemplaren jährlich verkauft wurde. John Owen (1616—1683), erst Hochkirchler, dann Independent, beim „langen Parlament" ebenso wie bei Cromwell als Prediger beliebt, schrieb außer einer Menge Predigten auch An Exposition of the Epistle to the Hebrews und The divine Original and Authority of the Scriptures. Er war von kräftiger Beredsamkeit, aber trockener Darstellung; nach Kunst rang sein Ausdruck nicht, weßhalb derselbe schwerfällig blieb. Matthew Henry (1662 bis 1714) hinterließ in fünf Folianten Commentare über die meisten Theile der Bibel, welche wegen ihrer praktischen Verwerthbarkeit noch heute gelesen und geschätzt sind. Dem Kreise des Quäkerthums gehört das gelehrte Kleeblatt George Fox (gest. 1690), Robert Barclay (gest. 1690) und W. Penn (1644—1718) an, drei Vertheidiger dieser von ihnen gegründeten Secte. Von schottischen Theologen seien als die bedeutendsten erwähnt: Samuel Rutherford (1600 bis 1661), ein strenger Presbyterianer, der The Trial and Triumph of Faith sowie Christ dying and drawing Sinners schrieb; Thomas Holyburton (1674—1712), Professor der Theologie an St. Andrews, der Verfasser der Schrift Natural Religion insufficient gegen das rationalistische Buch De veritate des Lord Herbert; Thomas Boston (1676—1732), der Verfasser des voll Salbung geschriebenen, populärsten Religionsbuches der strengen Presbyterianer Fourfold State. (Literatur: Chambers's Cyclopaedia of English Literature I, 368—418.)

Sechste Periode: Das 18. Jahrhundert oder das Zeitalter der Pseudo-Classik und der Rückkehr zur Natur (1700—1800). Im J. 1688 hatte sich in England eine zweite, aber unblutige Revolution vollzogen, als der letzte Stuart, Jacob II., die Flucht ergriff und Wilhelm von Oranien den Thron Englands bestieg. Nach seinem Tode fiel die Krone an die Königin Anna (1702—1714) und dann (1714) an das noch heute regierende kurfürstliche Haus von Hannover. Mit dieser politischen Constellation fiel eine Neubildung der Poesie und Literatur zusammen, welche man unter Anlehnung an die Zeitgeschichte „das Zeitalter der Königin Anna", mit Rücksicht auf ihren Charakter „die Aera des Classicismus" oder fälschlich auch „das augusteische oder goldene Zeitalter", hinsichtlich ihres Hauptrepräsentanten aber „das Pope'sche Zeitalter" genannt hat. Für die Dichtung im Allgemeinen bedeutet die erste Hälfte dieses Jahrhunderts (1700—1750), nach Abzug der am classischen Alterthum sich bildenden formalen Vorzüge und des musikalischen Reimgeklingels, nicht viel; für die religiöse Literatur im Besondern aber muß diese aufklärerische Zeit mit vollem Recht schwarz angestrichen werden. Religion und Glaube werden nicht mehr besungen, sondern verunstaltet, bekämpft, beschimpft in Prosa wie in Versen. Es ist die Poesie des Unglaubens und des Freimaurerthums, wie sie nur die consequente Entwicklung der Reformation hervorzurufen vermochte. Wüstlinge und Schurken, wie Marlborough, Bolingbroke (gest. 1751) und Walpole, waren die Staatslenker jener Zeit, während die Erfindung des Wachholderbranntweines (1684) ihr Uebriges that, um auch die breiteren Volksmassen der Unsittlichkeit und dem Unglauben in die Arme zu treiben. Auf diesem giftgetränkten Boden wuchs nur eine giftige Literatur: anstatt aus dem Hexensabbat der Ueberreizung und des Uebergenusses zur Nüchternheit zurückzukehren, machte sich das philosophische Bedürfniß geltend, für die moralische Blöße ein wissenschaftliches Feigenblatt zu erfinden. Der Begründer dieses Freidenkerthums und der ganzen Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, deren aufrührerische Wellen tief bis in die französische Revolution und bis in die Ideenkreise Lessings hineinspielten, ist der Philosoph des plattesten Sensualismus, John Locke (gest. 1704), der den grundlegenden Satz aussprach: Es gibt keine Erkenntniß außer derjenigen, die wir durch die Sinne erlangen. Trotzdem er auf diese Weise principiell jeden Offenbarungsglauben vernichtet hatte und gegen die Katholiken als „geborene Landesfeinde", gleich Milton, die empörendste Intoleranz predigte (A Letter concerning Toleration, 1689), besaß der Mann Heuchelei genug, noch ein eigenes Buch über „Die Vernünftigkeit des Christenthums" (1695) zu schreiben. Eifrige Schüler betraten bald den schlüpferigen Pfad. John Toland (1670—1722), als 16jähriger Jüngling vom Katholicismus abgefallen, trug in seinem Buche Christianity not mysterious den flachsten Rationalismus vor, um dann consequent bis zur Läugnung eines persönlichen Gottes fortzuschreiten und in der auf pantheistisch-materialistischer Grundlage ruhenden Freimaurerei, die sich seit 1717 aus den zünftigen Bauhütten des Mittelalters in England entwickelte und von da aus den Continent überschwemmte, anzulangen. Ganz offen bricht mit der letzten Grundlage des Christenthums der freimaurerische Deismus schon bei Anthony Collins (geb. 1676),

in dessen 1713 erschienenem Discourse of Freethinking es heißt: „Wir müssen endlich aufhören, uns auf die Priester zu verlassen, und müssen frei für uns selbst denken." Während der Graf A. Shaftesbury (1671—1713) mit dieser Anschauung auch bezüglich der Moral Ernst machte und in seiner Schrift „Eine Untersuchung über Tugend und Verdienst" (1711) die ganze Tugendlehre in verschwommene Aesthetik auflöste und vom Schönen allein den Sieg des Guten erwarten wollte, setzte Bernard de Mandeville (1670—1733) diesem moralischen Optimismus einen schneidenden Pessimismus entgegen (Der summende Bienenkorb oder die ehrlich gewordenen Schurken, 1714), worin das Laster als ein nothwendiger Culturfactor und die Sünde als ebenso unerläßlich für die Blüte des Staates erklärt wurde, wie der Hunger für das Gedeihen des Menschen; eine Lehre, welche der ruchlose Lord Chesterfield (1694—1773) sofort dadurch in die Praxis übersetzte, daß er in seinen schandvollen Briefen an seinen Sohn diesen nach aalglatter Weltmanier zu galanten Verführungs-Abenteuern abrichtete. In Fleisch und Blut verkörpert war dieser Pessimismus in Jonathan Swift (1667—1745), der als anglicanischer Geistlicher ruhig für die „Abschaffung des Christenthums" (1708) plaidirte (vgl. H. Craik, Life of Jonathan Swift, London 1882). Wie die Dichtung in religiöser Hinsicht aussehen mußte, läßt sich bei solchen Grundsätzen errathen. (Literatur: Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, Mainz 1881, 782 ff.; Stöckl, Gesch. der neuern Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart, I, Mainz 1883, 207 ff.)

Die Poesie in der ersten Hälfte dieses Zeitalters stand unter dem Zeichen Alexander Pope's (1688—1744). Bei glatter, äußerer Form war dieser Dichter des freimaurerischen Deismus inhaltlich bis zur Künstelei geistreich, aber hohl und nach Affect haschend, ein wahrer Zwerg an Körper wie an Geist, obschon er sich für überaus weise dünkte, und obschon die Engländer ihn beinahe über Homer stellten (vgl. Engel a. a. O. 281 ff.). Weil er trotz seiner katholischen Erziehung innerlich ein Ungläubiger war, so sind seine Oden „auf den Cäcilientag" (1709) und „auf den Messias" kalte, frostige Machwerke, denen es an innerer Wärme und Begeisterung gebricht. In seinem Lehrgedicht Essay on Man (1733) hat Pope die eudämonistische Tugendlehre Shaftesbury's in klingende Reime gebracht. Pope's Muse hat der englischen Poesie weder innere Vertiefung noch religiöse Weihe, sondern lediglich Eleganz der äußern Form und Tadellosigkeit der Reimtechnik eingebracht (vgl. Albrecht Deetz, Alex. Pope. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, nebst Proben Pope'scher Dichtungen, Leipzig 1876). Richard Blackmore's (gest. 1729) Reimerei über „die Schöpfung" und „den Erlöser" ist mit Recht vergessen, wie auch niemand mehr von dem Prosawerk des um das englische Zeitschriftenwesen hochverdienten edlen Addison (1672—1719) Evidences of the Christian Religion, oder von der Erstlingsschrift seines literarischen Zwillingsbruders Steele (1671—1729) „Der christliche Held" spricht. Der Schotte James Johnson (1700 bis 1748) übertrug in den „Vier Jahreszeiten" mit ihren vielen moralischen Wendungen den englischen Deismus auf die Natur, und der erste Manchestermann Daniel Defoe (gest. 1731) auf die Socialwissenschaft in seinem „Robinson Crusoë" (über dessen antichristliche Tendenz vgl. Norrenberg III, 68 ff.).

Die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts (1750 bis 1800) wird in literarischer Beziehung von Ed. Engel passend als „Rückkehr zur Natur" charakterisirt; denn am Busen der Natur hat sich die irregegangene Poesie Englands in Perioden dichterischer Unnatur noch stets erholt und zu neuem Schaffen aufgerafft. Auch die religiöse Seite der Literatur trug daraus nur Vortheile davon. Während die englische Aristokratie der Corruption verfallen war, während der Geschichtschreiber Edward Gibbon (1737—1794) in seiner „Geschichte des Verfalles und des Sturzes des römischen Weltreiches" mit verhaltener Schadenfreude das Aufkommen des Christenthums als ein Product von Täuschung und Betrug hinzustellen sich bemühte, und das arme Volk inzwischen von den streitenden Secten als Spielball hin und her geworfen wurde, hatte sich allein in der Hochkirche noch ein guter Rest des alten Christenthums erhalten, welcher der religiösen Dichtung herrlich zu gute kam. Die hervorragendsten Vertreter der letztern sind Edward Young (1681—1765) und W. Cowper (1731 bis 1800), zwei Männer, welche durch Zurückgreifen auf die Natur das pseudoclassische Zopfthum Pope's wieder vernichteten. Young hatte sich schon 1713 durch eine mißlungene Nachahmung Miltons „Der jüngste Tag" als religiösen Dichter eingeführt. Aber erst der Tod seiner Gemahlin und seiner zwei Stieftöchter, an denen er mit ganzem Herzen gehangen, gab ihm seine berühmten „Nachtgedanken" (The Complaint, or Night Thoughts, 1743) ein, in denen er bei endlosen Klagen seinem wilden Schmerz einen religiösen Ausdruck zu geben suchte: gewiß das Tiefempfundenste, was seit Milton geschrieben ward. „Im ersten Theil betont er, im Gegensatz zu den Freidenkern, die Unsterblichkeit der Seele, im zweiten zeigt er gegenüber der Shaftesbury'schen Glückseligkeitslehre, daß die wahre Tugend nur aus der Gottesfurcht komme, und im dritten sucht er durch einen Lobpreis des Allerhöchsten in den Menschenherzen Andacht, als den Keim der Erkenntniß und der Tugend, zu wecken" (Norrenberg III, 76). Bei aller Frömmigkeit, die uns aus den „Nachtgedanken" angenehm anmuthet, fehlt doch dem Ganzen der klare dogmatische Untergrund; es weht ein schwärmerisch pietistischer, fast frömmelnder Hauch darin, der die Andacht mit Absicht zur heiligen Leiden-

schaft anzufachen sucht. Es ist jener Ton, der später in die übertriebene, stelzbeinige Erhabenheit der Klopstock'schen Dichtung übergegangen ist. William Cowper (gest. 1800), sicher der populärste und neben Burns und Chatterton der natürlichste Dichter seiner Zeit, gehörte zu den wenigen Poeten dieses Zeitabschnittes, welche noch den religiösen Grundton stark durchklingen ließen. Als Rechtsanwalt (seit 1754) gab er sich lieber heiterem Frohsinn als ernster Arbeit hin, und wäre er in seiner lachenden Gesellschaft geblieben, so wäre dieser edle Geist vor der Umnachtung bewahrt geblieben, in welcher er wahnsinnig unterging. Zu Olney in Buckinghamshire lebte er im engsten Freundeskreise das Leben eines Einsiedlers und dichtete zusammen mit dem anglicanischen Geistlichen John Newton einen Band religiöser Hymnen (1779), als ein neuer Anfall von Wahnsinn ihn heimsuchte. In seinen 1782 erschienenen Gedichten vermischten Inhalts liegt manche Perle religiöser Dichtung verborgen, innerster Empfindung entquollen und voll ungeschminkter Naturwahrheit. Auch der unglückliche Dichterknabe Thomas Chatterton (1752 bis 1770) verdient hier Erwähnung wegen seines klangvollen Gedichtes Christ coming to judgment, das er im zehnten Lebensjahre verfaßte. Im folgenden Jahre (1763) dichtete er eine schwungvolle „Hymne für Weihnachten". Von Hungerqualen gefoltert und zu stolz, um Brod zu betteln, ging der zur Verzweiflung getriebene Jüngling mit 17 Jahren in den freiwilligen Tod. Eine frische, frohe Sängerkehle war Robert Burns (1759—1796), eines schottischen Bauern Sohn, der beste Liederdichter seiner Zeit, welcher aber weder nach Moral noch nach Religion viel frug, sondern in seinem humoristischen „Gedicht an den Teufel" mit der Hoffnung schließt, es werde dereinst wohl auch der arme Teufel einmal aus seiner ewigen Verdammniß befreit werden. Burns rühmt sich seines Unglaubens, gleichwohl bricht zu Zeiten eine tiefe Frömmigkeit, sicherlich nicht unehrlich gemeint, unwillkürlich aus seinem unverfälschten Bauernherzen hervor, wie in dem schönen „Gebet Angesichts des Todes" und in dem tiefempfundenen „Gebet unter der Last großer Noth" (vgl. Lockhart, The Life of Robert Burns, Edinburgh 1871; Carlyle, Essays I, London 1842). Einer Dichterin, Madame Barbauld, geborene Oikin (1743—1825), verheiratet mit einem französischen Protestanten, mit welchem sie ein Pensionat leitete, verdanken wir einen Band nicht sehr werthvoller dichterischer Ergüsse aus und über die Psalmen. (Literatur: Leslie Stephen, History of English Thought in the 18. Century, London 1876; T. S. Petrie, English Literature in the eighteenth Century, New York 1883.)

Von den protestantischen Theologen dieses Jahrhunderts ist wohl der berühmteste Samuel Clarke (gest. 1729), bekannt durch seinen Briefwechsel mit Leibniz. Als Kaplan des Bischofs Moore von Norwich gab er zwischen 1699 und 1702 theologische Tractate über Taufe, Buße rc., sowie eine Paraphrase der vier Evangelien heraus. In einer Reihe von Vorlesungen erging er sich später in tiefen Betrachtungen über „das Sein und die Attribute Gottes" (1704) und über „die Beweise der natürlichen und geoffenbarten Religion" (1705). Doch trug Clarke in seiner Scripture Doctrine of the Trinity (1712) arianische Sätze vor, welche ihn mit den anglicanischen Behörden in Verwicklungen brachten. Er beschloß seine vielseitige Laufbahn mit einer Exposition of the Church Catechism, welche erst nach seinem Tode erschien. Von anderen Theologen verdienen Erwähnung der theologisch wie classisch gebildete W. Lowth (gest. 1732); ferner der gewandte Controvers-Schriftsteller B. Hoadly, der die Erlaubtheit der Revolution vertheidigte; weiter Charles Leslie (gest. 1722), der Hammer der Deisten, Quäker und Socinianer; dann der gelehrte Mathematiker und schwärmerische Baptist W. Whiston (gest. 1752), der Arianismus und Chilianismus erneuerte; endlich der abgefallene Katholik Matthew Tindal (1733), der nach der Abschwörung des Katholicismus (1687) in seinem deistisch-rationalistischen Werke Christianity as old as the Creation jede Offenbarung über Bord warf. Theologe und Dichter zugleich war Isaac Watts (gest. 1748), Dissenter und seit 1698 an einer Independenten-Gemeinde angestellt. Seit 1712 lebte er im Landhause eines hochherzigen Freundes, ganz dem Studium und der Muse geweiht, als deren Frucht verschiedene theologische Werke, Predigten und religiöse Dichtungen erschienen, letztere voll ungekünstelter Wahrheit und anschaulicher Treue, in dieser Beziehung denen des beliebten W. Cowper nicht unähnlich. Eine wohlthuende Erscheinung ist Philipp Doddridge (1702 bis 1751), Sohn eines Londoner Kaufmannes, durch seine ungeheuchelte Frömmigkeit, wie sie sich in seinen „Predigten über Kindererziehung" (1732), „Predigten für junge Leute" (1735), „Zehn Predigten über die Macht und Gnade Christi, und die Beweise seines glorreichen Evangeliums" (1736) ausspricht. Von mystisch-pietistischer Färbung ist sein Rise and Progress of Religion in the Soul (1745). Keiner fühlte so schmerzlich wie er das Traurige der Zerrissenheit und Zerfahrenheit im Schooße des Protestantismus, ein Gefühl, welchem er offen Ausdruck gab. Joseph Butler, Bischof von Bristol und später von Durham (gest. 1752), schrieb das berühmte Werk Analogy of Religion to the Course of Nature (1736), worin er den Beweis versucht, daß, wer die Göttlichkeit der Bibel läugnet, folgerecht auch die Erschaffung der Natur durch Gott läugnen müsse, da in letzterer dieselben Schwierigkeiten zu lösen seien wie in ersterer. Noch berühmter ist Bischof W. Warburton von Gloucester (1698—1779) durch das Buch The divine Legation of Moyses geworden, welches den gegen das A. T. erhobenen Einwand,

daß kein jenseitiges Leben, keine ewige Belohnung oder ewige Strafe darin gelehrt und anerkannt werde, unbedenklich zugab und sodann unter einem Aufwand von erstaunlicher Gelehrsamkeit gerade aus diesem Paradoxum den stärksten Beweis für Moses' göttliche Sendung construiren wollte, eine Aufgabe, an deren Unmöglichkeit der Auctor natürlich scheiterte. Des sophistischen Geredes müde, legte er die Feder nieder, und Gibbon nennt das Buch mit Recht „eine glänzende Ruine". John Wesley (1703—1791) brachte eine ungeheure Bewegung in das stagnirende Wesen der anglicanischen Kirche durch Gründung der neuen Secte des Methodismus, welche nach dem Zeugniß des Cardinals Newman zur Hebung des religiösen Bewußtseins und mittelbar sogar zur Rekatholisirung Englands mächtig beitrug. Der Wanderprediger Wesley hat an 40 000 Predigten gehalten, aber von seinen zahlreichen religiösen Schriften ist kaum eine einzige von bleibendem Werthe. Ralph Erskine, Verfasser theologischer Schriften, hinterließ auch mehrere Bände „Evangelien-Sonette" (Gospel Sonnets, 1760). Das Hauptwerk N. Lardners (gest. 1768) ist das fünfzehnbändige Werk Credibility of the Gospel History, zwischen 1730 bis 1757 erschienen und aus den fünf ersten Jahrhunderten Zeugnisse für die Wahrheit des Christenthums enthaltend; verwandt damit war das gegen Lardners Lebensende erscheinende große Sammelwerk von „Altjüdischen und heidnischen Zeugnissen für die Wahrheit der christlichen Religion". Während Richard Watson, Bischof von Llandaff (1737—1816), dem ungläubigen Historiker Gibbon eine Antwort ertheilte (An Apology for Christianity), widerlegte der Schotte George Campbell (gest. 1796) ebenso wirkungsvoll in seiner Dissertation on Miracles den Wunderläugner David Hume, indem er folgende Thesen bewies: 1. Wunder sind als solche beweisbar; 2. die Wunder des Christenthums sind bewiesen. Auch erhob er seine Stimme, wiewohl vergebens, gegen die Verfolgungswuth zur Unterdrückung der Katholiken, wofür ihm der Mob von Aberdeen die Fenster einwarf. (L i t e r a t u r: Chambers's Cyclopaedia of English Literature I, 551—565. 771—788; II, 343—361.)

S i e b e n t e und l e t z t e P e r i o d e: D a s n e u n z e h n t e J a h r h u n d e r t (1800—1885). Die französische Revolution hatte insofern auf das englische Denken und Fühlen einen günstigen Einfluß, als die Herüberkunft von 8000 verbannten französischen Priestern das Wesen des Katholicismus dem intoleranten Protestantismus wieder einmal von seiner wahren Seite recht eindringlich vor Augen stellte und zu einer Bewegung den Anstoß gab, die etwas später zur endlichen Emancipation der katholischen Kirche in England führen sollte. Der Rückschlag auf die Dichtung, die bürgerliche wie religiöse, blieb nicht aus. Zunächst war es der berühmteste Romanschriftsteller Englands, Walter Scott, geb. 1771 zu Edinburgh, der den trüben Blick der Gegenwart auf die tröstlicheren Gestalten und Bilder hinlenkte, welche das katholische Mittelalter in sich barg. Obgleich selbst ohne inneres Verständniß für das Wesen des Katholicismus, hat Walter Scott durch seine die Weltliteratur des Occidents tief beeinflussenden Romane dennoch den Blick der Mitwelt geklärt, manches Vorurtheil weggeräumt und zu einer unbefangenen Würdigung des mittelalterlichen Feudalismus und der kirchlichen Liturgie aufgefordert. Bezeichnend für den Romandichter ist es, daß die Lippen des Sterbenden (gest. 1832) noch das Dies irae und Stabat Mater lispelten (vgl. Lockhart, Life of W. Scott, zuerst London 1838, deutscher Auszug Leipzig 1839; Elze, W. Scott, 2 Bde., Dresden 1864; F. Eberty, W. Scott, ein Lebensbild, Leipzig 1871). Wie ein Meteor am Dichterhimmel erscheint Lord Byron (1788—1824), der nach unglücklicher Ehe und Scheidung von seiner Frau das Vaterland verließ und zuerst bei seinem atheistischen Freunde und Gesinnungsgenossen Percy Bysshe Shelley (gest. 1822) am Genfersee, dann zu Venedig und Ravenna das zügelloseste Leben führte, aber bei alledem mit wunderbarer Fruchtbarkeit stets neue Dichterschöpfungen voll des düstersten Weltschmerzes hervorzauberte und zuletzt im Befreiungskriege der Griechen gegen die Türken den Tod eines Helden starb. Trotz seines prätendirten Unglaubens, der sich vornehmlich an Calvins schrecklicher Prädestinationslehre gebildet hatte, vermochte Byron des Gedankens an die Ewigkeit nicht los zu werden und ließ seine natürliche Tochter Allegra im Katholicismus als „der besten der bestehenden Religionen" erziehen. Obschon Byron eher als das Kehrbild der religiösen Dichtung gelten muß (Southey nennt vielleicht zu scharf die Shelley-Byron'sche Richtung die „satanische Schule"), so hat derselbe dennoch religiöse Dramen von hohem poetischem Werth gedichtet. Das Stück „Himmel und Erde" ist eine Episode aus der Sintflut voll erhabener Schönheit. Ueber das biblische Drama „Cain", worin die Gestaltungskraft und Gefühlsaufgeregtheit Byrons allerdings in hohem Grade hervortritt, urtheilte Göthe: „Es ist von so einziger Schönheit, daß es in der Welt nicht zum zweiten Male vorhanden ist." Ergreifend ist die Gestalt Lucifers, ganz anders wie bei Milton, in ächt teuflischem Lichte, mit Finsterniß geschlagen, aber doch voll höllischer Schlauheit; dann die wildtrotzige Gestalt Cains, der mehr aus Weltschmerz als aus Bruderneid Abel erschlägt, die holdselige Figur Adah's, seines Weibes, endlich das unschuldige Wesen Abels. Alles dieß ist zur vollsten Individualität ausgeprägt, die der Contrast der Charaktere nur noch heller in's Licht rückt. Freilich hat der Dichter dem dramatischen Stoff eine ganz eigenartige Färbung mitgetheilt, so daß wir weniger ein biblisches „Mysterium", als das ergreifende Seelengemälde des Dichters selbst

vor uns sehen: Cains Gedanken sind nichts als die eigene pessimistische Weltanschauung Byrons. Daraus erklärt sich das Unhistorische und Unbiblische des „Cain" (vgl. Felix Eberty, Lord Byron, eine Biographie, Leipzig 1879; Ed. Engel, Lord Byron, eine Autobiographie, Berlin 1876; J. C. Jeaffreson, The real Lord Byron, London 1883). Als dritter großer Dichter der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts gilt Thomas Moore, der sangreiche Harfner der „Insel der Heiligen", 1788 zu Dublin geboren, hochberühmt durch seine Irish Melodies, mit denen er das Nationalbewußtsein seines erdrückten Volkes hob. Eine wahre Perle religiöser Dichtung schuf Moore im vierten Gesange seiner orientalischen Rahmenerzählung „Lalla Rookh", überschrieben „Das Paradies und die Peri" (1817), eine wunderbar zarte und liebliche Allegorie über den Werth der Thräne eines reuigen Sünders (in vorzüglicher Umdichtung von Alex. Schmidt, Berlin 1876). Nach dem Tode seiner Kinder, die er hatte anglicanisch erziehen lassen, erwachte in ihm der Glaube seiner Kindheit, und so schrieb er nach eingehendem Studium der Kirchenväter eine katholische Apologetik: Travels of an Irish Gentleman in Search of Religion, 1833 (vgl. A. J. Symigton, Thomas Moore, the Poet, his Life and Works, London 1880; S. C. Hall, A Memory of Thomas Moore, Dublin 1879). Einzelne schöne religiöse Lieder rühren von dem in der Young'schen Schule aufgewachsenen Metzgerssohne Henry Kirke White (gest. 1806) her, z. B. „Der Stern von Bethlehem", „Hymnus als Abendgebet", und seine kurz vor seinem Tode geschriebene „Christiade". Der schottische Geistliche James Grahame (gest. 1811) dichtete die religiöse Betrachtung „Der Sabbat" und „Biblische Gemälde" (Biblical Pictures), die in mancher Hinsicht an Cowper erinnern. Das Heldengedicht „Die Welt vor der Sintflut" (1813) von James Montgomery (gest. 1854), aus zehn kurzen Gesängen bestehend, ist voll der herrlichsten Schilderungen über das Stillleben der vorsintflutlichen Patriarchen in ihrem glücklichen Thale, über die Bevölkerung Edens durch Cains Nachkommen, die Liebe zwischen Zillah und Javan, die Verzückung Henochs, das Zeitalter der Riesen 2c. Von tiefer Religiösität durchtränkt sind die Gedichte der beliebten Dichterin Felicia Dorothea Hemans, geb. Browne (1793—1835), deren schlichte Verse schon manches Kinderherz beglückt haben. Derselbe Ton klingt vielfach aus den Dichtungen Henry Hart Wilmans (1791—1849) heraus, welcher den „Tag des Gerichts", sodann den „Fall Jerusalems" (1820) und den „Martyrer von Antiochien" dichtete. Ein geistlicher Liederdichter von Profession war John Keble, Verfasser des „Christlichen Jahres" oder Thoughts in Verse for Sundays and Holydays throughout the Year (1827); er wandte sich auch an fromme Kinderherzen: Lyra innocentium, or Thoughts in Verse on the Ways of Providence towards little Children (1846). J. Abraham Heraud (geb. 1799) dichtete zwei Epen „Höllenfahrt" (The Descent into Hell, 1830) und „Das Gericht der Sintflut" (Judgment of the Flood, 1834), leider ohne dichterischen Werth. Die Lebensgeschichte Justinus' des Martyrers diente R. C. Trench, dem Decan von Westminster, als Vorwurf eines Heldengedichts (1835), während Thomas Ragg, Buchhändlersgehilfe, das didaktische Gedicht The Incarnation (1833) und später dessen Fortsetzung unter dem Titel „Die Gottheit" (1844) veröffentlichte. Letzterer gab auch Lyrics from the Pentateuch and other Poems heraus. Als Hymnen- und Legendendichter that sich der auf dem Todesbette convertirte Robert Stephan Hawker (1805—1875) hervor. Der berühmteste und bedeutendste Dichter Englands in der Gegenwart ist ohne Frage Alfred Tennyson, geb. 1809 zu Somersby, seit Jahren wie ein Einsiedler auf der Insel Wight lebend, ein Mann von ganz ungewöhnlicher Vielseitigkeit, in jeder Dichtungsart, in der Lyrik und Idylle so gut wie in der Epik und Dramatik, bewandert. Wenn seine vielbesaitete Leier zuweilen den lispelnden Gebetston anzunehmen scheint, wie in seiner Todtenklage In Memoriam (1850) auf einen verstorbenen Freund, so fehlt der religiösen Anwandlung sichtbar das feste dogmatische Gerüst, und weder sein Glaube an die Unsterblichkeit, noch derjenige an Christus kommt zur vollen dichterischen Verklärung. Am unglücklichsten ist Tennyson im Drama, bei dessen Behandlung er solche Mißerfolge erzielt hat, daß er dadurch seinen sonst so angesehenen Namen ernstlich gefährdete. Bühnenfähig ist kein einziges, aber selbst als „Lesedrama" steht sein neuestes Elaborat Thomas Becket (London 1884), trotz schwungvoller Stellen von seltener Schönheit, nicht hoch über dem Mittelmäßigen (vgl. Tablet, December 20, 1884, 966 sq.; W. E. Wace, Alfred Tennyson, his Life and Works, Edinburgh 1881). Das geistliche Drama wurde außerdem vom unbedeutenden Richard Hengist Horne, geb. 1804 zu Edmonton, bebaut (John the Baptist, Judas Iscariot, 1881). George Francis Armstrong (geb. 1845) schrieb The Tragedy of Israel, 1876. (Ueber den Verfall des heutigen englischen Dramas s. Ed. Engel, Geschichte der englischen Literatur 529 ff., 1883, und W. Archer, English Dramatists of To-day, 1882.)

Einer der berühmtesten Theologen unseres Jahrhunderts war der Schotte Thomas Chalmers (1780—1847), Presbyterianer, tüchtiger Mathematiker und Prediger (Glasgow); er starb als Mitglied der Free Church. Seine Schriften sind zahlreich, und nur die hervorragenderen seien angeführt: Evidences for Christianity, dann Congregational Sermons, ferner Daily Scripture Readings, endlich Institutes of Theology and Prelections on Butler (vgl. Chambers, Op. cit. II, 353—358). Edward Burton (1794—1836), Theologie-Professor in Oxford,

schrieb das von patristischer Gelehrsamkeit zeugende Werk Testimonies of the Anti-Nicene Fathers to the Divinity of Christ (1826) und Testimonies etc. to the Doctrine of Trinity (1831). Aus der Low Church ging Edward Bickersteth (1786—1850), Rector von Walton, als Theologe hervor; er schrieb eine praktische Anleitung zur Bibel (The Scripture Help), welche in 160 000 Exemplaren Verbreitung fand. Eine genauere Würdigung der zeitgenössischen protestantischen Theologie muß einer spätern Generation vorbehalten bleiben. (Viele andere protestantische Theologen s. in Chambers's Cyclopaedia of English Literature II, 343 sqq. 655 sqq.)

In diesem Zeitabschnitte kann zum ersten Male von einer katholischen englischen Literatur seit der Reformation gesprochen werden, insofern wenigstens vielversprechende Keime und Ansätze vorhanden sind, aus denen sich eine achtunggebietende Stellung des Katholicismus in literarischer Beziehung entwickeln wird. Die katholische Dichtkunst wird meistens von Convertiten gehandhabt. Am rührigsten hat sich darin Aubrey Thomas de Vere, geb. 1814 zu Curragh Chase, erwiesen, welcher 1842 „Die Waldenser" schrieb, sodann 1848 convertirte und von nun an sein Genie der Verherrlichung der katholischen Kirche weihte. Zu den geistlichen Dichtungen gehören sein Drama St. Thomas of Canterbury (1876) und die Legendensammlungen vom hl. Patrick (1872) und von den angelsächsischen Heiligen (1879), endlich die dem Cardinal Manning gewidmeten Marienlieder May Carols (3. Aufl. 1881). Auch der ehrwürdige Cardinal John Henry Newman (geb. 1801), eines Londoner Bankiers Sohn, Freund E. B. Pusey's und anerkannter Meister des englischen Stiles, trat 1844 in den Schooß der katholischen Kirche zurück, nachdem er als Frucht seiner italienischen Reise schon 1832 religiöse Gedichte (Verses on Religious Subjects) und zahlreiche dichterische Beiträge in der von ihm und seinem Freunde Richard Hourrel Froude gemeinschaftlich herausgegebenen Zeitschrift Lyra apostolica veröffentlicht hatte. Eine erschütternde Dichtung des purpurbekleideten Greises ist sein Dream of Gerontius (16. Aufl. 1882), worin er „in dramatisch wirksamen Scenen die Seele vom erschütternden Momente des Sterbens bis zu ihrer Aufnahme in's Purgatorium begleitet". Als Rector der katholischen Universität zu Dublin schrieb er seine nach Wisemans „Fabiola" gearbeitete Erzählung „Callista" aus der Zeit der Katakomben (1854). Im Kreise des Nestors der englischen Convertiten treffen wir noch Frederick Bakeley (1804—1880), katholischen Pfarrer zu Islington und Verfasser vieler religiöser Lieder (Lyra liturgica, 1865), sowie den Oratorianer Edward Caswall in Birmingham, welchem wir eine Lyra catholica (1850) verdanken. Der katholisch gewordene Schotte James B. Robertson (1800—1877), Professor der Geschichte an der katholischen Universität zu Dublin, schrieb das biblische Epos The Prophet Enoch. Einen Ehrenplatz in der katholischen Dichtung Englands nimmt Cardinal Nicolaus Wiseman (1802—1865) ein, der Verfasser der berühmten Erzählung „Fabiola" (1855); seine religiösen Dramen „Der verborgene Edelstein", „St. Ursula", „Die Hirtinnen von Bethlehem", zur Aufführung in katholischen Erziehungsanstalten geschrieben, sind nicht ohne hohe dramatische Wirkung. Vielleicht der größte katholische Dichter Englands, mit einer wirklich poetischen Ader ausgestattet, war der Oratorianer Fr. W. Faber (1814—1863), mit dem Haupte der sog. Seeschule, Wordsworth, befreundet und wie dieser mit Vorliebe an die Naturschönheiten anknüpfend, um darin eine der tiefsten Quellen ernster und heiliger Betrachtungen zu finden. Gleichwohl läßt die vorwiegende Reflexion den Dichter fast nie zum ungetrübten Genuß der Schönheit kommen. In mancher Hinsicht unserer Annette Freiin von Droste-Hülshoff ähnlich ist die englische Dichterin Adelaide Procter (1825 bis 1864), eine edle rührende Frauengestalt, welche 1851 zur katholischen Kirche übertrat, sich im Laiengewande wie eine barmherzige Schwester der elenden Menschheit widmete und nach Dickens' Zeugniß als Opfer ihrer allzu stürmischen Charitas 1864 eines frühzeitigen Todes verblich. Wie die Arbeit ihrer Hände, so waren auch ihre Dichtungen zur Erleichterung der Elenden und Verlassenen bestimmt. Natürlich herrscht das Religiöse in ihren Dichtungen (Legends and Lyrics, 1858; A Chaplet of Verses, 1862) vor; doch ist es kein mattes Frömmeln und Jammern, sondern der Jubelruf oder Schmerzensschrei des starken christlichen Weibes, wie es aus dem prüfenden Schmelztiegel der inneren Kämpfe geläutert und siegreich hervorgegangen. Eine zweite Convertitin ist die berühmte Romanschriftstellerin Lady Georgiana Fullerton (geb. 1812, starb 20. Januar 1885), älteste Schwester des Earl of Granville, von deren zahlreichen Schriften hier das Leben der „Heiligen Francisca Romana" hervorzuheben ist. Als die bedeutendsten katholischen Theologen Englands dürfen wohl zur Zeit die Cardinäle Newman und Manning gelten, gleichwie der größte katholische Historiker der katholische Priester John Lingard (starb 1851) war. Die katholischen Hauptorgane Englands sind die Wochenblätter The Tablet und The Weekly Register, die Monatsschriften The Month und The Catholic World, und die Vierteljahrsschrift Dublin Review. (Ueber die nichtreligiösen Schriftsteller des katholischen England s. Norrenberg a. a. O. 113 ff.; Literarische Rundschau, Freiburg 1885, Nr. 4 ff. Ueber die ganze Periode vgl. Luise de Ploennies, Englische Lyriker des 19. Jahrhunderts, München 1867; O. Barot, Histoire de la littérature contemporaine en Angleterre de 1830 jusqu'à 1874, Paris 1874; Mrs. Oliphant, The Literary History of England in the End of the 18th and Beginning of the 19th Century, New York

1883. Literatur über das Ganze, außer den schon im Verfolge des Artikels angeführten Werken: Joh. Scherr, Gesch. der englischen Literatur, Leipzig 1874; B. ten Brink, Gesch. der englischen Literatur, Berlin 1877; Taine, Histoire de la Littérature anglaise, 5 vols., Paris 1877, deutsch von L. Katscher, 1878—1880; A. Filon, Histoire de la Littérature anglaise depuis ses origines jusqu'à nos jours, Paris 1883.)

IV. Die religiöse Literatur der Vereinigten Staaten Nordamerika's hängt selbstverständlich vom Stande der allgemeinen Literatur ab, welche daselbst erst seit einigen Jahrzehnten sich selbständig und individuell zu entwickeln beginnt. Ganz in Englands Bildung und Cultur wurzelnd, hat Nordamerika auch nach seiner politischen Lossagung (1776) seine literarische und culturhistorische Zusammengehörigkeit mit dem alten Mutterlande nicht zu verläugnen gewußt. Specifisch religiöse Dichtungen von Bedeutung sind bei den praktischen Nordamerikanern kaum aufzutreiben, wenn man nicht den in die Fußstapfen der englischen „Seeschule" tretenden Hymnendichter John Pierpont (1785 bis 1866) ausnehmen will. Von den übrigen Dichtern berührt uns Katholiken am sympathischsten der vielseitig gebildete Protestant H. Wadsworth Longfellow (1805—1882), weil er sich am besten in die katholische Romantik des Mittelalters hineinzuleben verstanden hat. Sein canadisches Idyll Evangeline (1847) schildert das Lieben und Leiden der katholischen Farmerstochter Evangeline und des Grobschmiedsohnes Gabriel Lajeunesse, die nach heldenmüthigem Leiden erst kurz vor ihrem Tode sich wiederfinden. Es ist, wie Baumgartner bemerkt, „ein schlichtes edles Bild wahrer Liebe, die, von Religiösität getragen und belebt, sich im Leiden bewährt und im Leiden ihren Trost und ihren Lohn findet". Longfellow war übrigens weder Protestant noch Katholik, sondern ein Universal-Christ, der die confessionellen Unterschiede auf ein Allen gemeinsames Christenthum mit ästhetischem Aufputz zu nivelliren bestrebt war. In der dramatischen „durch geistige Fäden zusammenhangenden" Trilogie „Die goldene Legende" (1851), „Neuenglands Tragödien" (1868) und „Die göttliche Tragödie" (1871) ist die dritte Abtheilung durchaus religiösen Inhalts, da sie in 33 dramatischen Scenen die öffentliche Wirksamkeit Christi schildert (vgl. A. Baumgartner S. J., Longfellow's Dichtungen, ein lit. Zeitbild aus d. Geistesleben Nordamerika's, Freiburg 1879; W. S. Kennedey, Henry W. Longfellow. Biography, Anecdotes, Letters, Criticism, Cambridge 1882). Von dem herrlichen Aufblühen der katholischen Kirche, die seit dem letzten Provinzialconcil von Baltimore (1884) in eine neue Phase getreten, haben wir die eigentliche Blütezeit der religiösen Dichtung Nordamerika's erst noch zu erwarten. (Literatur: Brunnemann, Geschichte der Nordamerikanischen Literatur, Leipz. 1868; R. Döhn, Aus dem amerikanischen Dichterwald, Leipzig 1881; J. Nichol, American Literature. An historical Sketch from 1620 to 1880, Edinburgh 1882; Engel, Geschichte der englischen Literatur, Anhang: Die amerikanische Literatur 602—664.) [Pohle.]

Enkolpien hießen 1. Kapseln, in welchen Schwämme oder Leinwandstreifen mit Martyrerblut, Reliquien anderer Art, auch Pergamentstreifen mit Sprüchen aus der heiligen Schrift eingeschlossen waren. Man trug sie an einer Kette oder einem Bande hangend auf der Brust (κόλπος). Ihre Form war quadratisch oder oval; gegen Ende des vierten Jahrhunderts kamen auch solche in Form eines Kreuzes auf, zumal wenn sie Partikeln des heiligen Kreuzes einschlossen. — 2. Denselben Namen führten auch sonstige Andachtsgegenstände in mannigfaltiger Form: kleine Fischlein aus Metall, Elfenbein oder Perlmutter; Gemmen mit dem Bilde des Ankers, Schiffes oder Fisches; Monogramme Christi aus Metall; Medaillen zum Andenken an den Tauftag, an vollbrachte Gelübde u. s. w. (vgl. Kraus, Realencykl. I, 419). [Streber.]

Enkratiten (Ἐγκρατεῖς, Ἐγκρατηταί, Ἐγκρατῖται), eine Secte des christlichen Alterthums, werden zuerst durch Irenäus (Adv. haer. 1, 28, 1) erwähnt; daselbst wird ihre Irrlehre dahin bestimmt, daß sie die Ehe und den Genuß von Fleisch verbieten und Adam das Heil absprechen. Dabei wird bemerkt, daß den letzten Irrthum zuerst Tatian (vgl. d. Art.) aufgestellt habe, und es wird diesem noch eine der Valentin'schen ähnliche Aeonenlehre zugeschrieben. Nach Clemens von Alexandrien (Paed. 2, 2, 33, p. 186) und Hippolyt (Philosoph. 8, 20) verwarfen sie auch den Weingenuß; nach Epiphanius (H. 46, 2; 47, 1. 3) gingen sie in dieser Beziehung so weit, daß sie selbst beim Abendmahl des Weines sich enthielten und statt seiner des Wassers sich bedienten, weßhalb sie auch den Namen Ὑδροπαραστάται (Theod. Fab. haer. 1, 20) und Aquarii (Philast., De haer. c. 77; Aug., De haer. c. 64) erhielten. Epiphanius (H. 47, 1) theilt endlich mit, daß sie als heilige Bücher die Acten der Apostel Andreas, Johannes und Thomas, sowie andere Apocryphen gebrauchten, während sie aus dem Alten Testamente auswählten, was ihnen beliebte.

Der Ursprung der Secte ist nicht ganz klar. Theodoret läßt sie zwar von Tatian abstammen; ähnlich äußert sich Epiphanius (H. 46, 1; 47, 1). Doch verräth letzterer selbst seine Unsicherheit, indem er Tatian auf Severus folgen läßt, während er nach Eusebius diesem vorangeht. Eusebius (H. E. 4, 28) erwähnt Tatian als Stifter nur mit dem Beisatz λόγος ἔχει. Irenäus endlich schreibt dem Schüler Justins nur die Erfindung der Lehre von der Verdammniß Adams zu (wenn anders die bezüglichen Worte, was kaum wahrscheinlich ist, nicht auf die Doctrin der ganzen Secte zu beziehen sind), und nach seiner Darstellung könnte die Partei

schon früher bestanden und durch Tatian nur eine Bereicherung ihres Lehrbegriffs und eine weitere Verbreitung gefunden haben. Für einen frühern Bestand spricht einigermaßen auch ihr Name. Wäre Tatian im eigentlichen Sinne ihr Stifter, so würde sie wohl, wie fast alle häretischen Parteien, nach dem Urheber benannt worden sein, während es sich umgekehrt bei dem Fehlen eines bestimmten Stifters von selbst nahe legte, sie nach ihrer hervorstechendsten Eigenthümlichkeit zu benennen. Wenn aber Tatian auch nicht im strengen Sinn des Wortes als Stifter zu betrachten ist, so kann er als solcher doch im weitern Sinn gelten. Er ist der erste Mann von Bedeutung, welcher der Secte angehörte; er erweiterte ihren Lehrbegriff, und sicherlich war sein Anschluß an sie auch noch in anderer Beziehung von Bedeutung.

Bald nach Tatian schloß sich ihnen ein gewisser Severus an, und nach ihm wurden sie, wie Eusebius berichtet, Severianer genannt. Hiernach könnte man zu der Annahme versucht sein, die ganze Secte sei unter dessen Einfluß gerathen. Wahrscheinlich ist das aber nur von einem Theil anzunehmen, und Eusebius deutet dieß selbst an, indem er als besondere Eigenthümlichkeit der Severianer anführt, daß sie das Gesetz, die Propheten und die Evangelien annehmen, freilich auch nach ihrer Art auslegen, den Apostel Paulus aber lästern und dessen Briefe verwerfen. Epiphanius (H. 45) schreibt Severus eine gnostisch-ophitische Weltanschauung zu. Im obersten Himmel sei ein guter Gott. Die Welt sei geschaffen von untergeordneten Mächten, deren Archon, Jaldabaoth und Sabaoth genannt, der Vater des Teufels oder der Schlange sei. Von der höheren Macht auf die Erde herabgeworfen, habe sich die Schlange mit dieser vermischt; aus der Verbindung sei der Weinstock hervorgegangen. Aehnlich sei auch das Weib ein Werk des Satans, die geschlechtliche Vermischung Teufelswerk. Die Verschiedenheit der beiden Berichte gab Einigen (vgl. Walch, Hist. d. Ketzereien I, 439) zu der Annahme zweier Severus Anlaß. Da aber bereits Tatian eine der valentinianischen verwandte Aeonenlehre hatte, so bietet der Bericht des Epiphanius über Severus vielleicht das Mittel, die kurze Andeutung des Irenäus über das gnostische Element in der Lehre Tatians zu ergänzen, und diese Annahme dürfte um so begründeter sein, als nach Epiphanius (H. 47, 1) der Teufel als geborner Widersacher Gottes bei den Enkratiten überhaupt eine große Rolle spielte. Wenn ferner je anzunehmen sein sollte, daß, was Epiphanius von Severus hervorhebt, auf dessen eigene Rechnung zu stehen komme, so kann auch das nicht befremden, da die Lehre der Enkratiten schon vorher völlig dazu angethan war, nach der gedachten Richtung eine Erweiterung zu erfahren. Es heißt deßhalb auch andererseits zu weit gehen, wenn man (Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristenthums, Leipzig 1884, 545) das Wissen des Epiphanius über Severus auf den einen Punkt beschränkt, derselbe sei das Haupt der Enkratiten gewesen, und die gnostische Ausstattung des Enkratiten Severus darauf zurückführt, daß der Kirchenvater enkratitische Ophiten fand, vielleicht auch einen Ophianer Severus kannte. Die Annahme einer derartigen Verwechslung ist nicht gerechtfertigt. Was die Sitze der Secte anlangt, so theilt Epiphanius (H. 47, 1) mit, daß sie namentlich in Pisidien und in dem heißen Phrygien, aber auch in Asien, Isaurien, Pamphylien, Cilicien und Galatien, zum Theil auch im Abendland, sowie in Syrien, bezw. in den Städten Rom und Antiochien zu Hause war. Aehnlich bestimmt ihre Wohnsitze in Kleinasien Macarius von Magnesia (Apocriticus, ed. Blondel 1876, 151), und dieser Schriftsteller läßt sie auch die Namen Apotaktiker und Eremiten führen. Erstern Namen kannte Epiphanius ebenfalls; nur führt er (H. 61) die Apotaktiker oder Apostoliker, wie er sie weiter nennt, als einen bloßen Zweig der Enkratiten auf und gibt als ihre besondere Eigenthümlichkeit Besitzlosigkeit an. [Funk.]

Ennodius, Magnus Felix, der heilige Bischof von Pavia, wurde 473 entweder zu Arles oder zu Mailand aus einer vornehmen, aber unbemittelten gallischen Familie geboren. Die durch Geburt und Würden hervorragendsten Männer seiner Zeit, wie die Consularen Faustus, Boethius, Avienus, die Bischöfe Cäsarius von Arles und Aurelian, und Männer wie Senarius, Florianus, Olybrius, Eugenetes, waren ihm durch die Bande des Blutes und der Schwägerschaft verbunden. Nach dem frühen Verluste seiner Eltern fand er bei seiner Muhme zu Mailand eine angemessene Unterkunft und Gelegenheit, seinen empfänglichen und lebendigen Geist ausbilden zu können. Am meisten sprachen ihn Rhetorik und Poesie an. Ein Gedicht, wie er von sich selbst erzählt (Eucharist. de vita sua), enthob ihn gleichsam dem Erdboden und versetzte ihn in die Chöre der Engel; und hatte er Verse gemacht, die ihm gefielen, so glaubte er die ganze Welt unter seinen Füßen zu haben. Seine Muhme hätte ihn, wie es scheint, gerne als Cleriker gesehen; wenigstens unterrichtete ihn sein Lehrer Servilio in den geistlichen und kirchlichen Disciplinen, wenn dieß nicht etwa erst später geschah (Ennodii Epist. 5, 14). Als um 489 seine Wohlthäterin und einzige Stütze starb, stand er in einem Alter von 16 Jahren arm und verlassen da; allein bald nahm sich eine reiche und religiöse Familie seiner an, und er erhielt ein sehr reiches und vornehmes Fräulein zur Gattin. Nun kam sich Ennodius vor wie ein Bettler, der König geworden; er verlachte im Ueberflusse die Unglücklichen, und der in ihm wohnende Dichtergenius machte ihn noch eitler, bis ihn eine Krankheit auf andere Gesinnung brachte. Von den irdischen Aerzten aufgegeben, wendete er sich hilfesuchend mittels des heiligen Martyrers Victor zu Gott, gelobte, sein Leben zu bessern, ein schriftliches Bekenntniß seiner Schuld abzulegen und nichts mehr über weltliche Dinge zu schreiben; dann

wusch er sich am ganzen Leibe mit dem Oele des genannten Heiligen, wurde sogleich gesund und trat bald darauf in den geistlichen Stand (Epist. 8, 24; Euchar.), während gleichzeitig seine Gattin den klösterlichen Schleier nahm. Als Diacon erscheint er schon bei der burgundischen Mission des hl. Epiphanius im J. 494. Später (502 bis 503) sammelte er sich um den päpstlichen Stuhl kein kleines Verdienst, indem er sich in Wort und That des rechtmäßigen Papstes Symmachus gegen den Pseudopapst Laurentius annahm, und indem er die Synodus palmaris, worin Symmachus für unschuldig erklärt wurde, gegen die Laurentianer vertheidigte, welche Adversus Synodum absolutionis incongruae geschrieben hatten. Diese Apologie des Ennodius wurde auf einer römischen Synode, welcher er sie selbst übergeben hatte, vorgelesen, approbirt, den Synodalacten beigelegt und zum Ansehen eines päpstlichen Synodaldecretes erhoben. Außerdem bezeugen mehrere seiner Briefe, namentlich die verschiedenen Briefe an Symmachus, seinen Eifer für die Sache dieses Papstes. Wenn übrigens er zuerst (und nach ihm Cassiodor) den Namen Papa ausschließlich dem Papste zu Rom beilegt und in der genannten Apologie demselben die höchste, in geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten keinem Richter außer Gott unterworfene Auctorität zuschreibt, so hat er dadurch keineswegs, wie er öfter beschuldigt wird, den Grund zu jener Macht gelegt, welche die Päpste hernach in Anspruch genommen hätten. Nachdem dann Ennodius zwischen den Jahren 507 oder 508 zu Mailand oder Ravenna vor König Theodorich einen Panegyricus gehalten, bestieg er nach dem Tode des Bischofs Maximus 510—511 den bischöflichen Stuhl von Pavia und wurde vom Papste Hormisdas zweimal zu einer Mission nach Constantinopel an Kaiser Anastasius gebraucht, das erste Mal im J. 515, das zweite Mal 517, ohne jedoch den Zweck der Sendung zu erreichen; vielmehr wurde er das zweite Mal sammt seinem Collegen, dem Bischof Peregrinus, schmachvoll auf einem lecken Schiffe und in Begleitung von Soldaten fortgeschafft. Dessenungeachtet erreichte Ennodius glücklich sein Vaterland, wo er am 17. Juli 521 starb (Baronius ad a. 515 und 517). Wegen seiner Wirksamkeit und seiner Schriften stand er bei Lebzeiten hoch in Ehren, und nach seinem Tode zählte man ihn den Heiligen bei. Seine Schriften erschienen zuerst in Basel 1569 im Drucke. Statt dieser äußerst incorrecten Ausgabe veranstalteten beinahe gleichzeitig die zwei Jesuiten Jacob Schott und Jacob Sirmond zwei neue Editionen sammt einem kurzen Lebensabriß und Noten, der erste zu Tournay 1610, der andere zu Paris 1611 (danach auch in Sirmondi Opera varia I, Par. 1696, Venet. 1728; Bibl. Lugd. IX; Migne, PP. lat. LXIII). Eine neue Ausgabe besorgte Hartel im Corpus scriptorum ecclesiast. VI, Vindob. 1882. Die Werke enthalten die erwähnte Apologie für Papst Symmachus und für die Synodus palmaris, den Panegyricus auf Theodorich, das Leben des hl. Epiphanius, Bischofs von Pavia, das Leben des seligen Mönches Antonius von Lerinum, das Eucharisticon über sein Leben, Elpidius, neun Bücher Briefe an die meisten italienischen und gallischen Notabilitäten geistlichen und weltlichen Standes seiner Zeit, achtundzwanzig sogenannte Dictionen profanen und geistlichen Inhaltes, welche theilweise für Andere zum Vortrage bestimmt waren, Gedichte, Hymnen und manches Andere. In allen diesen Schriften, das Leben des hl. Epiphanius ausgenommen, herrscht zwar der damalige gesuchte, schwülstige und pompöse Stil; nichtsdestoweniger gehört Ennodius zu den ersten Schriftstellern seiner Zeit, und seine Werke bekunden viel Geist und Kenntnisse, große Liebe zur Wissenschaft, lebendigen Eifer für Religion und Kirche. Von großem Gewichte sind seine Schriften besonders auch darum, weil sie die kostbarsten Beiträge zur Geschichte seiner Zeit und der germanischen Stämme liefern, welche damals auf den Ruinen der alten Welt ihre neuen Herrschaften aufrichteten. In letzterer Beziehung sind vorzüglich das Leben des hl. Epiphanius und Antonius und der Panegyricus auf Theodorich wichtig. Unter seinen geistlichen Hymnen sind einige so schön, daß sie werth wären, in einer Sammlung altchristlicher geistlicher Gedichte eine Stelle zu finden. (Vgl. Boll. Jul. IV, 271 sq.; Ebert, Gesch. der christl.-lat. Literatur I, 413 ff.; Fertig, M. F. Ennodius und seine Zeit, Passauer Programm 1855 und 1856; Ampère, Hist. littéraire de la France II, 209 ss.) [Schröbl.]

Ennom, s. Gehenna.

Enterbung der Kinder und Eltern. I. Im Allgemeinen. Der Vater konnte nach heidnisch-römischem Rechte seine leiblichen Kinder, sie mochten noch unter seiner Gewalt oder bereits emancipirt sein, enterben, nur mußte er sie in seinem Testamente ausdrücklich ausschließen (exhaereditare), nicht bloß stillschweigend übergehen (praeterire). Unter dieser Voraussetzung aber hatte er nicht nöthig, einen Grund der Enterbung anzugeben. Diese inhumane Bestimmung wurde unter dem Einflusse des Christenthums dahin beschränkt, daß die Enterbung nur auf ausdrücklich angeführte und wichtige Gründe hin stattfinden (s. d. Art. Emancipation), und diese Bedingung der Wirksamkeit einer Enterbung auf alle Pflichttheil-Berechtigten (Notherben), und nicht bloß bei der ausdrücklichen Enterbung, sondern auch bei der stillschweigenden Umgehung, welche der Mutter gegen ihre Kinder und den Kindern gegen ihre Eltern gestattet war, ihre Anwendung finden sollte. Die rechtlichen Gründe (justae causae), aus welchen pflichttheilberechtigte Descendenten von ihren Ascendenten exhäredirt oder präterirt werden können, sind in Justinians Novell. 115 c. 3, §§ 1—14, und die Ursachen, weßhalb die Ascendenten von den Descendenten ausdrücklich enterbt oder im Testament umgangen werden dürfen, in derselben

Novell. c. 4, §§ 1—8 angeführt. Dort wie hier wird unter Anderem auch die Abirrung vom wahren Glauben als species ingratitudinis oder als gerechte Ursache der Enterbung erwähnt. Dieß führt auf die Frage, ob auch noch heutzutage der Religionswechsel und zwar zwischen den reichsgesetzlich anerkannten christlichen Confessionen gemeinrechtlich einen Enterbungsgrund abgeben könne.

II. Enterbung auf Grund des Religionswechsels. Das gemeine Recht (denn dieses ist hier zunächst zu berücksichtigen) führt als gerechten Enterbungsgrund pflichttheilberechtigter Ascendenten und Descendenten gegen einander auch den Abfall vom römisch-katholischen Glauben an (Nov. 115, c. 3, § 14 und c. 4, § 8). An beiden Stellen erklärt der Gesetzgeber ausdrücklich, daß alle Enterbung vom Pflichttheile auf die gegen den Erblasser begangene Undankbarkeit basirt sei (Et haec quidem pro ingratitudinis causa decernimus. . . . Et hae quidem exhaeredationis aut praeteritionis poenae, quantum ad ingratitudinis causas, contra praedictas personas statuendae sunt). Das Gesetz will demnach offenbar nicht den Ketzer als solchen, sondern den undankbaren Notherben mit dem Rechtsnachtheile der Enterbung bedrohen. Denn der Ketzer als solcher war damals ohnehin von Staatswegen als incapax erklärt, folglich schon durch das Gesetz gegen Häretiker (L. 4, §§ 2. 3, Cod. De haeret. 1, 5) enterbt, so daß es nicht mehr in der Willkür des Erblassers lag, ihm den Pflichttheil zu entziehen oder ihm zu verzeihen. Die Enterbung ist also in der Novelle nicht als Strafe für die objectiv verbrecherische und vom Staate verpönte Handlung (wie dieß damals die Ketzerei war), sondern als Strafe für eine dem subjectiven Gefühle des Erblassers mißfällige Handlung, für eine ihm oder seinem Hause angethane Privatinjurie (crimen domesticum s. familiare) ausgesprochen. Es wird demnach, wenn es sich um die heutige Anwendbarkeit jenes Gesetzes auf den Fall des Uebertrittes eines Katholiken zum Protestantismus handelt, nicht die Frage sein, ob ein solcher Religionswechsel auch jetzt noch ein mit Incapacität oder Successionsunfähigkeit verpöntes Staatsverbrechen sei; dieß ist jetzt nicht mehr der Fall. Sive Catholici sive Augustanae confessionis fuerint subditi, nullibi ob religionem . . . ab haereditate . . . arceantur (I. P. O. 1648, Art. 5, § 35). Ein Religionswechsel innerhalb der reichsgesetzlich anerkannten und bürgerlich gleichgestellten Confessionen kann nicht mehr vom Staate mit Verlust der Successionsfähigkeit geahndet werden. Die Frage aber ist, wie nach dem Geiste und Buchstaben des Gesetzes unzweideutig erhellt, diese, ob der Uebertritt zum Protestantismus seit dem westfälischen Frieden aufgehört habe, eine dem subjectiven Gefühle des Erblassers mißliebige und ihn kränkende Handlung zu sein. Offenbar muß dieselbe verneint werden; folglich kann der katholische Erblasser seine von der katholischen zur evangelisch-lutherischen oder reformirten Confession übergetretenen Notherben nach gemeinem Rechte wirksam exhäreditiren. Nun könnte es vielleicht scheinen, daß auch dem protestantischen Erblasser ein gleiches Recht der Enterbung für den Fall zustehen müsse, wenn ein bisher protestantisches Familienglied der katholischen Kirche sich anschließen würde; allein gemeinrechtlich ist diese Folgerung unzulässig. Es ist zwar kaum zu zweifeln, daß, wären zu Justinians Zeiten die Staatsreligionsverhältnisse schon dieselben wie heutzutage gewesen, gewiß auch dem protestantischen Testator dieselben Enterbungs-Befugnisse eingeräumt worden wären. Dieß war aber eben nicht der Fall; und wir sind nicht ermächtigt, die dermaligen Zustände und Rechtsverhältnisse in jenes Gesetz hineinzutragen. Auch das kann nicht geläugnet werden, daß der Grund des Gesetzes der nämliche, d. h. daß der protestantische Erblasser nicht weniger als der katholische durch den Confessionswechsel seines Notherben sich verletzt fühlen könne. Allein die allegirte Novelle redet überall nur vom Abfalle von der katholischen Kirche und will ausdrücklich mit den in cap. 3 und 4 aufgeführten Ursachen die gesetzlichen Enterbungsgründe erschöpft wissen: Praeter illas nulli liceat ex alia lege ingratitudinis causas opponere, nisi quae in hujus constitutionis serie continentur. Es ist also eine Ausdehnung der Enterbungs-Ursachen, sei es durch logische Interpretation, durch Analogie oder Identität des Rechtsgrundes oder sonstwie, schlechthin ausgeschlossen; und die Disparität der dießfallsigen Rechtsbefugnisse, welche nach gemeinem Rechte zwischen dem Katholiken und Protestanten besteht, kann nur durch Landesgesetze gehoben werden. Es sind auch wirklich die Particularrechte einzelner Staaten von jenen gemeinrechtlichen Bestimmungen über diesen Gegenstand bereits abgegangen. Während z. B. das bayrische Landrecht ganz dem römischen gemeinen Rechte zur Zeit noch conform ist (Cod. Maximil. Bav. civ. P. 3, c. 3, § 17, n. 13), gilt in Preußen die Religionsverschiedenheit überall nicht als Enterbungsgrund (Preuß. Allgem. L.-R. Th. 2, Tit. 2, §§ 399 ff.), und in Oesterreich wird selbst der Abfall zu einer nichtchristlichen Religion nicht mehr als solcher angesehen (Oesterr. Gesetzbuch Th. 2, § 768, Nr. 1, durch interconfessionelles Gesetz vom 25. Mai 1868 Art. 7 aufgehoben). — Die Anwendbarkeit des besprochenen Enterbungsgrundes wird schon nach geltendem gemeinem Rechte von den meisten Rechtslehrern aus triftigen Gründen bestritten und geläugnet (s. Arndts Art. Enterbung in Weiske's Rechtslex. III, 1841, 884—902, bes. 897). [Permaneder.]

Entführung (Raub, raptus violentiae) ist die gewaltsame Wegführung einer Frauensperson in der Absicht, sich mit ihr ehelich zu verbinden. Dem römischen Recht bis zu Kaiser Constantin war die Entführung als Unzuchtsverbrechen und trennendes Ehehinderniß unbekannt. Nach der

Lex Julia de vi wurde Entführung begangen nicht allein an Frauenspersonen, sondern auch an Knaben. Wenn das Gesetz Strafen über den Thäter verhängte, so wollte es damit bloß die widerrechtliche Gewalt ahnden; eine Rücksichtsnahme auf die nachfolgende Ehe war dabei ausgeschlossen. Aus diesem Grunde konnte auch jeder aus dem Volke gegen den Thäter klagend auftreten. Diese Auffassung der Gesetzgebung erhielt sich bis auf Kaiser Constantin, welcher absolute Ungültigkeit der Ehe zwischen dem Entführer und der Entführten verfügte, den Begriff des Raubes auch auf die freiwillig folgende Frauensperson ausdehnte und die Strafen des ältern Rechtes in drakonischer Weise verschärfte. Hiernach traf den Entführer wie die Entführte die Todesstrafe, während den Eltern selbst, wenn sie nicht klagend gegen ihre Kinder auftraten, Deportation angedroht wurde, und den Aufseherinnen solcher Haustöchter, welche die Entführung begünstigen würden, geschmolzenes Blei in den Mund gegossen werden sollte. Zwar läßt der Tenor des Gesetzes (Cod. Theod. 9, 24) es zweifelhaft, ob auch die Entführung der eigenen Braut darunter falle; jedoch entscheiden sich die meisten Ausleger mit Recht dafür, zumal da Justinian, dessen Bestreben auf Milderung der Härten der constantinischen Legislation gerichtet war, die Entführung der eigenen Braut als Raub beibehielt. Für den Entführer selbst und, wenn ein Complott vorlag, für die Mitschuldigen, wurde durch Justinian die Todesstrafe beibehalten, nicht aber für die Entführte. Dagegen dehnte dieser Kaiser den Begriff des Raptus auf alle Frauenspersonen aus, mochten sie Jungfrauen oder Wittwen, Ehefrauen oder Gottgeweihte, vornehmen oder niedern Standes sein (L. 54, Cod. De episc. et cler. 1, 3; L. un. Cod. De rapt. virg. 9, 13; Nov. 143. 150). Immer aber gilt nach justinianischem Rechte der vielfach bis in die neueste Zeit festgehaltene Grundsatz als Voraussetzung, daß die Entführte einen ehrbaren Lebenswandel geführt habe. Die strengen Strafen des weltlichen Rechtes konnte die Kirche, welche das Verbrechen des Raubes in erster Linie als Attentat wider die Freiheit des Eheconsenses auffaßte, unmöglich billigen, aber bei ihrer damaligen Lage dem Staat gegenüber ebenso wenig erfolgreich bekämpfen. Auch die vom weltlichen Strafrecht verfügte absolute Nullität der Ehe zwischen dem Entführer und der Entführten durfte sie als Beschützerin der Freiheit in ihre Gesetzgebung nicht aufnehmen, vielmehr hielt sie an der Gültigkeit der Ehe fest, wenn ihr die Zurückführung der Geraubten unter die väterliche Gewalt vorausgegangen war. Außerdem aber belegte sie den Entführer mit mehrjähriger Kirchenbuße (Schmitz, Bußbücher 44), an deren Stelle die Synode von Chalcedon die Strafe des Anathems setzte (Harduin II, 611: τοὺς ἁρπάζοντας γυναῖκας ... εἰ δὲ λαϊκοί, ἀναθεματίζεσθαι αὐτούς). Im deutschen Rechte verbinden sich germanische und kirchenrechtliche Begriffe. Nach germanischer Anschauung war das Zustandekommen des Verlöbnisses und der Ehe eine rein privatrechtliche Angelegenheit; nur mit Bewilligung der Verwandten und nach voraufgegangener Berathung mit ihnen konnten diese Verbindungen eingegangen werden. Beruhte nach den deutschen Volksrechten die Ehe auf einem Kauf, durch welchen der Bräutigam die Braut von denjenigen, welche das Mundium über sie besaßen, erwarb, so nahm die Entführung den Charakter einer Beleidigung des Gewalthabers der Braut an. Demzufolge konnte der Entführer zur Leistung des Sühnegeldes an den Mundwalt angehalten werden, während die Geraubte selbst, wenn der Raptus mit ihrer Einwilligung vollzogen worden, nur die Stellung eines Gnadenweibes einnahm und daher nur auf diejenigen Vortheile, welche der Mann ihr einräumte, Anspruch erheben konnte. In den Capitularien der fränkischen Könige wurde nach dem Vorbilde Justinians an der Einwilligung der Eltern, und bei deren Abgang an der Richtigkeit der Ehe zwischen dem Entführer und der Entführten festgehalten. Particularrechtlich schloß sich, um der zunehmenden Rohheit der Sitte zu steuern, auch die kirchliche Gesetzgebung zeitweilig der Strenge der weltlichen Legislation durch absolutes Verbot der Ehe zwischen dem Entführten und der Entführten an, so in den Concilien von Aachen und Meaux (Hard. IV, 1217. 1495). Die Ueberwindung des privatrechtlichen Charakters des deutschen Rechtes aber und die klare Herausstellung des öffentlich-rechtlichen Charakters des canonischen Rechtes wurde angebahnt durch Gratian und vollendet durch Innocenz III. Nach jenem verfällt der Entführer einer Kirchenbuße, darf aber nach deren Ableistung und eingeholter Zustimmung des Richters mit der Entführten zur Ehe schreiten. Innocenz aber betont das Wesentliche der Ehe, den Consens, und gestattet die Verbindung zwischen dem Entführer und der Entführten, wenn der vormalige Dissensus in Consensus übergegangen. Damit hat der Papst aber das trennende Ehehinderniß des Raubes, welches die vorhergehende Gesetzgebung kannte, nicht mit dem von vis et metus auf eine Linie gestellt; nur findet er in der nachher erfolgten Trauung einen Beweis für den Consens der Entführten (c. 7, X De raptor. 5, 17). Die von Innocenz durchgeführte Unterscheidung zwischen dem Raptus als Verbrechen und als trennendem Ehehinderniß liegt auch dem Tridentinum zu Grunde (Sess. XXIV, De ref. matr. c. 6). Hiernach trifft den Entführer und seine Helfershelfer die ipso jure eintretende Strafe des Bannes, ferner ewige Infamie und Unfähigkeit zu allen Würden; auch liegt ihm, mag er die Entführte ehelichen oder nicht, ob, sie nach richterlichem Ermessen zu dotiren. Als trennendes Ehehinderniß dagegen soll der Raub so lange bestehen, als die Entführte nicht an einen sichern Ort gebracht und nach Befreiung aus der Gewalt des Räubers frei in die Ehe einwilligt. Da

der Raub als Verbrechen auch dann vorliegt, wenn er nicht zum Zweck der Eingehung der Ehe vollbracht wurde, so verfällt der Entführer jenen Strafen in jedem Falle. Außerdem ist er nach der Praxis der Curie verpflichtet, beim Gesuche um Dispens über ein trennendes Ehehinderniß die Thatsache der Entführung selbst dann anzugeben, wenn das Hinderniß des Raubes durch die Ueberführung der Petentin an einen sichern Ort aufgehoben worden ist. Von dem Impediment des Raubes selbst ist naturgemäß Dispense unmöglich; dem Dispensmandat anderer Hindernisse wird regelmäßig die Clausel beigefügt: dummodo mulier propter hoc rapta non fuerit. Da für die prozessualische Behandlung dieses Hindernisses der Satz gilt: Raptus non praesumitur, quinimmo sola juris praesumptio raptum excludit, so reicht für den Executor des mit der angegebenen Clausel versehenen Dispensmandates eine außergerichtliche Information hin. Liegt dagegen die Entführung vor, so streitet die Vermuthung, bis der Beweis vom Gegentheil erbracht ist, für das Dasein des Hindernisses. Dieses entsteht nur durch Entführung einer Frauensperson, im Unterschied vom römischen Rechte aber an jeder Frauensperson. Bloße Schmeicheleien genügen indeß nicht, sondern eine violenta abductio de loco in locum wird erfordert. Die vielbesprochene Frage, ob die Entführung einer minderjährigen Tochter mit ihrer Einwilligung, aber gegen den Willen der Eltern oder des Vormundes und ohne voraufgegangenes Verlöbniß (raptus seductionis), das Impediment des Raubes erzeuge, ist in consequentem Festhalten an der ältern Gesetzgebung, welche durch das Tridentinum in diesem Punkte nicht geändert wurde, von der Congregatio Concilii bejahend gelöst worden. Mit Recht bemerkt die Rota: aliud est raptui consentire, et aliud consentire matrimonio, et propterea in consensu ad raptum non infertur consensus ad matrimonium. Da aber die Gültigkeit der Verlöbnisse und der Ehen zwischen Kindern von der Zustimmung der Eltern nicht abhängt, so muß nun der kirchliche Richter untersuchen, ob der Consens der minderjährigen Tochter wirklich fehlte oder nicht. Beharrt dieselbe auf der Eingehung der Ehe ungeachtet des Widerstrebens der Eltern, so kann der Richter die Erlaubniß zur Ehe nicht länger vorenthalten. Die deutsche Civilehegesetzgebung kennt die Entführung nicht mehr als trennendes Ehehinderniß; dagegen wird nach § 236 und 237 des Straf-Gesetzbuches für das deutsche Reich die Entführung zum Zwecke der Ehe, auch dann, wenn sie an der Frauensperson mit ihrem Willen, aber ohne Einwilligung der Eltern oder des Vormundes verübt wurde, mit Gefängnißstrafe belegt. (Literatur: Rigant. Commentar. ad regul. canc. 49; Kaiser, Ueber das Imp. raptus, im Archiv für kathol. Kirchenrecht III, 170 ff.; Walter, Deutsche Rechtsgeschichte, 2. Aufl., II, 132. 410; Schulte, Eherecht 299; Vering, K.-R. § 234; Collect. Conc. Lacens. V, 1288; v. Schwarze, Commentar zum St.-G.-B. für das deutsche Reich, 4. Aufl.) [Bellesheim.]

Enthaltsamkeit (continentia und temperantia), s. Mäßigung.

Enthusiasten, s. Messalianer.

Entsagung auf ein Kirchenamt, s. Resignation.

Entschädigung, s. Restitution.

Entweihung von Kirchen, Altären und Friedhöfen, ein liturgischer Begriff, zerfällt in die Entweihung im eigentlichen Sinne (exsecratio) und die Befleckung (pollutio). I. Die Exsecration, d. i. die Tilgung der Weihe (Consecration), ist natürlich nur bei geweihten (consecrirten) Sachen denkbar; deßhalb kommen hier bloß die Altäre und die consecrirten Kirchen in Betracht. Die Consecration der Kirchen haftet nach allgemeiner Lehre an den Kirchenmauern oder specieller an dem innern, vom Bischofe gesalbten Verputze. Derselben wird ferner, ähnlich wie der Taufe, durch welche der Mensch zum Tempel Gottes geweiht wird, ein unauslöschlicher Charakter zugeschrieben (c. 3, D. LXVIII). So lange daher der innere Verputz einer consecrirten Kirche im Wesentlichen unverletzt bleibt, dauert ihr Weihecharakter fort, und die Consecration kann nicht erneuert werden. Einziger Grund der Exsecration ist daher die gänzliche oder vorwiegende Zerstörung des innern Verputzes der Kirchenwände. Hierbei macht es keinen Unterschied, ob diese durch Unfall, durch Gewaltthat oder mit Auctorität des Bischofs erfolgt ist. Im letzten Falle sind zwar bestimmte Entweihungsceremonien gebräuchlich, wenngleich nicht vorgeschrieben. Allein trotz Anwendung derselben tritt die Exsecration erst mit der thatsächlichen Zerstörung des Verputzes ein. Vernichtung eines kleinern Theiles desselben, sowie Zerstörung des Fußbodens, Daches oder äußern Verputzes lassen die Weihe unversehrt (c. 6, X De cons. Eccl. 3, 40). Daher ist bei allmäliger Erneuerung der Kirchenwände oder bei Erweiterung der Kirche um einen kleinern Theil, als sie selbst ausmacht, eine neue Consecration nicht nöthig, ja nicht einmal zuläßig. Bei einem neuen Anstrich der Kirche gilt dasselbe, jedoch wird eine reconciliatio mit Weihwasser angerathen (Leurenius, h. t. q. 952). Die Altäre sind entweder feste Altäre (altaria fixa) oder Tragaltäre (altaria portatilia). Bei ersteren ruht die Altarplatte unzertrennlich auf einer steinernen Unterlage und ist als solche consecrirt. Zur Aufnahme der versiegelten Reliquienkapsel dient eine Vertiefung in der Mitte des Altarsteines, welche vom Bischofe selbst mit einer kleinern Steinplatte geschlossen wird (sepulcrum, locus reliquiarum, sigillum lapidis). Das altare fixum wird exsecrirt 1. durch Trennung des Altarsteines von seiner Grundlage (c. 3, X h. t. 3, 40); kann ohne solche ein Stein aus der Unterlage entfernt, oder der ganze Altar an eine andere Stelle übertragen werden, so bleibt dieser consecrirt; 2. durch völlige Loslösung der

das sepulcrum schließenden Platte, einerlei, ob die Reliquienkapsel wirklich entfernt und das Grab wirklich geöffnet wurde oder nicht (c. 1. 3, X h. t. 3, 40); 3. wenn der Altartisch (auch ohne Verletzung des sepulcrum) so gebrochen wird, daß Kelch und Patene auf dem das sepulcrum enthaltenden Bruchtheile nicht mehr rubrikenmäßig stehen können. Jede andere Verletzung des Altarsteines ist ohne Belang. Bei dem Tragaltare kommen nur die beiden letzten Gründe der Exsecration in Betracht. Jedoch sind die Reliquien in demselben regelmäßig bloß durch das äußerlich hervortretende Siegel des Bischofs verschlossen, so daß dessen Verletzung den Altar exsecrirt. Ferner bewirkt ein durch die Mitte des Altarsteines gehender Bruch nicht nothwendig Exsecration, da der übrig bleibende Theil, falls das Siegel unverletzt ist, so verschoben werden kann, daß für Kelch und Patene entsprechender Raum ist. Zweifel über die Consecration entscheidet der Bischof (Schmalzgrueber, h. t. 3, 40, n. 43). Die Exsecration einer Kirche hat keinen Einfluß auf die Altäre und umgekehrt (c. 1, X h. t. 3, 40).

II. Während bei der Exsecration die Thatsache der Zerstörung des Kirchengebäudes maßgebend ist, tritt bei der **Pollution** die öffentliche, ärgernißerregende und den Ort des Frevels entehrende Schuld in den Vordergrund. Es sind nämlich vorwiegend schwere und zugleich entehrende Verbrechen, welche benedicirte wie consecrirte Kirchen, ferner Altäre und Friedhöfe so entweihen, daß diese ohne vorhergehende Sühne (reconciliatio) nicht mehr benutzt werden dürfen. Jene müssen aber öffentlich bekannt sein und sind stricte zu interpretiren. Im Einzelnen bewirkt Pollution 1. die Beerdigung eines Ungetauften in der Kirche oder auf dem Friedhofe (c. 27. 28, De consecr. D. I). Zweifellose Ausnahmen machen die Katechumenen, sowie das mit der Mutter vor seiner Geburt gestorbene Kind. Richtiger werden aber die ungetauften Kinder überhaupt ausgenommen. Die Leiber der Ungläubigen sind auszugraben, und die Kirchenwände müssen abgeschabt oder besser, um die Exsecration zu vermeiden, neu angestrichen werden; 2. die Beerdigung eines Excommunicirten (vitandus) daselbst (c. 7, X h. t. 3, 40). In diesem Falle ist die exhumatio nicht vorgeschrieben; 3. jede freiwillige, strafbare Verwundung in der Kirche oder auf dem Friedhofe mit tödtlichem Ausgang, selbst dann, wenn dieser außerhalb erfolgt (c. 19, De consecr. D. I; c. 4, X h. t. 3, 40); 4. jede freiwillige, ungerechte, schwere Verwundung mit bedeutendem Blutvergießen innerhalb der Kirche oder auf dem Friedhofe, wenngleich diese selbst nicht mit dem Blute befleckt werden (c. 20, De consecr. D. I; c. 4, X h. t. 3, 40). In den beiden Fällen unter 3. und 4. macht es keinen Unterschied, ob sich der Verwundende innerhalb oder außerhalb der Kirche bezw. des Friedhofes befindet, ebenso wenig, ob derselbe sich oder einen Andern verwundet. Dagegen sind Nothwehr, zufällige Verwundung, Verwundung durch einen Wahnsinnigen oder Trunkenen zweifellos auszunehmen, richtiger auch die Execution eines Urtheils. Der Verwundete muß sich in der Kirche, nicht auf dem Dache, auf dem Gewölbe oder in der Sacristei befinden; 5. jeder freiwillige, wenngleich an sich gestattete Erguß des menschlichen Samens innerhalb der Kirche oder auf dem Friedhofe (c. 19. 20, De consecr. D. I; c. 10, X h. t. 3, 40; c. 5, X De adult. et stupro 5, 16). Durch die Pollution einer Kirche werden die altaria fixa und der anstoßende Friedhof mitbetroffen. Ebenso hat die Pollution eines altare fixum die Befleckung der ganzen Kirche zur Folge. Dagegen erstreckt sich die Pollution eines Friedhofes weder auf die anstoßende Kirche, noch auf einen angrenzenden selbständigen Friedhof. Die Pollution, deren Eintritt übrigens nicht erst durch sententia declaratoria entschieden werden muß, wird gesühnt durch Gebet und Besprengung mit Weihwasser. Jedoch sind folgende Unterschiede hervorzuheben: 1. Die Reconciliation eines Altares oder einer consecrirten Kirche kann nur durch den Ordinarius oder einen von diesem bevollmächtigten Bischof vorgenommen werden. Ein Priester bedürfte in diesem Falle päpstlicher Delegation (c. 9, X h. t. 3, 40). 2. Ist eine Kirche nur benedicirt, wozu der Bischof einen Priester bevollmächtigen kann, so kann die Reconciliation ebenfalls durch einen Priester geschehen. Derselbe bedarf jedoch, trotz der gegentheiligen Ansicht mancher Auctoren, bischöflicher Vollmacht, wie auch das Rituale voraussetzt. Durch die Reconciliation der Kirche wird zugleich der anliegende Friedhof reconciliirt. 3. Wurde der polluirte Friedhof von dem Bischofe benedicirt, so geschieht die Reconciliation entweder durch diesen oder einen von ihm bevollmächtigten Priester. 4. Hat endlich ein Priester den betreffenden Friedhof benedicirt, wozu bischöfliche Vollmacht erforderlich ist, so geschieht die Reconciliation ebenfalls durch einen vom Bischof delegirten Priester. Die bei der bischöflichen Reconciliation anzuwendenden Gebete finden sich in dem Pontificale, jene für die priesterliche Reconciliation in dem Rituale. [Kreutzwald.]

Entwicklungslehre ist der vornehmere Name für die auf dem Boden der modernen Naturforschung erwachsene Vorstellungsweise, welche auch Abstammungslehre, Descendenztheorie oder Darwinismus genannt wird. Nach derselben sollen wir die lebende Natur und ihre heutige Gestalt als das Ergebniß eines in der Vergangenheit liegenden Prozesses ansehen, in welchem aus wenigen einfachen Urformen lediglich nach mechanischen Gesetzen und ohne das Dazwischentreten einer nach Zwecken thätigen Ursache allmälig die ganze Fülle und Mannigfaltigkeit der jetzt vorhandenen Pflanzen- und Thierwelt hervorgegangen ist. Der Grundgedanke in seiner Allgemeinheit ist nicht eben neu. Den Versuchen materialistischer Welterklärung hat er von Alters

her nahe gelegen; von der naturwissenschaftlichen Seite her war er in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts insbesondere durch die französischen Forscher Lamarck und Geoffroy St. Hilaire erneuert worden. Aber zu epochemachender Bedeutung gelangte er erst, als an die Stelle gelegentlicher Einfälle und vereinzelter Betrachtungen der Versuch trat, ihn zur Grundlage der gesammten auf die Erklärung der lebenden Natur gerichteten Forschung zu machen, ihn in die ganze Breite der beobachteten Thatsachen einzuführen und damit zugleich für ihn die erfahrungsmäßige Bestätigung zu gewinnen. Den Anstoß hierzu gab der Engländer Charles Darwin (geb. 12. Febr. 1809, gest. 19. April 1882). Sein zuerst 1859 erschienenes Buch „Ueber die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreiche durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampf um's Dasein" rief eine Bewegung hervor, welche rasch alle Zweige der biologischen Forschung ergriff, auch die benachbarten Gebiete in Mitleidenschaft zog und, über die Kreise der Fachgelehrten weit hinausreichend, zu einem charakteristischen Factor in dem Denken der Gegenwart, einem „Zeichen der Zeit" geworden ist. Die der Bewegung dienende oder ihr entgegenstrebende wissenschaftliche oder populäre Literatur ist kaum mehr zu übersehen. Im Folgenden sollen zunächst die Hauptpunkte der Entwicklungslehre kurz dargestellt und die Consequenzen erörtert werden, die sie nach der Meinung der Darwinianer für die endgültige Ausgestaltung einer umfassenden Weltansicht einschließen. Im Voraus ist dabei anzumerken, daß jene Hauptpunkte keineswegs von allen übereinstimmend vertreten werden, welche sich zu diesen Consequenzen bekennen. Des Weitern gilt es sodann, einen Blick auf die Begründung zu werfen, welche die Lehre bis jetzt gefunden hat und nach der Beschaffenheit der Frage in Zukunft finden kann.

I. Ein Dreifaches ist es, was uns bei der Betrachtung der lebenden Natur entgegentritt, und worauf die Theorie ausdrücklich unsere Aufmerksamkeit hinlenkt. Zunächst das, was man längst die Verwandtschaft der verschiedenen Formen unter einander genannt hat, d. h. die mancherlei Beziehungen, welche die einzelnen mit einander verbinden und eine gewisse Ordnung in das bunte Gewirr bringen. Es gibt Individuen, welche in ihrer äußern Erscheinung und der gesammten Lebensbethätigung so völlig übereinstimmen, daß wir sie als die zusammengehörigen Exemplare einer und derselben Art bezeichnen. Ein gewisser Umfang übereinstimmender Merkmale, zu denen aber in steigendem Maße unterscheidende Züge hinzutreten, leitet sodann dazu an, die Arten zu Gattungen, die Gattungen zu Familien, zu Klassen, zu Ordnungen zusammenzustellen. Die ersten Anfänge der Wissenschaft fallen mit den ersten Versuchen einer derartigen Classification zusammen, und auch jetzt noch scheint uns in der Erkenntniß eines neu beobachteten Lebewesens der erste wichtige Schritt jedesmal dann gethan, wenn es gelungen ist, die Stelle ausfindig zu machen, die ihm auf Grund seiner Verwandtschaftsbeziehungen in dem System und dem Aufbau des Ganzen zukommt. Zu diesen Beziehungen einer weitreichenden Verwandtschaft, welche die verschiedenen Formen mit einander verbinden, tritt sodann ein Weiteres hinzu. Sowohl die Haupttypen des gesammten organischen Reiches als auch mehr oder minder die Glieder der einzelnen Gruppen stellen eine aufsteigende Stufenreihe dar, einen Fortschritt vom Niedern, Einfachern zum Höhern, Zusammengesetztern. Von den Strahlthieren, dem niedersten Typus des Thierreichs, führt die Stufenfolge durch Weich- und Gliederthiere hindurch bis hinauf zu den Wirbelthieren. Die aufsteigende Reihe innerhalb dieser letztern Gruppe: Fische, Amphibien, Vögel, Säugethiere, ist allbekannt. Deutlicher aber noch als in der heutigen Thier- und Pflanzenwelt tritt uns das Bild einer aufsteigenden Ordnung aus dem entgegen, was die Geologie über die in den Schichten der Erdoberfläche eingeschlossenen fossilen Ueberreste lehrt. In der größten Tiefe finden sich die unvollkommensten Formen und zugleich diejenigen, die von den heute lebenden am meisten abweichen. Die Klassen der Wirbelthiere treten ganz so nach einander auf, wie es ihrem zunehmenden Organisationswerthe entspricht, und jedesmal sind es innerhalb der Klasse die niedersten, welche den Anfang machen. Das Dritte endlich ist die wunderbare Harmonie, welche überall zwischen der Organisation und den Lebensbedingungen der Organismen besteht. Auf's Beste sind sie alle, jedes in seiner Art, Landthiere und Wasserthiere, Fleischfresser und Pflanzenfresser, Bienen und Quallen, und nicht minder die verschiedenen Erzeugnisse der Pflanzenwelt, mit dem ausgerüstet, was zur Erhaltung des Lebens, zum Erjagen der Beute, zum Schutz gegen Feinde dienlich ist. Gerade hier hat man von Alters her den deutlichsten Beleg dafür erblickt, daß eine nach Zwecken thätige Macht in der Welt wirke, und daß aus ihrem ursprünglichen Plane der einzelne Organismus wie die gesammte Wirklichkeit Gestalt und Einrichtung empfangen habe. Die Entwicklungslehre setzt an die Stelle dieser Auffassungsweise eine andere, durch welche sie zu gleicher Zeit auch jene beiden zuvor bezeichneten Thatsachen zu erklären unternimmt. Der gemeinsame Ausgangspunkt ist dabei die Beseitigung des alten, „direct aus der Arche Noe stammenden" Vorurtheils von der Constanz der Arten. Ein Analogieschluß soll dazu hinführen. Darwin verweist uns (Das Variiren der Thiere und Pflanzen im Zustande der Domestication, deutsch von Carus, Stuttgart 1868) auf die Erfahrungen der künstlichen Züchtung mittels Auslese unter Pflanzen und Thieren, wodurch neue Spielarten, Varietäten, Rassen entstehen. Jeder Gärtner weiß, daß geringe Verschiedenheiten in Farbe und Zeichnung, Gestalt und Größe, welche an einzelnen Exem-

plaren auftreten, der Ueberlieferung und allmäligen Steigerung fähig sind. Die rationelle Thierzucht beruht darauf, daß an den Hausthieren bestimmte, für irgend welche Zwecke und Bedürfnisse der Wirthschaft nützliche Eigenschaften erhalten und befestigt werden. Freilich kann der Thierzüchter die gewünschte Abänderung nicht direct hervorrufen; aber er leitet sie dadurch, daß er zur Zucht nur solche Individuen benützt, an denen sie aufgetreten ist, und, bei der folgenden und allen weiteren Generationen mit der gleichen Auslese fortfahrend, ausschließlich diejenigen heranzieht, welche von der festzuhaltenden und auszubildenden Abänderung am stärksten betroffen sind. Aus vereinzelten Abweichungen entstehen so mit der Zeit ganz neue, unter Umständen hochgewerthete Rassen. So stammt beispielsweise eine besondere Rasse von Schafen, deren lange, seidenartige, glatte Wolle noch heute einen höhern Preis behauptet, von einem Merinowidder, welcher 1828 auf einer englischen Farm geboren wurde. Die Erfahrungen der Taubenzüchter machen es nahezu zweifellos, daß die in Größe und anatomischem Bau, in Farbe und Federschmuck so weit von einander abweichenden Taubensorten sämmtlich aus einer einzigen Stammart, der blauen Felstaube, hervorgegangen sind.

Ein Doppeltes lassen diese Thatsachen erkennen: einmal, daß bei zusammengehörigen, durch gemeinsame Abstammung verbundenen Organismen individuelle Abweichungen auftreten, welche die einzelnen Exemplare von einander und von der gemeinsamen Stammform scheiden; sodann, daß die so aufgetretenen individuellen Verschiedenheiten erblich sind. Variabilität also und erbliche Uebertragung erworbener Eigenschaften ergeben sich als die beiden Gesetze, welche in jenen Vorgängen wirksam sind. Ihre volle Tragweite aber erhellt erst, wenn das andere Gesetz mitberücksichtigt wird, welches die Naturforschung mit dem Namen der Correlation bezeichnet. Durch die an einem Organe auftretenden Veränderungen werden in Folge einer zwar noch nicht genügend aufgehellten, aber als thatsächlich bestehend anzuerkennenden, innerlichen Verknüpfung auch andere Organe in Mitleidenschaft gezogen. Ein solcher Zusammenhang besteht beispielsweise zwischen den vorderen und hinteren Extremitäten der Vierfüßler; Pferde mit langen Hinterbeinen pflegen auch lange Vorderbeine zu haben. Er besteht zwischen den verschiedenen Gebilden der Haut, und zwar denen des äußern und denen des innern Hautsystems; Abnormitäten im Haarwuchs treten nicht selten in Verbindung mit unregelmäßiger Zahnbildung auf. Er macht sich endlich auch in höchst auffallender Weise bei Organen verschiedener Systeme geltend. Man begreift hiernach, daß das, was beim ersten Auftreten nur eine unbedeutende Abweichung zu sein schien, im Ablauf der Generationen eine weitgehende Umgestaltung des gesammten Organismus nach sich ziehen kann. Die nach Größe und Bauart, Zeichnung und Lebensgewohnheiten so außerordentlich verschiedenen Rassen unserer Hunde stellen ebenso wie das zuvor angeführte Beispiel der Tauben diesen Erfolg unmittelbar vor Augen. Wenn aber — so wird nun weiter argumentirt — innerhalb der einzelnen Arten nach verschiedenen Richtungen hin so bedeutende Unterschiede sich bilden und vererbt werden können, wenn die von einer Art abstammenden Spielarten so weit auseinander treten, wie will man dann noch feste Grenzen zwischen wirklichen neuen Arten und bloßen Spielarten aufrecht erhalten? Der bisherigen Wissenschaft wollte es niemals gelingen, ein entscheidendes, allgemein gültiges Merkmal des Artcharakters, eine specifische Differenz im vollen Sinne kenntlich zu machen; in Wahrheit ist eben der vermeintlich starre und in sich abgeschlossene Arttypus etwas durchaus Bewegliches und Flüssiges. Dazu kommt, daß unsere Erfahrungen in Betreff der Varietätenbildung sich nur auf eine kurze Spanne Zeit erstrecken. Was sind einige wenige Generationen, was ist schließlich die ganze historische Zeit im Vergleiche mit den ungeheuren Zeiträumen, welche die moderne Geologie fordert, wenn sie uns die Geschichte der Erdrinde entrollt! Die Natur hatte Zeit, ihr Werk zu vollbringen. Aus den Spielarten, welche nach den Gesetzen von Variabilität und Erblichkeit entstanden waren, wurden nach eben diesen Gesetzen wirkliche neue Arten, und wiederum nach den gleichen Gesetzen traten auch die Nachkommen dieser letzteren immer weiter aus einander, bis allmälig das ganze weitverzweigte System entstanden war, welches wir kennen. „Kleinste Schritte und größte Zeiträume," sagt David Strauß, „sind die beiden Zauberformeln, mittels deren die jetzige Naturwissenschaft die Räthsel des Universums löst."

Was bis hierher angegeben wurde, läßt einen doppelten Bestandtheil der Theorie erkennen: sie ist einmal Descendenz- oder Abstammungslehre, sofern sie zwischen den sämmtlichen Gliedern der Pflanzen- und Thierwelt einen genealogischen Zusammenhang statuirt; sie ist sodann Transmutationslehre, sofern sie den Ursprung der Formenmannigfaltigkeit aus einer allmäligen, schrittweisen Umformung des jedesmal Vorhandenen herleitet. Ihr Werth und ihre Tragweite endlich liegen ausschließlich innerhalb der Grenzen der Naturerklärung; ein freundliches oder feindliches Verhältniß zu dieser oder jener Weltansicht besteht zunächst nicht, weder zu der materialistischen, noch zu der theistischen oder pantheistischen. Der Naturforscher aber wird auch in dieser Beschränkung ihre Bedeutung nicht gering anschlagen. Das leere Wort der Verwandtschaft zwischen den verschiedenen Formen, dessen sich die klassificirende Wissenschaft schon immer bediente, gewinnt aus ihr zuerst einen wirklichen Gehalt; die schwankenden Bezeichnungen von Art und Gattung, von Familie, Klasse, Ordnung erhalten nunmehr einen scharf begrenzten Sinn, sie be-

sagen, „welchem Seitensproß und welchem Ast und welchem Haupt- oder Nebenstamme in dem großen Stammbaume der Organismen das einzelne Wesen angehöre". Wie der Geologe, der uns die eigenartige Formation eines Gebirgstocks zu erklären unternimmt, die starre Masse vor unserer Phantasie flüssig werden und in Bewegung gerathen läßt, um aus den mannigfachen, aber von bestimmten Gesetzen geleiteten Schiebungen und Spannungen und Faltungen und Spalten die jetzige Gestalt als begreifliches Ergebniß abzuleiten, so verspricht die Abstammungslehre die Erklärung für die in ihrer Abgeschlossenheit unverständlichen Typen der Thier- und Pflanzenwelt dadurch zu liefern, daß sie uns auch in ihnen die nothwendigen Ergebnisse eines in der Vergangenheit liegenden Prozesses der Bildung und Umformung zu erblicken anleitet. An einem entscheidenden Punkte bedarf sie allerdings noch der Ergänzung. Die beobachtete Varietätenbildung, von welcher Ausgang genommen wird, um den Glauben an die Unveränderlichkeit der Arten zu erschüttern, geht vor sich unter der leitenden und sichtenden Hand des Menschen. Systematisch fortgesetzte Aussonderung des in bestimmter Weise Abgeänderten ist unerläßliche Bedingung. Künstlich gezüchtete Varietäten schlagen in die Stammform zurück, wenn sie sich selbst überlassen bleiben. Soll die Varietätenbildung nur ein schwacher Nachhall der Artenbildung sein oder eine Episode in dem umfassenden Hergang darstellen, der zu dieser letztern hinführt, so muß es vor allen Dingen darauf ankommen, auf dem großen Schauplatze der Natur eine Veranstaltung nachzuweisen, welche im Großen und für die Artenbildung dasjenige leistet, was das bewußte Eingreifen des Menschen für das Zustandekommen von Rassen und Spielarten. Nur wenn eine solche getroffen ist, läßt sich auch verstehen, wie in das Gewirre nach allen Seiten regellos auseinander tretender Veränderungen eine bestimmte Ordnung gebracht und das Aufkommen bestimmter, festumrissener Charaktere möglich wurde. Dieß führt zu derjenigen Aufstellung, in welcher ihre begeisterten Verehrer den werthvollsten Bestandtheil der Lehre erblicken. Mehr als alles Andere hat sie dazu beigetragen, den Namen Darwins populär zu machen. Der nach bewußter Absicht handelnde Thierzüchter soll sein Analogon finden in der naturnothwendigen Auslese, welche sich im „Kampf um's Dasein" vollzieht und das Ueberleben des Passendsten zum Ergebniß hat. An die Seite der Abstammungslehre in der vorbezeichneten Gestalt tritt die Selectionshypothese. An einen Kampf im eigentlichen Sinne haben wir bei jenem vielgebrauchten Worte nicht immer zu denken. Ein solcher findet allerdings da statt, wo artverwandte Thiere einander die Beute streitig machen, die zu ihrem Lebensunterhalt dienen soll. Vollständiger aber wird der ganze Umfang der in Betracht zu ziehenden Erscheinungen bezeichnet, wenn wir von einem Wettkampfe, einer Concurrenz der gleichartigen Organismen unter einander reden. Diese Concurrenz erstreckt sich auf den Erwerb der besten und ausreichendsten Nahrung, auf den möglichst wirksamen Schutz vor den Unbilden der Witterung und den Nachstellungen der mancherlei Feinde, auf die möglichst erfolgreiche Sicherung aller derjenigen Veranstaltungen, von denen die ungehemmte Entwicklung der Nachkommenschaft abhängig ist. Wenn nun ein angebliches Naturgesetz es mit sich bringt, daß bei den Nachkommen einer und derselben Stammform individuelle Verschiedenheiten auftreten, welche die einzelnen von einander trennen, so läßt sich erwarten, daß darunter auch solche sein werden, welche dem davon betroffenen Individuum bei jener Wettbewerbung nach irgend einer Richtung hin von Nutzen sind. Hagere Wölfe werden beim Erjagen der Beute ihren schwerfälligeren Gefährten den Rang ablaufen, raschere Hasen leichter und öfter der Verfolgung entgehen. Aber nicht nur Muskelkraft und Behendigkeit, auch die Färbung der Oberfläche in ihrem Verhältnisse zur Umgebung oder irgend welche Eigenthümlichkeit der Organisation können, je nach den besonderen Umständen, den Ausschlag geben. So vermögen beispielsweise Pflanzen mit behaarten Blättern reichlichere Feuchtigkeit an sich zu ziehen und sind demgemäß in wasserarmen Gegenden im Vortheil vor anderen, denen diese Eigenschaft abgeht. Eine Concurrenz aber unter den stammverwandten Formen konnte nicht ausbleiben, weil der ungeheuren Vermehrungsfähigkeit der Organismen keine gleichmäßige Vermehrung dessen entspricht, worauf die Einzelnen zum Unterhalte ihres Lebens angewiesen sind.

Es ist nicht unwichtig, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, wie auf die Ausgestaltung der Lehre Darwins Theorien eingewirkt haben, welche auf ganz anderen Gebieten erwachsen sind. Durch die Selectionshypothese wird zum entscheidenden Factor im Entwicklungsprozeß der organischen Welt eben das erhoben, was nach dem Canon der Freihandelsschule der einzige Regulator im wirthschaftlichen Leben sein soll: der allgemeine Wettbewerb und die rücksichtslose Behauptung des eigenen Interesses. Ebenso wird man die Einwirkung der Malthus'schen Bevölkerungslehre nicht übersehen, deren Mittelpunkt die Hervorhebung des Mißverhältnisses zwischen der Vermehrung des Menschengeschlechts und der Vermehrung der nothwendigen Subsistenzmittel bildet. Das ganz allgemeine stets wiederkehrende Mißverhältniß muß es erklären, daß immer und immer wieder in der ganzen Breite der lebenden Natur der Kampf um's Dasein sich erneuert. Nur diejenigen Formen konnten in dem Jahrtausende und abermals Jahrtausende fortgesetzten Prozeß der Siebung und Sichtung sich erhalten, welche den jedesmaligen Lebensbedingungen am vollkommensten angepaßt waren. Die minder begünstigten, verkümmerten wurden zurückgedrängt, starben zuletzt völlig aus.

Hieraus also, sagt man uns, aus dieser ununterbrochen sich vollziehenden natürlichen Zuchtwahl erklärt es sich, daß aus der unbestimmten Veränderlichkeit der Organismen ein bestimmt gerichteter, zur Ausgestaltung fester Typen führender Entwicklungsprozeß wurde; hieraus erklärt sich die aufsteigende Stufenreihe, welche die organische Welt uns zeigt; hieraus endlich vor Allem erklärt sich die Anpassung der lebendigen Wesen an die Bedingungen ihrer Lebensbethätigung. Der alte Streit zwischen mechanischer und teleologischer Naturerklärung wäre damit endgültig zu Gunsten der erstern entschieden, die vorbedachte Zweckmäßigkeit, welche der unbefangene Sinn in der lebenden Natur zu bewundern pflegt, als bloßer Schein erwiesen. Zahllose Formen entstanden nach dem Gesetze der Variabilität, um alsbald wieder zu Grunde zu gehen, weil ihnen die Bedingungen der Erhaltung fehlten; zahllos viele andere erhielten sich nur so lange, bis eine irgendwo aufgetretene Abänderung einzelne Individuen vor ihren Artgenossen begünstigte und darum den allmäligen Untergang der minder begünstigten zur Folge hatte. Heute, nach dem Ablaufe einer ungeheuren Vergangenheit, trifft unser Auge freilich nur noch auf solche Organismen, bei denen die Anpassung an den ganzen Umfang ihrer Lebensbedingungen wahrhaft staunenswürdig erscheint. Aber die Sache darf uns nicht länger Wunder nehmen: völlige Anpassung ist ein Specialfall unter zahllosen anderen, welche ebenso gut auftreten konnten oder auch wirklich aufgetreten sind; sie ist zugleich aber, und hierauf eben kommt es an, die ausschließende Bedingung dauernden Bestandes. Es kann jetzt nur angepaßte Formen geben, weil nur sie im Kampf um's Dasein erfolgreich sich erhalten konnten.

Der Sieg der mechanischen Naturerklärung würde nicht nothwendig den Sieg der materialistischen Weltansicht bedeuten. Darwin selbst sprach am Schlusse seines epochemachenden Werkes das Wort aus: „Es ist wahrlich eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Lebensform eingehaucht hat, und daß, während unser Planet, den strengen Gesetzen der Schwerkraft folgend, sich im Kreise schwingt, aus so einfachem Anfange sich eine endlose Reihe der schönsten und wundervollsten Formen entwickelt hat und noch immer entwickelt." Aber viele seiner Anhänger, und namentlich die deutschen Darwinianer, waren vom ersten Augenblicke an einer anderen Meinung. Ausgesprochenermaßen erblickten sie den hauptsächlichen Werth der Hypothese darin, daß durch sie endlich die Annahme eines schöpferischen Gottes überflüssig gemacht werde. Allerdings bedurfte dieselbe hierzu nach zwei Seiten hin der Ergänzung. Sollte die eingeschlagene Richtung zur vollen Consequenz gebracht werden, so war es nothwendig, auch den ersten Anfang des Lebens rein mechanisch zu erklären. Unbedenklich hatten die Gelehrten der alten und mittlern Zeit selbst für höhere Thiere ein elternloses Entstehen aus unorganischer oder in Zersetzung begriffener organischer Materie angenommen. Im ersten Drittel unseres Jahrhunderts war die Ansicht, welche eine Urzeugung oder generatio aequivoca wenigstens für die niedersten Organisationsstufen der Thier- und Pflanzenwelt wahrscheinlich fand, noch ziemlich verbreitet. Mehr und mehr war sie jedoch vor den Fortschritten der Wissenschaft und dem experimentellen Nachweis zurückgewichen, daß jedes der Beobachtung zugängliche Entstehen organischen Lebens an das Vorhandensein organischer Keime gebunden sei. Man kann sagen, daß der Anspruch der Darwinianer, für die Annahme einer Urzeugung die Anerkennung der Wissenschaft zu gewinnen, in dem Momente erhoben wurde, wo der Stand der Forschung hierfür die geringste Aussicht bot. Man glaubt jedoch diesen Uebelstand nicht allzu schwer nehmen zu sollen. Zwar haben die eine Zeit lang mit großem Eifer unternommenen Bemühungen, einfachste structurlose Lebewesen ausfindig zu machen, in denen man den Uebergang vom unorganischen in das organische Bereich zu erblicken hätte, einen Erfolg bisher nicht gehabt, und die Fortschritte der experimentellen Forschung lassen umgekehrt die trennende Kluft zwischen beiden uns immer größer erscheinen. Aber man hilft sich damit, daß es auf den thatsächlichen Erweis einer wirklich geschehenden Urzeugung nicht ankomme, die Annahme derselben vielmehr ein unerläßliches Postulat der Wissenschaft sei und das einzige Mittel, dem Wunderglauben zu entgehen.

Ganz ähnlich verhält es sich mit einem zweiten Punkte, an welchem gleichfalls die Besiegelung des Materialismus eine weitere Ausdehnung der Hypothese verlangte. Wie der Anfang nur begriffen werden durfte aus dem Zusammentreffen mechanischer Gesetze, aus dem Zwange des Naturlaufs, welcher die vorhandenen Elemente zu jenen Combinationen vereinigte, in denen das erste Leben auftrat, so auch darf im ganzen Umkreis des Wirklichen kein Gebilde sich finden, welches zu erhaben wäre, als daß die begonnene Entwicklungsreihe in ununterbrochener Folge dazu hätte hinführen können. Auch der Mensch also darf keinen andern Ursprung genommen haben, als die übrigen lebendigen Geschlechter. Darwin hatte in den beiden bisher genannten Schriften diese Consequenz nicht gezogen; auch hier gingen ihm seine Anhänger voran. Huxley eröffnete den Reigen, ihm folgten in Deutschland C. Vogt, Rolle, Büchner und vor Allem E. Haeckel in Jena. Erst viel später, in seinem 1871 erschienenen Werke „Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl", schloß sich ihnen Darwin selbst an. Nunmehr reicht also der Stammbaum der Naturdinge von den untersten mikroskopischen Wesen, den sogen. Moneren, bis hinauf zu den Säugethieren, und von den niedersten Formen dieser letzteren bis zum Menschen. Der Mensch bezeichnet die letzte, die höchste

Stufe, bis zu welcher natürliche Züchtung die lebensfähige Combination der Atome zu steigern vermochte; er ist der begünstigte Sprosse einer untergegangenen Thierform, deren weiter zurückgebliebene Nachkommen unter den Affen zu suchen sind. E. Haeckel, der lauteste Vorkämpfer des Darwinismus in Deutschland (Natürliche Schöpfungsgeschichte, seit 1868 in zahlreichen Auflagen; Anthropogenie, 1874), hat es unternommen, diesen Stammbaum in allen seinen Gliedern zu entwerfen, wobei freilich an nicht wenig Stellen Schöpfungen der Phantasie die Lücken ausfüllen müssen, welche Erfahrung und Wissenschaft gelassen haben. Derselbe hat zugleich die Schwierigkeit, welche der Durchführung des Materialismus jederzeit in den Thatsachen des seelischen Lebens entgegentrat, dadurch zu beseitigen gesucht, daß er, wie schon Andere vor ihm, Beseeltheit kurzer Hand als eine allgemeine Eigenschaft der Materie proclamirt. „Der Atome Hassen und Lieben, Anziehung und Abstoßung der Molekule, Bewegung und Empfindung der Zellen und der aus Zellen zusammengesetzten Organismen, Gedankenbildung und Bewußtsein des Menschen, — das sind nur verschiedene Stufen des universalen psychologischen Entwicklungsprozesses."

Die Entwicklungslehre in der vorbezeichneten Gestalt hat längst aufgehört, nur die hypothetische Aufstellung einzelner Gelehrten zu sein. Sie bildet den wichtigsten Bestandtheil in der naturwissenschaftlichen Weltansicht, in dem neuen Glauben, welcher, wenn wir die Stimmführer der öffentlichen Meinung hören, bestimmt ist, die Religion des Christenthums zu verdrängen. Nach Haeckel (Die heutige Entwicklungslehre im Verhältnisse zur Gesammtwissenschaft, 1877) löst die Einheit der Weltanschauung (oder der Monismus), zu welcher uns die neue Entwicklungslehre hinführt, „den Gegensatz auf, welcher bisher zwischen den verschiedenen dualistischen Weltsystemen bestand. Sie vermeidet die Einseitigkeit des Materialismus wie des Spiritualismus, sie verbindet den praktischen Idealismus mit dem theoretischen Realismus, sie vereint Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft zu einer allumfassenden einheitlichen Gesammtwissenschaft...; als das wichtigste Bildungsmittel wird sie auch in der Schule ihren berechtigten Einfluß geltend machen müssen; sie wird hier nicht bloß geduldet, sondern maßgebend und leitend werden". Aber auch die Apostel der socialen Revolution berufen sich auf die Entwicklungslehre und erblicken in ihr die theoretische Rechtfertigung ihrer auf die völlige Umkehrung der heutigen Gesellschaftsordnung gerichteten Pläne.

II. Bei den Gegnern dieses Systems lassen sich zwei Richtungen unterscheiden. Die einen sind geneigt, der Hypothese weitgehende Concessionen zu machen, um dem vordringenden Angriffe des Materialismus gegenüber die grundlegenden Lehrsätze der entgegengesetzten Weltanschauung um so sicherer zu vertheidigen. Sie opfern ohne Schwierigkeit die alte Lehre von der Constanz des Arttypus, sie acceptiren die ursprüngliche Verwandtschaft und die allmälige Herausbildung der verschiedenen Thier- und Pflanzenformen, sie haben auch nichts dagegen zu erinnern, wenn man die Anpassung der letzteren an die jedesmaligen Bedingungen ihres Lebens als eine nothwendige Folge der natürlichen Zuchtwahl im Kampf um's Dasein erklärt. Den ganzen Nachdruck legen sie dagegen auf die völlig richtige Behauptung, daß mit dem allem von einer Beseitigung der ersten schöpferischen Ursache wie der göttlichen Wirksamkeit in der Welt nicht die Rede sein könne. Denn die Hypothese erklärt besten Falles doch nur den weitern Verlauf des bereits eingeleiteten Prozesses, nicht aber seinen ersten Anfang. Auch die ersten, unscheinbaren Anfänge des Lebendigen, an welche die aus mechanischen Gesetzen abzuleitende Entwicklung anknüpfte, sollen nur das nothwendige Product aus dem Zusammentreffen bestimmter materieller Theile sein. Aber was war es, was dieses Zusammentreffen eben damals nothwendig machte, als es wirklich stattfand? Wer es verschmäht, das erste Auftreten organischen Lebens auf das Eingreifen einer schöpferischen Ursache zurückzuführen, und darin nur das Ergebniß einer nothwendigen Causalverknüpfung sehen will, schiebt doch in Wahrheit die Frage nur weiter zurück. Wenn der ganze Hergang der Weltentwicklung, von welcher die Entwicklung des organischen Lebens auf unserer Erde nur ein einzelner Abschnitt ist, rein mechanisch begriffen werden könnte, so stände doch am Anfange dieses ganzen Mechanismus unausweichlich die schöpferische That einer überweltlichen Ursache. Damit aber schwindet sofort der Schein von Selbständigkeit, mit welchem die materialistische Meinung jenen Mechanismus umkleidet. Er ist mit allem, was er einschließt, mit Variabilität und Erblichkeit und Kampf um's Dasein, nur das Mittel, dessen sich Gott zur Erfüllung seiner ewigen Absichten bedient. Von dieser sichern Position aus haben einzelne christliche Apologeten geglaubt, gegen keine einzige von den Aufstellungen der Entwicklungslehre Einsprache erheben zu müssen, nicht einmal gegen die thierische Abstammung des Menschen, sofern man ja bei dem Leibe, dem nach dem biblischen Schöpfungsberichte Gott seinen Odem einblies, an eine hoch entwickelte thierische Organisation denken könne. Dieß geht nun ohne Zweifel zu weit, und überhaupt wird man fragen müssen, ob denn die ganze Lehre wirklich schon so fest stehe, daß derartige Zugeständnisse unvermeidlich geworden seien. Wenn es taktisch richtig sein mochte, dem ersten, von überschwänglichen Hoffnungen getragenen Anprall der Hypothese gegenüber jene Stellung einzunehmen, so hat sich seitdem mit wachsender Entschiedenheit die andere Richtung herausgebildet, welche die Glaubwürdigkeit und die wissenschaftliche Berechtigung derselben bestreitet. Insbesondere ist hier der Marburger Botaniker A. Wigand zu nennen, der in seinem umfassenden Werke (Der Darwinismus und die Natur-

forschung Newtons und Cuviers, 3 Bde., 1874 bis 1877) eine Bekämpfung der Lehre in großem Stile und nach dem ganzen Umfange ihrer Aufstellungen geliefert hat.

Die Kritik der Entwicklungslehre beginnt füglich mit der Erörterung der Frage, welches denn überhaupt die Beweismittel sind, über welche sie zur Erhärtung ihrer Wahrheit verfügt. Daß nämlich der behauptete allmälige Entwicklungsprozeß der Pflanzen- und Thierarten nicht unmittelbar in der Erfahrung aufgezeigt werden kann, leuchtet ein. Er gehört der Vergangenheit an, und wir können im besten Falle auf ihn, der in der bereits abgelaufenen Weltperiode sich vollzog, aus seinen Erzeugnissen zurückschließen. An diesen Erzeugnissen also, d. h. an den Formen der heute vorhandenen Pflanzen- und Thierwelt müssen Anhaltspunkte sich aufzeigen lassen, welche zu dem Schlusse führen, die verschiedenen Formen seien durch die Thatsache gemeinsamer Abstammung mit einander verbunden und aus einfacheren Urformen allmälig hervorgegangen. Welches sind diese Anhaltspunkte? Wo zwei heute vorhandene Formen des Thier- und Pflanzenreiches durch bedeutsame, sogleich in die Augen springende Unterschiede von einander getrennt sind, kommen wir nicht leicht auf die Vermuthung, daß die eine sich aus der andern entwickelt habe oder beide aus den Umwandlungen einer gemeinsamen Stammform entstanden seien. Wenn es dagegen gelingt, zwischen die Extreme eine Reihe von Mittelgliedern einzuschieben, welche in auf- und absteigender Scala die Aehnlichkeiten mit Unterschieden und die Abweichungen mit übereinstimmenden Merkmalen verbinden, so daß die vergleichende Betrachtung ganz allmälig von einem Ende zum andern hinübergleitet, so fängt jene Vermuthung schon eher an, glaubhaft zu werden. Für unsere Vorstellung werden die Uebergangsglieder einer solchen systematischen Zusammenstellung leicht zu Durchgangspunkten eines wirklich zurückgelegten Umwandlungsprozesses. Der erste Schritt der Beweisführung wird sonach in einer Zusammenstellung und Gruppirung der heute vorhandenen Formen nach dem Grade der Aehnlichkeit bestehen müssen. Da aber diese Gruppen gegen einander durch mehr oder minder scharfe Grenzen abgeschlossen, durch mehr oder minder weite Zwischenräume von einander getrennt bleiben, so wird man zweitens darauf ausgehen, an der Hand der Paläontologie in den versteinerten Ueberresten ausgestorbener Arten die vermittelnden Glieder zu entdecken und die Uebergangsformen einzuschieben, durch welche hindurch nach den Voraussetzungen der Hypothese der Prozeß führte, bis er mit den heute vorhandenen festbegrenzten Arten sein Ende fand. Daß hierzu die Ergebnisse der bisherigen paläontologischen Forschung bei weitem nicht ausreichen, erkannte Darwin und erkennen seine Anhänger bereitwillig an. Während der erstere darauf hinweist, daß zur Zeit nur ein kleiner Bruchtheil der Erdoberfläche auf die darin enthaltenen organischen Einschlüsse geprüft sei, und uns auf eine zukünftige Ergänzung der Lücken vertröstet, bereiten Andere darauf vor, daß auch in Zukunft diese Ergänzungen ausbleiben könnten, und erklären scharfsinnig, warum dieß so sein müsse. So viel ist indessen klar: je besser es gelänge, die genealogische Tafel des organischen Reiches wissenschaftlich zu fixiren, je vollständiger für eine jede Gruppe das Bild ihres Stammbaumes ausfiele, je enger sich in den einzelnen Reihen die Glieder aneinander schlössen, je geringfügiger die Unterschiede zwischen den nächstverwandten Formen sich darstellten, und je mehr der Abstand extremer Bildungen durch die dazwischen geschobenen vermittelt erschiene, desto mehr würden wir geneigt sein, jenen Schluß zu ziehen, welcher in dem heutigen Bestande der lebendigen Natur das Endergebniß eines langen Prozesses allmäliger Umformung erblickt. Aber ein stricter Beweis ist damit noch nicht erbracht, denn es könnten ja doch ebenso gut alle diese Formen in diesen Verhältnissen einer abgestuften Aehnlichkeit von Gott ursprünglich geschaffen sein! Ja, wenn es schon feststände, daß ein solcher Umwandlungsprozeß wirklich stattgefunden hätte, dann würde es uns wahrscheinlich dünken, Richtung und Gang desselben an dem Leitfaden der Aehnlichkeit auffinden zu können; nun aber soll umgekehrt die in der Vergangenheit liegende Thatsache jenes Prozesses aus der gegebenen Aehnlichkeit erst gefolgert werden. Man wird einwenden, der Nachweis einer sich vollziehenden Umwandlung sei durch die Thatsachen der künstlichen Züchtung erbracht. Es bedarf jedoch keiner langen Ausführung, um zu zeigen, daß dieser Einwand nicht Stich hält. Denn wenn jene Thatsachen auch beweisen, daß die zu einer Art gehörigen oder von ihr abstammenden Formen nach verschiedenen Richtungen auseinander gehen können, so zeigen sie doch zugleich, daß die Veränderungen sich dabei innerhalb gewisser Grenzen bewegen, welche nicht überschritten werden. Den sämmtlichen, aus künstlicher Züchtung hervorgegangenen Pflanzen und Thieren bleibt ein bestimmter, durch jene Grenzen bezeichneter Charakter, an welchem sie durch alle Generationen hindurch mit größter Zähigkeit festhalten. Das Pferd bleibt immer ein Pferd, und das Schaf ein Schaf, und die Taube eine Taube. Macht man geltend, um das Gewicht dieser Thatsache zu entkräften, daß zu einer Veränderung über die bezeichneten Grenzen hinaus, also zum Aufkommen wirklich neuer Arten eine viel längere Zeit erforderlich sei, als die Erfahrung des Menschen umspannt, so besagt dieß eben, daß für eine solche Ausdehnung der Variabilität, wie die Hypothese sie fordert, eine Begründung in den Thatsachen schlechterdings nicht erbracht werden könne. Dazu kommt, daß wir über den Hergang der Variation nichts wissen, daß die angeblichen Gesetze von Veränderlichkeit und erblicher Uebertragung der Eigenschaften in Wahrheit leere Namen sind. Erst müßte genau aufgezeigt werden, wie und unter

welchen Einflüssen und nach welcher constanten Regel Abänderungen thatsächlich auftreten, wie und in welchem Umfange sie regelmäßig auf die Nachkommen übertragen werden, dann würde es zulässig sein, mittels hypothetischer Abänderung oder Steigerung der maßgebenden Factoren über das Gebiet der Thatsachen hinauszugehen.

Die angestellte Erörterung zeigt, wie viel daran fehlt, die Hypothese von der gemeinsamen Abstammung der Organismen zu einer wissenschaftlich begründeten Theorie zu erheben. Die Anhaltspunkte in der Erfahrung reichen nicht aus, eine Annahme zu stützen, deren Inhalt selbst der Erfahrung entzogen ist, und selbst nach der denkbar vollständigsten Ergänzung des empirischen Materials wäre der Schluß auf den in der Vergangenheit liegenden Entwicklungsprozeß nur für den der einzig zulässige, für den es bereits im Voraus feststand, daß von einem schöpferischen Eingreifen Gottes nicht die Rede sein könne. Das Ergebniß wird kein anderes, wenn man, statt an die systematischen Zusammenhänge im organischen Bereiche, an die aufsteigende Stufenfolge denkt, welche es darstellt. Denn der Schluß, welchen die Entwicklungslehre daraus zieht, wäre ein zwingender selbst dann nicht, wenn jene Stufenfolge eine einheitlich und geradlinig fortschreitende wäre. Auch jetzt bliebe dem Gläubigen die Möglichkeit der Annahme, welche nur der Ungläubige, seiner Stimmung und Gewöhnung entsprechend, von vornherein verwerfen würde, daß der schöpferischen Weisheit eben dieser Weg der Bethätigung, diese Einrichtung der creatürlichen Welt gefallen habe. Zudem aber zeigt die organische Natur das Bild gar nicht, welches sie nach den Voraussetzungen der Hypothese zeigen müßte. Ein Fortschritt ist nur im Großen und Ganzen zu erkennen, während im Einzelnen oft Fortschritt mit Rückschritt wechselt. Einzelne Glieder der höhern Stufe können unvollkommener sein als die Glieder einer niedern Stufe, oder es können auch zwei mit einander verglichene Typen, je nach den Merkmalen, die man dabei in's Auge faßt, einen Rückschritt oder einen Fortschritt gegen einander darstellen.

Nun verweisen uns allerdings die Anhänger der Hypothese noch auf eine andere Reihe von Thatsachen, deren Entdeckung der neuesten Zeit angehört, und in denen sie eine besonders glänzende Bestätigung zu erblicken glauben: auf die Thatsachen der thierischen Entwicklungsgeschichte. Wir wissen, daß die Entwicklung der höhern Organismen stufenweise durch Phasen hindurch geht, welche dem bleibenden Zustande ausgebildeter Formen der niederen Ordnungen entsprechen. Verfolgt man beispielsweise die Ausgestaltung des Hühnchens im Ei, so reihen sich an die ersten Keimgebilde Gestaltungen an, welche im Wesentlichen die Organisation eines Fisches, eines Amphibiums, eines Reptils und zuletzt erst die des Vogels zeigen. Durch ein wunderbares Gesetz des sich stets erneuernden Lebens scheinen hier die starren Urkunden, welche die Paläontologie in den Versteinerungen zu Tage fördert, ihre Ergänzung und Erläuterung zu finden: die Geschichte des Individuums scheint die Geschichte der Art und der ganzen Klasse zu offenbaren. Wie seine Jugendzustände den niederen Formen des natürlichen Systems entsprechen, so lassen sie uns die Stammformen erkennen, aus denen allmälig die höher entwickelte Organisation hervorgegangen ist. Die Reihe der Keimformen des Hühnchens gibt uns ein skizzenhaftes Bild seiner wirklichen Ahnenreihe. Namentlich E. Haeckel legt diesem Parallelismus zwischen „Keimesgeschichte“ und „Stammesgeschichte“, „Ontogenie“ und „Phylogenie“ eine fundamentale und entscheidende Bedeutung bei. — Nun mag derselbe ja in heuristischer Beziehung, als Leitfaden der Forschung, eine große Wichtigkeit besitzen; die beweisende Kraft aber, die ihm die Darwinianer zuschreiben, hat er nicht. Wenn sie ihm verliehen werden sollte, müßten zuerst die Phasen, welche die Entwicklung des Individuums durchläuft, eine größere Uebereinstimmung mit den fertigen Formen niedriger organisirter Thiere zeigen, als wirklich der Fall ist; es müßten ferner die Ursachen einigermaßen bekannt sein, welche die Entwicklung über diese Phasen hinaus zu der höhern Form forttreiben; es müßte endlich der Zusammenhang irgendwie ersichtlich sein, der zwischen dem einmal in der Vergangenheit im Verlauf eines überaus langen Zeitraumes vor sich gegangenen Prozeß der Artbildung und der jederzeit sich erneuernden, auf eine kurze Frist eingeschränkten Entwicklung des Individuums bestände. Nichts von dem allem liegt vor. Auch die Vertheidiger der Hypothese geben zu, daß die Aehnlichkeit zwischen den Embryonalformen und den vorausgesetzten Stammformen nur eine oberflächliche ist. „Nur wenn Haeckel die Embryonen von Mensch, Hund, Vogel u. s. w. mit der Tendenz, die Uebereinstimmung zu beweisen, abbildet und die Abbildungen so zurecht stutzt, daß sie einander möglichst ähnlich erscheinen, oder wenn er vollends ein Hunde- und ein Menschenei in schematischer Abbildung mit einem und demselben Holzstock darstellt, — dann freilich kommt eine vollkommene Uebereinstimmung zu Tage“ (A. Wigand, Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit, 1878, S. 49).

Es bleibt also dabei, daß die Annahme einer Abstammung der sämmtlichen heute vorhandenen Formen aus wenigen oder einer einzigen Urform zur Zeit völlig unerwiesen ist, und daß auch von der Zukunft im besten Falle für dieselbe nur der Nachweis einer mehr oder minder großen Wahrscheinlichkeit, nicht aber der einer jede andere Annahme ausschließenden Gewißheit erwartet werden kann.

Unabhängig hiervon ist nun aber die zweite Frage, ob die Anerkennung einer gemeinsamen Abstammung auch die Anerkennung des von der Darwin'schen Hypothese erdachten bestimmten Entwicklungsherganges involvire. Mit anderen Worten: muß, wer die Descendenzlehre an-

nimmt, darum auch Anhänger der Transmutationslehre in dem oben dargelegten Sinne und der Selectionslehre sein? Diese beiden hängen allerdings unter einander enge zusammen, und nur auf ihrer Verbindung beruht die Hoffnung, den Zweck aus der Erklärung der lebenden Natur zu verbannen. Eine schranken- und richtungslose, in kleinsten Schritten voranschreitende Veränderlichkeit liefert das ungeheure Material der sämmtlichen möglichen Combinationen; die natürliche Zuchtwahl fixirt unter ihnen die Specialfälle der Anpassung oder richtiger der Angepaßtheit an die Lebensbedingungen. Nur im Vorübergehen mag daran erinnert werden, daß eine solche richtungslose, nach allen Seiten gleichmäßig sich erstreckende Variabilität in den Thatsachen schlechterdings keinen Anhalt hat. Eine Reihe angesehener Forscher, welche sich im Uebrigen zu den Lehren Darwins bekennen, hat sich gegen eine derartige Annahme erklärt. Wenn sie aber statt dessen, wie beispielsweise Nägeli, die Veränderungen in der organischen Welt auf einen bestimmt gerichteten Trieb, ein in der Natur der einzelnen organischen Form begründetes Gesetz zurückführen und ein sprungweises Aufsteigen der Organismen zu immer größerer Vollkommenheit lehren, so ist damit die Bedeutung der natürlichen Zuchtwahl sehr erheblich eingeschränkt und der Versuch thatsächlich aufgegeben, das Entstehen der zweckmäßigen Bildungen ausschließlich auf mechanischem Wege, aus dem äußerlichen Zusammentreffen der Bedingungen zu erklären. Doch mag hiervon vorläufig abgesehen werden. Es gilt, die Selectionslehre für sich einer Prüfung zu unterziehen. Daß der Kampf um's Dasein die vortheilhaften Abänderungen, die sich in ihm bewähren sollen, nicht selbst hervorbringt, ist selbstverständlich und wurde im Vorangehenden wiederholt hervorgehoben. Woher sie kommen, wird nicht erklärt. Sie entstehen, heißt es, mit andern, die ohne Nutzen sind, aber einmal aufgetreten, wirken sie. Auf die Dauer, in der unaufhörlich sich erneuenden Wettbewerbung bleiben nur die am besten angepaßten Formen übrig. Und was alles schließt diese Anpassung in sich! Nicht nur die Ausgestaltung so complicirter Organe wie Auge und Ohr, nicht nur die Verfestigung dessen, was ursprünglich der vereinzelte Einfall eines thierischen Gehirns war, zum charakteristischen Instinct, auch die Fähigkeit der Organismen, sich gegen andringende Störungen zu schützen oder eingetretene zu beseitigen und zu heilen! Je tiefer man in das Einzelne eingeht, desto schwieriger wird man das Verständniß finden, wie aus der sinnlosen Häufung der Zufälle die tiefsinnige Veranstaltung, aus dem Würfelspiel der Combinationen das planvolle Kunstwerk entstehen konnte. Eines aber wird sehr bestimmt festzuhalten sein: der rein negative Einfluß der natürlichen Zuchtwahl, ihre auslesende und sichtende Wirksamkeit kann sich nur auf diejenigen Eigenthümlichkeiten beziehen, welche mit der Lebenserhaltung des Individuums im Zusammenhange stehen, nur auf die physiologischen, nicht auf die rein morphologischen Eigenthümlichkeiten. Ob die obere Flügelfläche eines Tagesschmetterlings dieses oder jenes Detail in Farbe und Zeichnung aufweist, ob eine Pflanze gegenüberstehende Blätter hat oder spiralförmig geordnete, kann offenbar keinen Vortheil oder Nachtheil für das betreffende Individuum gegenüber andern, mit ihm auf die gleichen Lebensbedingungen angewiesenen Individuen begründen. Ganz ebenso wie die Entstehung ist also bei morphologischen Eigenthümlichkeiten auch die Erhaltung von dem Kampf um's Dasein unabhängig. Darwin selbst hat dieß anerkannt und in seinen späteren Schriften die Wirkung der natürlichen Zuchtwahl auf die „adaptiven", d. h. die für die Anpassung an die Lebensbedingungen sich vortheilhaft erweisenden Veränderungen des Körperbaues eingeschränkt. Aber diese Einschränkung ist verhängnißvoll. Zeigte der einzelne Organismus nichts, als was mit seinem siegreichen Ueberwinden des Kampfes um's Dasein in nothwendigem Zusammenhange steht, so möchte die Selectionshypothese glaubhaft erscheinen. Aber dieser Schein schwindet, wenn jene Voraussetzung fehlschlägt, wenn die angepaßten Formgebilde nicht die einzigen sind, welche am Leben bleiben konnten. Auch sind es gar nicht die rein morphologischen Charaktere allein, welche hierbei in Betracht kommen. Denn offenbar konnte sich doch der Einfluß der natürlichen Zuchtwahl auch nur auf solche physiologische Eigenthümlichkeiten beziehen, welche sogleich bei ihrem ersten Auftreten dem davon betroffenen Individuum von Nutzen waren; nur dann hatten dieselben Aussicht, die unverändert gebliebenen oder in ungünstigem Sinne abgeänderten Formen zu überdauern. Dasselbe gilt von jeder Steigerung, jeder höhern Differenziirung der vortheilhaften Abweichung. Jede neue Abänderung mußte ihr Anrecht auf Erhaltung durch den Vortheil bewähren, den sie im Kampf um's Dasein verlieh, und nur das, was sie wirklich in der Gegenwart leistete, nicht was im Laufe der Generationen noch weiter daraus werden konnte, kam dabei in Rechnung. Den Fanatikern der Abstammungslehre macht es keine Schwierigkeit, das Entstehen des Sehapparates so zu denken, daß zuerst bei einem Thiere sich Zellen in der Haut bildeten, welche auf Licht reagirten, indem sie sich ausdehnten und zusammenzogen; daß mit diesen dann im Laufe der Zeit ein sensibeler Nerv in Verbindung kam, welcher das Thier nun schon in Stand setzte, Hell und Dunkel zu unterscheiden; daß ein Tröpfchen Flüssigkeit in der Epidermis den Anfang bildete zu einem lichtbrechenden Mittel und, sich im Centrum verdichtend, allmälig zur Linse wurde. Aber sie werden niemals beweisen können, daß die ersten Anfänge und die sämmtlichen Durchgangsstadien dieses langwierigen Prozesses die Thiere, welche demselben unterworfen waren, vor den übrigen derart in Vortheil setzten, daß nur sie in ihren Nachkommen fortdauern konnten, die

anderen zu Grunde gehen mußten. Die lange Reihe der Uebergangsformen, welche zu durchlaufen war, bis am letzten Ende sich das bedeutsame und in seiner Vollendung überaus werthvolle Organ gebildet hatte, brachte den Thieren, an denen sie auftrat, nur nutzlose Auswüchse und Anhängsel, und die natürliche Zuchtwahl hätte gerade umgekehrt dahin führen müssen, sie zu beseitigen und abzustoßen. An dieser Erwägung muß die Selectionshypothese endgültig scheitern. Durch die Formel von dem naturnothwendigen Ueberleben des Passendsten will sie das Entstehen zweckmäßiger Bildungen mechanisch erklären, aber die Formel versagt, wo nach den eigenen Voraussetzungen der Lehre das Entstehen des Zweckmäßigen das durch Generationen hindurch fortgesetzte zähe Festhalten des Unzweckmäßigen zur Voraussetzung hat.

Die Selectionshypothese scheitert nicht minder da, wo sie nach der Meinung ihrer Anhänger ihren größten Triumph feiern soll, bei der Anwendung auf den Menschen. Wäre der Mensch mit Einschluß seiner geistigen Fähigkeiten nur das letzte Ergebniß des natürlichen Züchtungsprozesses, so könnten die letzteren nur solches aufweisen, was mit dem Kampf um's Dasein in Zusammenhang, was im Dienste der Lebenserhaltung stände, so wäre es die größere Verschlagenheit und List und die stärkere Begierde, was ihn vor den nächsthöheren Thieren auszeichnete. Die Veranlagung zu Wissenschaft und Kunst, Pflichtbewußtsein und Rechtsgefühl und endlich die Religion hätten vor der unerbittlichen Naturauslese keinen Anspruch auf Erhaltung erheben können. Wollte man daher auch die Entwicklungslehre für die übrige organische Welt gelten lassen, so tritt doch auf alle Fälle der Mensch aus der Entwicklungsreihe heraus; das, was die auszeichnende Eigenthümlichkeit seiner Natur ausmacht, fordert einen andern Ursprung. Aber auch jene übrige Entwicklung tritt dadurch in ein anderes Licht. Wenn der Mensch, trotz der zahlreichen Beziehungen, die ihn ohne Zweifel mit den vollkommensten Thieren verbinden, dennoch von diesen durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden ist, so wird damit ganz allgemein der Satz erschüttert, welcher die Aehnlichkeit auf gemeinsame Abstammung zurückführen heißt. Wenn ferner der Mensch in der Stufenfolge der lebenden Natur die höchste Spitze bezeichnet, aber trotzdem nicht der in dieser Stufenfolge fortschreitende Prozeß zu seiner Ausgestaltung hingeführt hat, so wird sich dieser Prozeß nun erst recht darstellen als von Anbeginn an bestimmt, für das vorausgesehene Auftreten des Menschen die Grundlage und die Voraussetzungen zu liefern. Auch von dieser Seite her erweist sich somit der Versuch als aussichtslos, mit Hilfe der Entwicklungslehre die Spuren zweckvoller Veranlagung und Wirksamkeit aus der Welt zu entfernen, und dem gewaltigen Vorstoß des Darwinismus gegenüber, dem stärksten und umfassendsten, den die Geschichte kennt, erweist sich die teleologische Weltansicht als Siegerin.

Dem Gewichte der verschiedentlich vorgebrachten Einwendungen haben sich die Anhänger der Entwicklungslehre nicht durchweg entzogen, die Anerkennung derselben vielmehr dadurch bekundet, daß sie, wie schon an einigen Beispielen im Vorangehenden gezeigt wurde, bereitwillig auf einzelne Bestandtheile der ursprünglichen Aufstellung verzichteten. Verfolgt man diesen Sachverhalt näher, so ergibt sich die überraschende Thatsache, daß kaum ein principiell wichtiger Punkt von den sogenannten Darwinianern oder den Anhängern der Entwicklungslehre übereinstimmend vertreten wird. Es ist insbesondere das Verdienst des schon genannten Werkes von A. Wigand, hierauf mit allem Nachdrucke hingewiesen zu haben. Schon über die Tragweite des Descendenzprincips gehen die Meinungen aus einander. Die consequente Durchführung des Grundsatzes, daß Uebereinstimmung auf gemeinsamer Abstammung beruhe, müßte zu der Annahme eines schlechthin einheitlichen Ursprunges für das gesammte organische Reich hinführen, weil alle Organismen zuletzt in gewissen allgemeinsten Veranstaltungen, wie dem Zellenbau, übereinstimmen. Haeckel jedoch schwankt zwischen „monophyletischer" und „polyphyletischer" Abstammung, Abstammung von einer und Abstammung von mehreren Formen, und Nägeli erklärt ausdrücklich, die Entwicklung der Reiche habe stets von Neuem begonnen, und die aufsteigenden Stufenreihen, welche beispielsweise das Pflanzenreich in seiner jetzigen Gestalt zeige, seien nicht etwa wirkliche Generationsreihen, in denen also jedesmal die niedriger stehende Form die Stufe bezeichnen würde, durch welche die höher stehende bereits hindurchgegangen ist, sondern sie würden gebildet durch die ungleich hohen Endglieder mehrerer neben einander hergehender Entwicklungsreihen. Von einem genealogischen Zusammenhang des gesammten organischen Reiches ist sonach hier nicht mehr die Rede. — Die fundamentale Bedeutung, welche für Darwin die Analogie der künstlichen Züchtung besitzt, wurde im Vorangehenden hervorgehoben. Wallace jedoch, der bereits kurze Zeit vor Darwin in zwei kleinen Aufsätzen sowohl das Descendenzwie das Selectionsprincip aufgestellt hatte, bestreitet die Berechtigung dieses Analogieschlusses; er behauptet, zwischen den domesticirten Thieren und denjenigen im wilden Zustande bestehe ein wesentlicher Unterschied, ja ein förmlicher Gegensatz. — Daß, wie dieß von der Selectionshypothese gefordert wird, die Transmutation der Formen sich auf der Grundlage einer völlig schrankenlosen Variabilität in kleinsten Schritten durch allmälige Häufung geringer Verschiedenheiten vollziehe, bestreiten mit Nägeli Askenasy, W. Hofmeister, F. A. Lange u. A. Bei Darwin bedeutet Anpassung so viel als Angepaßtsein, sie ist die Folge der natürlichen Zuchtwahl, die alle nicht angepaßten Formen zu Grunde gehen ließ.

Haeckel dagegen versteht unter Anpassung den Proceß selbst, in und durch welchen die Organismen den Lebensbedingungen angepaßt werden. Dieser Proceß aber ist ihm nichts Anderes, als die Einwirkung der Außenwelt auf den Organismus, welche den letztern in einer Weise abändert, daß er damit zugleich den Lebensbedingungen angepaßt erscheint. Damit ist dann auch der Begriff der Variabilität ein völlig veränderter geworden, und wir haben darunter nicht mehr mit Darwin die Eigenschaft der Organismen zu verstehen, daß sie aus sich selbst nach allen Richtungen hin variiren, um so der Naturauslese das Material darzubieten, sondern der Name bezeichnet ein rein passives Verhalten der Organismen, die Fähigkeit, gleich knetbarem Thone unter dem Einfluß der Außenwelt zu bestimmten Formen umgeprägt zu werden. Alsdann ist es aber auch nicht mehr die natürliche Zuchtwahl, auf welche wir das Vorhandensein, weil die ausschließliche Erhaltung der zweckmäßigen Bildungen, zurückzuführen haben; vielmehr würden die Lebensbedingungen selbst die Macht besitzen, die Organismen jedesmal so abzuändern, daß das Ergebniß sich zugleich als ein zweckmäßiges darstellt. Das Selectionsprincip ist hier ganz ebenso beseitigt, wie es thatsächlich von denen aufgegeben wird, welche von einem innern Entwicklungsgesetze, von „organischen Bildungsgesetzen" sprechen. Die nämliche Divergenz der Ansichten tritt hervor, wo von Darwin und seinen Anhängern der thierische Ursprung des Menschen des Nähern dargestellt werden soll.

Sonach ist die moderne Entwicklungslehre kein System, kein festgefügtes Lehrgebäude, sondern ein Conglomerat von mehr oder minder zusammenhängenden, mehr oder minder verschiedener Ausdeutung fähigen Behauptungen über die Herkunft der lebenden Natur. Sie ist weit mehr der Niederschlag einer verbreiteten Stimmung, als eine wissenschaftlich berechtigte Theorie. — **Literatur.** Die Hauptwerke Darwins und Haeckels wurden bereits genannt, ebenso die bedeutendste Gegenschrift, das große Werk von A. Wigand. Eine Uebersicht über die Literatur gibt unter den Anhängern G. Seidlitz, Die Darwin'sche Theorie, 2. Aufl., Leipzig 1875; unter den Gegnern Joh. Huber, Die Lehre Darwins kritisch beleuchtet, München 1871. [v. Hertling.]

Enzinas, Franz de, auch Dryander, Verfasser einer protestantischen Bibelübersetzung für Spanien. Er war 1520 zu Burgos geboren, studirte 1539—1541 in Löwen, begab sich dann nach Wittenberg, nahm Wohnung im Hause Melanchthons und übersetzte hier das Neue Testament aus dem Griechischen in das Spanische. Die 1543 zu Antwerpen gedruckte Uebersetzung widmete er Karl V. und überreichte ihm, von dem Bischof von Jaen eingeführt, am 23. November 1543 ein Exemplar. Aber der Dominicaner Petrus Soto, des Kaisers Beichtvater, klärte diesen über den Werth des Geschenkes auf und veranlaßte die Einkerkerung des gefährlichen Mannes (13. December). Nach seiner Flucht aus dem Gefängnisse ging Enzinas nach Wittenberg zurück; dann begab er sich 1548 nach Basel. Von hier mußte er, weil er die daselbst herrschende Unwissenheit tadelte, entweichen (Ochs, Gesch. der Stadt und Landschaft Basel VI, 203; Döllinger, Reformation I. 563). Nun erhielt er durch den berüchtigten Cranmer von Canterbury eine Professur der griechischen Literatur in Cambridge. Zuletzt ging er nach Straßburg, wo er am 30. December 1552 starb. Sein Bruder Jaime war 1547 in Rom von der Inquisition verurtheilt und dann verbrannt worden. Bei Butzer heißt er selbst Franz Eichmann; gräcisirt lautete sein Name Dryander (das spanische Encina abgeleitet von ilicina, dieß von ilex, Steineiche). [J. Card. Hergenröther.]

Eon (Eude) de l'Estoile, ein dem zwölften Jahrhundert angehörender Edelmann aus der Bretagne, wurde Stifter einer schwärmerischen Secte. Er gab sich als den Richter der Lebendigen und der Todten aus, indem er zur Steuer der Wahrheit in der Gebetsformel per eum, qui venturus est judicare vivos et mortuos, seinen Namen Eon fand. Die um ihn sich sammelnden Schwärmer theilte er in Engel und Apostel und gab ihnen besondere Namen, z. B. Weisheit, Gericht u. s. w. Während er mit den Seinigen umherzog, in der größten Schwelgerei lebte, und das den Kirchen und Klöstern geraubte Gut verschwendete, eiferte er, wie Tanchelm und seine Genossen, gegen das Verderben der Kirche. Frankreich, vornehmlich die Bretagne und Gascogne waren der Schauplatz seiner Wirksamkeit. Im J. 1148 wurde er vor die zu Rheims wegen der Lehre des Gilbert von Porré versammelte Synode gestellt und zu gefänglicher Haft verurtheilt, starb aber bald nachher. Zu einem so milden Urtheile scheint die Synode deßwegen veranlaßt worden zu sein, weil sie ihn für einen Wahnwitzigen hielt. Diese Ansicht hatte er selbst hervorgerufen durch den Gabelstock (baculum in superiori parte bifurcum), den er trug, und den er so deutete, daß Gott ihm zwei Theile der Welt übergeben und einen für sich behalte. Seine Anhänger blieben hartnäckig; mehrere traf ein härteres Loos als ihren Lehrer, indem sie verbrannt wurden. (Vgl. Du Plessis d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus I, 36 sq.; Hefele, Conc.-Gesch. V, 456 f.) [Fehr.]

Epaon, Synode daselbst (concilium Epaonense, Epaunense). Noch zur Zeit des Königs Gundobald war in dem burgundischen Reiche, welches um's Jahr 500 fünfundzwanzig bischöfliche Sitze umfaßte und vom heutigen Wallis und dem Bodensee bis zur Rhone, vom Jura bis zum Mittelmeer reichte, die arianische Häresie sehr mächtig, und ob auch der genannte König mit der katholischen Kirche sympathisirte, so wagte er aus Furcht vor der nationalen Geistlichkeit und dem Volke doch nicht, den Glauben zu wechseln. Als aber Gundobald 516 gestorben

war, trat sein Sohn und Nachfolger Sigismund, der schon vor seinem Regierungsantritt Briefe mit dem Papste Symmachus gewechselt, Reliquien von ihm empfangen und noch mehrere gefordert hatte, offen zum rechtgläubigen Bekenntniß über, und damit war der arianischen Sache in Burgund der Todesstoß gegeben; kirchliches Leben und kirchliche Zucht, welche während der langen Verwirrung sehr erschlafft war, gewannen wieder neuen Aufschwung, und als Mittel hierzu diente die Synode zu Epaon. Wie in Betreff der Zeit, so sind auch in Beziehung auf den Ort der Synode die Schriftsteller nicht ganz einig; doch gehen die meisten und begründetsten Ansichten dahin, sie habe im J. 517 in der Pfarre Epaon, wahrscheinlich Evionaz, in der Nähe des heutigen St. Moritz im Canton Wallis stattgefunden. Unter dem Vorsitze des Erzbischofs Avitus von Vienne (s. d. Art.) hatten sich 34 Bischöfe versammelt, welche in 40 Canones sehr zweckmäßige Bestimmungen erließen, ganz nach dem Vorgange anderer Synoden. Sobald der Metropolit die Bischöfe seines Sprengels zu einem Concil oder zur Weihe eines neuen Bischofs beruft, haben dieselben unverweigerlich zu erscheinen (Can. 1). Wer eine zweite Frau oder eine Wittwe geehelicht, kann nicht Priester oder Diacon werden (Can. 2). Der vierte Canon beweist, daß deutsche Sitten unter dem Clerus einzureißen begannen. Es wird nämlich den Bischöfen, Priestern und Diaconen verboten, Jagdhunde und Falken zu halten. Kein Cleriker soll sich unterstehen, ohne einen Geleitsbrief seines Bischofs außerhalb der Diöcese zu reisen, keiner in fremdem Gebiete kirchliche Functionen verrichten ohne Erlaubniß des betreffenden Kirchenhauptes (Can. 5. 6). Ein Abt darf nicht zwei Klöstern vorstehen (Can. 9). Die Canones 15, 16 und 33 setzen außer allen Zweifel, daß es auch nach der Bekehrung Sigismunds noch viele Arianer im burgundischen Reiche gab; das Zusammenessen nämlich mit ihnen und der Gebrauch ihrer Kirchen wird strenge untersagt, und wenn sie sich bekehren wollen, so sollen sie von den Priestern im Falle der Noth, sonst aber nur von dem Bischofe in die Kirche aufgenommen werden und die Firmung (Chrisma) erhalten. Andere Canones beziehen sich auf klösterliche Institute, gewisse Vergehen kirchlicher Personen *rc.* (Vgl. Mansi VIII, 555; Hard. II, 1045; Hefele, Conc.-Gesch. II, 680 ff.) [Fritz.]

Epaphras (Ἐπαφρᾶς) aus Colossä (Col. 4, 12) war der Gründer der christlichen Gemeinde seiner Vaterstadt (Col. 1, 7) und allem Anscheine nach auch der zu Laodicea und Hierapolis (Col. 4, 13). Voll Liebe für den hl. Paulus eilte auch er nach Rom, um den gefangenen Apostel zu sehen und sich mit ihm über die schwierigen Verhältnisse seiner Gemeinden zu berathen (Col. 1, 8). So wurde er von Gott gewürdigt, an den Banden desselben theilzunehmen (Philem. 23). Doch diese Gefangenschaft brachte dem hochherzigen Bekenner noch nicht die Krone; denn alle Martyrologien bezeichnen ihn nicht nur einstimmig als ersten Bischof von Colossä, sondern verlegen auch seinen Martertod in diese Stadt (19. Juli). Eine neuere (Grotius u. A.) von der Schrift und Ueberlieferung gleich verlassene, nur auf Namensähnlichkeit fußende Meinung hat ihn mit Epaphroditus (s. d. Art.) für eine und dieselbe Person halten wollen (vgl. Demme, Erkl. des Briefes an Philem., Breslau 1844). [Bernhard.]

Epaphroditus (Ἐπαφρόδιτος), vermuthlich von Philippi gebürtig, wurde von den Gläubigen daselbst mit Unterstützung (Phil. 4, 18) nach Rom gesendet, um dem hl. Paulus in jener Gefangenschaft zu dienen. Mit aller Liebe unterzog er sich dem schönen Auftrage, scheute weder Gefahr noch Anstrengung, erkrankte aber zu nicht geringer Betrübniß des heiligen Apostels und der Seinen in Rom. Nach wiedererlangter Gesundheit sandte ihn der getröstete Apostel mit unserm canonischen Briefe an die Philipper zurück (Phil. 2, 25—30). Ob er Bischof seiner Vaterstadt gewesen ist, wie Theodoret u. A. (Comment. in Ep. ad Phil.) aus dem Beinamen ἀπόστολος (Phil. 2, 25) vermuthen, oder ob ihn der hl. Paulus nur deßhalb so nennt, weil er von den Philippern an ihn gesendet worden; ob er ferner mit Epaphroditus, Bischof von Andraca, wie die griechischen Martyrologien angeben, oder dem Bischofe gleichen Namens von Tarracina (Martyrol. Rom. ad 22. Mart.) ein und derselbe ist, kann nicht leicht entschieden werden; von letzterem jedoch unterscheiden ihn fast alle Erklärer. [Bernhard.]

Eparchie (ἐπαρχία) heißt im vierten Canon von Nicäa der dem Metropoliten unterstehende Theil der Diöcese; doch erhielt sich dieser Sprachgebrauch nicht, und der Ausdruck bedeutet jetzt bei den Morgenländern und Russen den früher Parochie, nun Diöcese genannten Sprengel eines Bischofs (Eparchen). Der Bischof ist in seiner Eparchie das Oberhaupt der geistlichen Macht (wenigstens dem Scheine nach), und die gesammte Geistlichkeit ist ihm untergeordnet. Die Verhältnisse der Eparchien wie der Bischöfe selbst sind übrigens mit denen des Abendlandes gar nicht zu vergleichen. Dieß zeigt sich besonders in Rußland. Dort bestimmte der Großfürst Iwan III., als Czar Iwan I. (1462—1505), die Grenzen der Eparchien, obgleich diese weit früher vorhanden gewesen sein müssen, weil es auch weit früher Bischöfe gab. Doch mögen sich in dem damals so dünn bevölkerten Reiche die von den Städten entfernt und an den Endpunkten wohnenden Familien willkürlich bald zu dieser Eparchie, bald zu jener gehalten haben. Streitigkeiten hierüber kamen nicht vor; denn die Bischöfe betrachteten sich nur als Theile eines Ganzen, und vergaßen dabei, daß sie dem Ganzen doch auch als selbständige Organe eingegliedert waren, während die Bischöfe im Abendlande sich zwar auch als im Episcopat der Kirche integrirend involvirt ansahen und namentlich auf den öcume-

nischen Concilien geltend machten, dabei aber doch das Bewußtsein nicht verloren, daß sie zunächst die Hirten von Particular-Heerden und über bestimmte Diöcesen gesetzt seien, deren Umfang und Rechte sie eifrig wahrten. Obgleich die russischen Bischöfe nach den Eparchien sich coordinirt waren, so hatte doch der Metropolit eine Art von Primat. Besonders angesehen war der Bischof von Nowgorod, der im Jahre 1166 vom Metropoliten zuerst den Ehrentitel „Erzbischof" erhielt, und sich in seinem Ornate durch das Meßgewand mit vielen Kreuzen und durch die weiße Kapuze auszeichnete. Später errang auch Dionys, Bischof von Susdal, diesen Titel und einige Ehrenvorrechte vom Patriarchen zu Constantinopel, als dem griechischen Primaten (vgl. Strahl, Geschichte der russischen Kirche I, Halle 1830, 671 ff.). Nach den Mittheilungen in dem Werke „Die Staatskirche Rußlands im J. 1839", Schaffhausen 1844, 85 ff., gibt es in Rußland 46 Eparchien oder bischöfliche Stühle, zu denen seit 1839 die zwei früher griechisch-unirten von Weißrußland und Litauen hinzukamen. Diese Anzahl ist in Ansehung der Bevölkerung und des ungeheuren Flächenraumes und im Verhältnisse zu unseren Diöcesen außerhalb Rußlands äußerst unbedeutend. Die Eparchien sind, nach Art der Klöster, in drei Klassen getheilt worden. Zur ersten Klasse gehören die vier Metropolitenstühle von Kiew, Nowgorod, Moskau und St. Petersburg. Als Bisthümer der zweiten Klasse werden, nach den Synodal-Rapporten von 1837 und 1838, sechszehn aufgezählt. Sie haben meistens den Rang von Erzbisthümern und sind folgende: 1. Kasan, 2. Astrachan, 3. Tobolsk, 4. Jaroslaw, 5. Pskow, 6. Rjäsan, 7. Twer, 8. Cherson, 9. Catharinoslaw, 10. Mohilew, 11. Tschernigow, 12. Minsk, 13. Podolien, 14. Olonetz, 15. Neutscherkask, 16. Irkutzk. Im J. 1839 kamen die zwei schon oben erwähnten, vormals griechisch-unirten Bisthümer von Weißrußland und Litauen hinzu. Die übrigen 26 Bisthümer der dritten Klasse sind die folgenden: 1. Kaluga, 2. Smolensk, 3. Nischni-Nowgorod, 4. Kursk, 5. Wladimir, 6. Wologda, 7. Polotsk, 8. Tula, 9. Wjätka, 10. Kostroma, 11. Archangelsk, 12. Woronetz, 13. Tambow, 14. Orel, 15. Poltawa, 16. Perm, 17. Tomsk, 18. Saratow, 19. Pensa, 20. Karkow, 21. Wolhynien, 22. Orenburg; dann die vier seit 1832 errichteten Vicariate: 23. Warschau für das Königreich Polen, 24. Riga für Livland, 25. Pleskow für Kurland und 26. Poczajew für Litauen. Die Erzbischöfe führen in ihren Titeln gewöhnlich noch ein Bisthum auf, wie z. B. Erzbischof von Kasan und Sibirien, von Astrachan und dem Kaukasus, von Mohilew und Witepsk, von Tschernigow und Neschin, von Minsk und Litowsk, von Cherson und Taurien mit dem Sitze zu Odessa. Deßgleichen thun auch die Bischöfe, z. B. Bischof von Smolensk und Doroposbusch, von Wladimir und Susdal, von Woronetz und Tscherkask u. s. w. In der griechisch-schismatischen Confession des Morgenlandes und in der katholischen Kirche wird durch die Stufen der Bisthümer die Jurisdiction größer oder geringer; davon aber ist in Rußland keine Rede, denn die Bisthümer aller Klassen stehen gleichmäßig unter der Herrschaft des kaiserlichen Synods, und der Czar verfährt dabei ganz nach Willkür. Heute befindet sich eine Eparchie in der zweiten Klasse, morgen wird sie zur dritten Klasse versetzt, und ebenso wird eine Eparchie dritter Klasse in die zweite Klasse vorgeschoben. Auch werden Bischöfe auf erzbischöfliche Stühle, und Erzbischöfe zu Metropoliten erhoben, ohne die respectiven höheren Titel annehmen zu dürfen. Wird z. B. ein Bischof von Wladimir auf den erzbischöflichen Stuhl von Kasan versetzt, so kann es kommen, daß er sich bloß „Bischof von Kasan" nennen darf. Dieses Verfahren hat ein stetes Schwanken der Eparchien zur Folge. Uebrigens ist den drei Klassen der Bischöfe eine militärische Rangordnung zugetheilt; die Metropoliten stehen im Range der Generale en chef, die Erzbischöfe sind den General-Lieutenants und die Bischöfe den General-Majors gleichgestellt. [Sartorius.]

Épée, Charles de l', s. Taubstummenunterricht.

Ephesus, eine an der Mündung des Kaystros, jetzt Kütschük-Menderes, nicht weit von der Meeresküste gelegene Stadt Kleinasiens, welche durch ihren vortrefflichen, nun von dem Kaystros völlig verschlammten Hafen zum Handel besonders geeignet war und im Alterthum zu großer Macht und Wohlhabenheit gelangte. I. Die Stadt. Strabo nennt (14, 1, 21) Ephesus die vorzüglichste Handelsstadt des innerhalb des Taurus gelegenen Asiens und berichtet, daß sie ursprünglich von Kariern und Lelegern gegründet worden sei. Indeß kann es kaum zweifelhaft sein, daß die Phönizier es waren, welche das erste tempelartige Heiligthum einer Alles erhaltenden und unter dem Symbole des Mondes verehrten Naturgöttin am Kaystros unweit des Meeres (Plin. N. h. 2, 85, 201) erbauten. Ihr Bild war ein uraltes Idol, bestehend aus einem ziemlich unförmlichen Holzstücke mit angesetzten Armen, vielen Brüsten und den Attributen der Mondsichel und der Hirsche, welches der Sage nach (Apg. 19, 35 griech.) vom Himmel gefallen war (vgl. O. Jahn, Ueber die puteolanische Basis, in den Berichten der sächs. Ges. der Wiss. 1851, 146 ff.). Umgeben war die Göttin von einem großen, nach orientalischer Sitte mit hierarchischen Abstufungen organisirten Cultuspersonale. Die obersten Aemter desselben wurden mit Fremden besetzt; bewaffnete, zum Kriegsdienste geschulte Tempelfrauen versahen den Dienst der Göttin, was zu der Sage (Plin. N. h. 5, 29, 115) Anlaß gegeben hat, daß die Amazonen Ephesus und das Heiligthum gegründet hätten (vgl. Pausan. 7, 2, 7; 4, 31, 8; Callim. Hymn. in Artem. 237). An Stelle der Göttin beherrschte der oberste Priester das um den Tempel herum liegende Gebiet, welches eine Art von

Gauverfassung hatte, und dessen Bewohner dem Tempel zinspflichtig waren. Die Heiligkeit des Tempels, noch mehr aber der Umstand, daß in ganz Vorderasien eine der ephesischen ähnliche Gottheit verehrt wurde, zog nicht bloß viele Schutzsuchende herbei, sondern es wurden auch von der Priesterschaft in wohlüberlegtem Interesse fremde Ansiedler, wie z. B. die Bennäer aus Thracien (Steph. Byz. s. v. Βέννα), in's Land gerufen und so die Macht und die Einkünfte des Tempelstaates bedeutend gehoben. So allein ist es erklärlich, warum die unter Androclus, dem Sohne des Codrus, nachmals einwandernden Jonier für ihre Ansiedelungsbestrebungen einen so nachhaltigen Widerstand fanden. Denn erst nach einem zwanzigjährigen Kampfe, der in der Amazonensage seine Verherrlichung gefunden hat, gelang es ihnen, dem Artemisium gegenüber auf dem nördlichen Vorsprunge des Koressos, wo heute noch die von der Legende als das Gefängniß des hl. Paulus bezeichneten Reste eines alten Thurmes stehen, ein festes Lager nebst einem Tempel der Athene zu errichten. Von da ab bestand „eine Colonie von Athenern neben dem Priesterstande, und das wechselnde Verhältniß zwischen beiden bildet fortan den Inhalt der Geschichte von Ephesus". Zunächst regelte ein Vertrag das Verhältniß beider Parteien (Paus. 7, 2, 8), und sehr bald erblühte ein neues Leben auf allen Gebieten menschlicher Thätigkeit. Eine Vereinigung mit anderen Städten an der Küste Kleinasiens zu dem Bunde der zwölf jonischen Städte verlieh ihr durch das Ansehen ihres Heiligthums einen besondern Rang unter ihnen. Mit dem Wachsen ihres Handels und ihres Reichthums trieben auch Kunst und Wissenschaft ihre Blüten. Im siebenten Jahrhundert v. Chr. sang Kallinos hier seine Kriegslieder; etwa um dieselbe Zeit begann unter der Leitung des Chersiphron der Bau des ersten Prachttempels, des Artemisium, der erst nach 120 Jahren durch den Tempeldiener Demetrius und den Ephesier Päonius vollendet wurde (Plin. N. h. 36, 14, 95; Vitruv. 7, 16). Die Städte Asiens und einzelne Fürsten, namentlich Krösus, der sich inzwischen Ephesus unterworfen hatte (Herod. 1, 92), wetteiferten förmlich miteinander, durch Stiftungen und Geschenke den Bau seinem Ende entgegenzuführen, in welchem sich orientalische Prachtliebe und griechische Technik vereinten. In dem sumpfigen Alluviumlande des Kaystros, das man nach Anweisung des Samiers Theodoros durch eingestampfte Kohlen und aufgelegte Felle zu einem festen Baugrunde umschuf (Hesych. Miles. fr. 34), erhob sich der Tempel, zu dem man auf zehn Stufen hinaufstieg, in Form eines Rechtecks bei einer Länge von 425 Fuß und einer Breite von 220 Fuß (ungefähr $^2/_3$ der Peterskirche zu Rom), umgeben von einem prachtvollen Säulengange, den 127 Monolithen aus dem Marmorlager des benachbarten Pion, jeder von 60 Fuß Höhe und $7^1/_2$ Fuß im Durchmesser, bildeten. Die ungefähr 400 Centner schweren Steinbalken wurden mit Hilfe von allmälig sich entleerenden Sandsäcken, welche das harte Aufschlagen der Balken auf die Säulenstümpfe verhinderten, unter Leitung von Chersiphrons Sohn Metagenes in ihre Lagen gebracht. Mit der Eroberung der Stadt durch Krösus im J. 561 trat für dieselbe insofern eine nicht unwichtige Wendung ein, als er die Griechen zwang, mit Aufgabe ihrer bisherigen Niederlassung auf dem Pion, die allmälig zu einer festen Stadt sich entwickelt hatte, sich in offenen Flecken in der Niederung um das Heiligthum herum anzusiedeln. Er fand hierbei für seine Pläne eine um so bereitwilligere Unterstützung bei der Priesterschaft, als sie so ihren Zweck erreichte, den Artemistempel wieder zum Mittelpunkte des Ganzen zu machen. Die Verhältnisse, welche äußerlich sich immer günstiger gestalteten, erhielten sich so auch unter der persischen Oberhoheit fort bis zu der Zeit, wo die kleinasiatischen Städte, unter Athens Hegemonie in den peloponnesischen Krieg verwickelt, durch die andauernden Kriegssteuern sich den Persern zuwandten, für deren Macht Ephesus sehr bald Hauptpunkt wurde und trotz eifriger Bemühungen Athens auch blieb, bis die nationale griechische Partei eine Stütze bei Philipp von Macedonien suchte. Unter dessen Regierung fällt die Zerstörung des Tempels durch den großen Brand, den Herostratus zur Verewigung seines Namens in derselben Nacht, in welcher Alexander d. Gr. geboren wurde, anlegte (Strabo 14, 1, 22; Plut. Alex. 3; Cic. De divin. 1, 23, 47). Sofort wurde mit Benutzung der alten Fundamente der Neubau eines noch prächtigern Tempels unter Dinokrates' Leitung begonnen, wozu die ephesischen Frauen sogar all ihren Schmuck hergaben. Die monolithen Säulen wurden wieder von Wohlthätern gestiftet, deren Namen in den Hohlkehlen eingegraben standen; an den in's britische Museum verbrachten Stücken derselben sind noch Reste dieser Namen zu sehen. Sechsunddreißig Säulen (columnae caelatae bei Plinius) wurden etwas über der Basis mit mehr als lebensgroßen Figuren in Hochrelief umgeben, über denen dann erst die durch einen Ring getrennten Cannelüren anfingen. Eine dieser Säulen, welche als Merkwürdigkeit auf ephesischen Münzen ihre Darstellung gefunden haben, wurde auf Scopas zurückgeführt, und der große Altar vor dem Tempel war von Praxiteles mit figurenreichen Bildwerken geschmückt (Strabo 14, 1, 23). Der Tempel, in seiner Grundfläche etwa viermal so groß als das Parthenon in Athen und $1^1/_2$ mal so groß als der Kölner Dom, hat bis zum Jahr 262 n. Chr. bestanden, wo er von den Goten zerstört wurde (Treb. Pollio Gallien. duo 6, 2; Jordan. Get. 20, 107). Die Lage desselben, die bisher unbekannt war, ist von dem englischen Architekten Wood nach zwölfjährigem, durch keinen Mißerfolg entmuthigten Suchen im J. 1871 wieder entdeckt worden. Nach der Schlacht am Granikus kam Ephesus unter macedonische Herrschaft. Alexander der Große, der

zwar eifrig bemüht war, das hellenische Element zu fördern, traf dennoch mehrere dem Tempel und seiner Priesterschaft vortheilhafte Anordnungen, u. A. dadurch, daß er den Umfang des seit ältester Zeit mit dem Tempel verbundenen Asyls auf ein Stadium ausdehnte, welches Mithridates um eine Bogenschußweite, M. Antonius aber um das Doppelte erweiterte. Lysimachos, der die Stadt, nachdem er sie dem Demetrius Poliorcetes entrissen hatte, auf kurze Zeit nach seiner Gemahlin Arsinoe nannte, führte den schon von Alexander gehegten Plan, die Stadt auf den dem Tempel gegenüberliegenden Abhang, den Pion, zu verlegen, aus und umgab sie mit festen Mauern, deren Ueberreste noch heute zu sehen sind (Steph. Byz. s. v. Ἀρσινόη; Paus. 1, 9, 7). Mehrfach wechselte von da ab Ephesus seinen Herrn; zunächst kam es durch Seleucus unter die Herrschaft des syrischen Zweiges der Diadochen, dann unter die der Ptolemäer und zuletzt unter die der pergamenischen Könige. Unter allen wußte es seinen alten Glanz aufrecht zu erhalten, besonders seitdem der neue Hafenbau durch Attalus II. (Strabo 14, 1, 24) ausgeführt war. Nachdem Attalus III. sein Reich testamentarisch im J. 133 den Römern vermacht hatte, wurde Ephesus Hauptstadt der Provinz Asia, Residenz des Statthalters, Gerichtsort und Prägestätte der Landesmünze mit dem Privilegium der Autonomie (C. I. L. I, 588; C. I. Gr. III, 5881; Jos. A. J. 14, 6, 7). Augustus verengte zwar den Tempelhof wieder und zog eine neue Mauer, von der noch Bausteine mit den bezüglichen Inschriften erhalten sind, aber er gab doch auch dem Tempel die von Antonius nach Aegypten geschleppten Kunstschätze zurück, erkannte dessen Rechte an und reformirte seine Verwaltung, indem er namentlich das Tempelvermögen, aus dem er zugleich das Augusteum für den Cultus des julischen Hauses erbaute, einer staatlichen Aufsicht unterstellte. Auf's Neue zog das alte Götterbild der Artemis zahlreiche Pilger, welche die geheimnißvollen, wunderthätigen Worte (Ἐφέσια γράμματα) an ihrem Gürtel als Amulete in ihre Heimat mitnahmen, nach Ephesus, was der Stadt großen Gewinn brachte (Athen. 12, 548; Clem. Alex. Strom. 5, 8, 46; Stickel, De Ephesiis litteris, Jenae 1860). Mochte man aber auch noch so sehr durch Aufzüge, Schauspiele, wollüstige Unterhaltungen die gläubige Menge in die Netze des Artemiscultus zu ziehen suchen, im Geheimen vollzog sich um so sicherer eine Reaction in der immer mehr erstarkenden Judengemeinde und der johanneischen Reformbewegung vom Jahr 34 und der auf wissenschaftliche Weise jetzt bewirkten Propaganda (Orac. Sibyll. 5, 293; Bernays, Die heraklitischen Briefe, Berl. 1869, 27 ff.). So war denn gewissermaßen der Weg gebahnt, als der Teppichwirker von Tarsus, selbst einst ein Jude, ausgezeichnet durch seltene Geistesgaben, gründliche Kenntnisse, Fülle und Schärfe der Ideen und eine Lehrgeschicklichkeit sonder Gleichen, nach Ephesus kam und zuerst in der Synagoge, dann im Hörsaale des Rhetors Tyrannos in ebenso gediegenen als geistvollen Vorträgen nicht bloß die Lehre Christi verkündete, sondern auch den Kampf gegen den unsittlichen Dienst der Königin-Göttin Artemis und ihrer Priesterschaft, sowie gegen das mystische Zauberwesen führte. Sehr bald fühlten die Gewerbetreibenden, welche vom Tempel lebten, den Umschwung, der sich zu Gunsten des Christenthums vollzog, und der Goldschmied Demetrius, welcher mit silbernen Nachbildungen des Artemistempels bisheran einen einträglichen Handel getrieben hatte, zettelte jenen denkwürdigen Aufstand des ephesinischen Pöbels an. Doch unter dem Schutz des römischen Adlers erhielt sich die Pflanzung des Apostels, und Ephesus ward wiederum der Mittelpunkt einer neuen Lehre, welche sehr bald sich nach Osten und Westen verbreitete. Als der hl. Paulus die Stadt verließ, stand an der Spitze der christlichen Gemeinde sein treuer Genosse Timotheus als Bischof, unterstützt von einer Anzahl Presbyter (Apg. 19 ff.). Ihm folgte der hl. Apostel Johannes, welcher seine Tage zu Ephesus beschloß. Der Bischof von Ephesus wurde später das Haupt der Provinz (Evagrius, H. E. 3, 6) mit allen Vorrechten eines Patriarchen. Das Ansehen des Artemis-Heiligthums sank immer mehr, obschon mehrere der römischen Kaiser demselben offen ihre Sympathie zuwandten; Ephesus war und blieb die Mutterkirche aller asiatischen Gemeinden, und im J. 431 sah die Stadt die Vertreter der Kirche zum allgemeinen Concil sich in ihr versammeln. Im Mittelalter ging die Stadt durch die Verschlammung ihres Hafens immer mehr zurück, bis im 13. Jahrhundert die Türken sie zerstörten. Von da ab verschwindet der Name Ephesus. Jetzt liegt in der unmittelbaren Nähe der Ruinen das elende türkische Dörfchen Ayasuluk. — **Literatur:** Perry, De rebus Ephesiorum, Gotting. 1837; Guhl, Ephesiaca, Berol. 1843; Falkener, Ephesus and the temple of Diana, London 1862; Mangold, Art. Ephesos in Schenkels Bibellexikon, Leipzig 1862, II, 127 f.; Stark in Lützows Zeitschr. f. bild. Kunst 1872, Aprilheft; Ders., Nach dem Griech. Orient, Heidelb. 1874; Curtius, Beiträge z. Gesch. u. Topogr. Kleinasiens, Berlin 1872, 34 ff.; Ders., Ephesus, Berlin 1874; Zimmermann, Ephesus im ersten christl. Jahrh., Leipz. 1874; Wood, Discoveries at Ephesus, London 1877; Menadier, Qua conditione Ephesii usi sint inde ab Asia in formam provinciae redacta, Berol. 1880; Sabatier in Lichtenberger, Encyclopédie des sciences relig. IV, 437 s.) [Klein.]

II. **Synoden.** a. **Die dritte allgemeine Kirchenversammlung** (concilium Ephesinum) im Jahre 431, sowie das von der Opposition veranstaltete Conciliabulum. Nestorius, seit dem Jahre 428 Patriarch von Constantinopel, hatte sich bei dem Volke und dem Hof in Gunst zu setzen gewußt. Als aber sein Priester

Anastasius unter dem lauten Mißfallen des Volkes von der Kanzel herab gesagt hatte, niemand nenne Maria Gottesgebärerin, suchte er diesen zu vertheidigen und fing unter dem Vorwande, sowohl Arianer als Apollinaristen könnten unter dem Worte θεοτόκος ihre Irrlehre verbergen, eine hartnäckige Polemik gegen diesen und ähnliche Ausdrücke an, durch welche sich der Glaube der Kirche an die persönliche Einigung beider Naturen in Christus aussprach. Die Opposition, welche zuerst im Gebiete der Kirche von Constantinopel, dann durch den großen Cyrill auch in dem der alexandrinischen Kirche sich gegen ihn erhob, führte Nestorius zur bestimmteren Formulirung der als Nestorianismus (s. d. Art.) bezeichneten Irrlehre, in welcher die Einheit der Person Christi geläugnet und, wie zwei Naturen, so auch zwei Personen (die des Menschen Jesus und die des Sohnes Gottes) behauptet wurden. Die hierdurch im Morgen- und Abendlande entstandene Bewegung, zum Theil auch die Ungunst und Abneigung gegen Cyrill von Alexandrien, dessen Verfahren man am Hofe zu Constantinopel mißbilligen zu müssen glaubte, bewogen den Kaiser Theodosius II., nach dem Wunsche des Nestorius eine allgemeine Versammlung der Bischöfe in die Stadt Ephesus auf den 7. Juni des Jahres 431 zu berufen. Die Einladungsschreiben waren an die Metropoliten (auch an den damaligen Papst Cölestin) mit dem Beifügen gerichtet, jeder solle einige Bischöfe aus seiner Kirchenprovinz mit sich bringen. Das an Cyrill gerichtete Schreiben war in einem harten, selbst drohenden Tone abgefaßt. Man schien sein Ausbleiben zu befürchten, weil er wegen verschiedener Anklagen gerichtet werden sollte. Doch erschien Cyrill und mit ihm eine bedeutende Anzahl der unter seinem Patriarchate stehenden Bischöfe zu der bestimmten Zeit in Ephesus. Kurz vorher war Nestorius mit 16 Bischöfen und einer Menge Bewaffneter angekommen, und zugleich mit ihm erschien der Comes Irenäus nebst Candidian. Jener war Nestorius' inniger Anhänger und sollte sich in die Angelegenheiten nicht mischen; dieser war kaiserlicher Bevollmächtigter bei der bevorstehenden Versammlung. Ferner hatte sich eine große Anzahl anderer Bischöfe, besonders aus Kleinasien und den nächsten griechischen Provinzen eingefunden; doch waren weder die päpstlichen Legaten noch die unter Antiochien stehenden Bischöfe zum bestimmten Termine eingetroffen. Da Nestorius allgemein als Irrlehrer angesehen wurde, nahm er eine isolirte Stellung ein, und es fanden nur einige Besprechungen zwischen ihm und mehreren Bischöfen der Rechtgläubigen statt. Sie führten zu keinem Ergebnisse, weil Nestorius den Ausdruck Gottesgebärerin entschieden zurückwies. Seine Hoffnungen ruhten einerseits auf dem kaiserlichen Hofe, andererseits auf seinen Landsleuten, den morgenländischen Bischöfen aus dem Patriarchate Antiochien. Da sich dieselben zu spät in Antiochien gesammelt und den beschwerlichen Landweg eingeschlagen hatten, verlangten die in Ephesus anwesenden Bischöfe die Eröffnung der Versammlung, nachdem 15 Tage über den festgestellten Termin verstrichen waren. Cyrill, nicht bloß zufolge der Würde seines Patriarchats und vermöge seiner überwiegenden Persönlichkeit, sondern in speciellem päpstlichen Auftrage das Haupt der in Ephesus Versammelten, schickte einige Gesandte den Morgenländern entgegen mit dem Wunsche ihrer möglichst baldigen Ankunft. Patriarch Johannes von Antiochien schrieb an ihn einen durchaus freundlichen Brief und bat um Entschuldigung wegen seiner Verspätung. Zugleich wurde den Gesandten mündlich mehrfach gesagt: „Thut, was ihr eben vor euch habt" (πράττετε ἃ πράττετε). Auf diese Antwort sich stützend, beschloß man in Ephesus, auf den 22. Juni die erste allgemeine Sitzung zu halten. Nestorius wurde nach Vorschrift eingeladen, zu erscheinen. Doch er, seine Anhänger und noch eine Anzahl anderer Bischöfe protestirten gegen die alsbaldige Eröffnung der Versammlung. Der kaiserliche Commissar erschien am Morgen in der Sitzung und legte im Namen des Kaisers Verwahrung gegen die Eröffnung der Verhandlungen ein. Nachdem ihm aber bedeutet worden war, daß er sich zufolge der ihm gegebenen Aufträge, deren Vorlesung die Versammelten ehrfurchtsvoll anhörten, in die inneren Versammlungen über den Glauben nicht zu mischen habe, zog er sich zurück und machte eine Protestation gegen das Geschehende bekannt. Die in der Marienkirche versammelten Bischöfe schritten zur zweiten und dritten Vorladung des Nestorius; ohne Erfolg. Hierauf gingen sie an die Untersuchung seiner Lehre. Es wurde eine Reihe von Actenstücken vorgelesen, Briefe von Nestorius, Cyrill, Cölestin. Auch der letzte Brief Cyrills an Nestorius, welchem die bekannten zwölf Anathematismen angehängt waren, wurde abgelesen, ferner Auszüge aus Kirchenvätern, welche den beständigen Glauben der Kirche an die hypostatische Union der beiden Naturen in Christus ausdrückten. Diese Väter waren die Bischöfe Petrus und Athanasius von Alexandrien, Julius und Felix von Rom, Theophilus, Cyprian, Ambrosius, Gregor von Nazianz, Basilius, Gregor von Nyssa, Atticus, Amphilochius von Iconium. Aus Nestorius' Predigten wurden 21 Stellen vorgelesen. Nach diesen Verhandlungen folgte, mit Berufung auf die schon durch den Papst gefällte Sentenz, die Ausschließung und Absetzung des Nestorius. Am Schlusse des Berichtes über diese erste Sitzung stehen die Namen von 198 Bischöfen; manche, welche der ersten Sitzung nicht beigewohnt hatten, unterschrieben nachträglich. Nestorius aber und der kaiserliche Commissar Candidian protestirten gegen den Beschluß, da er nicht von der Gesammtheit der berufenen Synode ausgegangen sei. Als endlich die Antiochener fünf Tage später in Ephesus eintrafen, sorgte die Synode dafür, dieselben von ihren Beschlüssen in Kenntniß zu setzen, damit sie in keine Verbindung mit Nestorius träten. Doch

waren Johannes und die 26 Bischöfe, welche mit ihm kamen, schon gegen die Synode eingenommen worden. Nach seiner Ankunft hielt Johannes noch an dem nämlichen Tage ein Conciliabulum mit seinen Bischöfen und einigen anderen, die sich an ihn angeschlossen hatten. Diese Bischöfe, deren Zahl auf 43 stieg, sprachen in ihrer ersten Sitzung den Kirchenbann aus über Cyrill, Memnon von Ephesus und die mit ihnen verbundenen Bischöfe, bis diese sich von der Gemeinschaft der anderen losgesagt haben würden. Damit wurde ihnen zugleich verboten, den Gottesdienst abzuhalten. Ueber ihre Beschlüsse berichteten sie an den Kaiser. Dieser erklärte auf den Bericht Candidians die Beschlüsse gegen Nestorius für ungültig und befahl eine neue Verhandlung der Glaubensangelegenheit, vor deren Beendigung kein Bischof die Stadt Ephesus verlassen dürfe. Am 10. Juli erschienen endlich die Gesandten des Papstes, die Bischöfe Arcadius und Projectus und der Presbyter Philippus. Sie hatten den Auftrag, die schon vorher von Cölestin gegen Nestorius gefaßten Beschlüsse zur Ausführung zu bringen, wenn die Verhandlungen schon beendigt wären, dieselben zu prüfen, sie nach Befinden zu bestätigen und im Uebrigen sich an Cyrill anzuschließen. Am Tage ihrer Ankunft wurde in der Wohnung des Bischofs Memnon die zweite allgemeine Sitzung gehalten. Die Briefe des Papstes an die Synode wurden vorgelesen, und den päpstlichen Gesandten auf ihr Verlangen die Verhandlungen der ersten Sitzung zur Prüfung vorgelegt. Tags darauf war die dritte allgemeine Versammlung; die Acten der ersten Sitzung wurden abgelesen. Die päpstlichen Gesandten genehmigten die gefaßten Beschlüsse und bekräftigten die Absetzung Nestorius' durch ihre Unterschrift. Die Beschlüsse wurden dem Kaiser mitgetheilt, und dabei ward erklärt, da die Abendländer schon früher auf einem römischen Concile die nestorianische Lehre verworfen und die päpstlichen Legaten die zu Ephesus erlassene Sentenz bestätigt hätten, so sei ein einstimmiges Urtheil der ganzen Christenheit, die wenigen Freunde des Nestorius ausgenommen, erzielt worden; der Kaiser möge nun gestatten, daß der Kirche von Constantinopel ein neuer Bischof gegeben werde, und daß die in Ephesus versammelten Bischöfe in ihre Heimat zurückkehren. Am 16. Juli fand die vierte Sitzung wieder in der Marienkirche statt. Cyrill und Memnon überreichten eine Denkschrift, in welcher kurz die Geschichte der Synode und des Conciliabulums der Antiochener erzählt wurde. Johannes und seine Genossen wurden, freilich vergebens, vorgeladen, und schließlich die von ihnen gefällte Excommunicationssentenz gegen Cyrill und Memnon als uncanonisch und ungültig erklärt. Da Johannes aber sein Decret in der Stadt verbreiten ließ und die Anathematismen Cyrills gegen Nestorius als arianisch, apollinaristisch und eunomianisch hinstellte, erklärte Cyrill in der fünften Sitzung (17. Juli) diese Beschuldigung für grundlos; er anathematisire Arius, Apollinaris und alle anderen Häretiker ebenso wie den neuen Irrlehrer Nestorius. Neuerdings wurde Johannes vorgeladen und endlich sammt 34 Anhängern von allen priesterlichen Functionen suspendirt. Die Synode billigte in derselben Sitzung auch das päpstliche Urtheil über die Häresie der Pelagianer. Die sechste Sitzung wurde am 22. Juli gehalten. Man las das nicänische Glaubensbekenntniß vor. Die Synode sprach ihre Uebereinstimmung mit dem Glauben der Väter zu Nicäa aus und untersagte den Gebrauch eines von Theodor von Mopsuestia verfaßten und durch Nestorianer in Lydien verbreiteten Symbolums. In der siebenten Sitzung, den 31. Juli, wurde die alte Unabhängigkeit der Kirche Cyperns von dem Patriarchate Antiochien bestätigt, und hierauf ein Circularschreiben erlassen, in welchem die Excommunication über Johannes und seine Anhänger publicirt und die damit verbundenen Rechtsfragen in sechs Canones gelöst wurden.

Zu Constantinopel wurden unterdessen die nachtheiligsten Gerüchte über die Synode verbreitet; es langten bloß Candidians Berichte an, nicht die der Synode, welcher jeder Verkehr mit der Hauptstadt unmöglich gemacht wurde. Cyrill konnte endlich durch einen treuen Boten, welcher den Brief in einem hohlen Stabe trug, den Clerus von Constantinopel von den Bedrückungen Candidians in Kenntniß setzen. Jetzt zogen der Clerus, die Mönche und viel Volk in Prozession vor den kaiserlichen Palast und erwirkten, daß Theodosius Abgeordnete der Orthodoxen und der Antiochener zu sich rief. Da aber jede Partei Fürsprecher am Hofe fand, billigte Theodosius sowohl die Absetzung des Patriarchen Nestorius, wie die Cyrills und Memnons, und beorderte den Staatsschatzmeister Johannes, diese Sentenz in Ephesus zu publiciren und eine Einigung zu erzielen. Johannes berief Anfangs August die Bischöfe zur Entgegennahme der kaiserlichen Botschaft. Als aber unter den Anwesenden eine große Bewegung entstand, da die Orthodoxen die Anwesenheit des excommunicirten Nestorius, die Antiochener die des von ihnen abgesetzten Cyrill nicht dulden wollten, nahm Johannes sowohl Nestorius als Cyrill und Memnon gefangen, in der Hoffnung, daß die Rechtgläubigen nach Entfernung der Häupter nachgeben würden. Die Concilsväter waren auf's Höchste bestürzt, daß der kaiserliche Erlaß, welcher die zwei getrennten Versammlungen vermengte, den Beschlüssen des allgemeinen Concils zu entsprechen vorgab, und machten nachdrückliche Vorstellungen, welche zugleich durch die Katholiken in Constantinopel, insbesondere durch den heiligmäßigen Mönch Dalmatius, unterstützt wurden. Der Kaiser berief nun von jeder Partei acht Sprecher nach Chalcedon und hörte lange ihren Disputationen zu. Es schien ihm nicht zweifelhaft, daß Nestorius mit Recht abgesetzt worden sei; er befahl deßhalb, ihn in ein Kloster bei Antiochien zu verweisen

und einen neuen Bischof für die Hauptstadt (Maximian, 25. Oct. 431) zu weihen. Unmöglich aber schien es ihm, den Streit zwischen den Antiochenern und der Synode beizulegen; er löste darum die Synode auf, ließ Cyrill und Memnon in Freiheit setzen, erklärte aber auch, so lange er lebe, würden die Antiochener nicht verurtheilt werden. Die Kämpfe dauerten noch mehrere Jahre fort (s. d. Art. Nestorianismus). Die Antiochiener behaupteten die Unrechtmäßigkeit des neuen Bischofs Maximian und die Heterodoxie der Anathematismen Cyrills, und erneuerten auf Synoden zu Tarsus und Antiochien das Anathema gegen ihn und seine Anhänger. Nach und nach ließen sich aber die meisten herbei, mit Cyrill und den übrigen Orthodoxen sich zu vereinigen, welche Vereinigung sich in der Glaubensformel aussprach: Wir bekennen, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sei; beide Naturen sind vereinigt; es ist Ein Christus, Ein Sohn, Ein Herr. In diesem Sinne der Vereinigung ohne Vermischung nennt man die heilige Jungfrau Gottesgebärerin, weil das Wort Fleisch geworden ist und sich im Augenblicke der Empfängniß mit dem Fleische vereinigt hat. (Vgl. Mansi, Conc. IV. V; Hard. I; Fuchs, Bibl. der Kirchenvers. III; Cyrilli Opera, ed. Aubert; Theodoreti Op. ed. Sirmond; Socr. H. E. 7, 20 sq.; Evagrius l. 1; Tillemont, Mémoires XV; Garnier in Op. Marii Mercatoris; Allatius, Vind. Synod. Ephes., Rom. 1661; Hefele, Conc.-Gesch. II, 178 ff.) [Gams O. S. B.]

b. Particularsynoden. 1. Um 196 fand unter Vorsitz des Bischofs Polykrates von Ephesus eine Synode der Bischöfe Kleinasiens wegen der Osterfeier statt. Man beschloß, entgegen dem Ansinnen des Papstes Victor, an der bisherigen (johanneischen) Praxis festzuhalten und Ostern stets am 14. Nisan zu feiern (Euseb. H. E. 5, 24). — 2. Im J. 400 veranstaltete auf Bitten der kleinasiatischen Bischöfe der hl. Chrysostomus eine Synode zu Ephesus, auf welcher sechs asiatische Bischöfe wegen Simonie ihrer Sitze verlustig erklärt und ein neuer Obermetropolit von Ephesus in Person des Heraklides aufgestellt wurde (Mansi III, 992). — 3. Ein Provinzialconcil unter Metropolit Basilius gestattete, daß Bassianus, der später selbst den Stuhl von Ephesus bestieg, auf das Bisthum Evazä resignire, da er gegen seinen Willen zum Bischofe ordinirt worden war (Mansi V, 1203. VII, 274). — 4. Zu Gunsten der Monophysiten wurde 449 die sog. Räubersynode (σύνοδος λῃστρική, latrocinium Ephesinum) gehalten (s. d. Art. Dioscur). — 5. Im J. 475 oder 477 veranstaltete der monophysitische Patriarch Timotheus Aelurus von Alexandrien in Ephesus eine Synode, in welcher viele Bischöfe, selbst solche, die keine Monophysiten waren, neuerdings gegen die Beschlüsse des vierten allgemeinen Concils von Chalcedon (451) protestirten, die Vorrechte, welche das Concil dem Stuhle von Constantinopel gegeben hatte, als erloschen erklärten, dem Stuhle von Ephesus die früheren Exarchalrechte restituirten und über Acacius von Constantinopel die Absetzung aussprachen (Evagrius, H. E. 5, 3. 6; Mansi VII, 1013 sq.). [Streber.]

Ephod (אֵפוֹד), I. im A. T. das Schulterkleid (ἐπωμίς) des jüdischen Hohenpriesters, welches über dem mit Fransen verzierten Leibrocke (מְעִיל) getragen wurde. Es war nach Ex. 28, 6—11; 39, 2—5 aus Byssus verfertigt und mit Goldfäden und kunstvollen Gebilden in Hyacinth-, Purpur- und Coccusfarbe durchwirkt, ähnlich der innersten Decke des heiligen Zeltes. Es bestand aus zwei Schulterstücken, die vorn herab und rückwärts den Oberleib bedeckten; dieselben waren auf den Achseln durch zwei Onyxsteine (oder von Onyx überkleidete Spangen) verbunden, deren jeder die Namen von je sechs Stämmen Israels trug, und wurden weiter unten durch den auf gleiche Art gearbeiteten Gürtel (חֵשֶׁב) zusammengehalten. Vorn auf der Brust befand sich das viereckige Brustschild (חֹשֶׁן Vulg. Rationale [Ex. 28, 15—30; 39, 8—21]), eigentlich eine Art Bursa, ebenfalls in Stoff und Arbeit dem Ephod gleich, welches nach oben an den Achselspangen durch zwei goldene Kettchen, nach unten an zwei Ringen des Ephod ebenso divergirend durch hyacinthene Bänder befestigt war; Kettchen und Bänder gingen von vier goldenen Ringen an den vier Ecken des Brustschildes aus. Die Vorderseite desselben zeigte zwölf verschiedene Edelsteine, deren Namen und Lage von der heiligen Schrift wohl angegeben wird, für uns aber dunkel ist (vgl. Braun, De vestib. sacerd. Hebr.; Bähr, Symbol. II, 101 ff.); jeder trug den Namen von einem der zwölf Stämme Israels. In dieses Brustschild sollten Urim und Thummim (s. d. Art.) gelegt werden. Ephod und Brustschild bilden das eigentliche Haupt- und Amtskleid des Hohenpriesters (z. B. 1 Sam. 2, 28; 14, 3); Ephod tragen und Hoherpriester sein ist gleichbedeutend (1 Sam. 14, 3. Os. 3, 4). Dasselbe bezeichnete ihn einerseits durch Stoff und Arbeit als lebendige Stiftshütte oder als Träger der göttlichen Offenbarung und Versöhnung, andererseits durch die Namen der zwölf Stämme als Inbegriff und Vertreter des ganzen Volkes, ganz angemessen dem Charakter eines sichtbaren Hauptes der Theokratie und obersten Vermittlers des Bundes. Daher läßt sich auch erklären, wie der Aberglaube dazu kommen konnte, dem Kleide magische Wirkung beizulegen und mit Nachbildungen desselben religiösen Cultus zu treiben. So verwandte Gedeon (Richt. 8, 27) die fünfzig Pfund Gold, welche ihm das Volk beisteuerte, zur Anschaffung eines Ephods und bekleidete sich damit widerrechtlicher Weise; Michas (Richt. 17, 5) schaffte ein Ephod an, um einen unrechtmäßigen Hohenpriester für die nördlichen Stämme einzusetzen. Das rechtmäßige Ephod wurde in der Stiftshütte aufbewahrt (1 Sam. 21, 9; vgl. Os. 3, 4). Wenn sonst in der Schrift Fälle erwähnt werden, wo das Ephod von Laien, z. B. dem Knaben

Samuel (1 Sam. 2, 18), von David (2 Sam. 6, 14) oder von gewöhnlichen Priestern (1 Sam. 22, 18) getragen wird, so ist nicht an das hohepriesterliche, sondern nur an ein der Form nach ähnliches Kleidungsstück zu denken, dessen Stoff ordinäres Linnen (בַּד) war.

II. Mittelalterliche Liturgiker bezeichnen mit dem Namen Ephod den Amictus (s. d. Art.). Die alte Missa Romana bei Flacius Illyricus hat eine Oratio ad induendum ephod; Rabanus übersetzt Ephod mit Humerale, Ephod bad mit lineum ephod (Comm. in Jud. 2, 9), und bei Pseudoalcuin heißt es: Habent nunc ministri ecclesiae Christi superhumerale (ephod), quod amictum vocamus (De div. offic. 38). [S. Mayer.]

Ephräm (richtiger wäre die Transscription Afrem), der Syrer, nimmt unter den Kirchenvätern seines Landes bei weitem die erste, unter den Kirchenvätern überhaupt eine der ersten Stellen ein. Ausgezeichnet durch Heiligkeit und Gelehrsamkeit, vereinigte er mit dem feurigsten Eifer für die Aufrechthaltung der wahren Lehre die mitleidsvollste Liebe gegen die Irrenden. Als unermüdeter Kämpfer für die katholische Kirche gegen die zahlreichen in Syrien besonders wuchernden Secten wurde er überall so berühmt, daß man ihn Säule der Kirche und Lehrer des Erdkreises nannte, und der hl. Gregor von Nyssa sagt, sein Leben und seine Weisheit hätten die ganze Erde erleuchtet, und er sei nur solchen unbekannt, welche vom großen Basilius nichts wissen. Am Ende des dritten oder im Anfang des vierten Jahrhunderts n. Chr., wohl noch vor Constantins d. Gr. Alleinherrschaft, zu Nisibis in Mesopotamien geboren, erhielt er seines langen Aufenthaltes in Edessa wegen den Beinamen des Edesseners. Seinem eigenen ächten Bekenntnisse gemäß waren seine Eltern Gläubige, die ihn in der Furcht Gottes erzogen, und er hatte die Taufgnade schon erhalten, als seine Jugend von heftigen Zweifeln gegen die Vorsehung beunruhigt wurde. Davon heilte ihn eben diese durch eine merkwürdige Begebenheit, wodurch er auf außerordentliche Weise belehrt ward, daß es „ein Auge gibt, welches Alles überschaut". Auf einer Reise im Innern Mesopotamiens wurde er schuldlos verhaftet, mit Anderen vor den Richter geführt, mehrere Tage eingekerkert und im Traume durch eine wunderbare Erscheinung unterrichtet, er solle geduldig harren; das Walten der Vorsehung werde ihm klar werden, er büße gegenwärtig für ein früheres Vergehen. Letzteres war ein muthwilliger Knabenstreich an der Kuh eines armen Fremden, die von ihm aus ihrem Ruheplatze weggejagt und eine Beute wilder Thiere geworden war. Diese That des jugendlichen Leichtsinns und sein Zweifeln an Gottes Weltregierung sind die zwei Vergehen, deren er sich aus seiner Jugendzeit mit der rührendsten Demuth und Zerknirschung anklagt. Bekehrt von seinen Zweifeln, aber voll Reue darüber, begab er sich, um Buße zu thun, in die Einsamkeit und überließ sich der Leitung eines heiligen Greises. Durch Gebet, Abtödtung und Betrachtung der heiligen Schrift, vorzüglich des furchtbaren Gerichtstages, erhob er sich auf eine hohe Stufe der Vollkommenheit. Einen gleichgesinnten, für fromme Rührung ebenso empfänglichen Freund fand er an einem Einsiedler Julian, über dessen Leben er uns einen Bericht hinterlassen hat. Bekannt wurde er auch mit dem gefeierten hl. Jacob, Bischof von Nisibis, den er im J. 325 zum Concilium von Nicäa begleitete, und der ihn als Lehrer der syrischen Sprache bei der in Nisibis errichteten Schule angestellt haben soll. Als Nisibis vom Perserkönige Sapor im J. 338 belagert wurde, war Ephräm es ebenfalls, durch dessen Bitten bewogen der heilige Bischof um Abwendung der Belagerung betete. Nachdem aber Kaiser Jovian 363 Nisibis den Persern überliefert hatte, und die Schule daselbst aufgelöst worden war, zog Ephräm nach Edessa, zunächst um die Heiligthümer dieser Stadt, besonders die Reliquien des hl. Apostels Thomas, zu verehren, dann aber auch, um einen Lehrmeister zu finden, der ihn in der Vollkommenheit fördere. Diese Stadt des Segens, wie er sie nennt, und ihre Umgegend blieb nun sein gewöhnlicher Aufenthalt und der Hauptschauplatz seiner Wirksamkeit. Hier sammelte er einen Kreis von Jungfrauen, „Töchter des Bundes", welche er seine gegen Bardesanes und Harmonius verfaßten Hymnen singen lehrte, um dem Zauber der ketzerischen Lieder die Anmuth und Hoheit seiner rechtgläubigen Gesänge siegreich entgegenzustellen. Hier hielt er seine begeisterten Predigten mit einer Beredsamkeit, welche nicht von dieser Erde zu stammen schien, und welche, wenn er von der zweiten Ankunft des Herrn sprach, Alles dahinriß und erschütterte, so daß er des lauten Schluchzens der Zuhörer wegen die Rede unterbrechen mußte. Hier oder auf dem nahegelegenen Berge, wohin er sich manchmal zurückzog, verfaßte er seine zahlreichen geistvollen Schriften. Hier ergoß sich während einer Hungersnoth seine mitleidige Liebe gegen die Armen und Kranken durch die aufopferndste Hilfe, welche er selbst unermübet leistete und von Anderen, auch den Hartherzigsten, mit unwiderstehlicher Kraft erflehte. Gegen das Jahr 370 oder später reiste er von Edessa nach Cäsarea in Cappadocien, um den großen Basilius, der in einer Vision ihm als leuchtende Feuersäule gezeigt worden war, zu sehen und zu sprechen. Die Zusammenkunft mit diesem berühmten heiligen Bischof erzählt er selbst in seiner Lobrede auf ihn. Einige an ägyptische Mönche gerichtete Paränesen machen wahrscheinlich, daß er auch noch nach Aegypten gereist ist. Ephräms Tod wird meistens auf das Jahr 378 n. Chr. angegeben. Wenn indessen die Nachricht des Chronicons von Edessa richtig wäre, daß er 14 Jahre nach den furchtbaren Erdbeben gestorben, wodurch die Stadt Nikomedia zerstört wurde, so wäre sein Tod schon im J. 373 erfolgt; denn nach Assemani's Berech-

nung ereigneten sich diese Erdbeben und der Persereinfall im J. 358 n. Chr. Dagegen beweist aber die Lobrede Ephräms auf den im Anfange des Jahres 379 gestorbenen hl. Basilius d. Gr., daß er erst nach Basilius starb, und so kann man seinen Tod frühestens auf das nämliche Jahr 379 festsetzen. Als Todestag gibt das Chronicon von Edessa den 9. Juni an. Der gewöhnlichen Meinung nach war Ephräm nur Diacon der Kirche von Edessa; manche Stellen jedoch in seinen Bekenntnissen, einzelne ältere Nachrichten und das Ansehen namhafter Gelehrten, wie z. B. der Bollandisten, P. Pagi's u. A., machen es wahrscheinlicher, daß er Priester gewesen sei. (Ueber seine einflußreiche Lehrthätigkeit an der edessenischen Schule vgl. d. Art. Edessa.)

Die zahlreichen Schriften des ehrwürdigen Mannes sind von großer Bedeutung für die theologische Literatur. In seinem Testamente erzählt Ephräm, es sei ihm als Knäblein im Traume vorgekommen, als entwachse seiner Zunge eine Weinrebe, die hoch bis zum Himmel emporranke, mit Früchten und Blättern ohne Zahl; sie habe sich immer mehr ausgebreitet, und die ganze Welt sei um sie zusammengeströmt, um von der üppigen Traubenfülle zu pflücken, ohne daß diese abgenommen habe; die Trauben aber seien das vorbedeutende Bild seiner Homilien und Gesänge gewesen. In der That war die schriftstellerische Thätigkeit Ephräms ungemein fruchtbar. Erklärungen über die ganze heilige Schrift, ausführliche exegetische Betrachtungen, polemische Reden und Gesänge gegen verschiedene Irrlehrer, eine Menge Predigten, Lieder über Feste und auf Verstorbene, Paränesen zur Buße, viele Abhandlungen über Ascese gingen aus seiner unermüdeten Feder hervor. Er bekämpfte die Arianer, besonders die ärgsten derselben, die sogenannten Anomöer, die Manichäer, Novatianer, Apollinaristen, die Gnostiker und unter diesen vorzüglich die Marcioniten und Bardesanes. Die Herrlichkeit der Kirche als der Lehrerin der ganzen Wahrheit, die wirkliche Gegenwart Christi im Altarssacramente, der Vorzug des hl. Petrus als obersten Hirten, die Verehrung der Heiligen, besonders Mariä, und der Reliquien, die Fürbitte für die Verstorbenen, diese und andere katholische Lehren lassen sich mit vielen unwiderlegbaren Stellen aus seinen Schriften beweisen. Man hat wohl manchmal Ephräm bloß als einen frommen Einsiedler ohne Gelehrsamkeit ausgegeben; aber seine Schriften und das ganze christliche Alterthum geben seinem Geiste und seiner Gelehrsamkeit ein glänzendes Zeugniß. Gregor von Nyssa bezeugt ausdrücklich, daß er sich auch mit weltlichen Wissenschaften beschäftigte; Ephräm kannte die griechische Literatur und verstand die griechische Sprache, wie aus einigen Stellen seiner Werke unstreitig hervorgeht. Die Legende erzählt, beim Besuche des hl. Basilius habe er durch ein Wunder auch die Gabe, sie zu sprechen, erlangt. Daß er Hebräisch verstanden, beweisen seine Scholien über das A. T., worin er manchmal hebräische Wörter erläutert. Für Freunde der heiligen Poesie finden sich in seinen Gesängen auf die Geburt Christi, auf das Paradies, in den Todtenliedern, in den Oden gegen die Grübler u. s. w. viele Stücke von unläugbarem dichterischen Werthe. Wie sehr seine Predigten durch Lebendigkeit, durch die Kunst zu individualisiren und zu rühren sich auszeichnen, ist allgemein anerkannt. Er war der Goldmund der syrischen Kirche. Ein Verzeichniß der Schriften, welche nur theilweise im ursprünglichen Texte, sonst aber in griechischen und armenischen Uebersetzungen sich erhalten haben, findet sich bei Assemani in der Bibl. orientalis I, 59 sq. und in den Prolegomenen der römischen Gesammtausgabe, woselbst auch alle bis dahin möglichen literarischen Nachweise gegeben sind. Diese römische Ausgabe, welche durch Cardinal A. M. Quirini betrieben und durch Joseph Simon Assemani, Stephan Evodius Assemani und Petrus Benedetti S. J. veranstaltet wurde, umfaßt drei syrisch-lateinische und drei griechisch-lateinische Bände (S. Ephraem Syrus, Opera omnia, quae exstant, graece, syriace, latine in sex tomos distributa, Romae 1732—1746). Die lateinische Uebersetzung des syrischen Theiles ist sehr frei, nicht selten unzuverlässig. Neue syrische Stücke bieten Bickell, Carmina Nisibena, Lips. 1866; J. Overbeck, S. Ephraemi Syri aliorumque opera selecta, Oxonii 1865; Pitra, Spicilegium IV, 458 und Lamy, S. Ephraemi hymni et sermones I, Mechl. 1882. Kritische Ausgaben ausgewählter Stücke geben auch Hahn et Sieffert, Chrestom. syriaca s. S. Ephraemi carmina selecta, Lips. 1826; Pohlmann, S. Ephraemi commentariorum in S. Scripturam commentatio critica, Brunsb. 1864. Eine armenische Uebersetzung aus dem fünften Jahrhundert, edirt von den Mechitaristen, 4 Bde., Venedig 1836, enthält als anderweitig unbekannte Stücke eine Evangelienharmonie mit eingestreuten Erklärungen und einen Commentar zu den paulinischen Briefen (mit Ausnahme des Briefes an Philemon). Die vom Mechitaristen Aucher gefertigte lateinische Uebersetzung der Evangelienharmonie edirte G. Mösinger (Evangelii concordantis expositio, Venet. 1876). Deutsche Uebersetzungen enthält die Kemptener Ausgabe Sämmtlicher Werke der Kirchenväter XXVII ff. (1841), doch ist in den ersten Bänden die angeblich nach dem syrischen Texte gefertigte Uebertragung in Wirklichkeit nach der lateinischen Version veranstaltet. Der Unterzeichnete gab nach dem syrischen und griechischen Texte sechs Bände Ausgewählter Schriften des heiligen K. V. Ephräm, Innsbruck 1830—1837, und lieferte dann für die neue Kemptener Bibliothek der Kirchenväter Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien, 3 Bde., Kempten 1870 bis 1876; letztere Ausgabe enthält theils eine Ueberarbeitung seiner früheren Uebersetzung, theils die Uebersetzung neuer Stücke. K. Macke,

Hymnen aus dem Zweiströme-Land, Mainz 1883, bietet metrische Uebertragungen. Französische Uebersetzungen finden sich bei Bocquillon, Discours de la componction, Paris 1697; Le Merre, Oeuvres de piété, 2 vols., Par. 1744; italienische bei A. Paggi e F. Lasinio, Inni funebri, Firenze 1851; englische bei Henry Burgess, Select metrical Hymns and Homilies, 2 vols., Lond. 1853, und The Repentance of Nineveh, Lond. 1853. (Vgl. Zingerle im ersten Bande der genannten Kemptener Uebersetzung, Kempten 1870; C. de Lengerke, Comm. de Ephraemo Syro, S. Script. interprete, Hal. 1828; Alsleben, Leben des heiligen Ephräm, Berl. 1853.) [Zingerle O. S. B.]

Ephraim (אֶפְרַיִם), I. Personen- und Stammname. Ephraim war der zweite Sohn des Patriarchen Joseph, wurde aber von Jacob an Kindesstatt angenommen und selbst dem ältern Manasses vorangestellt (Gen. 48, 1—19). Dadurch trat er in die Reihe seiner Vatersbrüder (in der Vulg. Ps. 77, 9 Ephrem) und wurde gleich ihnen Ahnherr und Haupt eines Stammes, der, wie schon die Segnungen Jacobs und Moses' (Deut. 33, 13) ausdrücklich vorher verkündeten, besonders nach Außen in die Breite wuchs und an Ueberfluß der Volksmenge, an Reichthum und Macht in vorderster Reihe stand. Beim Einzuge nach Canaan war er zwar hinter Manasses zurückgeblieben (Num. 26 zählt er 32 500, Manasses hingegen 52 700 Männer), und zum Theil deßwegen, zum Theil aus Bescheidenheit Josue's, der selbst ihm angehörte, erscheint er bei der Vertheilung des Landes als der untergeordnete Bruder, der in der Mitte dieses alle seine Städte erhält (Jos. 16, 9); aber schon unter ihm (Gebirge Ephraim, vgl. Jos. 17, 14. 15), noch mehr unter den Richtern und späterhin tritt sein Uebergewicht so entschieden hervor, daß er geradezu Manasses in sich begreift und Stamm Joseph genannt wird (Ps. 77, 60. 67; vgl. Richt. 8, 1; 12, 1), um so mehr, als Manasses zur Hälfte jenseits des Jordans sich ausgeschieden hatte. Da beide Stämme ihren Antheil durch Ein Loos erhielten (Jos. 16), auch die Städte Ephraims nirgends aufgezählt werden, so ist die Bestimmung seiner Grenzen etwas schwierig; so viel ergibt sich aus der Vergleichung der betreffenden Stellen (Jos. 16 u. 17; vgl. Jos. Flav. Antt. 5, 1, 22), daß sein Antheil in einem schmalen Streifen vom Jordan aus oberhalb Jericho (dieses selbst ausgeschlossen) begann, dann zum Gebirge aufstieg, wo er sich mehr ausbreitend an der nördlichen Grenze von Benjamin und Dan hinlief, bis er sich an der mittägigen Seite des Rohr- oder Schilfbaches (Nahr al Kasbi, auf Kieperts Karte Nahr Abu Zabura) zum mittelländischen Meere hinab senkte. Nördlich davon bis an den Stamm Aser lagen die Städte von Manasses, die auch in die Ebene Esdrelon hineinreichten, so jedoch, daß der Stamm Issachar östlich einen Keil zwischen ihn und den Jordan trieb, der im Flußthale ziemlich weit herabging (Jos. 17, 10. 11). Uebrigens besetzte Ephraim zuerst das Gebirge (dort die Hauptplätze Silo und Sichem) und dehnte sich von da gegen die mittelländische Ebene aus, ohne die Cananäer bei Gazer auszurotten (Richt. 1, 29). Vorherrschender Charakter der Ephraimiten ist trotziger Kriegermuth (Richt. 8, 1 ff.; 12, 1 ff. Ps. 59, 9. „Ephraim meines Hauptes Helm", 1 Par. 12, 30), der durch das Bewußtsein der alten, so glänzend erfüllten Verheißungen noch gehoben wurde. Dieses alles, verbunden mit der günstigen Lage mitten im Lande und dem vielhundertjährigen Besitz des Heiligthumes in Silo, mochte Ephraim wenig geneigt machen, den mehr geistigen Supremat des Stammes Juda auf dessen öden Bergen anzuerkennen. Es erscheint dort in der That schon früh das Bestreben, an die Spitze des ganzen Volkes zu treten (Richt. 8, 1 ff.; 12, 1 ff.), welches zwar unter Saul, David und Salomon sich weniger zu äußern wagte (vgl. jedoch 2 Sam. 2, 9; 19, 41 ff.), aber nach Salomons Tode einen an sich unbedeutenden Anlaß benützte, die nördlichen Stämme vom Hause Davids loszureißen. Jeroboam war ein Ephraimit. Der Hauptsitz des neuen Reiches Israel war immer in Ephraim (Sichem, Thirza, Samaria), und es führt geradezu dessen Namen (Eccli. 47, 23—31 und bei den Propheten). Von dem Mittelpunkte der Theokratie losgerissen, entwickelte sich neben Götzendienst der Stolz des Stammes immer mehr und artete in moralische Schlechtigkeit, Unterdrückung der Armen und all den Uebermuth aus, der sich äußerem Wohlsein anzuhängen pflegt, weßwegen die Propheten (Os., Amos, Is. 9, 9; 28, 1) und endlich göttliche Strafgerichte den üppigen, ungezähmten Farren (Jer. 31, 18. Os. 10, 11) in bittere Zucht nahmen. Der christlichen Anschauung ist Ephraim das Bild sowohl des Abfalles von der Kirche (Hier.), als des Weltsinnes, der, anstatt seinen irdischen Segen für höhere Zwecke zu heiligen, ihn nur zur Vermehrung seiner Sünden benutzt und das Joch des christlichen Gehorsams nicht auf sich nehmen will, bis ihn die Gnade durch bittere Heimsuchungen mürbe macht.

II. Ortsnamen: 1. Gebirge und Wald Ephraim. Als der Stamm Juda im Süden Palästina's seinen Besitz erhalten hatte (Jos. 15) und daher dem Gebirge Juda seinen Namen gab, nannte man das ganze nördlich davon liegende bergige Land Gebirge Israel oder Gebirge Ephraim (Jos. 17, 15; 19, 50. Richt. 3, 27; 4, 5; 7, 24 u. s. w.). Im weitesten Sinne wird es östlich vom Jordanthale, nördlich von der Ebene Esdrelon, westlich von der Niederung am Mittelmeere umschlossen, und umfaßt auch den größten Theil von Manasses, und Manches vom Stamme Benjamin (Richt. 4, 5. 1 Sam. 1, 1). Im engern Sinne begreift es den Antheil Ephraims allein (3 Kön. 4, 8; vgl. die folg. Verse). Es war, wie noch Neuere gefunden haben, ein waldreiches Gebiet, von langen, fruchtbaren Thälern

(Jer. 50, 19) durchschnitten, die nur gegen Juda hin enger und wilder werden. Im Nordwesten verbindet ein Waldrücken es mit dem Carmel, wie nordöstlich ein niedrigerer mit den Bergen Galiläa's; von dem Gebirge Juda im Süden wird es bloß durch die politischen Grenzen dieses Stammes geschieden. Als Theile desselben werden genannt: das Gebirge Gelboe, sein hoher Ausläufer nach Nordosten, die Berge Ebal, Garizim, Zalmon in der Mitte, Berg Gaas und Zemaraim (Semeron) im Süden (vgl. Rosenmüller, Alterth. II, 1, 111—116). — Der Wald Ephraim, in welchem die Entscheidungsschlacht zwischen Absalom und Davids Heere vorfiel (2 Sam. 18, 6), ist eben nur ein Theil der vielen Wälder, mit denen das Gebirge bedeckt war; nach dem Zusammenhange und vgl. mit Jos. 17, 14—18 ohne Zweifel im Nordosten gegen Bethsean hin, wo der Berg Gelboe sich erhebt, und die Karawanenstraße aus Gilead einen wichtigen Paß überschreitet; dort ward auch die Schlacht der Philister gegen Saul (1 Sam. 28, 4) geschlagen. — 2. Die Stadt Ephraim (Ἐφραΐμ, mehr. codd. Ἐφρέμ, Iren. Ἐφράμ, Vulg. Ephrem) war nach Joh. 11, 54 nahe an der Wüste, wohin sich Christus mit seinen Jüngern von Bethanien aus vor den Nachstellungen der Juden zurückzog. Die Wüste ist zwar nicht genannt; jedoch dem von Bethanien und Jerusalem sich Entfernenden ist die von Bethaven die nächste, welche im A. B. öfters genannt wird (Jos. 18, 12; vgl. 8, 24; 16, 1). Dort, in der Nähe von Bethel, ist also Ephrem zu suchen; neben Bethel nennt sie auch Josephus (De bello jud. 4, 9, 9) und sagt, das Städtchen (πολίχνιον) sei von Vespasian erobert worden. [S. Mayer.]

Ephrata, Ephratha (אֶפְרָת, gew. paragogisch אֶפְרָתָה). 1. Personenname: a. Name der Gattin Calebs, der Mutter Hurs (1 Par. 2, 19. 24. 50; 4, 4); b. s. v. a. Ephraim, daher Bezeichnung des so benannten Stammes; davon nomen gentil. in der Vulgata Ephrathaeus (Richt. 12, 5. 1 Sam. 1, 1. 3 Kön. 11, 26). — 2. Ortsname: a. s. v. a. Ephraim, Gebiet des Stammes Ephraim (Ps. 131, 6); b. Name einer Stadt im Gebiet von Juda, welche später Bethlehem (s. d. Art.) genannt wurde (Gen. 35, 16; 48, 7. Ruth 4, 11. Mich. 5, 2); davon nomen gentil. Ephrathaeus (1 Sam. 17, 12. Ruth 1, 2). Nach der Vulgata muß auch 1 Par. 2, 24 von dieser Stadt verstanden werden, LXX Tisch. ἦλθε Χαλὲβ εἰς Ἐφρατά, Lag. εἰςῆλθε Χαλὲβ πρὸς Ἐφρατά, אֶפְרָתָה כָּלֵב (א)בָּ, während im heutigen hebräischen Text steht: „nachdem Chezron in Caleb (der Stadt) der Ephrata gestorben war." [Kaulen.]

Ephrathäer, Ephrathiter, s. Ephratha.

Ephrem, s. v. a. Ephraim; s. d. Art.

Ephron, im A. T. 1. (עֶפְרוֹן) Name eines Hethiters, von welchem Abraham ein Feld mit einer Höhle (Machpela) zum Erbbegräbniß kaufte (Gen. 23, 8; 25, 9; 49, 29; 50, 13). — 2. (עֶפְרוֹן) ein Berggut auf der Grenze des Stammes Juda, vielleicht mit dem Gebirge Ephraim identisch (Jos. 15, 9). — 3. (עֶפְרוֹן, עֶפְרַיִן) Stadt in der Nähe von Bethel, vermuthlich identisch mit dem Joh. 11, 54 genannten Ephrem (2 Par. 13, 19). — 4. (Ἐφρών) eine stark befestigte Stadt östlich vom Jordan, zwischen Carnaim und Bethsan (1 Mach. 5, 46. 2 Mach. 12, 27. Jos. Antiq. 12, 8, 5). [Kaulen.]

Epigonation (ἐπιγονάτιον, ὑπογονάτιον) ist ein Theil der Pontificalkleidung in der orientalischen Kirche und besteht in einem rautenförmigen Paramentstücke, welches an der rechten Seite an einer Schnur vom Gürtel bis zu den Knieen (daher der Name) herabhängt. Dasselbe hat die Größe einer lateinischen Bursa, trägt wie diese in der Mitte ein Kreuz und ist rundum mit Fransen verziert. Es wird den Bischöfen bei der Consecration nach Ablegung des Glaubensbekenntnisses übergeben (Abbild. bei Hefele, Beiträge II, Taf. 2, Fig. 12 und 13). An sich bischöfliche Auszeichnung, wird es auch Erzpriestern oder Protopopen und anderen höheren Geistlichen zu tragen gestattet, dann aber nicht in rautenförmiger, sondern in quadratischer Form. In der armenischen Kirche ist es noch jetzt ein leinenes Tuch (Neale, Eastern Church Introd. 311) und scheint dieß auch in der antiochenischen Kirche bis zum elften Jahrhundert gewesen zu sein (Ducange s. v. ὑπογονάτιον), ähnlich wie ursprünglich der Manipel in der lateinischen Kirche. Daher die symbolische Deutung auf das Tuch, welches Christus vor der Fußwaschung beim letzten Abendmahle sich vorband. An dem die Lenden umgebenden Gürtel getragen, wird es in dem Gebete, welches beim Anlegen gesprochen wird, auf die siegreiche Macht des Erlösers gedeutet; dieses Gebet besteht aus Vers 4 und 5 des Ps. 44: „Gürte dein Schwert um deine Lenden u. s. w." (Goar, Euchology. 58. 59. 108). Der Hypogonaton, welcher dem Patriarchen von Constantinopel das Epigonation an den Gürtel knüpft, gehört zu dessen Großofficialen, und zwar zu der dritten πεντάς des Chors zur Rechten (Silbernagl, Verfassung der sämmtl. Kirchen des Orients 19). [Heuser.]

Epigraphik, s. Inschriften.

Epikie (ἐπιείκεια, Billigkeit) heißt in der Moral die auf Gründen der Vernunft beruhende Annahme, daß ein Gesetz in einem speciellen Falle wegen besonderer Umstände nicht verbindlich sei. Der Gesetzgeber kann nämlich nie alle Fälle des vielgestaltigen Lebens vorsehen und muß seine Anordnungen immer nur den mehr oder weniger gewöhnlichen anpassen; treten nun ganz besondere Umstände ein, welche die Beobachtung des Gesetzes offenbar schädlich oder doch für den Untergebenen allzu hart machen würden, so hat das Gesetz für diesen Fall keine Kraft, und die darin vorgezeichnete Handlung ist als unerlaubt oder doch als nicht geboten anzusehen (S. Thom. 2, 2, q. 120). Wenn z. B. das Gesetz allgemein anordnet, daß das Deponirte dem

Eigenthümer auf sein Verlangen zurückgegeben werde, so wäre die Beobachtung desselben schädlich, falls ein Rasender oder ein Landesverräther das deponirte Schwert zurückverlangen würde; und wenn das mosaische Gesetz (Lev. 24) allgemein anordnete, daß die Schaubrode nur von Priestern gegessen werden dürfen, so wäre die Beobachtung desselben für David in seinem Nothstande (1 Sam. 21) allzu hart gewesen. Das Deponirte darf also in dem genannten Falle nicht zurückgegeben werden (S. Thom. l. c.), und David wird von Christus selbst gerechtfertigt, wenn er dergleichen Brode aß (Marc. 2, 25 f.). Die Epikie unterscheidet sich von der Dispens darin, daß diese ein Ausfluß der obrigkeitlichen Gewalt, jene ein Urtheil des Untergebenen ist, von der eigentlichen Auslegung des Gesetzes aber darin, daß diese das Gesetz, vielleicht wohl auch im Hinblick auf die Absicht des Gesetzgebers, jene hingegen lediglich die Absicht des Gesetzgebers, nicht das Gesetz, deutet (Reiffenstuel, Theologia moralis, Bassani 1773, I, 91). Wir sagen: von der eigentlichen Auslegung; denn die Gesetzesauslegung im weitern Sinne begreift die Epikie als Species in sich. Bei irritirenden Gesetzen ist die Epikie nach der Lehre der meisten Moralisten nie statthaft, bei anderen menschlichen Gesetzen hingegen nicht selten. Kirche und Staat gehen von dem Grundsatz aus: In omnibus causis potior debet esse ratio aequitatis quam stricti juris (L. 8, Cod. De Judiciis 3, 1). Auch bei positiv göttlichen Gesetzen des Neuen Testamentes ist sie zuweilen statthaft, z. B. in Betreff des Empfanges der Sacramente, der Vollständigkeit der sacramentalischen Beicht rc. Das Naturgesetz verliert hingegen freilich seine Kraft nie; indessen kann doch auch bei demselben insofern der Epikie Raum gegeben werden, als eine Regel, die überhaupt dem Naturgesetze entspricht, in einem besondern Falle durch eine höhere Regel desselben Gesetzes außer Wirksamkeit gesetzt wird. Was die wirkliche Anwendung der Epikie betrifft, so ist dieselbe nicht erlaubt, wenn der rechtmäßige Obere um seine Willensmeinung gefragt werden kann (S. Thom. 2, 1, q. 96, a. 6); ist eine solche Aufgabe nicht möglich, so wird der Gewissenhafte, besonders in wichtigen Angelegenheiten, nie ohne das zustimmende Gutachten weiser und frommer Menschen sich wegen der mit der Beobachtung verbundenen Schwierigkeiten von dem Gesetze entbunden erachten. Jedenfalls liegt es im Begriffe der Epikie, daß der Beobachtung des Gesetzes besondere, also außerordentliche Bedenken oder Schwierigkeiten entgegenstehen müssen; und diese außerordentlichen Bedenken oder Schwierigkeiten müssen um so größer sein, je wichtiger das Gesetz an sich ist, und je unverbrüchlicher der Gesetzgeber im Allgemeinen an demselben festhält. Ueberhaupt muß die Anwendung der Epikie von dem Grundsatze geleitet werden, daß sie, wie der hl. Thomas sagt (2, 2, q. 120), nicht eine Verletzung der Gerechtigkeit, sondern nur eine höhere Gerechtigkeit sei. (Bened. XIV. De Synodo Dioeces. 12, 8; S. Ligorii Theologia moralis 1, n. 201.) [Rudigier.]

Epiklese (ἐπίκλησις) ohne Beisatz nennt man theologischerseits eine in verschiedenen Liturgien sich findende Anrufung des himmlischen Vaters oder auch des Sohnes, er möge den heiligen Geist herabsenden, um Brod und Wein zu wandeln in das Fleisch und Blut Jesu Christi. Dieselbe wird vom Priester vielfach nicht vor, sondern nach den Einsetzungsworten gesprochen; so wenigstens in den meisten morgenländischen und auch manchen abendländischen Liturgien, wie allgemein zugegeben wird. Die Epiklese der Liturgie der Kirche von Jerusalem lautet z. B. folgendermaßen: „ἐξαπόστειλον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον . . . ἵνα ἐπιφοιτῆσαν τῇ ἁγίᾳ καὶ ἀγαθῇ καὶ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ ἁγιάσῃ, καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ σου . . . καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τίμιον τοῦ Χριστοῦ σου . .“ Aehnlich lautet die Epiklese auch in anderen Liturgien. Wie von selber warf sich nun die Frage auf, ob die vom Priester gesprochenen Einsetzungsworte, oder ob die von ihm gesprochenen Worte der Epiklese, oder ob beide zusammen die eucharistische Consecrationsform bilden. Die Frage erhielt ein erhöhtes Gewicht dadurch, daß sie seit mittelalterlichen Zeiten mehr und mehr in den Bereich der zwischen den Theologen der griechischen und lateinischen Kirche verhandelten dogmatischen Streitfragen hineingezogen wurde. Historisch erklärt sich dieses dadurch, daß die morgenländischen Liturgien in einer weit ausgesprochenern Form eine solche Epiklese enthielten und eine ungebrochene Stabilität bewahrten, während nur einige abendländische Liturgien eine solche Epiklese unzweifelhafter Weise enthielten und sich nicht in so ständigem Gebrauch erhielten. Aus dieser Verschiedenheit der liturgischen Praxis drohte mehr und mehr eine dogmatische Differenz hervorzuwachsen. Photius ließ diesen Punkt noch unberührt, und auch Michael Cerularius führte ihn noch nicht unter den gegen die lateinische Kirche erhobenen Klagepunkten auf (Hergenröther, Photius III, 601. 769). Doch schon im 12. Jahrhundert schrieb Theodor, Bischof von Andida, in seiner Προθεωρία κεφαλαιώδης (n. 27) der Epiklese Wandlungskraft zu (Mai, Nova patrum collectio VI, 572 sq.) und scheint dieselbe als einzige Consecrationsform erachtet zu haben. Ebenso verfuhr Theodor von Melitene, dem 14. Jahrhundert angehörig, indem er die Wandlung der Gaben durch mystische Segnung und durch die Herabkunft des heiligen Geistes (διὰ μυστικῆς εὐλογίας καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ πνεύματος ἁγίου) zu Stande kommen ließ (Ethicon l. 8, n. 1. 2, bei Mai l. c. 478 sq.; Migne, PP. gr. CXLIX, 946 sq). Einen mildern Ton schlug Nicolaus Cabasilas, um die Mitte des 14. Jahrhunderts Erzbischof von Thessalonich, in der Expositio liturgiae an. Keiner

der Apostel oder Schüler des Herrn, sagt er c. 29 (Migne l. c. CL, 429), scheint ausgesprochen zu haben, daß die in Form der Erzählung recitirten Einsetzungsworte zur Consecration der Opfergaben genügen (τοῦ κυρίου περὶ τῶν μυστηρίων λόγον ἐν εἴδει διηγήσεως λεγόμενον πρὸς ἁγιασμὸν τῶν δώρων ἀρκεῖν). Die an dieselbe sich anreihende Epiklese sei nicht in ausschließender Weise die Consecrationsform, wohl aber in abschließender Weise ein wesentlicher Bestandtheil derselben; auch in der römischen Liturgie finde sich eine solche vor und werde gebildet durch die an die Einsetzungsworte sich anschließende Oration jube haec perferri per manus s. angeli tui in sublime altare tuum etc. (ib. c. 30). Den nämlichen Standpunkt theilte auch Symeon, Erzbischof von Thessalonich (gest. 1429), indem er die Wandlung erst durch die Epiklese des heiligen Geistes zur Vollendung kommen läßt (Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum q. 83; Migne l. c. CLV, 951), und auf dem Concil von Florenz die beiden Erzbischöfe Isidor von Kiew und Marcus Eugenicus von Ephesus. Auf diesem Concil kam die Frage nach der Bedeutung der Epiklese zum ersten Mal zu förmlicher Verhandlung. Während der Erörterungen über die Azyma wurde den Acten zufolge Eugen IV. aufmerksam gemacht auf die von den Griechen angewendete Epiklese. Am 9. Juni 1439 wurde einer Deputation der Griechen, bestehend aus den Metropoliten von Nicäa, Trapezunt, Mitylene und Kiew, von den Lateinern sofort die Frage vorgelegt, wie sie im heiligen Opfer nach dem Aussprechen der Worte des Herrn noch die Bitte um Wandlung anfügen können. Die Deputirten antworteten: „Wir gestehen zu, daß durch die Worte des Herrn Brod und Wein verwandelt werden; wie aber die Lateiner nach der Wandlung die Bitte folgen lassen jube haec perferri per manus s. angeli tui, so lassen auch wir derselben die Bitte folgen, es möge der heilige Geist auf uns herabsteigen, und in uns dieses Brod zum Leibe und diesen Trank zum Blute Christi machen und durch seinen heiligen Geist beides wandeln, damit es den Empfangenden zur Reinigung der Seele, zur Nachlassung der Sünde und nicht zum Gerichte und zur Verdammniß werde.“ Das Nämliche erklärte jene Deputation Eugen IV. in einer Privatunterredung am 12. Juli. Von Seiten des Papstes wurde dieser Punkt alsdann in den Entwurf (chartula) des Unionsdecretes mit aufgenommen. Der Dominicaner Johannes de Torquemada hielt in den über diesen Entwurf gepflogenen Berathungen zwei Vorträge zur Vertheidigung der Einsetzungsworte als ausschließlicher Consecrationsform. Isidor, Metropolit von Kiew, erklärte im Sinne des Cabasilas, die vom Priester gesprochenen Worte des Herrn seien nicht ausschließlich Consecrationsform; sie seien einem Samen gleich, welcher erst noch der Epiklese bedürfe, um die Frucht wirklich hervorzubringen; man möge in dem Entwurfe also den betreffenden Passus streichen (Harduin IX, 977). Um auf ihre Kirche nicht den Schein einer Inorthodoxie fallen zu lassen, lehnten die griechischen Bischöfe zwar eine im Unionsdecrete zu treffende dogmatische Bestimmung ab, fanden sich jedoch bereit zu einer öffentlich abzugebenden mündlichen Erklärung, die sie nach Unterzeichnung des Unionsdecretes am 5. Juli Abends durch den Mund Bessarions, des Metropoliten von Nicäa, auch in Wirklichkeit abgaben. Diese Erklärung lautete mit Bezugnahme auf die Auctorität des hl. Johannes Chrysostomus dahin, daß die Worte des Herrn Consecrationskraft, und zwar eine volle Consecrationskraft besitzen (quod illa verba divina salvatoris omnem virtutem transsubstantiationis habent). Hiermit ist ohne Zweifel ausgesprochen, daß die Worte des Herrn die allein wesentliche Consecrationsform bilden. In gleichem Sinne erklärte auch das nach Abzug der Griechen 1439 behufs der Union mit den Armeniern zu Stande gekommene Decret: Forma hujus sacramenti (eucharistiae) sunt verba salvatoris, quibus hoc conficit sacramentum: sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum. Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur.

Bessarion war mit den übrigen griechischen Bischöfen in die Heimat zurückgekehrt, kam aber bald wieder nach Italien zurück, um hier eine zweite Heimat zu finden, blieb der Union treu und ließ namentlich betreffs der Epiklesenfrage 1462 die Schrift erscheinen De sacramento eucharistiae, et quibus verbis Christi corpus conficitur (Migne, PP. gr. CLXI, 494—525), um die am 5. Juli im Namen der griechischen Bischöfe von ihm abgegebene Erklärung wissenschaftlich zu rechtfertigen. Marcus von Ephesus war dieser Erklärung so wenig beigetreten wie der Union; er bildete nach der Rückkehr der Griechen das Hauptagens zu deren Abfall von der Union und schrieb namentlich zur Bekämpfung jener Erklärung einen Tractat, dessen Titel schon den Inhalt verräth, indem er so lautet: Ὅτι οὐ μόνον ἀπὸ τῆς φωνῆς τῶν δεσποτικῶν ῥημάτων ἁγιάζεται τὰ θεῖα δῶρα ἀλλ’ ἐκ τῆς μετὰ ταῦτα εὐχῆς καὶ εὐλογίας τοῦ ἱερέως δυνάμει τοῦ πνεύματος ἁγίου. Er behauptete also denselben Standpunkt, welchen während der Concilsverhandlungen auch der unionsfreundliche Isidor von Kiew eingenommen hatte. Hierin folgte ihm vielleicht auch Jeremias, Patriarch von Constantinopel, in der gegen die Confessio Augustana gerichteten censura — seine Lehre ist nicht hinreichend klar —, jedenfalls aber Gabriel von Philadelphia in seinem Buche über die Sacramente vom Jahr 1600. Die späteren Griechen verließen meist diesen Standpunkt wieder, weil er ihnen als ein halber, vermittelnder erschien, und erklärten mehr oder minder offen oder geradezu, daß die Recitation der Einsetzungsworte durch den Priester nur eine Vorbedingung

der Consecration (τοῦ ἁγιασμοῦ) bilde, und daß letztere ausschließlich durch die Epiklese geschehe. So 1643 der Metropolit von Kiew, Peter Mogilas, in seiner Confessio orthodoxa, die in der russischen Kirche und in der griechisch-nichtunirten Kirche überhaupt normatives Ansehen gewann. Sie läßt die Wandlung durch die Epiklese zu Stande kommen, ohne daß einer Wirksamkeit der Einsetzungsworte gedacht wäre (q. 107; Kimmel, Monumenta fidei ecclesiae orientalis, Jenae 1850, I, 180). Ebenso erwähnt die unter Dositheus gehaltene Synode von Jerusalem 1672 behufs der Wandlung nur die Wirksamkeit des heiligen Geistes (decretum 15, ibid. I, 451) und in gleicher Weise die Synode von Constantinopel 1672 (ibid. II, 218). Zur nämlichen Anschauung bekennt sich auch die hellenische Kirche, wie aus ihrem 1832 zu Athen erschienenen Ἐγχειρίδιον περιέχον τὰ ἑπτὰ μυστήρια hervorgeht. Ausführlicheres über diese Frage, soweit sie zunächst die morgenländische Kirche betrifft, ist in folgenden Werken zu finden: Petrus Arcudius, Libri septem de concordia ecclesiae occidentalis et orientalis, Paris. 1626, l. 3, c. 28; Leo Allatius, De ecclesiae occidentalis et orientalis consensione, Colon. 1648, l. 3, c. 15, n. 32–42; J. Aug. Orsi, Dissertatio theologica de invocatione Spiritus S., Mediol. 1731, c. 6; J. Kössing, Liturgische Vorlesungen über die heilige Messe, 2. Aufl., Regensb. 1856, 508 ff.; K. Werner, Gesch. der apol. und polem. Literatur III, 159 ff.; L. A. Hoppe, Die Epiklesis, Schaffhausen 1864, 1 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. VII, 721. 728 ff.

Auch im Abendlande fand die Epiklese als alleinwesentliche oder mitwesentliche Form der Consecration vom 16. Jahrhundert an einige gelehrte Vertheidiger, nur daß letztere auch den abendländischen Liturgien durchgängig eine Epiklese vindiciren wollten und eine Differenz beider Kirchen insofern läugneten. Der Dominicaner Ambrosius Catharinus und der Minoritengeneral Cheffontaines im 16. Jahrhundert schrieben den vom Priester ausgesprochenen Einsetzungsworten Christi eine rein declarative und der Epiklese allein eine consecratorische Bedeutung zu; während in den orientalischen Liturgien diese Epiklese aber den Einsetzungsworten nachfolgt, geht sie im römischen Meßcanon ihrer Ansicht zufolge denselben voraus, indem sie hier gebildet wird durch die Oration Quam oblationem etc. Im 18. Jahrhundert fand diese Ansicht durch Toutté, Renaudot und besonders durch Le Brun eine Ermäßigung dahin, daß auch den vom Priester an Christi Statt gesprochenen Einsetzungsworten eine mitwesentliche Bedeutung für die Consecration zukomme und nicht eine bloß referatmäßige, declarative. Dem gegenüber hat L. A. Hoppe in seinem mit großer Sachkenntniß geschriebenen, oben genannten Buche es zu voller Anerkenntniß gebracht, daß der Stiftung Jesu Christi gemäß die Einsetzungsworte allein die wesentliche Consecrationsform bilden (224 bis 248). Er schlägt insofern aber einen neuen Weg ein, als er die Behauptung durchzuführen versucht, die Epiklese gehöre, wenn auch nicht zum Wesen der Consecration, so doch in accidenteller Weise zu deren Integrität, weil sie apostolischen Ursprungs sei und eine aus dem Gebetsgeiste der Kirche als der ministra Christi stammende „liturgische Nothwendigkeit“ besitze. Sofern die Kirche Stellvertreterin Christi (vicaria Christi) sei, bewirke sie durch den Priester anstatt desselben die Consecration (301 ff.). Außerdem sei sie als sein mystischer Leib, als Gemeinschaft der Gläubigen ihm auch untergeordnet, also auch seine Dienerin (ministra Christi) und flehe insofern, um auch dieses ihr Bewußtsein zum Ausdrucke zu bringen, den himmlischen Vater an, durch den von ihm gesendeten heiligen Geist die Consecration vollbringen zu wollen und zwar in nachträglicher Weise im Anschlusse an die Worte des Erlösers, um hierdurch auszusprechen, daß der heilige Geist das Werk des Erlösers aus- und durchzuführen habe und durch Vollbringung der eucharistischen Consecration die Incarnationsthat fort und fort erneuere (314 ff.). Wie die morgenländischen Liturgien, so enthalte auch die römische eine solche den Einsetzungsworten sich anschließende Epiklese, indem sie den Priester im Namen der Kirche an den himmlischen Vater das Flehgebet richten lasse, er möchte durch die Hände seines heiligen Engels diese Opfergaben auf seinen erhabenen Altar bringen lassen vor das Antlitz der göttlichen Majestät (Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube haec perferri per manus s. angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae); unter diesem Engel sei der heilige Geist zu verstehen, und unter der Hinaufnahme der Opfergaben zum himmlischen Altar die Consecration der Opferelemente von Brod und Wein (167 ff.). Die Oration Supplices te rogamus sei schon von verschiedenen mittelalterlichen Liturgikern des 9.—13. Jahrhunderts in diesem Sinne aufgefaßt worden, bis vom 14. Jahrhundert an die Besorgniß vor einer Beeinträchtigung der durch die Worte Christi bereits vollbrachten Consecration diese Deutung zurückdrängte (150 ff.). Schon in den Gebeten des Offertoriums klinge diese an die Consecration sich anschließende Epiklese an und klinge aus in dem Mischungsgebete Haec commixtio et consecratio; die Oblations- und Fractionsepiklese bilden sozusagen einen An- und Ausklang der Consecrationsepiklese. Einen weitern, theils rituellen, theils textuellen Ausdruck dieser Epiklese bildeten in der römischen Liturgie auch die verschiedenen nach der Consecration unter Anwendung des Kreuzzeichens vorgenommenen Segnungen; sie könnten nicht auf den bereits als gegenwärtig geglaubten Gottmenschen gehen, indem dieser der Urquell aller Segnungen und selber keiner Segnung mehr fähig sei; dieselben könnten also nach wie vor der Consecration nur Flehgebete sein um die Wandlung der Gaben von Brod und Wein

in das Fleisch und Blut des Herrn (108 ff. 201 ff. 267 ff. 301 ff.). Dieser Auffassung hat sich unter bestimmten Modificationen auch M. J. Scheeben angeschlossen (Mysterien des Christenthums, Freiburg 1865, 489, und Studien über den Meßcanon, Katholik 1866, II, 526 ff. 679 ff.); neuestens auch A. Langhorst (Stimmen aus Maria-Laach XXI, 200 ff.).

Der Epiklese kann für den gültigen Vollzug der Consecration eine wesentliche Nothwendigkeit — eine alleinwesentliche oder mitwesentliche — nicht zugesprochen werden (vgl. d. Art. Altarssacrament II, n. 3). Wenn in manchen Flehgebeten, welche in morgen- oder abendländischen Liturgien den Einsetzungsworten vorausgehen, eine solche Epiklese sich findet, wie z. B. vielen Liturgikern zufolge in den Gebeten Veni sanctificator omnipotens, aeterne Deus, oder Quam oblationem des römischen Meßritus, so kommt ihr doch weder eine alleinwesentliche noch eine mitwesentliche Nothwendigkeit zu. Ebenso wenig kommt eine solche der an die Worte des Herrn sich anschließenden Epiklese zu, wie sie in vielen, namentlich morgenländischen Liturgien uns begegnet. Dieses erhellt den nicht unirten Griechen gegenüber speciell noch aus folgenden Gründen. In verschiedenen morgenländischen Liturgien, welche eine derartige Epiklese enthalten, findet sich schon vor deren Aussprache entweder eine Anbetung des unter den Gestalten gegenwärtigen Gottmenschen von Seiten des Priesters und Diacons, oder ein offenes Bekenntniß des Glaubens an dessen sacramentale Gegenwart von Seiten des Volkes, welches auf die laut gesprochenen Einsetzungsworte hin mit Amen antwortet; wie könnte also erst durch jene Epiklese die Consecration bewirkt oder vollendet werden? Nach verschiedenen morgenländischen Liturgien ist ferner schon vor dem Aussprechen der Einsetzungsworte ein Gebet um Wandlung der Gaben von Brod und Wein in Fleisch und Blut des Herrn zu verrichten, nahezu gleichlautend mit dem an dieselben sich anschließenden Anrufungsgebete; kann es nun als Consequenz bezeichnet werden, wenn von Seiten der nichtunirten Griechen nur dem letztern und nicht dem erstern eine Wandlungskraft beigelegt wird? Dazu kommt noch ein schwerwiegendes, ja entscheidendes Moment. Es läßt sich nämlich nicht in allen kirchlichen Liturgien des Morgen- und Abendlandes eine an die Stiftungsworte des Erlösers sich anschließende Epiklese nachweisen. Dieses ist auch der Grund, warum einer solchen Epiklese nicht einmal mit L. A. Hoppe eine bloß liturgische Nothwendigkeit zuerkannt werden kann. Die Väter der orientalischen Kirche, wie z. B. der aus Kleinasien stammende Irenäus, ferner der hl. Basilius, Ephräm, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Athanasius, Johannes Damascenus, ferner auch die Väter der afrikanischen und spanischen Kirche, z. B. Optatus von Mileve, Fulgentius, Isidor von Sevilla, erwähnen allerdings der Epiklese behufs der Consecration von Brod und Wein und geben hiermit Zeugniß für eine in ihren Kirchen bestehende Anwendung derselben. Andere Väter dagegen, wie z. B. der hl. Ambrosius und Hieronymus, welche als Zeugen der mailändischen und römischen Kirche gelten können, reden in bestimmter, klarer Weise von einer solchen Epiklese nicht (vgl. Hoppe, Epiklesis 43 f.), und diese Thatsache ist um so auffallender und bemerkenswerther, als gerade die Liturgien dieser beiden Kirchen eine derartige Epiklese nicht sicher erkennen lassen. Die orientalischen Liturgien lassen eine solche den vom Priester gesprochenen Einsetzungsworten regelmäßiger Weise folgen; eine Ausnahme bildet aber die von den Nestorianern aufgenommene Liturgie der Chaldäer, wenigstens so wie sie vorliegt (ebend. 63 ff.). Auch manche abendländische Liturgien enthalten unbezweifelbarer Weise ein den Einsetzungsworten folgendes Gebet um Wandlung von Brod und Wein; die mailändische und römische Liturgie weisen ein solches Gebet jedoch nicht bestimmt und klar auf. Die Oration Supplices te rogamus des römischen Meßcanons drängt, wie uns scheint, diesen Sinn keineswegs auf und kann auf anderweitige Weise wohl besser und ungekünstelter erklärt werden. Nachdem der Priester im Namen Jesu Christi die Consecrationsworte gesprochen hat, betet er in der Oration Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta etc., im Namen der Kirche und der Gläubigen, daß wir das reine, heilige, unbefleckte Opfer Gott darbringen, und weiter dann in der Oration Supra quae propitio ac sereno vultu etc., Gott möge dieses *unser* Opfer gnädig annehmen, wie einst das Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs. Wenn er dann in der Oration Supplices te rogamus betet, Gott möge dieses Opfer durch die Hand seines heiligen Engels auf den himmlischen Altar bringen lassen, so ist dem Zusammenhange nach nicht die Rede von den Opfergaben des noch unverwandelten Brodes und Weines, sondern von dem unter deren Gestalten vollzogenen Opfer Jesu Christi, sofern es im Namen der Kirche dargebracht wird, also unser Opfer ist. Der Priester fleht im Namen der Kirche nicht, Gott möge die Opfergaben von Brod und Wein erst wandeln in das Fleisch und Blut Jesu Christi, sondern vielmehr, er möge das Opfer desselben, sofern es unser Opfer ist, gnädig annehmen, so daß alle, welche am Leibe und Blute des Herrn, als der Frucht seines Opfers, theilnehmen, mit allem himmlischen Segen und mit Gnade erfüllt werden (ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur). Unter dem heiligen Engel kann also nicht der heilige Geist verstanden werden, welcher die Opferelemente von Brod und Wein erst auf den himmlischen Opferaltar erheben, d. h. sie in himmlische Substanzen umwandeln soll, sondern ein heiliger Engel, welcher unser Opfer unserer Unwürdigkeit halber

vor den Thron des himmlischen Vaters tragen soll, damit wir göttlicher Gnade theilhaftig werden. Was unter diesem heiligen Engel des Nähern zu verstehen sei, ist eine weitere und wenig in's Gewicht fallende Frage. Verschiedene mittelalterliche und nachmittelalterliche Liturgiker haben diesen Engel sehr verschieden gedeutet: bald als den Engel des großen Rathschlusses oder Christus selber, bald als den heiligen Geist, bald als einen erschaffenen Engel, und in dieser Beziehung bald wieder als einen für das Volk wirkenden Opferengel, bald als den Schutzheiligen der Kirche oder des Altares, wo das heilige Opfer gefeiert wird, bald als Schutzengel des Priesters, welcher es feiert, bald als den Schutzengel der christlichen Gottesgemeinde, nämlich den hl. Michael u. s. w. Ein festes Resultat läßt sich in Ermanglung einer historischen Tradition hier wohl nicht erzielen. Gleich dem Gebete Supplices te rogamus geben auch die in der römischen Meßliturgie sich ihm anreihenden Gebete Per quem haec omnia und Haec commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi Anbetrachts der Unbestimmtheit derjenigen Ausdrücke, auf deren Bedeutung es vor Allem ankommt, nicht in bezeichnender Weise sich als Epiklesen kund. Das Nämliche gilt von den unter Anwendung des Kreuzzeichens nach der Wandlung vorgenommenen Segnungsgebeten. Verschiedene Theologen haben seit mittelalterlichen Zeiten dieselben sehr verschieden gedeutet; der hl. Thomas von Aquin z. B. als bloße Erinnerungszeichen, welche die Kraft des auf dem Altare erneuerten Kreuzopfers zur Darstellung bringen sollen, indem er sagt: Sacerdos post consecrationem non utitur crucis signatione ad benedicendum et consecrandum, sed solum ad commemorandum virtutem crucis et modum passionis Christi (S. 3, q. 83, a. 5 ad 4). In Hinsicht auf die großen Schwierigkeiten, welche diese Segnungskreuze der dogmatisch-liturgischen Erklärung bereiten, glaubten innerhalb des tridentinischen Concils manche Väter auf deren Abschaffung dringen zu sollen, worauf jedoch nicht eingegangen wurde (Le Plat, Monumentorum ad historiam concilii Tridentini illustrandam spectantium collectio, Lovanii 1781—1787, V, 432). Solche Segnungskreuze werden bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien angewendet und haben hier überall einen sehr verschiedenen Sinn. Sie werden der römischen Liturgie zufolge auch in der heiligen Messe, vor wie nach der Wandlung angewendet, ohne daß sie auch hier überall den nämlichen und gleichen Sinn haben müßten und hätten. Schon vor der Wandlung erscheinen sie, nach Maßgabe der begleitenden Textesworte, zum Theil als Segnungen von Brod und Wein, um sie vom Bereiche der profanen Dinge auszuscheiden, ohne den Charakter von Epiklesen oder Consecrationsgebeten an sich zu tragen, und auch nach der Wandlung lassen sie sich aus den begleitenden Textesworten keineswegs als solche erkennen, so sehr auch eine befriedigende Erklärung derselben im Einzelnen Schwierigkeiten bietet. (Vgl. J. Th. Franz, Die eucharistische Wandlung und die Epiklese, Würzburg 1880, II, 89 ff.)

Welche Bedeutung kommt aber der Epiklese zu, soweit sie in den morgenländischen oder abendländischen Liturgien sich unzweifelhafter Weise factisch vorfindet? Falls da oder dort eine Epiklese der Consecration vorausgeht, ist ihre Bedeutung leicht zu ermessen, weil sie eben eine Bitte ist um das, was erst in Erfüllung gehen soll. Welche Bedeutung soll aber der in so vielen, namentlich morgenländischen Liturgien vorkommenden Epiklese beigemessen werden, die vom Priester nach bereits erfolgter Consecration verrichtet wird? welcher Sinn einer Bitte, die bereits in Erfüllung gegangen ist? Johannes de Torquemada vertrat auf dem Concil von Florenz die Ansicht, eine solche Epiklese habe nicht die Bewirkung des sacramentalen Christus zum Gegenstande, sondern die Bewirkung des mystischen Christus in uns vermittels des sacramentalen: Oratio illa non est, ut conficiatur quod confectum est, sed ut consequamur effectum sacramenti, scilicet uniri cum Christo et incorporari (Harduin IX, 976). Diese Ansicht, welcher späterhin auch Suarez (De sacram. disp. 58, sect. 3) und in etwas modificirter Weise Bellarmin (De eucharistia, l. 4, c. 14) und Joh. Lugo (De euch. disp. 11, sect. 1) gefolgt sind, suchte ihre Stütze darin, daß regelmäßig in solchen Epiklesen die Sendung des heiligen Geistes behufs der Wandlung von Brod und Wein in das Fleisch und Blut Jesu Christi erfleht wird, damit die Gläubigen, welche davon genießen, Nachlassung der Sünden und Heiligung gewinnen und des ewigen Lebens theilhaftig werden. Diese Ansicht hielt Bessarion für unbefriedigend, und mit Recht; denn alle diese Epiklesen enthalten geradezu und eigentlich eine Consecrationsbitte. Allerdings — so führt er in seiner oben erwähnten Schrift aus — werde die Consecration vermittels der Einsetzungsworte allein vollzogen. Da diese Worte aber nur Worte des Erlösers seien, so rufe der Priester nach dem Aussprechen derselben noch den Vater an, durch den von ihm gesendeten heiligen Geist Brod und Wein zu wandeln in Fleisch und Blut des Herrn, um in nachträglicher Weise dadurch auszudrücken, daß die Wandlung nicht nur durch den Erlöser, sondern auch durch den Vater und den heiligen Geist zu Stande komme, indem alle Offenbarungen Gottes nach Außen hin allen drei göttlichen Personen gemeinsam seien. Die Epiklese bilde also nur einen nachträglichen in precative Form gefaßten Commentar über die Factoren, welche die Wesenswandlung bewirken, oder nur eine zeitliche Nachholung dessen, was mit den Consecrationsworten zugleich auszusprechen nicht möglich war. Dieser Ansicht, die bis zum heutigen Tag in wohlverdientem Ansehen sich erhalten hat, pflichteten unter unwesentlichen Modificationen auch Goar, Leo Allatius, Orsi und viele Andere bei. Eine eigenthümliche Ansicht stellte

Bossuet auf. Nach ihm will die Epiklese besagen, der eucharistische Leib des Herrn werde durch den heiligen Geist hervorgebracht, wie einstens der irdische Leib desselben im Schooße der Jungfrau durch den heiligen Geist gebildet wurde; sie will sonach die Identität des eucharistischen Leibes mit dem irdischen und ihrer gleichheitlichen Entstehungsweise zu liturgischer Aussprache bringen (Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe, chap. 5—6, Oeuvres, Paris 1825 ss., XLI, 65—68). Le Brun betrachtete die Epiklese als Ausdruck der für die Consecration nothwendigen Intention der Kirche (Explication de la messe, Paris 1726, p. 4, a. 6, § 1, I, 449). Neuestens faßte E. Henke (Die katholische Lehre über die Consecrationsworte der heiligen Eucharistie, 1850, 78. 82 f.) die Epiklese als eine in mystische Gebetsform sich kleidende Verlautbarung dieser für die Consecration nothwendigen Intention, nur daß er dieselbe im Gegensatze zu Le Brun als nicht wesentlich erachtete für deren gültigen Vollzug; Zweck der Epiklese sei es, den Gläubigen den Inhalt des Geheimnisses zu erschließen und die Mitwirksamkeit des Vaters und des heiligen Geistes mit dem menschgewordenen Sohne, in dessen Namen der Priester consecrirt, zu betonen. Nach Hoppe will die Kirche, wie oben schon erwähnt wurde, durch die Epiklese ihre Stellung als ministra Christi zu liturgischer Aussprache bringen, nachdem sie in den die Consecration bewirkenden Worten des Erlösers ihre Stellung als vicaria Christi durch des Priesters Mund bereits zum Ausdrucke gebracht hat. Nach Scheeben dagegen (Katholik 1866, II, 545 ff. 688) vollzieht die Kirche die Epiklese nicht bloß als Dienerin Christi, sondern auch selbständig als dessen Braut, indem sie durch den Mund des Priesters den heiligen Geist anruft, die irdischen Elemente zu wandeln in Fleisch und Blut des Herrn und Gott darzubringen. Kössing (Messe 514) findet alle ihm bekannt gewordenen Erklärungen der Epiklese nicht für geeignet, zufrieden zu stellen. „Wollte man die Intention formuliren, so mußte man dem bezüglichen Formulare seine Stelle vor der Consecration anweisen; war es darum zu thun, im Volke die ganze Größe des Wunders durch die ἐπίκλησις zum Bewußtsein zu bringen, den ganzen Inhalt des Geheimnisses den Gläubigen zu erschließen und die Mitwirkung des Vaters und des heiligen Geistes zur Vollbringung des Sacramentes an's Licht zu stellen, so mußte das Aussprechen der Worte mit lauter Stimme angeordnet werden. Nun scheint es aber, die Einsetzungsworte seien bestimmt, den Inhalt des Geheimnisses den Gläubigen kund zu geben, denn sie werden laut, die Anrufung aber wird leise gesprochen. Wir sind nicht in der Lage, diesen Deutungen eine bessere entgegenstellen zu können, vielmehr halten wir dafür, die ἐπίκλησις der Liturgien des Orients sei und bleibe eine sehr verfängliche Partie, so lange sie nicht entweder vor die Consecrationsworte gesetzt oder in eine andere Form gebracht wird." Nach Cardinal Franzelin (De Euch. thes. 7) sind die Worte der Epiklese nicht auf die Zeit zu beziehen, in welcher sie gesprochen werden, sondern auf die Zeit, für welche sie gesprochen werden (non ad tempus, in quo dicuntur, sed ad tempus, pro quo dicuntur); sie werden aber gesprochen für die Zeit der durch die Einsetzungsworte vollzogenen Consecration. Nach J. Th. Franz (a. a. O. II, 202) ist die Epiklese die rituelle Entfaltung des Glaubens- und Gnadeninhaltes der Eucharistie in Rücksicht auf den heiligen Geist, zum Zwecke seiner Verherrlichung als Consecrator sowohl, wie als Spender alles Gnadenlebens, und zum geistigen Nutzen für Priester und Volk. Beiderseits ist hier Bessarions Erklärung im Wesentlichen wieder aufgenommen. So ist auch die neueste Zeit zu keinem festen Ergebnisse bezüglich der Bedeutung der Epiklese gelangt. Daß die Kirche durch den Priester die Consecrationsworte im Namen des Erlösers spricht, die Epiklese allüberall da, wo sie zur Uebung gekommen, dagegen in ihrem eigenen Namen, dürfte außer Zweifel stehen. Daß diese Epiklese zunächst und in erster Linie eine Bitte um Consecration ist, dürfte ebenso sehr außer Zweifel stehen. Weßhalb stellt aber die Kirche in so verschiedenen Liturgien eine solche Bitte um Consecration, nachdem diese letztere bereits vollzogen ist? was war und was ist hierbei ihre leitende Absicht? Eine sichere Antwort könnte auch hier wieder nur auf Grund einer dem Texte zur Erläuterung dienenden, geschichtlich festen Tradition ertheilt werden. In Ermangelung einer solchen werden immer nur Muthmaßungen von mehr oder minder befriedigender Natur übrig bleiben, wie sie in älterer und in neuester Zeit auf so mannigfaltige Weise zu Tage getreten sind. [Aloys Schmid.]

Epiktet war ein stoischer Philosoph, durch seine reine Sittenlehre und sein ascetisches Leben hauptsächlich bekannt. Geboren zu Hierapolis in Phrygien, wurde er Sklave Epaphrodits, der zu den vertrauten Freigelassenen Nero's gehörte. Als Freigelassener lebte er geraume Zeit zu Rom, wo er den Musonius Rufus hörte und philosophischen Studien oblag. Als durch Domitian die Philosophen aus Rom vertrieben wurden, wanderte er nach Nikopolis in Epirus und ertheilte hier Unterricht in der Philosophie, von welchem uns sein Schüler Arrian in ähnlicher Weise wie Xenophon vom Unterricht des Socrates ein Bild entworfen hat. Sein Todesjahr ist unbekannt. Er war lahm und arm, führte ein sehr strenges, ascetisches Leben, ertrug die vielen Mißgeschicke, welche ihn trafen, mit Heiterkeit und großer Standhaftigkeit, und wird überhaupt als Muster eines weisen Lebens geschildert. Was ihn uns hauptsächlich merkwürdig macht, ist seine Sittenlehre, welche oft mit der christlichen verglichen worden ist. In der That finden sich bei wesentlichen Verschiedenheiten wieder manche auffallende Aehnlichkeiten, welche auf eine Bekanntschaft Epiktets mit dem Christen-

thum unverkennbar hinweisen. Wie seine ganze Philosophie, so hat seine Sittenlehre einen durchaus religiösen Charakter; alle sittlichen Vorschriften werden aus dem Willen Gottes abgeleitet. Dabei hat sie eine streng ascetische Richtung; ἀνέχου καὶ ἀπέχου (dulde und meide) ist ihr Hauptgrundsatz. Weit entfernt von dem philosophischen Stolze, welcher nicht ohne Grund den Stoikern zum Vorwurf gemacht wurde, empfiehlt und fordert Epiktet die Demuth als die Grundlage aller wahren Weisheit und Tugend. Daher verbietet er jeden Stolz gegen Andere, will, daß man den Nebenmenschen nicht richte, und fordert, daß man auch die Verachtung und Feindschaft Anderer geduldig ertrage. Er bringt besonders auch auf Demuth Gott gegenüber, da alles, was wir haben, eine Gabe von Gott sei. Diese Grundsätze haben ihn bei Christen und Heiden zu großem Ansehen gebracht. Schriftliches hat Epiktet selbst nichts hinterlassen; was wir von ihm wissen, verdanken wir den Aufzeichnungen des genannten Arrian, welcher in einem weitläufigen Werke (Διατριβαὶ τοῦ Ἐπικτήτου) die Vorträge seines Lehrers herausgab, und daneben noch die kräftigsten Aussprüche desselben in einem kurzen Auszuge zusammenstellte unter dem Titel: Handbuch (Enchiridion) Epiktets. (Vgl. Suidas s. v. Ἐπίκτητος; Gell. Noct. Attic. 2, 18. 15, 11. 17, 19; den Commentar des Neuplatonikers Simplicius zum Enchiridion; Schweighäuser, Epicteteae philosophiae monumenta, 5 voll., Lips. 1799 ad 1800; Briegleb, Schule der Weisheit nach Epiktet, Cobg. 1805.) [Holzherr.]

Epikur (Ἐπίκουρος), berühmter griechischer Philosoph aus dem vierten Jahrhundert vor Christus, war nach Einigen zu Athen, nach Andern auf der Insel Samos geboren, brachte jedenfalls auf letzterer seine Jugend zu, lehrte erst zu Mytilene, dann zu Lampsacus Philosophie und ließ sich um 305 zu Athen nieder. Hier kaufte er einen mitten in der Stadt gelegenen Garten und verlebte darin mit drei Brüdern und einer Anzahl Freunde und Schülern den Rest seiner Tage in heiterem Zusammensein, wie es bis dahin in Athen nicht bekannt war. Das Aufsehen, welches darüber entstand, gab sich in den mannigfaltigsten Beschuldigungen, besonders in den Vorwürfen sinnloser Schwelgerei und grober Unzucht kund, welche von seinen Zeitgenossen sich auf später lebende Schriftsteller vererbten und namentlich von Cicero auf die Spitze getrieben wurden. Wie viel Wahres an denselben sein mag, ist schwer zu ermitteln; doch scheint es, daß die Ausschreitungen der späteren Epikureer vielfach auf Epikur selbst zurückdatirt worden sind. Auch sind manche seiner Aeußerungen lediglich nach christlicher Auffassung statt im Geiste seiner Zeit gewürdigt worden. Jedenfalls sind Beweise vorhanden, daß er den heitern Lebensgenuß mit Genügsamkeit und Mäßigkeit zu vereinen wußte. Er starb, 72 Jahre alt, um 270 v. Chr. Epikur war auch ein überaus fruchtbarer Schriftsteller und verfaßte nicht weniger als 300 Bände philosophischen Inhalts. Ueber sein Leben und seine Schriften gibt es eine umfassende, aus den verschiedenartigsten Nachrichten zusammengetragene Darstellung im zehnten Buche des Diogenes Laertius, in welchem sein edelsinniges Testament, drei Briefe und die Κύριαι δόξαι vollständig mitgetheilt sind; einige andere Fragmente seiner Schriften sind zu Herculanum gefunden worden. (Vgl. Warnekros, Apologie und Leben Epikurs, Greifsw. 1795; Batteux, Epikurs Moral, aus dem Franz. von Bremer, Halberstadt 1792; Reinhart in der Halle'schen Encyklopädie 1, XXXV, 459 ff.) [Kaulen.]

Epikureismus bezeichnet zunächst die gesammte Philosophie Epikurs (s. den vorigen Art.), welche in Canonik oder Logik, Physik und Ethik zerfällt (Diogenes Laert. 10, 29); in zweiter Linie ist es terminus technicus zur Bezeichnung der Lebensauffassung oder Lebensanschauung, welche Epikur eigen war und nach ihm von Vielen mit der einen oder der andern Modification adoptirt wurde. Letztere Bedeutung des Wortes ist bei weitem die vorherrschende.

I. Um die Ethik möglich zu machen, worin er seine Lebensanschauung ausgesprochen, mußte Epikur aus dem Glauben der Menschen vorerst alles das beseitigen, was ihnen bei ihrem Thun und Lassen Schrecken einzujagen vermochte. Die war hauptsächlich der Glaube an die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, sowie der Glaube an Gott und an eine göttliche Weltregierung. Darum versuchte er in seiner Physik zu beweisen, daß mit dem Tode für den Menschen Alles zu Ende gehe, und daß die Götter des Volksglaubens mit der ihnen zugeschriebenen Leitung der Welt und der menschlichen Geschicke gar nicht existirten. „Für uns," sagte er, „ist das schrecklichste der Uebel nicht der Tod; denn solange wir selbst noch da sind, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr da" (ib. 125), weil dann die Atome, woraus die Seele besteht, in alle Winde auseinander stieben (ib. 63 sqq.). Bezüglich der Götter lehrte er, daß dieselben, analog der menschlichen Seele aus feinsten Atomen gebildet, in den leeren Zwischenräumen der Welten wohnten und frei von allen Sorgen ein behagliches und glückseliges Leben führten, ohne sich um den Gang der Welt und die Handlungen der Menschen irgendwie zu kümmern, daß sie also für die Menschen so gut als gar nicht vorhanden zu betrachten und deßhalb auch nicht zu fürchten seien (ib. 123; Cicero, De natur. deor. 1, 20. 54; 2, 23; De divin. 2, 17; Lucret. 2, 646 sqq.; 3, 18 sqq.; 5, 146 sqq.). Auch ein blind wirkendes Fatum, versicherte er, gebe es nicht; „was bei uns steht, ist keiner fremden Macht unterworfen" (D. L. 133 sq.). Nachdem Epikur mit solch' materialistischen und atheistischen Lehren das Fundament für seine Ethik gelegt hat, läßt sich schon vermuthen, was für ein Gebäude er darüber errichten werde, ob-

gleich freilich von vornherein festgehalten werden muß, daß seine Ethik kein systematisch gegliedertes und organisch zusammenhängendes Ganze, sondern nur eine lose Aneinanderreihung von praktischen Lebensvorschriften bildet. Als Princip und Ziel eines glückseligen Lebens proclamirte er ähnlich dem Cyrenäer Aristippus (ib. 4) die Lust (τὴν ἡδονὴν εἶναι τέλος δογματίζων [ib. 11]; τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν [ib. 128]). Freilich sagte er nicht in klaren und bestimmten Worten, was er unter der Lust verstanden wissen wollte, wie er es überhaupt nicht liebte, durch präcise Definitionen an bestimmte Ausdrücke bestimmte Begriffe zu binden. Das eine Mal sollte man glauben, das Princip eines glückseligen Lebens sei die bewegte oder in Bewegung seiende, d. i. die positive Lust, welche nach ihm in der Freude und Heiterkeit besteht, ein anderes Mal, es sei die ruhige oder in Ruhe verlaufende, d. i. die negative Lust, welche sich ihm aus Gemüthsruhe und Schmerzlosigkeit des Körpers zusammensetzt (ib. 128. 131. 136). Daraufhin ist man denn auch fast zur Annahme versucht, daß Epikur mit seinem Begriffe von höchster Lust stets hin und her geschwankt habe; ja Cicero geht noch weiter und scheut vor der Behauptung nicht zurück, Epikur habe zuweilen gar nicht gewußt, quid sonet haec vox voluptatis, i. e. quae res huic voci subjiciatur (De fin. 2, 2). Indessen ist es doch wohl das Wahrscheinlichere, daß ihm die ruhige Lust als das höchste Ziel des menschlichen Lebens, und die bewegte Lust als das einzige dahin führende Mittel galt. Nur unter dieser Voraussetzung kann man seinen Ausspruch verstehen, daß wir der Lust bloß dann bedürfen, wenn ihre Abwesenheit uns Schmerz bereite (D. L 128); und nur bei ihr läßt es sich begreifen, wie der genußsüchtige Weltweise noch mit freier Stirne erklären konnte: „Wenn wir die Lust für den Zweck des Lebens ausgeben, so meinen wir nicht die Lüste der Wollüstigen, überhaupt nicht die sinnlichen Lüste, wie einige glauben, die uns nicht verstanden haben und von unserer Meinung abweichen, sondern das Freisein des Körpers von Schmerz und das Freisein des Gemüths von Unruhe. Denn nicht fortwährende Trinkgelage und Schmausereien, nicht der Umgang mit Knaben und Frauen, nicht der Genuß von Fischen und den übrigen Dingen, welche der Tisch bietet, macht das Leben angenehm, sondern ein nüchterner Verstand, welcher die Gründe unseres Thuns und Lassens erforscht, und die größten Feinde unserer Ruhe, die Vorurtheile, vertreibt" (ib. 131. 132). Lust und Schmerz sind nach Epikur theils körperlich oder sinnlich, theils seelisch oder geistig. Die körperliche Lust und der körperliche Schmerz bestehen in den Gefühlen der Befriedigung und der Nichtbefriedigung einer sinnlich-leiblichen Begierde (ib. 139), während die geistige Lust und der geistige Schmerz nichts Anderes ist, als die Erinnerung an frühere körperliche Lust, bezw. an frühern körperlichen Schmerz, und die Hoffnung auf zukünftige körperliche Lust, bezw. die Furcht vor zukünftigem körperlichem Schmerz. Der Theorie nach ordnete er zum Unterschiede von Aristippus die Lust und den Schmerz des Körpers der geistigen Lust und dem geistigen Schmerz unter, weil die ersteren, wie er sagt, uns nur für den gegenwärtigen Augenblick, die letzteren aber auch sowohl noch nachträglich als schon zum Voraus afficirten (ib. 137; vgl. ib. 22; Cicero, De fin. 2, 30). In der Praxis muß ihm aber die Gaumen- und Fleischeslust als der Gipfel aller Glückseligkeit oder wenigstens als das vortrefflichste Mittel, sich ein glückliches Leben zu bereiten, erschienen sein. Wie hätte er sonst schreiben können: Nam equidem nihil habeo, quod bonum intelligam, si saporum voluptates et quae ex venereis constant et quae auribus percipiuntur quaeque ex formae venustate nascuntur, auferam (D. L. 6)! Jede Art von Lust ist nach dem Urtheil dieses Philosophen etwas Naturgemäßes und deßhalb etwas Gutes, gleichwie auch jeder Schmerz ihm als etwas Naturwidriges und deßhalb als ein Uebel gilt (ib. 129. 141). Aber darum will er doch noch nicht, daß man ohne allen Unterschied jede Lust anstrebe und jedem Schmerz ausweiche, weil, wie er als Grund angibt, eine Lust uns manchmal eine andere größere Lust raubt, oder einen Schmerz nachträglich erzeugt, der größer ist als jene Lust, und weil ebenso umgekehrt ein Schmerz zuweilen einen größern Schmerz von uns abwendet oder eine Lust im Gefolge hat, welche größer ist als jener Schmerz (ib. 130). Der Mensch solle daher vor jeder Handlung das Maß der aus ihr muthmaßlich resultirenden Lust gegen den daraus vielleicht entstehenden Schmerz abwägen und nach dem Ueberschuß des Einen über das Andere seine Entscheidung treffen. Da nun dieses Abwägen nach Epikur nicht möglich ist ohne die Tugend der Klugheit, so begreift man recht gut, weßhalb er sie für die Quelle aller Tugenden ausgibt, insbesondere der Genügsamkeit, Mäßigkeit, Wohlanständigkeit und Gerechtigkeit, und weßhalb er von ihr ausdrücklich sagt, daß sie das höchste Gut und werthvoller als die ganze Philosophie sei (ib. 132). Gleichwie ihm aber die Tugend im Allgemeinen und im Speciellen die der Klugheit der alleinige Weg zu einem richtigen Verhalten gegenüber Lust und Schmerz, indirect also auch der einzige Weg zu einem glückseligen Leben ist, so erreicht auch umgekehrt nach ihm der Tugendhafte oder Weise immer ein solches. „Die Tugenden," sagt er (ib.; vgl. 138), „sind mit dem angenehmen Leben verbunden, und das angenehme Leben kann von den Tugenden nicht getrennt werden." Darum könne der Tugendhafte oder Weise sogar noch auf der Folter glücklich sein (ib. 118) und mitten in seinen Qualen ausrufen, daß er sie für nichts achte (Cic. Tuscul. 5, 26). Am Schlusse seines Briefes an seinen Schüler Menökeus resumirt Epikur seine ethischen Principien, indem er versichert, daß niemand den Weisen, d. i. den-

jenigen übertreffe, welcher von den Göttern eine fromme Meinung hege, den Tod niemals fürchte, über die natürlichen Güter die richtige Einsicht habe, das Geschick als nicht vorhanden erachte, über die Zufälligkeiten des Lebens durch seine Einsicht erhaben sei, insofern er für besser halte, bei verständiger Ueberlegung in einem einzelnen Falle den Erfolg zu verfehlen, als mit Unverstand Glück zu haben, kurz der im Genusse unsterblicher Güter wie ein Gott unter den Menschen lebe (D. L. 133 sqq.). Das Gesagte genügt, um einzusehen, daß die Ethik Epikurs, bezw. seine Lebensanschauung nichts Anderes war, als der gemeinste und niedrigste Egoismus, von welchem Cicero mit Recht sagte (De fin. 1, 7): Ejusmodi esse judico, ut nihil homine videatur indignius. Von Religiosität und Sittlichkeit ist darin auch nicht der leiseste Anflug zu erkennen. Das Bild des Weisen, wie er es gezeichnet, ist ein Versuch des Atheismus, durch die Apotheose des Menschen sich selbst die Krone aufzusetzen, zugleich aber auch eine anschauliche Illustration von der Widersinnigkeit und Verwerflichkeit eines solchen Systems.

II. Die unmittelbaren Schüler Epikurs waren sehr zahlreich (D. L. 9); am bekanntesten wurden Metrodorus und Polyänus aus Lampsakus, welche beide schon vor ihm starben, und Hermarchus aus Mytilene, dem nach dem Tode des Lehrers die Leitung der Schule testamentarisch zufiel. Auch Frauen und Buhlerinnen gehörten zur „Heerde Epikurs", unter ihnen Themista, die Frau eines gewissen Leonteus, und die Buhlerin Leontion. Da die Schüler mit einer abgöttischen Verehrung an ihrem Meister hingen, so wagten sie es nicht, an seinen Lehren irgend etwas zu ändern; sie betrachteten dieselben als eine Art von Dogmen, die man unversehrt bewahren und von Geschlecht zu Geschlecht überliefern müsse. Das Gleiche gilt auch von den späteren Anhängern Epikurs; denn noch aus dem ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr. wird uns ausdrücklich bezeugt, daß die Epikureer der damaligen Zeit mit unverbrüchlicher Treue an der Lehre ihres Ahnherrn festhielten. Ungefähr um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr., d. i. zu einer Zeit, wo Genußsucht und Despotismus das Volk geistig und sittlich corrumpirt hatten, wurden die Lehren Epikurs durch die Schriften eines gewissen C. Amafinius auch bei den Römern eingeführt und fanden unter denselben eine solch rasche Verbreitung, daß man erstaunt die Frage discutirte: Cur tam multi sint Epicurei (Cicero, De fin. 1, 7). Der begeistertste und bedeutendste Anhänger Epikurs, den es unter den Römern gegeben, war Lucretius Carus, welcher durch sein Lehrgedicht De rerum natura seinem Meister ein bleibendes Denkmal im heimischen Lande setzte. Auch der römische Dichter Horaz huldigte dem Epikureismus und suchte ihn durch seine Oden und Satiren in der vornehmen Römerwelt zu verbreiten. Die Schule Epikurs überdauerte alle anderen Philosophenschulen des Alterthums. Sie erhielt sich bis in's vierte Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung, in einzelnen Bruchstücken sogar noch bis in die Tage des hl. Augustinus (vgl. dessen Confess. 6, 16). Von dieser Zeit an gelang es aber der Moral des Christenthums, den materialistischen und atheistischen Epikureismus aus dem Leben der Völker gänzlich zu verdrängen. Doch war er nur besiegt, nicht vernichtet. Gleich den Weizenkörnern, welche Jahrtausende lang in den Pyramiden Aegyptens verborgen lagen und ihre Triebkraft ungeschwächt bewahrten, behielten auch die im Schooße der Vergessenheit begrabenen Lehren Epikurs viele Jahrhunderte hindurch ihren ganzen Reiz und Kitzel für entartete Menschenherzen. Denn als im 17. Jahrhundert die Samenkörner des Epikureismus aus dem Grabe der Vergessenheit hervorgeholt und in's Leben ausgestreut wurden, faßten sie sofort überall Wurzel und schossen üppig in's Kraut. Freilich hatte der französische Skeptiker Michel de Montaigne (gest. 1592) durch seine vielgelesenen Essais, dieses Brevier für honnette Leute, wie ein Cardinal das Buch nannte, den Boden bereitet. Derjenige, welcher in Frankreich die epikureische Lebensanschauung erneuerte, war Pierre Gassendi (gest. 1655); er that es, weil die Lehren Epikurs ihm als das wirksamste Mittel erschienen, die ihm verhaßte Auctorität des Aristoteles, welche in den damaligen Schulen noch herrschte, zu vernichten. Seine Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos, welche er mit solch arroganter Schamlosigkeit geschrieben hatte, daß seine Freunde ihm schon gleich riethen, fünf Bücher davon zu verbrennen, wirkten im Lande wie eine Parole in der Armee, die sich von einem Ende bis zum andern mit rapider Schnelligkeit verbreitet. Ueberall fand der neuerstandene Epikureismus die lauteste Begrüßung und wärmste Vertheidigung, und dieß nicht etwa bloß für einige Jahrzehnte, sondern das ganze 17. und 18. Jahrhundert hindurch. Sehr wenige abgerechnet, huldigten ihm alle französischen Philosophen damaliger Zeit, darunter der düstere Misanthrop La Rochefoucauld und die schamlosen Naturalisten Helvetius, La Mettrie, d'Alembert, Freiherr von Holbach, Saint-Lambert und Volney. Mit wahrem Heißhunger wurden die Schriften dieser neuen Apostel des Epikureismus verschlungen und in die Praxis umgesetzt, vor allen aber die des Helvetius, welcher, wie eine Pariser Dame sagte, le secret de tout le monde, d. i. das Geheimniß der Lüderlichkeit auseinandergesetzt hatte. Die äußersten Consequenzen der epikureischen Lebensauffassung zeigten sich in den obscönen Greueln der französischen Revolution. Zur selben Zeit, wie in Frankreich, erwachte der Epikureismus auch in England zu neuem Leben. Hier war es Thomas Hobbes, ein Freund Gassendi's, welcher die Restauration desselben in die Hand nahm, ihn aber zugleich dadurch erweiterte, daß er neben dem Princip der sinnlichen Lust auch noch die Berechtigung der materiellen Gewalt als Mittel zur

Erreichung der Lust proclamirte. Der Epikureismus hatte in England sehr bald zahlreiche Anhänger gefunden, mehr noch als in Frankreich, freilich zum großen Theil auch durch den Einfluß des letztern, da die Schriften der französischen Naturalisten, zumal die des Helvetius, jenseits des Kanals sehr stark gelesen wurden. Eine Hauptstütze des Epikureismus in neuerer Zeit wurde die von Bentham (gest. 1832) gegründete und noch heute unter Henry Sidgwick blühende Schule der Utilitarier oder der Vertreter der Nützlichkeitstheorie, zu denen unter Anderen auch Stuart Mill, Herbert Spencer und Charles Darwin gehören. In Deutschland glückte es dem neubelebten Epikureismus erst sehr spät, d. i. zur Zeit der deutschen Aufklärungs- oder Populär-Philosophie, ein Interesse für sich zu erregen, und dieß auch nur in einem ganz engen Kreise, nämlich bei dem Dichter Wieland und seinen Gesinnungsgenossen, welche die ganze Lebensweisheit des Menschen in die Kunst setzten, sich möglichst viele Freuden mit möglichst wenig Unlust und Schmerzen zu verschaffen. Mehr Anklang und Erfolg, als die Ethik, hat die Physik Epikurs bei deutschen Philosophen gehabt, nämlich bei den Materialisten, Sensualisten und Empiristen. Sie sympathisirten mit ihm, weil er, der einzige von allen heidnischen Philosophen, in seiner Physik den Glauben an Gott und an das Uebernatürliche, wie auch an die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele läugnete. Sie können deßhalb auch mit Fug und Recht Epikureer genannt werden. Aus demselben Grunde darf man den größten Theil der modernen Freidenker in Deutschland und anderwärts als Epikureer bezeichnen, gleichwie auch schon die Väter der Kirche und selbst der Talmud und die ehemaligen Juden die Freidenker ihrer Zeit unter dem Namen Epikureer befaßten. (Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 3. Th., 1. Abth., Leipzig 1865; Ueberweg, Grundriß der Philosophie, 1. Th., Berlin 1880; Haffner, Grundlinien der Gesch. der Philosophie, Mainz 1881; Guyau, La morale d'Épicure, Paris 1881.) [Schütz.]

Epiphanie, das am 6. Januar gefeierte Fest des Herrn, findet sich als Feier der Taufe des Erlösers im Jordan, bei welcher Jesus als Gott und Mensch der Welt offenbart wurde, schon im dritten Jahrhundert bezeugt. Die Rede des Hippolytus in sancta Theophania (Galland. II, 491), in welcher von Christi Geburt kaum die Rede ist, seine Taufe aber beredt verherrlicht wird, bezieht sich sicher auf dieses Fest. In der diocletianischen Verfolgung führte der Bischof Philippus von Heraklea in Thracien unter den Beweggründen, mit welchen er seine Gemeinde zur Standhaftigkeit ermunterte, auch das Bevorstehen des heiligen Tages von Epiphania auf (Acta s. Phil. bei Ruinart, Act. sinc. Mart., ed. Ratisb. 1859, 440). Nach Clemens von Alexandrien (Strom. 1, 21) feierten die Basilidianer schon im zweiten Jahrhundert dieses Fest neben dem der Geburt des Herrn. Als besonders von Weihnachten unterschiedene Feier der Taufe erscheint Epiphania auch in den Apostolischen Constitutionen (lib. 5, c. 13; cf. lib. 7, c. 36). Im vierten Jahrhundert erweiterte sich der Inhalt dieses Festes, und zwar in der morgenländischen Kirche etwas anders wie in der abendländischen.

1. In der morgenländischen Kirche blieb die Feier der Taufe Christi im Vordergrunde stehen, und dieser Festgegenstand führte dort auch wohl dazu, den 6. Januar zu einem der großen Tauftage der Katechumenen zu machen; daher auch, weil φῶς und φώτισμα (lumen, illuminatio) in der griechischen Kirche Bezeichnungen für die Taufe waren, die Namen τὰ φῶτα, ἡμέρα τῶν φώτων, φῶτα τοῦ Χριστοῦ für dieses Fest. So führt Sermo 39 bei Gregor von Nazianz den Titel Εἰς τὰ ἅγια φῶτα. Von Gregor von Nyssa besitzen wir (Opp. III, 366) einen λόγος εἰς τὴν ἡμέραν τῶν φώτων, ἐν ᾗ ἐβαπτίσθη ὁ κύριος. (Weitere Nachweise für diesen Namen s. bei Suicer, Thes. eccles. II, 1487 und bei Bingham, Origin. eccles. IX, 82, wo auch auf den Irrthum des Xylander und Pamelius aufmerksam gemacht ist, welche den dies luminum der griechischen Kirche für das Fest Mariä Lichtmeß hielten.) Derselben Festidee entsprang auch die an diesem Tage stattfindende große Wasserweihe der orientalischen Kirche (Goar, Eucholog. 377 sq.). Weil diese in der Nacht bei heller Beleuchtung stattfindet, so hat man auch wohl daher, wie Leo Allatius (De domin. et fest. Graec. 32) anführt, den Namen dies luminum erklärt; aber diese Weihe, wie die lumina bei derselben, sind nur ein Rest der alten Tauffeier in dieser Nacht. Wie die Taufe des Erlösers zugleich sein erstes öffentliches Auftreten war, so faßte man als Idee der ἐπιφάνεια bald sein Erscheinen überhaupt (vgl. 2 Tim. 1, 10. Tit. 2, 11. Matth. 4, 16), bald das Hervortreten seiner Messiaswürde oder die Bezeugung des Sohnes durch den Vater. Wurde in der Taufe der Erlöser durch das Zeugniß des Vaters als der Sohn Gottes erklärt, so bekundete er selbst seine göttliche Macht zuerst durch das Wunder auf der Hochzeit zu Cana. Dieses tritt in der morgenländischen Kirche als zweiter Gegenstand des Festes hervor, so zwar, daß man von den hier gebräuchlichen Namen ἐπιφάνεια mehr auf die Taufe, θεοφανία auf das Wunder zu Cana bezog. Dieser Sprachgebrauch war aber kein streng festgehaltener. So lange man im Orient die Geburt des Herrn nicht als getrenntes Fest am 25. December feierte, d. h. bis in das Ende des vierten und theilweise bis in's fünfte Jahrhundert, wurde dieselbe dort wie noch jetzt von den schismatischen Armeniern ebenfalls am 6. Januar gefeiert, und davon vielfach der Name θεοφανία besonders auf die Geburt des Herrn bezogen, daneben aber auch von der Erscheinung des Erlösers in der Krippe zu Bethlehem der Name ἐπιφάνεια gebraucht (vgl. Krieg in Kraus'

Realencykl., Art. Feste I, 493). Seit die Geburt des Herrn auch in der griechischen Kirche am 25. December gefeiert wurde, unterschied man auch wohl eine erste und eine zweite Epiphanie (Coteler. Not. in Constit. Apost. lib. 5, c. 13). Die der Heidenwelt in den heiligen drei Königen vermittelte Erscheinung des Herrn gehört in der morgenländischen Kirche nicht zur Festidee des 6. Januar, sondern zu der des Weihnachtsfestes (Nilles, Kalend. manuale I, 363).

2. In der abendländischen Kirche ist der Gegenstand der Feier die Offenbarung Christi an die durch die heiligen drei Könige repräsentirte Heidenwelt, die Taufe im Jordan und das Wunder von Cana. Tribus miraculis ornatum diem sanctum colimus: hodie stella Magos duxit ad praesepium: hodie vinum ex aqua factum est ad nuptias: hodie in Jordane a Joanne Christus baptizari voluit, ut salvaret nos, Alleluja (Ant. ad Magnif. in II Vesp. Epiph.). Wie diese Antiphon, so gibt auch der von Sedulius (um 450) verfaßte Hymnus der Vesper diese Ereignisse als Gegenstände der Festfeier an, welche als solche ebenfalls von dem hl. Maximus von Turin (hom. 23) und dem hl. Petrus Chrysologus (sermo 157) bezeugt werden. Die Anbetung der heiligen drei Könige tritt aber in der abendländischen Kirche in den Vordergrund. Der hl. Leo d. Gr. spricht in seinen acht Homilien auf dieses Fest fast nur von den primitiae gentium. Paul Warnefried wählte für seinen Homiliarius (ed. Basil. 1516, 22—23) auf diesen Tag nur Homilien (aus Leo d. Gr., Gregor d. Gr., Maximus von Turin), welche von der Berufung und Anbetung der Weisen handeln. Im Texte des römischen Breviers herrschen die Beziehungen auf diese Manifestation des Erlösers an die Heidenwelt ebenfalls vor. Am Feste selbst wird das Invitatorium der Matutin ausgelassen, um die schnelle Bereitwilligkeit der Weisen, dem Stern zu folgen, zu ehren. Die anderen Beziehungen finden sich aber am Feste selbst ebenfalls berührt (Hymnus der Vesper, 1. und 2. Respons., 4. Antiph. der Laudes, Antiph. zum Benedictus und zum Magnificat der zweiten Vesper), wie sie denn auch stets als Gegenstände der Feier festgehalten wurden (vgl. Hildeb. Turon. [† 1136], Serm. in Epiph. secund.; Innoc. III. Sermo in solemn. apparit. Domini, Migne CCXVII, 485; Rupert. Tuit. De divinis offic. 3, c. 24; Kehrein, Lat. Sequenzen des M.-A., Mainz 1873, 38 ff.; eine deutsche Predigt des 13. Jahrh. bei Hoffmann, Fundgruben I, 84). Außerdem beherrscht die Taufe im Jordan das Officium der dies octava des Festes, während das Wunder von Cana seine besondere Berücksichtigung am Sonntag nach der Octave findet. Namen für das Fest sind in der abendländischen Kirche: epiphania, dies epiphaniorum, apparitionis oder apparitionum (mit Bezug auf die dreifache Manifestation), epiph. secunda (zum Unterschiede von der Erscheinung vor den Hirten als der epiph. prima), festum magorum, f. stellae, f. regum, später f. trium regum, in Martyrologien und Kalendarien, auch im Sacramentarium Gelasianum (Migne, PP. lat. LXXIV, 1062), in dem c. Pronuntiandam 1, Dist. III de Cons. und sonst oft theophania. Dabei findet sich auch wohl epiphania speciell auf die Erscheinung des Sternes, theophania auf die Taufe und bethphania auf das Wunder in dem Hause (beth) zu Cana bezogen (Krieg a. a. O. bei Kraus I, 494). Vereinzelt wird auch die wunderbare Brodvermehrung zu den Gegenständen der Festfeier gezählt, so von Pseudo-Augustinus (Serm. 29 De tempore, Append., ed. Bened. V, 244), in dem Hymnus Illuminans altissimus und in einem Martyrologium zu Brüssel (Bened. XIV. De festis n. 28). Krieg a. a. O. spricht deßhalb den erwähnten Hymnus dem hl. Ambrosius ab und erklärt ihn für jünger; jedenfalls beweist derselbe, daß der ambrosianische (ebenso wie der mozarabische) Ritus jenes Wunder, welches schon in den ersten Jahrhunderten, wie das von Cana, als eucharistisches Symbol galt, zu den Objecten des Epiphaniafestes zählt (Galesin. in notis ad Martyrol. bei Bened. XIV. l. c.), und es wäre deßhalb erst genauer nachzuweisen, daß diese Erweiterung der Festidee dort spätern Ursprungs ist. Vielleicht erklärt sich diese locale Erweiterung der Festidee daraus, daß, wie der hl. Maximus von Turin (hom. 23) bemerkt, die alten Christen das Fest der Erscheinung des Herrn als virtutum ejus natalem feierten. Durandus (Ration. div. off. 6, c. 16, n. 8) erwähnt auch diese apparitio der Wunderkraft Jesu bei der Brodvermehrung, die phagiphania genannt werde (von φαγεῖν = essen), aber mit der Bemerkung de hac hodie nihil agitur. Der von Hittorp veröffentlichte Ordo romanus führt bei dem festum theophaniae dieses Wunder ebenfalls als am 6. Januar geschehen auf (De div. cath. eccles. offic., Coloniae 1668, 21); ebenso Pseudo-Alcuin (ib. 40). Ueber die Frage, welche dieser Begebenheiten am 6. Januar selbst sich ereignet habe, s. Bened. XIV. De festis Domini n. 58. 59. 63. 69; über Wunder, mit welchen dieses Fest von Gott verherrlicht wurde, ib. n. 74. 75. Nach Hoffmann, Fundgruben I, 85 (bei Krieg a. a. O.) findet sich im deutschen Mittelalter noch eine fünfte Festbeziehung, die Auferweckung des Lazarus.

Epiphanie hat stets in der ganzen Kirche zu den höchsten Festen gezählt, daher auch die deutschen Benennungen: der obriste Tag, heiliger Obrister, der obriste Obint (Abend = Vigil). Im morgenländischen und abendländischen Ritus hat es eine Vigil (in jener noch jetzt mit Fasten und Abstinenz) und eine Octav. In dem lateinischen Ritus gehört es den fünf Festen an, die im Canon als dies sacratissimus bezeichnet werden, und ist einer der Cardinalpunkte, auf welchen die Anordnung des Kirchenjahres beruht, indem eine Reihenfolge von sechs

Sonntagen von ihm abhängt. In Folge der Bestimmungen des Concils von Nicäa über die Osterfeier wurde der bis zum Schisma (Bened. XIV. De festis Domini n. 77) zu Alexandrien berechnete Tag dieses Festes sowie der übrigen beweglichen Feste des Jahres in allen Kirchen am Feste der Epiphanie verkündigt (Cassian. Collat. 10, 2; Sozomen. H. E. 8, 11; Conc. Carthag. VI, a. 401, c. 8; Conc. Antissiodor. a. 578, c. 2; Conc. Aurel. IV, a. 541, c. 1; nach dem Caerimon. Episcop. 2, 15, hat diese Publication in der Pontificalmesse cantato evangelio ein Priester in Pluvial vom Ambo vorzunehmen; die Form gibt das Pontificale roman. p. 3 an). Das in der lateinischen Kirche früher auch für Epiphanie geltende, jetzt auf das Weihnachtsfest beschränkte Privilegium, daß die einfallende Abstinenz nicht gehalten wird, besteht in der griechischen Kirche noch für ersteres; das Kalendarium verzeichnet dort für den 6. Januar: κατάλυσις εἰς πάντα (Nilles l. c. I, 60—62). Von religiösen Gebräuchen, welche sich an das Fest angeschlossen haben, sind folgende zu erwähnen: 1. Die Wasserweihe. a. Dieselbe geschieht im ganzen Oriente mit großer Feierlichkeit und großem Concurse der Gläubigen außerhalb der Kirche, meist an einem Flusse oder Bach, damit alle sich in dem gesegneten Wasser waschen können, von welcher Gelegenheit viele sofort mit dreimaligem Untertauchen Gebrauch machen. Schon Chrysostomus (t. I, hom. 24) berichtet, daß die Gläubigen das in dieser Nacht geschöpfte Wasser auch mit nach Hause nähmen. In Aegypten wird der Nil gesegnet, und mit den Christen stürzen sich auch viele Türken alsdann in denselben hinein, tauchen auch die Hausthiere und andere Gegenstände in denselben (Nilles, Kalend. man. I, 59). Besonders feierlich geschieht die Segnung des Jordans an der Stelle, wo Christus in demselben getauft wurde. Eine Beschreibung gibt schon Antoninus Martyr im fünften Jahrhundert; über die gegenwärtige Weise der Feier s. Organ des Vereins vom heiligen Grabe 1879, 177 bis 184. Bei den Armeniern findet diese Segnung, sowie die Weihe des Taufbrunnens ebenfalls am 6. Januar statt (Nilles l. c. II, 558). Ohne Zweifel gab im Oriente die Qualität des Festes als feierliches Tauftages zu dieser Wasserweihe die nächste Veranlassung (Bened. XIV. De canoniz. Sanctor. 4, 2, c. 20, n. 22). Auch die abessynischen Christen haben an diesem Tage ein allgemeines Baden, wobei der Priester den Segen ertheilt (Ludolf, Hist. Aeth. 3, 6, 43; Marzohl et Schneller, Liturg. sacra V, 38).

b. Im Abendlande fiel zwar dieser Grund weg, allein wegen der Beziehung dieses Festes auf die Taufe Christi im Jordan, sowie auf das Wunder zu Cana, lag eine besondere Wasserweihe nahe. Eine solche findet auch jetzt noch an manchen Orten statt. Der sehr ausführliche Ritus, welchen Marzohl und Schneller (Liturgia sacra V, 36—50) nach einem römischen Rituale von 1679, nach dem Rituale zu St. Gallen und dem Constanzer Benedictionale mittheilen, nimmt besondern Bezug auf die Taufe im Jordan. Den Namen Dreikönigswasser hat dasselbe von dem gewöhnlichen Namen des Festes. Da das gegenwärtige römische Rituale die Segnung nicht mehr hat, ist sie auch aus vielen anderen Ritualen verschwunden. Zu Rom selbst findet sie noch jetzt in mehreren Kirchen auch des lateinischen Ritus statt (Bened. XIV. l. c. n. 22. 59; Barbier de Montault, L'année liturg. à Rome 13).

2. An der Vigil des Festes findet in einzelnen Diöcesen eine Segnung der Häuser mit der Oration des Festes statt (Marzohl et Schneller l. c. 35), ebenso von Gold (Silber), Weihrauch und Myrrhen, um sie bei sich zu tragen (Marzohl et Schneller l. c. 51; Vincent. à Berg, Enchiridion, Coloniae 1743, 94; Martin. Cochem., Libell. Bened. 68; Guéranger, Année liturg. III, 142), oder von Weihrauch allein, mit welchem in den Wohnungen und Ställen geräuchert wird.

3. Mehrere Ritualien haben für diesen Tag auch eine Segnung der Kreide, mit welcher die Anfangsbuchstaben der Namen der heiligen drei Könige, C. M. B., an die Wände oder Thüren der Wohnungen, Scheunen und Ställe geschrieben werden (Marzohl et Schneller l. c. 52).

4. Um dem Erlöser der Welt gleich den heiligen drei Königen zu huldigen, bildete sich im christlichen Abendlande der Gebrauch, daß die Fürsten an diesem Tage Gold, Weihrauch und Myrrhe in der Kirche opferten, ein Gebrauch, der am französischen Hofe sich bis nach 1378 erhalten hatte (Guéranger l. c. 142; Martène, De ant. eccles. disc. in div. cel. offic. c. 14, n. 12).

5. Seit die Krippendarstellungen eingeführt wurden, pflegen an diesem Tage die heiligen drei Könige an Stelle der Hirten gesetzt zu werden.

6. Wie an den anderen großen Festen des Kirchenjahrs, wurde auch wohl an diesem die Festidee nicht nur in den Gesängen, sondern auch dramatisch dargestellt. Zu Besançon geschah dieses nach der Segnung vor dem Absingen des Evangeliums; den Text und Beschreibung gibt Crombach (Hist. trium Regum 732—734), welcher (p. 734) auch einen Bericht über ein zu seiner Zeit (1654) zu Freiburg in der Schweiz noch jährlich in der Kirche aufgeführtes großes Dreikönigsspiel gibt. Zu Rouen fand dieses officium stellae oder trium regum unter Mitwirkung zahlreicher Personen post tertiam statt; zu Limoges, nachdem während des Hochamtes das Offertorium gesungen war, vor der Oblation. Beschreibung und Texte dieser beiden Spiele gibt Martène, De antiqua eccles. disc. in cel. offic. c. 14, n. 9. 12; von letzterm auch Binterim, Denkwürdigk. V, 1, 316. In Deutschland findet sich ein solches Dreikönigsspiel bereits im neunten Jahrhundert (Lindemann, Gesch. der deutsch. Literatur, 5. Aufl., 299). Später erweiterten dieselben sich zu geistlichen Schau=

spielen in der Landessprache, welche zuerst noch in der Kirche aufgeführt wurden (Hoffmann von Fallersleben, Fundgr. II, 244; Lindemann a. a. O. 297; Brugier, Gesch. der deutsch. Nat.-Liter., 7. Aufl., 135 f.). Ihre Reste haben sich bis jetzt in Süddeutschland und Tirol erhalten, wo sie in den Häusern aufgeführt werden. Wie im frühen Mittelalter am Unschuldigen-Kinder-tag (festum oder tripudium puerorum) die Chorknaben, am Feste des hl. Stephanus (festum oder tripudium diaconorum) die Diaconen, am Feste des hl. Johannes (festum oder tripudium presbyterorum) die Priester, je einer von ihnen, in Pontificalkleidung in der obersten Reihe der Chorstühle sitzend, den Chor hielten (Martène. De ant. eccles. disc. in celebr. offic. c. 13, n. 3; Dürr, De episcopo puerorum § 20 sqq. in Schmidt, Thesaur. juris eccles. III, 71 sqq.), so fand in ähnlicher Weise am Dreikönigsfeste in manchen Stiftskirchen das tripudium hypodiaconorum statt. Schulting (bei Binterim a. a. O. 317) sagt, dieser Tag sei hierzu besonders gewählt worden, ad designandum, quod Judaei, qui fuerint primi, facti sunt novissimi, et gentiles, qui fuerint novissimi, facti sunt primi. Crombach (Hist. trium Regum 752) berichtet: Sub Vesperis et cantico Mariano die natali Domini diaconi consultis ante Praelatis e Vicariis eligebant Episcopum et die postero eodem tempore et ritu sacerdotes canonici Episcopum alium designabant: sic in octava Epiphaniae subdiaconi metropolitani cum subdiaconis (B. M. V.) ad Gradus et s. Cuniberti hederaceo serto coronati cereisque accensis, praesentibus Praelatis et iis antea consultis ordine Regem aliquem renuntiabant in domo capitulari; tum cantato hymno Ambrosiano Rex vesperas inchoabat ac hebdomadarii vice fungebatur a primis vesperis ad secundas vesperas usque, subdiaconi vero Cunibertini et ad Gradus versum: Reges Tharsis concinebant, ut Ritualis ms. codex metropolitanus accurate praescribit; admiscent autem natalitias cantiones, non sine gestientis animi voluptate. Aus der Fassung des Berichtes sieht man, daß der Gebrauch damals (1654) nicht mehr bestand, was der ähnliche Bericht bei Gelenius (De admiranda Col., 1645, 661) zweifelhaft läßt; nach dem letztern wohnten auch der Greve und die Schöffen des hohen weltlichen erzbischöflichen Gerichtes, ebenfalls coronati viridibus sertis, aurichalco et purpura insertis und dextra facem tenentes, bei. Daß die Subdiaconen keinen Bischof, sondern einen König wählten, war wohl, ebenso wie die serta hederacea, durch die besondere Beziehung des Kölner Doms zu den heiligen drei Königen veranlaßt.

Volksgebräuche, welche sich an dieses Fest anschließen, haben sich noch mannigfach erhalten. Dahin gehören das Umziehen von drei Knaben oder drei Männern, welche die heiligen drei Könige vorstellen, mit dem Stern (Sternsänger oder Sterndreher), das Springen der Kinder über eine Kerze mit drei Enden, der Königskuchen mit einer oder zwei Bohnen, das Erwählen eines Königs und seines Hofstaates, in England der Umzug mit einem Pfluge am Montag nach Epiphanie (plough-monday), das Berchten- oder Perchtenlaufen in Süddeutschland, Umzüge mit Lichtern, Anzünden von Feuern, Verbrennen der Frau Holle u. s. w. (Näheres s. bei O. v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr 13—29.) Größtentheils sind dieß Gebräuche, welche aus der heidnischen Zeit stammen, und welchen die Kirche in ihrer weisen Erziehungskunst eine christliche Beziehung gegeben hat. Schon der alte Name Perchtentag, welchen das Fest noch heute in Süddeutschland und Oesterreich führt, deutet auf die Perchta, Berchta, Perahta der germanischen Mythologie und ist wohl nicht christlichen Ursprungs, obwohl wegen der Bedeutung (pirathi = Glanz) der Name für den dies luminum, Tag des lihtvaz, (Otfried, Krist c. 17, 67 ed. Graff) sehr passend war. Die Zeit vom 25. December bis 6. Januar fiel mit der Feier der Wintersonnenwende zusammen. Wie die Zeit der zwölf heiligen Nächte noch in der Pluralform des Namens Weihnachten nachklingt, so auch in den englischen und flämischen Bezeichnungen für Epiphanie: twelfth-dag, dertien day (vgl. Oberle, Ueberreste des german. Heidenth. im Christenthum 67 ff. 81 ff. 139; Simrock, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., 395. 564 f. 572 f.). Ueber die italienische Befana und die Volksbelustigungen, Bescheerung der Kinder u. s. w. am Vorabende und Feste s. Moreri s. v. IV, 278 sq.; wenn dort erwähnt wird, daß in den Poesie giocose des Guadagnoli sie als eine Magd des Herodes erschien, und ihr Name daselbst aus fa bene anagrammatisch abgeleitet wird, so ist bemerkenswerth, daß auch die Frau Berchta der deutschen Mythologie, die bona domina oder bona socia, später im Volksglauben mit Herodias, welche den Beinamen Bensozia erhielt, identificirt wurde (Simrock a. a. O. 394). Die Idee der Befana stammt ohne Zweifel ebenfalls von den Festlichkeiten des 6. Januar, des letzten Tages des Wintersolstitiums in der vorchristlichen Zeit, und die Bescheerung der Kinder ist nicht erst durch die Gaben der heiligen drei Könige an das Jesuskind hervorgerufen, der Name aber ist von dem christlichen Feste (befania = Epiphania) hergenommen. Wie in dem Namen Perchtentag das christliche Fest die Bezeichnung von der heidnischen Frau Perchta erhalten hat, so umgekehrt in Italien die Befana von dem christlichen Feste. — Literatur: Casalius, De vet. s. christ. ritibus, Francof. 1681, 299. 522—526; Martène, De ant. eccles. discipl. in div. offic. celebr. c. 14; Martin. Gerbert, Vetus liturg. alleman. 844 sqq.; Binterim, Denkwürdigk. V, 1, 310 ff.; Bingham, Origines IX, 85 sqq.; Hebenstreit, De epiphaniis, Jenae 1694; Michele Arditi, La epifania, Napoli 1819;

Smith and Cheetham, Diction. of christian antiquity s. v. Epiphany; Kraus, Realencyklop., Art. Feste, 2. [Heuser.]

Epiphanius von Pavia, der hl., ausgezeichneter Bischof des fünften Jahrhunderts, zu Pavia im J. 439 von adeligen Eltern geboren, mütterlicherseits mit dem heiligen Bekenner und Bischof Myrocles verwandt, erhielt, acht Jahre alt, das Lectorat an der Kirche seiner Vaterstadt und bildete unter den Augen seines eifrigen Bischofs Crispinus seine schöne Seele in einem schönen Leibe durch Unterricht und Frömmigkeit in ausgezeichneter Weise aus. Nachdem ihn deßhalb der Bischof in die Zahl der Exceptoren (Notare) aufgenommen, weihte er den 18jährigen Jüngling zum Subdiacon und zwei Jahre darauf zum Diacon. Als solcher wurde er mit der Verwaltung des Kirchenvermögens betraut, stand seinem alten Bischofe in leiblicher und geistlicher Beziehung treu zur Seite und zeigte in seinem Verwaltungsamte die ihm angeborene Liberalität gegen Leidende und Hilfsbedürftige durch Unterstützung und Intercession im schönsten Lichte. Als daher sein Bischof mit Tod abging, wurde der erst 27jährige Diacon im J. 466 vom Volk und Clerus einstimmig auf den bischöflichen Stuhl berufen und in Mailand zum Bischof geweiht; niemand sah darauf, daß er allein sich für unwürdig hielt, niemand nahm auch die Geschenke an, welche er, der die Simonie tödtlich haßte, darbot, um der neuen Würde los zu werden. Beim Antritte seines Amtes hielt er eine herrliche Mahnrede an seinen Clerus; aber auch sich selbst empfahl er demselben mit den Worten: „Seht auf meinen Wandel, und bemerkt ihr etwas Unwürdiges, so fürchte sich niemand vor dem Kirchenfürsten, mich zu mahnen.“ Um sodann vor Gott als würdiges Opfer und vermittelnder hoher Priester für die ihm Anvertrauten dazustehen, steigerte er die ihm ohnehin schon gewöhnliche strenge Lebensweise, aß nur einmal im Tage etwas Gemüse mit wenig Brod, versagte sich die Bäder, hielt häufige Nachtwachen und wohnte dem Gottesdienste stets mit aneinander geschlossenen Füßen stehend bei, so daß die Spuren der Füße sich dem Boden eindrückten. — Solche Bischöfe thaten damals vor Allem Noth. Das weströmische Reich lag in den letzten Zügen und stürzte unter Odoakers Streichen zusammen; Odoaker selbst konnte sich nicht halten und mußte dem Ostgoten Theodorich die Herrschaft überlassen; die besiegte römische und die siegreiche germanische Welt standen größtentheils noch unvermittelt und unversöhnt sich gegenüber, und in hohem Grade bitter war das Loos, welches den Besiegten der gänzliche Verfall und Umsturz der alten und das neue Joch der fremden Herrschaft bereitete. In dieser Zeit waren es, wie anderwärts, so auch in Italien geistesüberlegene Römer, namentlich Bischöfe, welche retteten und halfen, wo die Schattenkaiser nichts mehr vermochten, welche, während ein Avitus und Glycerius die kaiserliche Krone mit der Bischofsinful zu vertauschen genöthigt wurden, sich der Verlassenen annahmen, zwischen den kämpfenden Parteien Frieden stifteten, an den Höfen der neuen Herrscher das römische Element vertraten und den Römern Erleichterung ihres Elendes verschafften, römische Bildung und das ächte katholische Christenthum nicht bloß den Besiegten erhielten, sondern auch allmälig auf die Sieger übertrugen und dieselben durch das Schwert des Geistes unterjochten. Zu diesen Bischöfen gehört Epiphanius. Eines seiner Hauptgeschäfte war, den Friedensengel zu machen und an den Höfen der Fürsten, namentlich der germanischen, zu vermitteln und zu versöhnen. Der Patricier Ricimer, von den Liguriern darum gebeten, bediente sich seiner nicht ohne Erfolg, um mit dem Kaiser Anthemius in ein friedliches Verhältniß zu treten. Kaiser Glycerius hielt den Heiligen hoch, was dieser zum Heile Vieler benutzte. Im J. 474 beauftragte ihn Kaiser Nepos mit einer Legation an den tapfern Westgotenkönig Eurich zu Toulouse, um von ihm den Frieden an Italiens und des westgotischen Reiches Grenzen zu erlangen: der Heilige, durch Gebet und Fasten auf der Reise nach Toulouse sich vorbereitend, bezwang des eisernen Goten Herz, weil er sich nicht gescheut hatte, ihn auf den höchsten König, Christus, und sein Gesetz der Gnade und des Friedens hinzuweisen. Von dieser Mission zurückkehrend, besuchte Epiphanius die von Einsiedlern und Mönchen bewohnten stöchadischen Inseln und das berühmte Kloster Lerinum. Als nachher 476 Pavia von Odoaker eingenommen, geplündert und zum Theil zerstört wurde, wurde ihm selbst mitten unter den Schwertern die gebührende Achtung nicht versagt, und es ward ihm die Freude zu Theil, durch seine Vermittlung sehr viele gefangene Bürger und besonders Frauen der Freiheit zurückgegeben zu sehen. Der neue König Odoaker, obwohl Arianer, ehrte ihn wie einen Heiligen und erhörte gerne seine Fürbitten für die bedrängten Pavianer um Steuernachlaß und Schutz gegen Bedrückungen. Ganz besonders glänzte seine Liebe zur Zeit des Krieges zwischen Odoaker und dem Ostgoten Theodorich: er unterstützte durch Wort und That Tausende, befreite durch seine Intercession viele Gefangene und gewann selbst den wilden Rugiern bei ihrem zweijährigen Aufenthalte zu Pavia eine solche Liebe ab, daß sie bei ihrem Abzuge Thränen vergossen. Der große Theodorich sah den Heiligen zum ersten Male in Mailand und brach in die Worte aus: „Sieh den Mann, welchem der ganze Orient keinen ähnlichen an die Seite stellen kann!“ Er hielt ihn stets hoch in Ehren, ertheilte auf seine Fürbitte eine allgemeine Amnestie und Steuernachlaß für die Ligurier und übertrug ihm eine Legation an den Burgunderkönig Gundobald mit dem Auftrage, zur Bevölkerung des verödeten Oberitaliens die gefangenen Ligurier loszukaufen, eine Mission, die bestens gelang, indem er ohne Lösegeld mehrere Tausend Gefangene herausbekam und für Andere nur ein mäßiges

zu entrichten brauchte. Auch sonst machte sich Epiphanius um seine Diöcese hoch verdient, wie er z. B. nach der Einnahme Pavias durch Odoaker die niedergebrannten Kirchen wieder aufbaute und sowohl damals als nach Theodorichs Sieg über Odoaker die Wiederherstellung der verwüsteten Stadt mit größtem Eifer betrieb. Der Heilige starb am 21. Januar 496 in einem Alter von erst 57 Jahren; bis zu seinem Ende hatte er sein strenges, betendes, erbauliches und liebethätiges Leben fortgesetzt. Sein heiliger Leichnam wurde im J. 962 durch Bischof Otwin nach Hildesheim gebracht. — Das Leben des Heiligen beschrieb einige Jahre später sein Amtsnachfolger Ennodius (s. d. Art.). Ueber seine Translation s. Mon. Germ. SS. IV, 248. (Vgl. Boll. Jan. II, 364 sq.; Tillemont, Mém. XVI, 479 ss. 788.) [Schrödl.]

Epiphanius von Salamis, der hl., Kirchenvater, wurde etwa um 315 in einem Flecken bei Eleutheropolis in Judäa geboren und widmete sich von früher Jugend auf dem Studium der heiligen Wissenschaften. Zugleich verlegte er sich mit besonderer Vorliebe auf die Erlernung fremder Sprachen, und nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus (Apol. adv. libros Rufini 2, 22) war er des Griechischen, des Syrischen, des Hebräischen, des Aegyptischen und in etwa auch des Lateinischen kundig. In Palästina war es namentlich der heilige Einsiedler Hilarion, welcher auf seine geistige Entwicklung großen Einfluß übte, und wohl auch auf dessen Anregung geschah es, daß er sich zu seiner weiteren Ausbildung nach Aegypten begab. Hier suchte er die berühmtesten Einsiedler auf, kam aber auch mit Gnostikern in Berührung, welche vergebliche Versuche machten, ihn für ihre Lehren zu gewinnen. Etwa 20 Jahre alt, kehrte er in seine Heimat zurück und errichtete bei Eleutheropolis ein Kloster, welchem er, nachdem er Priester geworden, einige dreißig Jahre vorstand. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit und seiner Frömmigkeit bestimmte die Bischöfe Cyperns, ihm 367 den Metropolitanstuhl von Constantia, dem alten Salamis auf Cypern, zu übertragen. Als Metropolit leuchtete er durch Strenge und Heiligkeit des Lebenswandels, durch warmes Interesse für die Hebung und Ausbreitung des Mönchswesens und durch glühenden Feuereifer für die Reinerhaltung der kirchlichen Lehre. Dieser Eifer, welcher seiner ganzen Wirksamkeit ihr eigenthümliches Gepräge aufdrückte, war leider nicht immer mit besonnener Ruhe und auch nicht mit einer tiefern Welt- und Menschenkenntniß gepaart. Bei Lebzeiten erfreute sich indessen Epiphanius in den weitesten Kreisen eines ganz außerordentlichen Ansehens. Selbst den Arianern flößte er, wiewohl er sie unablässig bekämpfte, eine große Ehrfurcht ein, und wie rücksichtslos auch Kaiser Valens (364—378) gegen die katholischen Bischöfe vorging, so wagte er es doch nicht, an Epiphanius Hand zu legen. Seine letzten Lebensjahre sollten durch die origenistischen Streitigkeiten getrübt und verdunkelt werden. Epiphanius war von jeher in Rede und Schrift mit besonderm Nachdruck für die Bekämpfung des Origenismus thätig gewesen, und das Verlangen, diese, wie er glaubte, gefährlichste aller Häresien an einer ihrer Haupt-Pflegestätten wo möglich zu unterdrücken, führte ihn 394 nach Palästina, wo Origenes mehrere ebenso warme als einflußreiche Verehrer zählte. Zu diesen gehörte insbesondere der Bischof Johannes in Jerusalem (386—417), Hieronymus im nahen Bethlehem und deren Freund und Gast Rufinus. In Gegenwart des Bischofes hielt Epiphanius in der Auferstehungskirche zu Jerusalem vor einer großen Volksmenge eine Predigt gegen Origenes und seine Irrlehren, und als Johannes sich weigerte, Origenes zu verdammen, hob Epiphanius die Kirchengemeinschaft mit ihm auf. Rufinus trat auf Johannes' Seite, Hieronymus hingegen bekannte sich zur Ansicht des von ihm hoch verehrten papa Epiphanius πεντάγλωττος (Adv. Ruf. 3, 6). Weitere Nahrung ward dem Streite zugeführt, als Epiphanius unweit Eleutheropolis, im Sprengel des Bischofs von Jerusalem, gegen des Letztern Willen Paulinian, den Bruder des hl. Hieronymus, zum Priester weihte. Erst nach mehreren Jahren kam, namentlich durch die Bemühungen des damals noch vorwiegend origenistisch gesinnten Patriarchen Theophilus von Alexandrien, eine Aussöhnung zu Stande. Bald nachher (399) trat der verschlagene Theophilus als der gehässigste Anti-Origenist auf, gerieth in Folge seiner Maßnahmen gegen die zu Origenes haltenden Mönche Aegyptens in bittern Zwist mit Chrysostomus und wußte auch Epiphanius gegen Chrysostomus als angeblichen Origenisten in die Schranken zu rufen. Im J. 401 versammelte Epiphanius die Bischöfe Cyperns zu einer Synode, welche die Schriften des Origenes verwarf und ihre Lectüre verbot; mit den Acten dieser Synode begab er sich nach Constantinopel, um persönlich Theophilus' Angelegenheit zu betreiben. Der wohlmeinende, aber kurzsichtige Greis eiferte Anfangs gegen Chrysostomus, ward dann aber seines Unrechts überführt und erkannte, daß er von Theophilus hintergangen und mißbraucht worden. Ohne das Conciliabulum ad quercum abzuwarten, schiffte er sich sofort nach Cypern ein und ward auf dem Meere 403 vom Tode ereilt. Sein Name findet sich im römischen Martyrologium zum 12. Mai.

Epiphanius' schriftstellerische Thätigkeit galt vor Allem der Bekämpfung der Häresie. Dem aus Syedra in Pamphylien ihm mehrseitig geäußerten Wunsche, er möge in einem längern Schreiben den rechten und gesunden Glauben von der heiligen Dreifaltigkeit und insbesondere vom heiligen Geiste entwickeln, entsprach er nach längerm Zögern im J. 374 durch Abfassung des „Festgeankerten" (Ἀγκυρωτός, Ancoratus). Diese Schrift will wie ein Anker den Rechtgläubigen in den Wirren der arianischen und semiariani-

schen Streitigkeiten einen festen Halt gewähren; doch schweift sie manchmal recht weit von ihrem nächsten Gegenstande ab, nicht bloß zu polemischen Excursen gegen Häretiker, sondern auch zu apologetischen Erörterungen gegen Heiden und Juden. Das erste, kürzere der beiden Glaubensbekenntnisse, welche Epiphanius zum Schlusse der Gemeinde zu Syedra zum Gebrauche bei der Taufe empfiehlt (c. 119—120), ward mit geringen Aenderungen durch das Concil zu Constantinopel (381) zum Glaubenssymbole der Gesammtkirche erhoben und ist später das allgemeine Taufsymbol des Orients geworden. Es ist unbekannter Herkunft und ward kurz vor Epiphanius' Erhebung zur Metropolitenwürde als Taufbekenntniß in die Diöcese Constantia eingeführt (C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel I, Christiania 1866, S. VII; vgl. S. 8—16). Auf die inständigen Bitten zweier Archimandriten, Acacius und Paulus, welche den „Festgeankerten" mit Interesse und Nutzen gelesen hatten, arbeitete Epiphanius 374—377 eine ausführlichere Darstellung und Widerlegung der häretischen Lehrsysteme aus, den Arzneikasten (Πανάριον oder Πανάρια) gegen achtzig Häresien, welcher den von den Schlangen Gebissenen, d. i. von häretischen Lehren Angesteckten Heilmittel, zugleich aber auch den Gesunden Schutzmittel bieten soll. Den Stoff zur Geschichte der älteren Häresien schöpfte er, zum Theil wörtlich, aus den gegen die Häresien gerichteten Werken von Justinus Martyr, Irenäus und Hippolytus; dem Vorgange des letztgenannten Gewährsmannes folgend, rechnete er auch die griechischen Philosophenschulen und die jüdischen Religionsparteien zu den Häresien, so daß zwanzig der zur Behandlung kommenden Häresien auf die vorchristliche Zeit entfallen. Der Bericht über die späteren Häresien ist den verschiedensten Quellen entnommen, und das Ganze stellt eine überaus werthvolle historische Fundgrube dar, wiewohl der Berichterstatter mehrfach eine sehr große Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit an den Tag legt. Die Achtzigzahl der Häresien dürfte der Zahl der Nebenfrauen im Hohen Liede (6, 7) nachgebildet sein. Den Schluß des Werkes bildet eine zusammenfassende Darlegung des Glaubens der katholischen und apostolischen Kirche (Σύντομος ἀληθὴς λόγος περὶ πίστεως καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας). Ein Auszug aus diesem Werke (Ἀνακεφαλαίωσις), meist wörtliche Wiedergabe besonders wichtig scheinender Stellen, ist vielleicht von jüngerer Hand gefertigt. Die Panaria eorumque Anacephalaeosis wurden herausgegeben von Fr. Oehler (Corpus haereseologicum II, 1. 2. 3; III, 1, Berol. 1859 ad 1861; vgl. R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865). — Von hohem Werthe für die **biblische Einleitungswissenschaft** ist das 392 zu Constantinopel auf Ersuchen eines persischen Priesters geschriebene Buch „Ueber die Maße und Gewichte" (Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν, De mensuris et ponderibus). Der erste Theil desselben bespricht den Canon und die Uebersetzungen des Alten Testamentes, ein zweiter Theil erörtert die biblischen Maße und Gewichte, und ein dritter handelt über die Geographie Palästina's. Der Titel wird also dem Inhalte nicht gerecht, und die Schrift stellt auch nicht sowohl ein abgeschlossenes Werk, als vielmehr Sammlungen und Vorarbeiten dar. Von dem griechischen Texte sind nur die ersten 24 Kapitel erhalten; in einer von P. de Lagarde herausgegebenen (Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta . . . Gotting. 1880, 1—76) und in's Deutsche und Griechische zurückübersetzten (Symmicta II, Gotting. 1880, 149 bis 216) alten syrischen Version kommen noch 60 weitere Kapitel hinzu. Die Abhandlung „Ueber die zwölf Edelsteine" (Περὶ τῶν ιβ' λίθων, de XII gemmis) in dem Brustschilde des alttestamentlichen Hohenpriesters (Ex. 28, 17—21; 39, 10—14) ist Diodor von Tarsus gewidmet und in einer doppelten Recension, einer kürzern und einer längern, nur lateinisch vorliegenden, auf uns gekommen. Andere biblisch-exegetische Arbeiten sind verloren gegangen. Ein Commentar zum Hohen Liede, welcher früher in lateinischer Uebersetzung unter seinem Namen ging, ist in dem von M. A. Giacomelli edirten griechischen Texte (Rom 1772) einem gewissen Philo zugeeignet, welchen Epiphanius um 401 zum Bischof von Karpasium oder Karpasia, einer Stadt auf Cypern, bestellte (Abdrücke des griechischen Textes bei Gallandius, Bibl. vet. Patr. IX; Migne, PP. gr. XL). Allgemein gelten als unterschoben das Schriftchen „Ueber die Todesart und die Ruhestätte der Propheten" (Περὶ τῶν προφητῶν πῶς ἐκοιμήθησαν καὶ ποῦ κεῖνται), welches die Propheten von Nathan bis auf Johannes den Täufer behandelt und von den unglaublichsten Dingen strotzt; der Physiolog (Φυσιολόγος), welcher über Eigenschaften und Thätigkeiten verschiedener Thiere wunderliche Angaben macht und aus ihnen in allegorisirender Weise moralische Nutzanwendungen herleitet, ursprünglich griechisch, vielleicht zu Alexandrien, lange vor Epiphanius verfaßt und in den verschiedensten Uebersetzungen und Ueberarbeitungen weit verbreitet (E. Legrand veröffentlichte eine neugriechische Recension, Paris 1873; J. P. N. Land eine syrische, Leyden 1875; Fr. Hommel eine äthiopische, Leipzig 1877), sowie acht Homilien, die letzte nur lateinisch bekannt, welche meist einem jüngern Epiphanius von Cypern beigelegt werden. Von seinen zahlreichen **Briefen** sind nur zwei, und diese nur in lateinischer Uebersetzung erhalten geblieben, der eine an Johannes von Jerusalem, der andere an Hieronymus gerichtet, beide die origenistischen Streitigkeiten betreffend. Epiphanius' Schreibweise ist nachlässig, matt und sehr breit.

Die Vita S. Epiphanii, welche von seinen Schülern Johannes und Polybius herrühren

soll (bei Petavius, Op. S. Epiph. II; Migne, PP. gr. XLI), enthält mehr Sage als Geschichte (B. Eberhard, Die Betheiligung des Epiphanius an dem Streite über Origenes, Trier 1859). Die wichtigste, wenngleich noch vielfach mangelhafte Ausgabe sämmtlicher Werke besorgte D. Petavius (Petau) S. J., 2 Bde., Paris 1622. Ein vermehrter Abdruck erschien zu Köln (so das Titelblatt; in Wahrheit zu Leipzig) 1682. Diese Ausgabe ist, berichtigt und vervollständigt, wiedergegeben bei Migne, PP. gr. XLI—XLIII. W. Dindorf (Epiphanii episc. Constantiae opera, 5 voll., Lipsiae 1859—1862) gibt einen verbesserten griechischen Text ohne lateinische Uebersetzung und hat von den unächten oder zweifelhaften Schriften nur die acht Homilien aufgenommen. Ausgewählte Schriften (Der Anker und Auszüge aus dem Panarium) wurden in's Deutsche übersetzt von C. Wolfsgruber in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter, 1880. [Bardenhewer.]

Epiphanius von Jerusalem (Hagiopolites), als Schriftsteller zuerst bei Nicephorus Callistus (H. E. 2, 23) erwähnt, gehört wahrscheinlich dem zwölften Jahrhundert an. Er lebte als Mönch und Priester in Jerusalem und verfaßte eine Geographie des heiligen Landes, welche wegen des griechischen Standpunktes des Auctors von Interesse ist; ferner eine früher dem älteren Epiphanius zugeschriebene Rede über das Leben und den Tod der allerseligsten Jungfrau und eine Legende des Apostels Andreas. Eine griechisch-lateinische Ausgabe mit einleitenden Bemerkungen besorgte Mingarelli (bei Amadutius, Anecd. litt. III, Rom. 1773), den griechischen Text gab in neuer Collection A. Dressel (Epiphanii monachi et presb. edita et inedita, Par. et Lips. 1843). Die Διήγησις περὶ τῆς Συρίας καὶ τῆς ἁγίας Πολέως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἁγίων τόπων findet sich mit lateinischer Uebersetzung auch in Leonis Allatii Symmicta. Schelstrate veröffentlichte ferner (Acta ecclesiae orient., Rom. 1739) eine Rede über die christliche Religion, welche wahrscheinlich diesem Epiphanius beizulegen ist. Im Anschlusse an genannte Editionen erfolgte die Gesammtausgabe bei Migne, PP. gr. CXX, 179 sq. [Streber.]

Epiphanius, Scholasticus, Uebersetzer mehrerer Schriften aus dem Griechischen in's Lateinische, lebte zu Cassiodors Zeit, stand mit ihm in freundschaftlichem und wissenschaftlichem Verkehr und wird von ihm amicus noster vir dissertissimus genannt. Sonst weiß man nichts Näheres über seine Lebensverhältnisse, nicht einmal, ob er ein Grieche oder Italiener von Geburt war; seinen Wohnsitz scheint er in Italien gehabt zu haben. Cassiodor übertrug ihm die Uebersetzung der griechischen Kirchengeschichtschreiber Socrates, Sozomenus und Theodoretus, damit die Mönche zu Vivarium auch in Bezug auf kirchenhistorische Werke den Griechen nicht nachstünden. Epiphanius lieferte diese Arbeit, Cassiodor aber hielt es für nothwendig, eorum (i. e. der drei Historiker) dicta deflorata in unius stili tractum, Domino juvante, perducere, et de tribus auctoribus unam facere dictionem, ingleichen de singulis doctoribus deflorata colligere et cum auctoris sui nomine in ordinem collocare; endlich theilte er das Ganze in zwölf Bücher ein und versah die Kapitel der Bücher mit Titeln, ne quempiam res indistincta turbaret. Dieß ist die sogen. Historia tripartita, welche in Verbindung mit der Uebersetzung der zehn Bücher des Eusebius von Cäsarea durch Rufin, der dazu ein elftes hinzufügte, als gewöhnliches Handbuch der Kirchengeschichte im Mittelalter gebraucht wurde. Die beste Ausgabe der Historia tripartita ist von Johannes Garet, Benedictiner von St. Maurus, dem Herausgeber der Werke Cassiodors, Rouen 1679, I; bei Migne, PP. lat. LXIX, 879 sq. Eine frühere war 1523 zu Basel durch Beatus Rhenanus besorgt worden, der darin nicht wenig gegen Epiphanius loszieht, ihn der Ignoranz der lateinischen und griechischen Sprache beschuldigt und die lateinischen Barbarismen und Solöcismen verbessert. Allein, wenn auch das Latein des Epiphanius ein barbarisches genannt werden muß, so ist dennoch die Uebertragung getreu (s. Garet in der Vorrede zu Cassiodors Werken). Ferner übersetzte Epiphanius im Auftrage Cassiodors den sog. Codex encyclicus, eine wichtige Sammlung von Synodalbriefen an Kaiser Leo I. (J. 458) zur Vertheidigung der Synode von Chalcedon gegen Timotheus Aelurus, eingedrungenen Patriarchen von Alexandrien (Cassiod., De inst. div. litt. c. 17). Von dieser Uebersetzung hat Stephan Baluzius eine neue Ausgabe besorgt, welche in den verschiedenen Conciliensammlungen abgedruckt ist (Labbe IV, 819; Mansi VII, 785; Hard. II, 489). Gleichfalls im Auftrage Cassiodors übersetzte Epiphanius den Commentar des gleichnamigen Epiphanius von Cypern (oder vielmehr des B. Philo) über das Canticum Canticorum (Cassiod. ibid. c. 5), die Commentare des Didymus über die Sprichwörter und die sieben canonischen Briefe, und noch Anderes mehr. [Schrödl.]

Episcopa, Titel für solche Frauen, deren Gatten nach abgelegtem Gelübde der Keuschheit in den geistlichen Stand getreten und zu Bischöfen befördert worden waren (Concil. Turon. II, can. 13; vgl. can. 19). Nach Verordnung der Trullanischen Synode 692 (can. 48) mußte eine solche Frau in ein ziemlich entferntes Kloster gehen, wo sie vom Bischofe zu unterhalten war; im Falle ihrer Würdigkeit konnte sie auch zur Diaconissin angenommen werden. Im Mittelalter scheint episcopa bisweilen ein Titel für Abtissin gewesen zu sein (Ducange s. v.). [Streber.]

Episcopale, Angehörige verschiedener Secten, welche aus dem englischen Protestantismus entstanden sind. 1. Die Episcopalen in der anglicanischen Staatskirche bilden in Nordamerika die bedeutendste Abzweigung der bischöflichen Hochkirche. Die episcopale Kirche wurde 1607 im Staat Virginia gestiftet, sah sich

aber fast zweihundert Jahre lang der Träger des bischöflichen Amtes beraubt. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurden drei anglicanische Bischöfe für Nordamerika bestellt. Einer empfing die Weihe in Schottland, zwei andere wurden 1784 durch den Erzbischof von Canterbury ordinirt. Die Verfassung der Mutterkirche hat die amerikanische Tochterkirche durch Einführung einer Laien-Repräsentation beschränkt. Sacramente und Cultus wurden hinübergenommen, jedoch das Book of Common Prayer in einigen Punkten abgeändert. Von einer einheitlichen Theologie der Geistlichkeit kann aber keine Rede sein; der Clerus scheidet sich, genau wie in England, in Evangelicals und Arminianer. Die Freiheit von den beengenden Fesseln der Staatsgewalt hat die amerikanische Episcopalkirche zu großer Blüte gefördert. Seit dem Jahre 1860 haben die Episcopalen um $33^1/_3$% gewonnen und ihren Bestand auf 1 200 000 Mitglieder gebracht, welche in 3000 Gemeinden unter 3400 Predigern und 63 Bischöfen stehen. Diese Ausbreitung ist namentlich auf die Theilnahme vornehmer Laien am Kirchenregiment zurückzuführen, wie denn gerade diese Denomination, in treuer Nachahmung der Hochkirche Altenglands, die Kirche der höheren Stände ist. Aber in der Bevorzugung des Laienelements besitzt sie auch ihre Schwäche. Auf der pananglicanischen Synode zu London war sie 1878 stark vertreten, jedoch versagten ihre Bischöfe dem Erzbischof Tait von Canterbury den Titel „Patriarch der anglicanischen Kirche".

2. Die schottische Episcopalkirche verdankt ihren Ursprung den Bemühungen der Stuarts. Nachdem 1610 die General Assembly die Einführung des Episcopates beschlossen hatte, empfingen vier schottische Geistliche, unter welchen Spottiswoode der bekannteste, in London die anglicanischen Weihen. Nur mühevoll konnten diese „Tulchan-Bischöfe" sich halten. Die Einführung der anglicanischen Liturgie scheiterte 1637 an dem Widerstand der Bevölkerung. In der Revolution niedergeworfen, lebte die Episcopalkirche 1662 wieder auf, wurde aber 1688 von Neuem aufgehoben. Nur mühsam fristete sie jetzt ihr Dasein. Ein Gesetz beseitigte endlich 1864 die letzten drückenden Bestimmungen, so daß nunmehr Geistliche der schottischen Episcopalkirche auch zu Pfründen in der englischen Hochkirche gelangen können. Im J. 1873 traten die Bischöfe zu einem Congreß in Edinburgh zusammen, auf welchem Rev. Grub die Episcopalkirche als Repräsentantin der Kirche des Mittelalters und des hl. Columba bezeichnete (Marshall 368). Seit 1876 besitzt sie eine aus Geistlichen und Laien bestehende Vertretung (Representative Church Council). Als Leo XIII. die schottische Hierarchie 1878 wiederherstellte, erließen die Bischöfe der Episcopalkirche einen geharnischten Protest. Zu tief aufregenden Streitigkeiten führten in den sechziger Jahren die Bemühungen zur Herausgabe einer neuen Liturgie. Der geistig bedeutendste Prälat dieser Denomination war der als Liturg bekannte Bischof von Brechin, Alexander Penrose Forbes. Im J. 1885 besitzt sie sieben Diöcesen mit 84 664 Bekennern.

3. Die methodistische Episcopalkirche wurde von Wesley gestiftet, welcher Dr. Coke 1784 als ersten Bischof aufstellte. Sie gilt als Zweig des englischen Methodismus und zählt gegenwärtig in Nordamerika unter 12 Bischöfen und 12 000 Predigern gegen 1 600 000 Glieder (Communicanten) in 20 000 Gemeinden (vgl. d. Art. Methodisten).

Literatur: Döllinger, Kirche und Kirchen, München 1861; Wilberforce, Hist. of the American Episcopal Church, Lond. 1856; Grub, Eccl. History of Scotl., 4 vols., Edinb. 1861; Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Schottland, 2 Bde., Mainz 1883; Marshall, Protestant Journalism, Lond. 1874; Blunt, Diction. of Heresies, Lond. 1874; Chambers, Diction., Lond. 1877, I, 258. IV, 97; Scottish Episc. Church Directory, Edinburgh 1885. [Bellesheim.]

Episcopalsystem, System über die Art der Kirchenverfassung. I. Bei älteren katholischen Schriftstellern, s. d. Art. Papalsystem.

II. Im Protestantismus. Nachdem in den meisten protestantischen Ländern die weltlichen Fürsten bereits thatsächlich die Oberhoheit auch in Kirchensachen an sich genommen hatten, suchte man hinterher diesen factischen Zustand auf doctrinellem Wege zu rechtfertigen, und zwar zuerst durch das Episcopalsystem, welchem später zwei andere Theorien, das Territorial- und Collegial-System (s. d. Art.), entgegentraten (vgl. Nettelbladt, De tribus systematibus doctrinae de jure sacrorum dirigendorum domini territorialis evangelici quoad ecclesias evangelicas sui territorii, in dessen Observatt. jur. eccl., Halae 1783, 105 sqq., und Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, Erlangen 1840, 5 ff.). Das Episcopalsystem, der Zeit nach am frühesten, und in seinen Hauptzügen schon von M. Stephani (Tract. de jurisdictione, qualem habeant omnes judices tam saeculares quam ecclesiastici in imperio Romano, Francofurti 1611, 27 sq. 146 sq.) ausgesprochen, beruft sich in seiner ausschließlichen Geltung für Deutschland auf die reichsgesetzliche Bestimmung des Augsburger Religionsfriedens von 1555, vermöge dessen die früher von dem Papste und den Bischöfen ausgeübte geistliche Jurisdiction in den Landen der Augsburger Confessionsverwandten bis zur endlichen Vergleichung eingestellt und suspendirt sein sollte (Reichsabsch. von 1555, § 20), welche Bestimmung sofort auch in den westfälischen Friedensschluß überging (I. P. O. 1648, Art. 5, § 48). Im Grunde lag in dieser Bestimmung nur die gesetzliche Bestätigung eines bereits lange bestandenen thatsächlichen Verhältnisses. Die protestantischen Landesfürsten hatten sich bereits seit dem 16. Jahrhunderte das Kirchenregiment bei-

gelegt und den Titel der obersten Bischöfe in ihren Gebieten angenommen (v. Kamptz, Ueber das bischöfliche Recht der evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin 1828). Der vornehmste doctrinelle Grund, diese Thatsache mit jenen reichsgesetzlichen Bestimmungen in Einklang zu bringen, wird aus einem angeblichen Devolutionsrechte abgeleitet, d. h. man folgert aus der durch den Religions- und westfälischen Frieden ausgesprochenen Suspension der bischöflichen Jurisdiction eine nothwendige Uebertragung der letztern auf die Landesherren, welche demnach das auf sie devolvirte Episcopalrecht als ein eigenes, von ihrer Landeshoheit völlig verschiedenes, gleichsam als Depositum einstweilen durch besondere Behörden auszuüben hätten. Allein abgesehen von der einen Wahrheit, die in dieser Lehre liegt, nämlich daß sie Staatsgewalt und Kirchengewalt als specifisch verschieden betrachtet, begreift wohl jeder Unbefangene, daß die Suspension eines Rechtes noch keineswegs eine Uebertragung desselben auf einen Andern ist; daß zumal die katholischen Reichsstände als Mitcontrahenten an eine solche Uebertragung der bischöflichen Gerechtsame auf protestantische Landesfürsten nicht denken konnten, da weder Papst und Bischöfe auf ihre Gewalt verzichteten, noch es in der Macht katholischer Landesherren stand, darüber zu verfügen. Es war einzig der Drang der Umstände, dem sie nachgaben, indem sie ein bereits bestehendes Verhältniß auch weiterhin bestehen ließen. Selbst protestantischerseits fühlte man bald das Unhaltbare jener Ansicht; schon Th. Reinkingk (Tract. de regimine saeculari et ecclesiastico, Marburgi 1631, 496 sq.) und nach ihm viele Andere, besonders Benedict Carpzov (Jurisprudentia ecclesiastica s. consistorialis, Hannov. 1645; Disputatio de jure decidendi controversias theologicas, Lipsiae 1695) gaben jener Theorie die Wendung, daß durch die reichsgesetzlich ausgesprochene Suspension der bischöflichen Jurisdiction die letztere nicht so fast an die Landesherren devolvirt, sondern vielmehr als eine seither von den geistlichen Gewaltträgern usurpirte Macht nunmehr sistirt worden und wieder an die weltlichen Obrigkeiten als die Repräsentanten der Gemeinden, denen sie ursprünglich gebühre, revolvirt sei. Die solchergestalt durch den Religionsfrieden frei gewordene Kirchengewalt seien die Regenten kraft ihres göttlichen Berufs als oberste Hüter und Wahrer des Rechts wieder aufzunehmen berechtigt und verpflichtet; nur könnten sie zunächst bloß die äußeren Jurisdictionsrechte (potestas imperii), aber auch diese nicht willkürlich handhaben. Denn für's Erste müsse die innere Kirchengewalt (potestas magisterii et ordinis) nothwendig dem Lehramte überwiesen werden. Bezüglich der Lehre und Liturgie also wären die Landesherren nur die Vollstrecker der vom Lehrstande ausgegangenen Bestimmungen und Vorschriften. Aber auch in jenem äußerlichen Gebiete der Verwaltung und Disciplin sollten dieselben in wichtigeren Angelegenheiten an die Einwilligung des Lehrstandes gebunden sein und sowohl hinsichtlich der die Lehre betreffenden Vorschriften, als hinsichtlich der zum Lehramte zu Berufenden, auch der Gemeinde das ihr gebührende Recht der Zustimmung anerkennen. Diese Grundsätze und namentlich der letzte, die Mitbetheiligung des Volkes am Kirchenregimente betreffend, drangen jedoch im Leben so wenig durch, daß man sich fast überall darauf beschränkte, den Gemeinden statt einer directen Mitwirkung einen bloß indirecten Einfluß, nämlich ein bloßes Remonstrationsrecht einzuräumen und sie so dem Landesherrn auf der einen und den Geistlichen auf der andern Seite als einen besondern Stand entgegen zu stellen. Da nun aber offenbar die protestantische Lehre eine von Gott selbst gesetzte bischöflich-hierarchische Ordnung nicht annimmt, vielmehr nach dem Principe der Reformatoren behauptet, daß im Gebiete der Lehre und Liturgie einzig die Gesammtheit der Gemeinden entscheide, und daß auch bei Ausübung der Kirchenzucht und Besetzung der Kirchenämter den Gemeinden eine directe Mitwirkung zukomme; so kann eine bischöfliche Gewalt der Landesherren überhaupt, welche lediglich auf einer zum Rechte erhobenen Thatsache beruht, weder von dem bloßen Standpunkte der Doctrin, noch nach den eigentlichen Grundsätzen der Reformatoren vertheidigt werden. Nichtsdestoweniger besteht noch heutzutage dem Namen und der That nach nicht nur bei protestantischen, sondern auch bei katholischen Landesregenten hinsichtlich ihrer protestantischen Unterthanen das Episcopalsystem in Geltung; nur wird dasselbe unter verschiedenen normirenden Bestimmungen gehandhabt. So vindicirt sich in Bayern die Staatsgewalt „das Episcopat" über die protestantische Gesammtgemeinde des Königreichs, dessen Rechte sie durch das dem Ministerium des Innern (jetzt des Cultus) untergeordnete Oberconsistorium verwalten läßt (Edict vom 26. Mai 1818 als Anhang II zur zweiten Verf.-Beilage, § 11). In Württemberg wird das evangelisch-lutherische Kirchenregiment durch das königliche Consistorium und den Synodus (d. h. in Verbindung mit den General-Superintendenten) ausgeübt, und für den Fall eines Confessionswechsels des Regenten sollen bezüglich der Verwaltung der landesherrlichen Episcopalrechte die früheren Religionsreversalien zur Richtschnur genommen werden (Württemb. Verf.-Urk. v. 25. Sept. 1819, §§ 75. 76). Auch im Königreiche Sachsen wird die landesfürstliche Kirchengewalt über die Evangelischen mit dem Namen jus episcopale bezeichnet (K. Sächs. Verf.-Urk. v. 4. Sept. 1831, § 41); ebenso hat die unirte Landeskirche in Baden ausdrücklich den Großherzog als ihren evangelischen Landesbischof anerkannt. [Permaneder.]

Episcopius (Biscop), Simon, neben dem Stifter Armin die Hauptsäule der Remonstranten, wurde Anfangs Januar 1583 zu Amsterdam von reformirten Eltern geboren. Er bezog

im J. 1600 die Universität Leyden und erlangte daselbst 1606 die Würde eines Magisters der freien Künste. Die theologischen Studien machte er unter Arminius (s. d. Art.) und dessen Gegner, dem strengen Supralapsaristen Gomarus. Episcopius entschied sich offen für den Lehrbegriff des erstern; daher wurde ihm die Bestätigung verweigert, als er für eine Pfarrstelle in Amsterdam berufen war. Um sich weiteren Verfolgungen der Calvinisten zu entziehen, begab er sich, als Arminius (1609) gestorben war, nach Franeker; allein vergeblich; auch hier fand er seines arminianischen Bekenntnisses wegen die heftigsten Gegner, besonders in dem Professor Sibrand Lubert. Deßhalb übernahm Biscop 1610 die Pfarrei zu Bleyswich, einem Dorfe im Gebiete von Rotterdam. Im folgenden Jahre ging er dann als Deputirter der Arminianer auf die Conferenz im Haag und vertheidigte hier die Lehre derselben derart, daß er, obgleich erst 28 Jahre alt, von nun an als der gefeiertste Arminianer und deren geistiges Haupt galt. Deßhalb wurde er nach Gomarus' Abgange von Leyden (1612) dessen Nachfolger, und damit hatte die arminianische Partei den größten Sieg erlebt. Als Professor zu Leyden hatte Episcopius, wie die arminianische Partei überhaupt, Anfangs einige Jahre Ruhe bis zur Dortrechter Synode 1618. Hier erschien er mit anderen elf arminianischen Theologen, allein ihre Vertheidigung ihrer Lehre drang nicht durch; alle wurden des Landes verwiesen. Episcopius zog sich zunächst nach Walvick und bald darauf nach Antwerpen zurück. An letzterem Orte schrieb er seine Confessio seu declaratio sententiae pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur, super praecipuis articulis religionis Christianae, welche 1622 im Druck erschien, nachdem sie bereits 1621 Uytenbogaerd in holländischer Uebersetzung hatte erscheinen lassen. Diese gilt als die zuverlässigste Darstellung des arminianischen Lehrsystems. Vier Leydener Professoren veröffentlichten eine Censura dieser Confessio, welcher Episcopius später seine Apologia entgegensetzte. Er schrieb ferner eine Antwort auf die beiden Briefe des Jesuiten Peter Wading über die Regula fidei und den Bildercult und auf dessen Antidoton sive genuina declaratio sententiae synodi Dordacenae. Dieses Werk wurde 1620 durch die Herausgabe der Dortrechter Acten seitens der Calvinisten verursacht, und die Folge war, daß die Regierung von nun an milder gegen die Arminianer gestimmt war. Der Krieg zwischen den Niederlanden und Spanien nöthigte 1621 Episcopius, nach Frankreich zu gehen, wo er sich meistens in Paris und Rouen aufhielt. Hier verfaßte er seine berühmten Paraphrases et observationes zu Röm. 8—11. Als er 1626 in sein Vaterland zurückkehren konnte, übernahm er die Stelle eines Remonstrantenpredigers zu Rotterdam, arbeitete eine eigene Remonstrantenliturgie aus und entwarf die oben erwähnte Apologie (1630). Als die Remonstranten ihr Seminar zu Amsterdam errichteten, ward Episcopius 1634 als erster Professor der Theologie und Kirchengeschichte an dasselbe berufen und wirkte hier als anregender Lehrer und fruchtbarer Schriftsteller für die arminianische Sache bis zu seinem Tode. In dieser Stellung schrieb er seinen Verus theologus remonstrans, worin er seine Partei namentlich gegen den von den Calvinisten ihr gemachten Vorwurf des Socinianismus rechtfertigte, und seine anderen beiden bedeutenden Schriften, die Institutiones theologicae und Responsiones ad quaestiones theologicas. Erstere sind nicht vollendet und erschienen 1650 und 1651 in 4 fol. In diesem Werke ist das System des Arminianismus weiter durchgeführt. Episcopius beanstandet den Glauben an die Gottheit Christi, trägt eine ganz subordinatianistische Trinitätslehre vor, bekämpft die Lehre von der Erbsünde auf's Heftigste und erklärt die Theologie für eine rein praktische, nicht speculative Wissenschaft. Ein solches Vorgehen bewirkte in der Folge bei der arminianischen Partei eine Spaltung, durch welche sie sich in die alten ächten Arminianer (Quinquarticulares) und in die unächten, zum Theil antitrinitarischen Remonstranten theilte. An der Spitze der letzteren stand Episcopius' Schüler Daniel Brenius. Episcopius starb am 4. April 1643; sein Leben schrieb der Arminianer Limborch 1701, und seine Werke, welche bislang einzeln erschienen oder unedirt geblieben waren, vereinigte zu einer Gesammtausgabe in zwei Bänden sein Nachfolger Stephan Curcelläus, Amsterdam 1650; 2. Ausg. Leyden 1678. Dieser ist auch eine Biographie Episcopius' vorgesetzt. [Grube.]

Episcopus, s. Bischof. Episcopus episcoporum, ein Titel für hervorragende Bischöfe, zuerst von Tertullian (De pudic. 1) dem Papste beigelegt, später aber auch anderen Bischöfen gegeben, so von Sidonius Apollinaris seinem Freunde Lupus, von Pseudo-Isidor dem Bischofe Jacobus von Jerusalem. Episcopus ecclesiae catholicae, ein Titel, dessen sich die Päpste seit dem fünften oder sechsten Jahrhundert in ihren Decreten bedienten. Episcopus ecclesiae Romanae oder Urbis Romae, die gewöhnliche Bezeichnung der Päpste, bisweilen auch die der suburbicarischen Bischöfe. Episcopus sanctae catholicae et apostolicae ecclesiae und sanctae Dei et apostolicae Romanae ecclesiae, ein Titel, welchen Papst Martin I. (649—655) in seiner Unterschrift anwandte. Episcopus in partibus infidelium, s. Titularbischof. (Vgl. De Wailly, Élem. de Paléogr., Paris 1838, I, 195 sq. 340.) [Streber.]

Epistel in der Liturgie, s. Lectionen.

Epistolae enthronisticae, die Schreiben, wodurch früher ein neuer Bischof seinen Amtsantritt (die Inthronisation) den übrigen Bischöfen kundgab (Bingham, Orig. 2, 11, 10).

Epistolae formatae et canonicae, s. Litterae formatae.

Epistolae obscurorum virorum ist der Titel eines giftigen Libells, welches kurz vor Luthers Auftreten im Kreise der jüngeren Humanisten gegen die kirchliche Lehrauctorität und die scholastische Wissenschaft geschrieben wurde. Den äußern Anlaß bot die literarische Fehde, welche zwischen Reuchlin (s. d. Art.) und Pfefferkorn (s. d. Art.) über den Talmud sich entsponnen hatte. Auf den sehr leidenschaftlichen „Handspiegel" Pfefferkorns hatte Reuchlin 1511 mit seinem „Augenspiegel" geantwortet und darin einige Sätze vorgebracht, welche zuerst von den Kölner Theologen, später auch von den Facultäten zu Mainz, Erfurt, Löwen und Paris censurirt wurden. Reuchlin, welcher sich im Rechte glaubte, griff in einer maßlosen Schmähschrift die Kölner, besonders den gelehrten Regens Arnold von Tungern, als Verleumder an und appellirte, nachdem der Glaubensinquisitor Jacob Hochstraten O. Pr. ihn vor sein Tribunal geladen hatte, nach Rom. Bei der langen Dauer des Prozesses, der zu keiner Entscheidung gelangte, bildeten sich zwei große Parteien. Um Hochstraten und Arnold von Tungern schaarten sich die theologischen Facultäten und die Orden, um Reuchlin die Humanisten. Da Reuchlin von vielen Seiten Briefe voll Lob und Anerkennung empfing, so veröffentlichte er, um den Theologen kundzuthun, welche Auctorität ihm in Gelehrtenkreisen beigelegt werde, diese Briefe als Clarorum virorum epistolae latinae, graecae et hebraicae variis temporibus missae ad J. Reuchlin Phorcensem, Tubing. 1514. Reuchlins Freunde, damit nicht völlig zufrieden gestellt, beschlossen einen stärkern Schlag gegen das „verworfene Geschlecht der Theologisten" zu führen. Erasmus ließ 1515 eine neue Ausgabe seiner Satire „Lob der Narrheit" erscheinen und fügte einen Commentar bei, worin die scholastische Wissenschaft, der Ordensstand und der päpstliche Stuhl in boshafter Weise angegriffen wurden. Was hier im Allgemeinen ausgesprochen war, übertrug ein Kreis übermüthiger Leute, welche um den Erfurter Humanisten Mutian sich gesammelt hatten, in's Rohe und Persönliche, und so erschienen im Herbste 1515 die Epistolae obscurorum virorum ad ven. virum Magistrum Ortuinum Gratium Daventriensem, Coloniae Agripp. bonas litteras docentem, variis et locis et temporibus missae ac demum in volumen coactae. Am Schlusse In Venetia impressum in impressoria Aldi Manutii (Druckort wahrscheinlich Hagenau). Das Buch enthielt eine Sammlung von 41 Briefen, in welchen mit Anspielung auf den ächten Briefwechsel der „berühmten" Freunde Reuchlins eine Menge „obscurer" (d. h. unberühmter) Leute an den Kölner Magister Ortwin de Graes schreiben und ihre angeblichen Herzensgeheimnisse verrathen. In einer dritten Auflage 1516 erhöhte sich die Zahl der Briefe auf 48; in dem nämlichen Jahre erschien (angeblich impressum Romanae Curiae, vielleicht Basel) ein zweiter Band mit 62 neuen Briefen, die in der zweiten Auflage 1517 auf 70 vermehrt wurden. Als Repräsentant der Männer seiner Richtung wird in den Mittelpunkt Ortwin gestellt, welcher vielfache Kenntnisse besaß und um die Literatur sich Verdienste erworben hatte, aber mit einigen Humanisten verfeindet war; um ihn sind der Inquisitor Hochstraten als Gegner Reuchlins, der convertirte Jude Pfefferkorn als Urheber des Streites, dann die Theologen und von den Orden besonders die Dominicaner gruppirt. In einem barbarischen Latein, das in Wortbildung und Satzconstruction hochkomisch wirkt, melden die angeblichen Briefschreiber unter steter Berücksichtigung des Reuchlin'schen Streites ihre Privatsachen, ihre Disputationen in der Schule und in Kneipen, die Angelegenheiten der Orden wie der römischen Curie, und geben dabei fortwährend Proben ihrer großen Unwissenheit und moralischen Verkommenheit. Alle Lascivitäten, welche im Kreise der Humanisten im Schwange waren, sind den Theologen in den Mund gelegt. Wie Erasmus die heilige Schrift zu possenhaften Anführungen thatsächlich mißbrauchte, so führen in den Briefen die verhöhnten Mönche Bibelstellen zur Beschönigung unzüchtiger Dinge an. Männer wie der ganz makellose Arnold von Tungern sollen Schändliches schreiben und in ehebrecherischem Verhältnisse zu dem Weibe Pfefferkorns stehen. Ohne Scheu wird Christus und seine Kirche verspottet. Wie Cadmus seine Schwester aufsuchte, so soll Christus seine Schwester, die Menschenseele, suchen; weil Christus einst vor aller Zeit und dann aus der Jungfrau geboren worden, gleiche er dem zweimal geborenen Bacchus; Semele, welche Bacchus aufzieht, bedeute die Gottesmutter Maria. Vom Papste wird mit größter Geringschätzung gesprochen, die Ablässe und die Reliquienverehrung werden unzählige Male verlacht. Der heilige Rock zu Trier, der kurz vorher ausgestellt worden war, sei ein altes lausiges Kleid; die heiligen drei Könige in Köln seien wahrscheinlich drei westfälische Bauern. Zugleich wurde auf die „Theologie" des großen Erasmus hingewiesen, welche allein im Stande sei, die Kirche von ihren Irrthümern zu befreien und zu wahrer Reform zu führen. Nach dem Berichte der Humanisten fanden die Briefe allseitigen Beifall; in Wahrheit fiel die Verachtung auf die Urheber zurück. Luther fand die Briefe frech und nannte den Verfasser einen Hanswurst (de Wette I, 37 f.); Erasmus, welcher einige Probebriefe gelobt hatte, drückte nach Vollendung der Sammlung laut seine Unzufriedenheit aus (Opp. III, 2, Lugd. Bat. 1703, 1622. 1626). Haupturheber der Sammlung sind die Humanisten Crotus Rubianus und Ulrich von Hutten; einigen Antheil mögen auch der Kölner Domherr Hermann Graf von Neuenahr, dann Hermann von dem Busch, Petrejus Eberbach und Eoban Hesse gehabt haben. Gegen die in den Briefen ausgesprochenen Verleumdungen trat zuerst Pfefferkorn auf in einer deutsch

und lateinisch geschriebenen Beschirmung (Defensio J. Pepericorni contra famosas et criminales obsc. virorum epistolas, Colon. 1516); daselbst sind alle Actenstücke in Bezug auf den Reuchlin'schen Streit mitgetheilt und die Lügen der Humanisten aufgedeckt. Dieser ersten Schrift folgte 1517 das Streitbüchlein. Zugleich wurde in Rom Klage geführt und am 15. März 1517 ein Breve erwirkt, welches bei Strafe der Excommunication die Einlieferung und Vernichtung aller Exemplare der Epistolae befahl. Ortwin aber versuchte (Köln 1518) in satirischer Form die Gegner zu schlagen und schrieb die Lamentationes obscurorum virorum, in welchem seine anonymen Gegner als die wirklichen „Obscuren" Klage führen über den üblen Verlauf ihres Unternehmens. Neue Ereignisse drängten den Gegenstand in den Hintergrund, und erst 1556 wurde das unehrliche Kampfesmittel wieder hervorgeholt und eine neue Ausgabe der Epistolae (erste Gesammtausgabe; höhnisch bezeichnet Romae Stampato con privilegio del Papa) veranstaltet; an sie reihten sich in der Folgezeit noch 18 weitere durch Protestanten besorgte Editionen, von welchen eine Londoner 1689 zum ersten Mal einen dritten Band mit 14 neuen Briefen bot. Die jüngste Ausgabe mit den Gegenschriften lieferte E. Böcking als Supplementum Ulrichi Hutteni equitis operum (tom. VI et VII), 2 voll., Lipsiae 1864—1869. Eine deutsche Uebersetzung (die von vornherein als Absurdum zu betrachten ist) gab W. Binder, Stuttg. 1876. (Vgl. Böcking l. c.; L. Geiger, Joh. Reuchlin, sein Leben u. seine Werke, Leipz. 1871, 3. Buch; D. Fr. Strauß, Ulrich von Hutten, I, Leipzig 1858, 231 ff.) [Streber.]

Equitius, Abt vieler Klöster in der Provinz Valeria in Unteritalien. Das Jahr seiner Geburt und seines Todes weiß man nicht, gewiß jedoch ist, daß er im sechsten Jahrhundert lebte. Das unlautere Feuer der Jugend lehrte ihn eifriges Gebet, und das Gebet erwirkte ihm die Gnade, den Stachel des Fleisches nicht mehr zu fühlen. Von der Gnade auf diese hohe Stufe gehoben, übernahm er zur Leitung der vielen Mönchsklöster auch noch die Vorstandschaft von Nonnen. Seine Mönche beschäftigten sich, außer den gewöhnlichen Uebungen der Frömmigkeit, mit Feldarbeit und Bücherabschreiben; Feldarbeiten verrichtete er selbst ebenfalls. Obwohl er Abt war, stand er doch nicht in den heiligen Weihen; dieß hielt ihn aber nicht ab, auch außerhalb seiner Klöster, in Kirchen, Städten, Flecken und Häusern das Wort Gottes zu verkünden. Hierüber erhoben mehrere Cleriker Schwierigkeiten; selbst der Papst wurde darüber bedenklich und lud ihn zur Untersuchung nach Rom ein, stand aber davon in Ansehung seines heiligmäßigen Lebens wieder ab. Wie immer, trug er auch auf seinen Missionszügen ein sehr ärmliches Gewand, ritt das schlechteste Thier, das er im Kloster auffinden konnte, und führte stets in zwei Säckchen aus Pelz die heiligen Schriften bei sich. Baronius (ad a. 581, n. 9 und Addend. post tomum nonum) macht den heiligen Papst Gregor I. vor dessen Pontificat zu einem Mönche nach der Regel des hl. Equitius, wogegen Mabillon (Annal. I, l. 6, n. 62 etc. und Append. I, p. 614) dieß in Abrede stellt und für das Andreaskloster des heiligen Papstes die Regel des hl. Benedict vindicirt. (S. Greg. M. Dialog. 1, 4; Boland. Mart. I, 649.) [Schrödl.]

Erasmus, heiliger Bischof und Martyrer, gehört zu den 14 Nothhelfern (s. d. Art.). Er wird nicht bloß in den Martyrologien von Rabanus, Usuard, Abdo, Notker &c. erwähnt, die seinen Gedächtnißtag auf den 2. oder 3. Juni setzen, sondern kommt schon in den Briefen des Papstes Gregor I. als Martyrer vor, dem Kirchen und Klöster geweiht waren (Ep. 1, 8. 24 ed. Maur.); in der Biographie des hl. Placidus wird die Erbauung einer Kirche des hl. Erasmus bei Veroli durch Benedict und Placidus berichtet (Boll. Oct. III, 88. 117). Leider sind nur interpolirte, einige Jahrhunderte nach des Heiligen Tod durch Volkssagen erweiterte Passionsacten auf uns gekommen. Die ältesten Acten dieser Art stehen bei den Bollandisten (zum 2. Juni), welche die historische Substanz derselben einzig darauf beschränken, daß Erasmus, Bischof einer Stadt des antiochenischen Patriarchates, unter Diocletian zu Antiochia und dann zu Sirmium viel gelitten und zuletzt sich zu Formeä in Campanien niedergelassen habe und gestorben sei. Hier hatte er zur Zeit Papst Gregors I. in der Cathedrale seine Grabstätte laut dem Briefe dieses Papstes an Bacauda, Bischof der Kirche von Formiä, in qua corpus beati Erasmi martyris requiescit (Ep. 1, 8). Im neunten Jahrhundert wurde diese Stadt durch die Saracenen zerstört und der heilige Leichnam nach dem benachbarten Gaëta übersetzt; indeß rühmen sich auch andere Städte Italiens und selbst deutsche Städte, im Besitze von Reliquien des hl. Erasmus zu sein, worüber die Bollandisten (Comment. praev.) das Geeignete bemerken. In Belgien, Deutschland und noch anderen Gegenden findet man den Heiligen häufig abgebildet, wie ihm die Eingeweide herausgerissen werden, weßhalb das Volk ihn als Patron der Kolikschmerzen und der Gebärenden anruft. Allein von dieser Marter geschieht in den alten Acten keine Erwähnung; sie muß daher entweder als neuer Zusatz späterer Legendisten betrachtet werden, denen die ältere Legende mit den vielen und großen von Erasmus gewirkten Wundern und Bekehrungen noch nicht genügte, oder hat ihren Grund in der Uebertragung der Leiden eines andern Martyrers auf Erasmus, oder in der Verwechslung eines andern und spätern Erasmus mit dem unsrigen. Henschen und Papenbroek neigen zur letzten Meinung. In mehreren Gegenden verehrt ihn das Landvolk auch als Fürbitter in Viehkrankheiten und Viehseuchen, vielleicht, weil in der alten Legende von ihm erzählt wird: diversae etiam ferae veniebant in

cellulam ejus et prosternebant se ad vestigia ejus. In Italien und Portugal wird er unter dem Namen St. Elmo verehrt; deßwegen heißt eine elektrische Lichterscheinung „St. Elmsfeuer". (Vgl. Boll. Junii I, 211 sq.) [Schrödl.]

Erasmus von Rotterdam, can. regul., der bedeutendste und gefeiertste unter den jüngeren Humanisten, war der Sprosse einer außerehelichen Verbindung zwischen Gerhard, einem Bürgerssohne aus Gouda in Holland, und Margaretha, der Tochter eines Arztes aus Zevenbergen. Der Familienname der Mutter scheint Roger gewesen zu sein (vgl. das unten citirte Breve des Papstes Leo X.). Da Margaretha schon früher einen Sohn geboren hatte, begab sie sich zur Verheimlichung ihrer Schande nach Rotterdam, wo sie in der Vigilie von Simon und Juda (also am 27. October) 1464 (vgl. den Brief seines Arztes Stromer an Spalatin vom 11. Juli 1536, Sitz.-Ber. der Wiener Akad. XCV, 608) neuerdings einen Knaben gebar, dem sie den Namen Gerhard Gerhardssohn (Gerrit Gerrits) beilegte. Nach Humanisten-Sitte wurde der Name später in das griechisch-lateinische Erasmus Desiderius umgewandelt. Der Vater, welcher zur Zeit der Geburt seines Sohnes sich in Italien befand und, wie es scheint, durch falsche Nachrichten vom Tode Margarethens getäuscht worden war, trat nun in den Priesterstand, und so fiel die Erziehung des zart gebauten Knaben der Mutter zu. Nachdem Erasmus die Schule in Gouda besucht und einige Jahre als Chorknabe an der Cathedrale zu Utrecht gedient hatte, bezog er in seinem zwölften Jahre die Schule von Deventer, begleitet von seiner Mutter, welche ängstlich die Gesundheit und den Bildungsgang des Sohnes überwachte. In der Schule zu Deventer, welche von den Brüdern des gemeinschaftlichen Lebens geleitet wurde und damals 2000 Schüler zählte, fand Erasmus an Johann Sinthem (Zinthius) und Alexander Hegius vortreffliche Lehrer, welche sein herrliches Talent erkannten und vorhersagten, er werde einst ein großer Gelehrter werden. Schon damals waren Horaz und Terenz, deren Schriften er auswendig gelernt hatte, seine Lieblingslectüre. Nachdem er vier Jahre in Deventer gewesen, brach daselbst die Pest aus und raubte seiner Mutter das Leben. Eilig verließ er die Stadt und kehrte nach Gouda zurück. Bald darauf starb auch der Vater; auf dem Todbette hatte er noch seine drei besten Freunde zu Vormündern des Knaben bestellt. Diese suchten Erasmus, da die Makel der Geburt ihm den Eintritt in den Weltpriesterstand verschloß, für das Klosterleben zu bestimmen und schickten ihn deßwegen nach Herzogenbusch in das Institut einer geistlichen Bruderschaft, welche sich mit der Erziehung der Jugend beschäftigte. Doch die geistigen Kräfte dieser Bildungsanstalt genügten dem Talente des jungen Erasmus nicht, so daß er in der Folge die dritthalb Jahre, welche er dort zugebracht, als verloren betrauerte. Zugleich übte die strenge Schuldisciplin auf seine verweichlichte Natur einen nachtheiligen Einfluß; die stete Ueberwachung von Seite der Lehrer und die bei dem geringsten Vergehen verhängten Strafen erfüllten die Seele des mit seinen Vormündern zerfallenen Waisen mit Furcht und Argwohn, deren er sich bis zum Ende seines Lebens nie ganz zu entäußern vermochte. Die Pest, die auch in Herzogenbusch ausgebrochen, und ein Fieber, an dem er längere Zeit erkrankt gewesen, nöthigten ihn endlich, das Institut zu verlassen und zu seinen Vormündern zurückzukehren. Diese hatten ihm unterdessen eine Stelle in dem ansehnlichen Chorherrenstifte von Sion in der Nähe von Delft verschafft. Erasmus jedoch suchte die Entscheidung hinauszuziehen und versicherte, er sei noch zu jung, um sich für die Welt oder für das Kloster entscheiden zu können; man möge zugeben, daß er noch einige Jahre sich mit seiner Ausbildung beschäftige. Daraufhin ward er von seinen Vormündern, so lange er sich ihren Wünschen nicht füge, verstoßen. Am Fieber leidend und ohne Unterstützung, befand er sich nun in einer erbarmungswürdigen Lage. Da traf er zufällig einen seiner Schulgenossen aus Deventer, Cornelius Verdenus, der, von einer Reise aus Italien zurückgekehrt, in dem Chorherrenstifte Emmaus (Stein) bei Gouda eingekleidet war. Dieser bekämpfte die Abneigung seines Freundes gegen das Klosterleben, schilderte ihm die Freiheit und Muße, sich den Wissenschaften ganz widmen zu können, mit den reizendsten Farben, machte ihn besonders auf die reichen Büchersammlungen und mannigfaltigen Hilfsquellen aufmerksam, welche die Klöster seinen Studien darbieten konnten, und brachte es wirklich dahin, daß der von Allen verlassene, fortwährend kränkelnde und an Allem Noth leidende Erasmus im J. 1486 zu Emmaus in den Orden der regulirten Chorherren eintrat. Man behandelte ihn während seines Noviziates mit aller Liebe und Nachsicht und überließ ihn ungestört seinen wissenschaftlichen Beschäftigungen; dennoch konnte er das Klosterleben nicht lieb gewinnen. Nach langem Schwanken legte er endlich die feierlichen Gelübde ab, und obgleich er diesen Schritt manchmal bereute, so tröstete er sich doch damit, „daß ein rechtschaffener Mann in jedem Berufe, in den ihn die Vorsehung setze, zufrieden leben könne". Während der fünf Jahre, welche er in Emmaus zubrachte, beschäftigte er sich unermüdet mit classischen Studien und den Schriften des Humanisten Laurentius Valla, dessen Ansichten er sich mit allem Feuer seiner für die Wissenschaft begeisterten Seele anschloß. Früchte dieser seiner Jugendstudien sind religiöse Gesänge zur Ehre Christi und der heiligen Jungfrau, Elegien und Oden, Invectiven auf die Verächter der Wohlredenheit, eine Leichenrede auf seine Wohlthäterin Bertha von Heyen, eine fromme Wittwe zu Gouda, die er seine zweite Mutter nennt, eine Rede über das Glück des Friedens und das Unglück der Zwietracht und eine Abhandlung De contemtu mundi. Die

Sammlung seiner Jugendgedichte erschien unter dem Titel Silva carminum 1513 zu Gouda (neue, facsimilirte Ausgabe Brüssel 1864).

Wiewohl ihm die Einrichtungen des Klosters in Manchem drückend waren, so hätte er dasselbe wohl so bald nicht verlassen, wenn sich nicht dazu eine glänzende Gelegenheit dargeboten hätte. Heinrich von Berghes, Bischof von Cambray, wollte nach Rom reisen, um daselbst den Cardinalshut zu erhalten, und da er eines in der lateinischen Sprache sehr gewandten Begleiters bedurfte, Erasmus aber als ausgezeichneter Lateiner bereits bekannt war, so erbat er sich diesen von seinem Orden. Erasmus erhielt nun sowohl von seinem Diöcesanobern, dem Bischof von Utrecht, als auch von seinem Ordensobern, Nicolaus Werner, die Erlaubniß, außer seinem Ordenshause, jedoch mit Beibehaltung der Ordenskleidung, leben zu dürfen. Er zog also im J. 1491 zum Bischof von Cambray und wurde den 25. Februar 1492 zum Priester geweiht. Ungeachtet die Reise nach Italien nicht zu Stande kam, blieb Erasmus dennoch beim Bischofe, in welchem er einen mächtigen Gönner und Beschützer gefunden hatte. Mit seiner Erlaubniß reiste er im J. 1496 nach Paris, um an der dortigen Universität in der Theologie sich zu vervollkommnen, und der Bischof verschaffte ihm nicht nur eine Stelle im Collegium Montaigu, wo er freie Kost und Wohnung erhielt, sondern versprach ihm auch überdieß jährliche Unterstützungen. Doch sein erster Aufenthalt in Paris war seinen Hoffnungen nicht entsprechend. Die scholastische Theologie befriedigte ihn nicht, und bald blieb auch die Unterstützung des Bischofs aus, so daß er durch Privatunterricht in seiner Wohnung sich den Unterhalt erwerben mußte. Zu seinem Glücke wurden zwei reiche, lernbegierige Engländer, William Mountjoy und Thomas Gray, seine dankbaren Schüler. Diese verbesserten seine Lage; Lord Mountjoy nahm ihn zu sich in seine Wohnung, setzte ihm eine jährliche Pension von 100 Kronen aus, machte auch später seinen großen Einfluß am englischen Hofe für ihn geltend und blieb bis zum Tode sein treuer Freund. Von diesen seinen Schülern nach England eingeladen, verließ er im Anfange des Jahres 1497 Paris, ging jedoch zuerst nach Cambray, dann nach Bergues, wo er den jungen Fürsten Adolf von Burgund und dessen Mutter Anna von Borsella, Marquise von Terveeren, kennen lernte, und von letzterer 100 Gulden jährlicher Pension erhielt. Für Adolf von Burgund schrieb er eine Aufmunterung zur Tugend (De virtute amplectenda) und zu derselben Zeit sein Enchiridion militis christiani (gedruckt 1502). Die pietätslose Weise, mit welcher er in der letztern Schrift unter dem Vorgeben, das innere Wesen der wahren Frömmigkeit zu zeichnen, die seit Jahrhunderten geübten und kirchlich approbirten Formen des religiösen Lebens angriff, erregte Aufsehen und zog schon in dieser Zeit ihm viele Gegner zu. Erasmus begab sich nun nach Orleans, wo er bei dem Professor des canonischen Rechtes Jacob Tutor wohnte, sich mit dem Studium der classischen Literatur beschäftigte, eine Sammlung griechischer und lateinischer Sprichwörter (Adagia, Paris 1500) vorbereitete, Lucian und Plutarchs moralische Schriften aus dem Griechischen übersetzte und besonders eifrig die Schriften des hl. Hieronymus studirte. Von Orleans ging er nach Holland und von da 1498 nach England. Hier wetteiferten die angesehensten und gelehrtesten Männer um seine Freundschaft, unter diesen der geniale, fromme und hochherzige Thomas Morus, Lordkanzler von England, der biedere Johann Colet, damals theologischer Professor zu Oxford, später Dechant an der St. Paulskirche in London, die um die Beförderung der griechischen Literatur hochverdienten Gelehrten Thomas Linacre, William Latimer und William Grocyn, durch deren Umgang er seine Kenntnisse der griechischen Sprache bedeutend vervollkommnete, und der junge Prinz von Wales, der nachmalige König von England Heinrich VIII., welcher ihm stets besonders gewogen blieb. Alles bemühte sich, seine Bestrebungen für die Verbreitung der schönen Wissenschaften, als deren Wiederhersteller man ihn jetzt schon verehrte, durch Jahrgehalte und Geldgeschenke zu unterstützen; auch die Dedicationen seiner Schriften an reiche Personen, oft unter Schmeicheleien niedriger Art, brachten ihm viel Geld, das er aber, obwohl der kränkelnde Mann viel für sich brauchte, dennoch meistens zu literarischen Zwecken verwendete. Im J. 1499 verließ er England und lebte theils in Paris und Orleans, theils in Löwen; in letzterer Stadt ward ihm 1502 eine Professur angetragen, die er aber aus Furcht, seine freien Studien möchten darunter leiden, ablehnte. Auf seinen gelehrten Forschungsreisen durch Holland fand er zufällig in einem Kloster bei Brüssel im J. 1504 die Anmerkungen Laurentius Valla's zum N. T., die er sogleich als Vorläufer seiner eigenen biblischen Arbeiten herausgab (Paris 1505); in der Einleitung dazu suchte er die Nothwendigkeit einer neuen Uebersetzung der heiligen Schrift zu erweisen und empfahl dringend das Sprachstudium des Urtextes. Besonders diese Schrift Valla's, sowie auch die Aufmunterungen des ihm befreundeten Löwener Professors Hadrian (später Papst Hadrian VI.) und des gelehrten Franciscaners Thomas Vitrier von St. Omer bewogen ihn jetzt, außer seinen humanistischen Studien auch das Studium der Kirchenväter und der heiligen Schrift mit allem Fleiße zu betreiben, und so erhielt sein fortgesetztes gelehrtes Streben die Richtung, aus welcher viele Ausgaben der Kirchenväter und die eigenen Arbeiten über das N. T. hervorgingen.

Schon längere Zeit hatte sich Erasmus gesehnt, Italien zu besuchen, jedoch die dazu nöthige Summe noch nicht zusammenbringen können. Daher kam ihm eine neue Einladung seiner Freunde nach England sehr erwünscht, da er von

ihrer Freigebigkeit die Reisekosten mit Gewißheit erwarten konnte. Seine Erwartung täuschte ihn auch nicht. Er hielt sich nur kurze Zeit in England, meistens in Cambridge und Lambeth, auf und gewann in dem edlen und freigebigen Erzbischofe William Wareham von Canterbury einen neuen Freund und Gönner. Endlich im Jahre 1506 reiste er nach Italien und ließ sich in Turin zum Doctor der Theologie graduiren. Dann besuchte er mehrere Städte Italiens, lebte überall im freundschaftlichsten Umgange mit den berühmtesten Gelehrten und benutzte Bibliotheken und Handschriften zu seinen Arbeiten. Zu Bologna war sein Leben in großer Gefahr. Da er nämlich als regulirter Chorherr sein Ordenszeichen, ein weißes leinenes Band (Sarrocium), über seinem geistlichen Kleide trug, und der Magistrat von Bologna bei der damals herrschenden Pest ein ähnliches Zeichen den Aerzten und Wärtern der Pestkranken zu tragen befohlen hatte, so wurde auch Erasmus für einen Pestdoctor gehalten, und da er den Begegnenden nicht ausweichen wollte, wäre es um ihn geschehen gewesen, wenn man ihn nicht in ein Haus gerettet und der empörten Menge das Mißverständniß erklärt hätte. Von nun an trug er die gewöhnliche Kleidung der Weltpriester. In Venedig unterstützte er den gelehrten Buchdrucker Aldus Manutius bei dessen berühmter Ausgabe lateinischer Classiker und besorgte die Herausgabe seiner großen Adagien-Sammlung (Venedig 1508). In Padua übernahm er die Leitung und den höhern Unterricht Alexanders, eines natürlichen Sohnes Jacobs IV., Königs von Schottland, der kaum 20 Jahre alt zum Erzbischof von St. Andrews ernannt worden war und in Padua studirte. Zu Rom endlich, wohin ihm sein Ruhm schon vorangegangen war, wurde er von den Männern des höchsten Ranges mit allen Ehren empfangen, und die gelehrten Cardinäle Johannes de' Medici (bald darauf Papst Leo X.) und Dominik Grimani bemühten sich eifrig, ihn zum beständigen Aufenthalte in Rom zu bewegen, ja Papst Julius II. selbst trug ihm die Stelle eines Pönitentiarius, die Stufe zur Cardinalswürde, an. Da aber inzwischen Heinrich VIII. den englischen Thron bestiegen hatte, folgte Erasmus der dringenden Einladung seiner Freunde nach England. Er wurde vom König und der Königin auf's Freundlichste empfangen; die Universitäten von Oxford und Cambridge überreichten ihm das Doctordiplom; Bischof Fisher, Kanzler der Universität von Cambridge, verschaffte ihm zu gleicher Zeit die Professur der griechischen Sprache und der Theologie an dieser Hochschule. Erasmus hielt nun öffentliche Vorlesungen, wirkte aber noch mehr als Schriftsteller, indem seine Schriften auf das wissenschaftliche Leben in England den größten Einfluß gewannen. Auch um den Jugendunterricht machte er sich verdient, da er für das von seinem Freunde Colet im J. 1509 gegründete Gymnasium von St. Paul in London mehrere Schulbücher, besonders aber 1512 sein werthvolles Werk De copia verborum et rerum, sowie De ratione studii et instituendi pueros commentarii schrieb. Da sein Gehalt als Professor nicht bedeutend war, so trug ihm Erzbischof Wareham die Pfarrei Aldington bei Canterbury an; er schlug sie anfänglich aus, nahm sie dann auf das Zureden des Erzbischofs an, gab sie aber nach einem Jahre wieder auf. Während seiner Reise aus Italien nach England hatte er den Plan zu seinem bekanntesten Werke Ἐγκώμιον Μωρίας seu laus stultitiae entworfen und dasselbe fragmentarisch bearbeitet; in England angekommen, ordnete er in sieben Tagen die Fragmente und dedicirte das Werk seinem Freunde Thomas Morus. Er geißelt darin die Gebrechen jedes Standes mit der bittersten Satire und äußert sich über die Eitelkeit und das Sittenverderbniß seiner Zeit in einer Weise, wie es bis dahin noch niemand gewagt hatte. Dieses Werk war eigentlich nicht für den Druck bestimmt, sondern sollte nur zur Erheiterung des damals kranken Morus dienen; da aber einige Freunde desselben sich eine fehlerhafte Abschrift zu verschaffen wußten und dieselbe in Paris drucken ließen, so sah auch Erasmus sich zur Herausgabe veranlaßt. Diese merkwürdige Schrift, welche in wenigen Monaten sieben Auflagen erlebte, wurde von Vielen mit großem Beifall aufgenommen und erfreute sich auch des Lobes Leo's X.; doch fand sie auch bittern Tadel, namentlich seitdem Gerhard Listrius sie 1515 mit einem von Erasmus inspirirten Commentare versehen hatte, in welchem die scholastische Wissenschaft, die religiösen Orden, der päpstliche Stuhl u. s. w. in boshafter Weise angegriffen wurden. Die Löwener Theologen erklärten 1515 das Buch als der Feder eines Gelehrten unwürdig, und die Sorbonne censurirte es sechs Jahre nach Erasmus' Tod als eine boshafte Lästerschrift. Erasmus erkannte selbst, daß er zu weit gegangen sei, und bereute die Bekanntmachung der Schrift (Epist. apolog. ad M. Dorpium, Theologum Lovaniensem, Opp. IX, 1).

In England genoß Erasmus Ehre und Achtung im reichsten Maße, es fehlte ihm nicht an Einnahmen und reichen Geschenken; deßungeachtet wurde ihm der längere Aufenthalt daselbst unbequem, und er nahm mit Freuden den Ruf nach Flandern an, als ihn um das Jahr 1516 der Kanzler Silvagius an den Hof nach Brüssel zu dem jungen Könige von Spanien, Karl von Oesterreich, berief, der darauf bedacht war, gelehrte Männer an seinem Hofe zu versammeln. König Karl, bald darauf als Karl V. römischer Kaiser, ernannte Erasmus zum königlichen Rath mit einem Gehalte von 400 fl., ohne Verpflichtung zu einer bestimmten Dienstleistung und mit der völligen Freiheit, seinen Wohnsitz zu wählen und dahin zu reisen, wo es ihm für seine gelehrten Arbeiten am passendsten schiene. Als Staatsmann und königlicher Rath war Erasmus freilich unthätig, doch ersetzte er diese Unthätigkeit durch seine Regsamkeit als Gelehrter und durch die

vielen Schriften, die er von nun an herauszugeben Muße hatte. Um als königlicher Rath seiner Stelle doch in Einigem zu genügen, schrieb er für Karl seine Institutio Principis christiani, welcher er seine Uebersetzung von Isocrates' Lehren über die Regierung eines Königreiches beifügte. Da Karl beabsichtigte, ihm auch kirchliche Würden zuzuwenden und ihn auf ein sicilianisches Bisthum zu ernennen, Erasmus aber sowohl wegen seiner Geburt, als wegen der kirchlichen Censuren, welche er durch Ungehorsam gegen seine Ordensobern und durch Ablegung seines Ordenskleides sich zugezogen hatte, zu geistlichen Aemtern unfähig war, so bemühte er sich angelegentlich, diese Hindernisse zu beseitigen. Papst Leo X. ging auf seine Bitten ein und bevollmächtigte durch ein Breve vom 26. Januar 1517 den englischen Nuntius Ammonius, den Bittsteller von allen Irregularitäten und Censuren zu absolviren und für Erlangung von Regular- und Säcularpfründen als befähigt zu erklären; zugleich gestattete er, daß Erasmus für die Folge außerhalb des Klosters lebe und das Weltpriesterkleid trage. Obwohl die Verleihung des Bisthums nichtig war, da die Nomination dem Kaiser nicht zustand, so brachte doch der päpstliche Gnadenerlaß für Erasmus den Vortheil, daß die berechtigten Vorwürfe über seine Lebensweise zum Verstummen kamen. An keinen festen Wohnort gebunden, war nun Erasmus bald in Brüssel, Antwerpen und Löwen, bald in Basel und auf Reisen, theils mit gelehrten Arbeiten, theils mit dem Drucke derselben beschäftigt (Ausgabe der Werke Cyprians, mehrerer Schriften Cicero's, Antibarbarorum liber), bis er endlich im J. 1521 Basel zu seinem bleibenden Aufenthalt wählte. Diese Zeit ist die Glanzperiode seiner literarischen Thätigkeit, in welcher er sich auch durch verschiedene ehrenvolle Anerbietungen nicht stören ließ. König Franz I. suchte ihn für sein zu Paris gegründetes Sprachencollegium zu gewinnen, indem er ihm die annehmbarsten Bedingungen stellte. Erzherzog Ferdinand von Oesterreich, der Bruder des Kaisers, bot ihm eine Pension von jährlich 400 Thalern, wenn er ohne die geringste Dienstleistung nur in Wien wohnen wollte zur Zierde des Hofes, der Wissenschaft und der Universität, „denn es komme viel darauf an, wo der große Erasmus sich aufhalte, cujus adeo celebritatem nominis et eruditionem incomparabilem totus terrarum hodie decantat orbis". König Heinrich VIII. schrieb selbst an ihn, machte ihm die herrlichsten Anträge und erinnerte ihn an sein Versprechen, den Abend seines Lebens in England zuzubringen. Herzog Ernst von Bayern, später Erzbischof von Salzburg, bot ihm eine bedeutende Pfründe und 200 Ducaten Gehalt, nur um durch seine Gegenwart der Universität von Ingolstadt Ruhm zu verschaffen. Aehnliches thaten Sigismund, König von Polen, und viele Andere (vgl. Ep. 356. 629. 1103). Erasmus befaßte sich während dieser Zeit mit der Kritik der heiligen Schrift und der Werke der Kirchenväter, sowie mit philologischen Studien, zu denen er besonders die Theologen aufmunterte (Ep. 103). Die Früchte dieser Studien sind die Ausgabe des griechischen neutestamentlichen Urtextes, die lateinische Uebersetzung und die Paraphrasen des N. T. (s. d. Art. Bibelausgaben B. 1). Die dem griechischen Texte beigedruckte lateinische Uebersetzung, die ihn mehr beschäftigt zu haben scheint, als der Urtext selbst, ist eine Umarbeitung der Vulgata, welche dem classischen Geschmack Rechnung tragen sollte. Die Paraphrasen endlich aller Bücher des N. T. mit Ausnahme der Apocalypse sollten das Verständniß der neutestamentlichen Schriften auch denen, welche im Grundtexte noch zu viele Schwierigkeiten fanden, erleichtern, und deßhalb Inhalt und Erklärung im fortlaufenden Zusammenhange darbieten. Erasmus arbeitete sie innerhalb der Jahre 1517 bis 1523 und gab sie einzeln im Drucke heraus mit Dedicationen an Karl V., Ferdinand I., Heinrich VIII., Franz I., Clemens VII. und Andere. Gesammelt erschienen sie zuerst 1523—1525 bei Froben in Basel. Während der Drucklegung dieser Werke veranstaltete er auch kritische Ausgaben von den Schriften der Kirchenväter. Er begann mit den Werken des hl. Hieronymus, die er in Basel 1516—1520 in neun Foliobänden edirte und seinem Freunde, dem Erzbischofe Wareham, widmete. Durch diese Arbeiten war sein Ruhm auf's Höchste gestiegen und er unter den Gelehrten Europa's unstreitig der gefeiertste. Von Polen bis Spanien, von England bis Ungarn war Alles seines Ruhmes voll. Päpste und Könige, Fürsten und Privatpersonen, Geistliche und Laien wetteiferten im Ausdrucke ihrer Bewunderung, und obgleich es ihm nicht an heftigen Gegnern fehlte, so hat doch kein Anderer später mehr auf gleiche Höhe sich gestellt gefunden, kein Anderer je mehr so den persönlichen Mittelpunkt des ganzen literarischen Europa gebildet. Wer nur immer auf gelehrte Bildung Anspruch machte, wollte ihn sehen, ein Werk von ihm dedicirt erhalten oder wenigstens einen Brief besitzen, so daß er an manchem Tage gegen 40 Briefe zu schreiben hatte.

In dieser Zeit brach in Deutschland die Kirchenspaltung aus, welche zu nicht geringem Theile durch Erasmus vorbereitet worden war. Während die älteren Humanisten die classischen Studien zunächst als Mittel zur Schärfung des Geistes für Auffassung und Darstellung der Wahrheit betrachteten, daneben aber die großartigen Leistungen des Mittelalters hochschätzten und sich bemühten, die scholastischen Traditionen durch das Studium der Bibel und der Kirchenväter zu bereichern, ging Erasmus und die ihm folgende Schaar der jüngeren Humanisten zu einer Bekämpfung der ganzen mittelalterlichen Geistesentwicklung über. Die speculative Behandlung der Theologie, die scharfen Begriffsbestimmungen der Schule, das Systematisiren und Deduciren waren Erasmus so verhaßt, daß er darin nicht eine Entfaltung, sondern eine Degeneration der

christlichen Lehre sah. Seitdem die Theologie sich mit der Philosophie verbunden habe, sei die einfache christliche Lehre verfälscht worden; man habe den Geist des Evangeliums ausgelöscht und die reinen Quellen durch aristotelische Philosophie, durch scotistische Metaphysik und päpstliche Decretalen derart verunreinigt, daß der wahre Christus sich nicht mehr zeige (Opp. IX, 8); man müsse wieder zur simplicitas doctrinae christianae zurückkehren, d. h. gewissermaßen das ganze Mittelalter aus der Kirchengeschichte ausstreichen. „Der Geist des Evangeliums war in den letzten vier Jahrhunderten in den Meisten erstorben" (Opp. IX, 624). Wenn nun Erasmus nach dem Vorbilde seines Lieblingsschriftstellers Laurentius Valla durch den Humanismus die Einfachheit der Lehre Christi herstellen wollte, verstand er unter dieser Einfachheit das Unbestimmte, Dehnbare, Vieldeutige; man solle möglichst wenige eigentlich dogmatische Bestimmungen treffen und in den anderen Dingen einem jeden das selbsteigene Urtheil erlauben. Schon die christologischen Streitigkeiten zu Zeiten der Väter seien nicht gut gewesen; man hätte einen so geistreichen Mann wie Arius wegen des einen Wortes ὁμοούσιος nicht aus der Kirche auszuschließen brauchen. Doch könne man die Alten, da sie, von Noth getrieben, auf Synoden dogmatische Formulirungen gaben, noch entschuldigen; aber eine frevelhafte Tollkühnheit sei es, wenn die Scholastik in ihren Speculationen vorwitzige Fragen behandle und Entscheidungen über Dinge gebe, welche ohne Gefahr des Seelenheiles unentschieden gelassen werden dürfen, wie die Frage über den Ausgang des heiligen Geistes und den Unterschied dieses Ausganges von der Zeugung des Sohnes; er rühme den hl. Hilarius, daß er aus Ehrfurcht vor der heiligen Schrift nicht gewagt habe, der dritten Person in der Gottheit den Namen Gott beizulegen, sondern sie schriftgemäß nur Gottes Geist nenne. Die Apostel tauften, lehrten aber nirgends von einer causa formalis, materialis, efficiens, finalis oder einem character indelebilis der Taufe; sie predigten die Gnade, redeten aber nie von gratia gratis data und acquisita. Die Lehre von der Erbsünde galt ihm als bloße Hypothese; vom Altarssacramente äußerte er sich fast, wie später Zwingli; er bezweifelte den Opfercharakter der heiligen Messe, die göttliche Einsetzung der Beichte, den göttlichen Ursprung des Primates, die Unauflöslichkeit der Ehe (vgl. die Stellen bei Kerker und Stichart). Er gab sich der Hoffnung hin, daß mit Verdrängung der Scholastik die spröde Form der Dogmatik erweicht, manche Lehrbestimmungen fallen gelassen und den theologisirenden Rhetoren ein freies Feld zu ihren Ergüssen gegeben werde. Ebenso wenig wie durch dogmatische Decrete wollte die neue Schule durch Disciplinargesetze der Kirche eingeengt sein. Zugleich mit der simplicitas doctrinae solle die simplicitas vitae christianae hergestellt und der „Pharisäismus", die „traditiunculae und constitutiunculae hominum" entfernt werden. Erasmus fand in den „Cerimonien", zu welchen er alle Sacramentalien, die Processionen, Wallfahrten, Anrufung der Heiligen, Verehrung der Bilder und Reliquien u. s. w. rechnete, in den Mönchsorden, im Breviergebete, in den Festzeiten und Fasttagen, in den canonischen Censuren, im Cölibat u. s. f. nur Symptome eines über das ganze Abendland durch die Scholastik ausgebreiteten Pharisäismus; Ausschreitungen und Mißbräuche, welche durch unwissende oder böse Menschen in solchen Dingen etwa vorkommen, verhöhnte er in einer derartigen Weise, daß die Sache selbst davon getroffen wurde; an Stelle der verspotteten „Werkheiligkeit" betonte er in tendenziöser Weise den pius affectus, die innere Anregung, als das Ausreichende, und stellte als „Philosophie Christi" eine auf naturalistischer Grundlage aufgebaute Philosophie eines anständigen, vor der Welt untadelhaften Menschen auf. Indem Erasmus, über alle theologischen Materien leicht hinweggleitend, nach allen Seiten hin Zweifel und Verdächtigungen ausstreute, wurden die Gemüther für die große Erschütterung der Kirche vorbereitet und für die neue Lehre empfänglich gemacht. Er selbst, der fast nie die heilige Messe las, sie selten hörte, das Breviergebet lächerlich fand, die Fasten nicht hielt, verkündete durch sein Beispiel gleichsam den Grundsatz, daß für den Gelehrten die Kirchengebote überflüssig seien. Gegen das Papstthum schleuderte er so heftige Angriffe, daß den Späteren wenig Neues mehr zur Beschuldigung übrig blieb. Wenn ihm ein literarischer Gegner entgegentrat, so handhabte er nach dem Muster seines zweiten Lieblingsschriftstellers Lucian so gewandt die Waffen des Spottes und der Satire, daß eine in Deutschland bis dahin unerhörte Lästersucht in die Literatur eingeführt und durch sein Beispiel als etwas Erlaubtes, ja Nothwendiges hingestellt wurde. Es war daher ganz natürlich, daß bald nach dem Beginne der Reformation mancher unter den Katholiken die Schuld der lutherischen Aufregung auf ihn warf, daß man sagte, mehrere seiner Schriften, und besonders seine Annotationen, hätten Anlaß zu dem Tumulte gegeben, aus seinen unvorsichtigen Aeußerungen hätten die Lutheraner ihr Gift geschöpft; daß man behauptete, viele seiner Lehrsätze stimmten so genau mit denen Luthers überein, daß nothwendig dieser sie von jenem, oder jener sie von diesem haben müsse. Freilich bemerkte man zwischen beiden noch den Unterschied, daß Luther das, worüber Erasmus zweifelnd spreche, als wahr festsetze und das unverhohlen heraussage, worüber jener nur Winke gebe (Döllinger, Reformation, Regensb. 1846, I, 1 ff.; vgl. des Fürsten von Carpi Brief an Erasmus in Heß' Erasmus I, 491—493). Erasmus erschrak über die Beschuldigungen seiner Gegner, und doch mußte er einsehen, daß er in seinen Schriften über religiöse Gegenstände leichtsinnig geschrieben und gespottet habe. Daher nun sein

Bestreben, in seinen folgenden Schriften den früheren Ausdrücken eine andere Deutung zu geben; daher seine oft wiederholte Aeußerung, er unterwerfe sich in Allem der Auctorität der Kirche und wolle nichts gelehrt und geschrieben haben, was der Lehre der Kirche entgegen sei. Doch aufzutreten gegen die Reformation wurde ihm, der jeden Streit haßte, schwer, da er mit den Führern der Reformation in dem freundlichsten gelehrten Verkehre stand und sie ihrer Verdienste um die Wissenschaften wegen achtete. Noch im J. 1518 entschuldigt er Luther in einem Briefe an den Rector von Erfurt, Jodoc Jonas: „Luther hat vortreffliche Anweisungen gegeben; möchte er nur sanftmüthiger zu Werke gehen. Ueber den Werth seiner Dogmen will und kann ich mich nicht erklären" (Ep. 325). An Luther selbst schreibt er von Löwen aus im Mai 1519: „Es ist besser, wider die eifern, welche die päpstliche Auctorität mißbrauchen, als sich wider den Papst selbst auflehnen. Man muß im Reden und Handeln weder Stolz noch Liebe zum Tumult verrathen, sein Herz vor Zorn, Haß und Eitelkeit bewahren" (Ep. 427). Ueberhaupt war seine Absicht friedliche Vereinigung der Religionsparteien; daher empfiehlt er friedliches Nachgeben von beiden Seiten und vertröstet auf das Gute, das sich von Karl V. und Leo X. erwarten lasse (Ep. 478). Noch auf dem Reichstage zu Köln (Dec. 1520) rieth er zur friedlichen Beendigung der Streitigkeit und bedauerte das Erscheinen der päpstlichen Verdammungsbulle, weil er fürchtete, daß sie das Uebel noch ärger machen werde. Eingeladen, auf dem Reichstage zu Worms (April 1521) zu erscheinen, entschuldigte er sich durch Kränklichkeit, da er jede Hoffnung zum gütlichen Vergleich bereits verloren gab und in dieser Sache durchaus keine Rolle spielen wollte. Nachdem aber Luther in die Acht erklärt und seine Schriften verdammt worden waren, suchte er sich ganz von der Sache zurückzuziehen und bedauerte, was er bisher zum Lobe Luthers gesagt. Er verbat sich jeden Antheil, erklärte, den Dogmen der katholischen Kirche treu zu bleiben, sie zu bekennen und zu lehren. Vergebens waren alle Versuche der Protestanten, besonders des leidenschaftlichen Ulrich von Hutten, ihn auf ihre Seite zu ziehen; vergebens die Bemühungen Melanchthons und Zwingli's, ihn mit Luther wieder zu befreunden; vergebens aber auch alle Aufforderungen Leo's X., Hadrians VI. und Clemens' VII., mit denen Erasmus stets in schriftlichem Verkehre blieb, gegen Luther zu schreiben. Erst als er in Gefahr kam, es mit beiden Parteien zu verderben, und Luther selbst seinen Glauben verdächtigte, trat er endlich im J. 1524 öffentlich gegen Luther auf mit seiner Streitschrift De libero arbitrio diatribe, welcher Luther als Antwort die Schrift De servo arbitrio contra Des. Erasmum entgegenstellte. Erasmus fühlte sich so empfindlich gekränkt, daß er äußerte, feindseliger habe noch niemand gegen ihn geschrieben, und antwortete mit seinem Hyperaspistes, Diatribe contra servum arbitrium Lutheri, worin er Luthers Heftigkeit und Bitterkeit mit gleichen Waffen begegnete und sich besonders von dem Vorwurf zu reinigen suchte, er sei ein Skeptiker, habe durchaus keine Gewißheit des Glaubens und keinen kirchlichen Sinn. Dagegen erklärt er, er kenne keinen Zweifel, sobald die Kirche sich über streitige Punkte ausgesprochen, dieselben definirt und erörtert habe; dann lasse er alle menschlichen Argumente fahren, bleibe bei der Meinung der Kirche und wolle nicht skeptisch sein. Von nun an war auch Luthers Haß gegen Erasmus unauslöschlich; er nannte ihn einen Freigeist und spöttelnden Indifferentisten, den man fliehen müsse, wie Gift, und sprach von ihm fortan nur mit der größten Verachtung. Desto höher aber stieg er in der Achtung seiner Freunde, und wenn auch das Lob, das ihm Kaiser Karl V. spendete, daß er nämlich die Zahl der Lutheraner vermindert und ausgewirkt habe, was bisher Kaisern, Päpsten, Fürsten und Universitäten und den gelehrtesten Männern unmöglich gewesen, sehr übertrieben erscheint, so zeigt es doch, wie sehr Erasmus selbst während der Stürme der Reformation sein Ansehen zu behaupten gewußt, und welches Gewicht seine Aussprüche hatten. Während dieser Zeit lebte er größtentheils in Basel. Hier wurde er aber bald durch Ulrich von Hutten beunruhigt. Als dieser auf seiner Flucht Ende 1522 nach Basel gekommen war, verweigerte ihm Erasmus eine Unterredung, weil er das Drängen des ungestümen Ritters fürchtete. Hutten schrieb deßhalb, da er auch Basel verlassen mußte, von Mülhausen aus in leidenschaftlichem Tone seine Expostulatio cum Erasmo Rotterod. Presbytero, Theologo, in welcher er ihm Lug und Trug, unersättliche Ehr- und Ruhmsucht, Kleingeisterei und kindische Furchtsamkeit, Neid und Mißgunst über Luthers Ruhm und überhaupt Charakterlosigkeit vorwirft. Erasmus schrieb nun entgegen seinen Schwamm (Spongia Erasmi adversus aspergines Hutteni, Basil. 1523), und da Hutten schon vor dem Erscheinen desselben gestorben war, setzten seine Freunde den Streit noch durch längere Zeit fort. Ungeachtet dieser Streitigkeiten war die literarische Thätigkeit des Erasmus außerordentlich. Er schrieb während seines Aufenthaltes in Basel (1521 bis 1529) De ratione conscribendi epistolas; Christiani matrimonii institutio; Vidua christiana; Modus orandi Deum; Ciceronianus seu de optimo dicendi genere, übersetzte einige Schriften von Athanasius, Origenes und Chrysostomus aus dem Griechischen, besorgte eine neue Ausgabe seiner Colloquia und edirte die Werke von Hilarius, Irenäus, Ambrosius, Seneca und dem ältern Plinius.

Unterdessen hatte die Reformation auch in Basel große Fortschritte gemacht. Die Evangelischen hatten im Februar 1529 die Stadtthore besetzt, drangen in die Kirchen, zerstörten Bilder und Altäre, und zwangen unter Aufpflanzung von

Kanonen den Rath, Bilder und Messe für immer aus Stadt und Landschaft zu verbannen. Das Capitel des hohen Stiftes und die Gelehrten, welche der katholischen Kirche treu geblieben, wanderten aus nach Freiburg im Breisgau, und auch Erasmus verließ jetzt die Stadt und begab sich nach Freiburg, wo ihm der Magistrat ein für den Kaiser Maximilian erbautes Gebäude als Wohnung anwies. Dieses verließ er aber bald, um ein eigenes, welches er um 1000 Ducaten angekauft hatte, zu bewohnen. Zu Freiburg hielt er sich sechs Jahre auf, beschäftigt mit der Ausgabe sämmtlicher Schriften Augustins, Chrysostomus', der Apologie Algers De veritate corporis et sanguinis Domini in Eucharistia (als Rechtfertigung seines eigenen orthodoxen Glaubens hinsichtlich der Transsubstantiation), eines Commentars Haymo's über die Psalmen, dessen Manuscript im regulirten Chorherrenstifte zu Marbach im Elsaß aufgefunden worden war, sämmtlicher Schriften von Aristoteles und Demosthenes, der Lustspiele von Terenz, der Geographie von Ptolemäus und fünf neuer Bücher von Livius (XLIV—XLVIII), die Grynäus im Kloster Laurisheim entdeckt hatte. Ueberdieß schrieb er Consultatio de bello Turcis inferendo; De civilitate morum puerilium; Apophthegmatum libb. VIII; Purgatio adversus epistolam non sobriam Lutheri; Liber de praeparatione ad mortem an Sir Thomas Boleyn, Grafen von Rochford, den Vater der Anna Boleyn; Liber de amabili Ecclesiae concordia; er übersetzte den Hiero Xenophons und besorgte eine neue vermehrte Ausgabe seiner Adagien und eine verkürzte der Elegantien von Laurentius Valla. Hier vollendete er auch seine berühmte Unterweisung für Prediger (Ecclesiastes sive Concionator evangelicus), die er aber erst in Basel 1535 herausgeben konnte, und die solchen Beifall fand, daß die erste Auflage von 2600 Exemplaren bald vergriffen war und eine zweite nöthig wurde. — Während seines Aufenthalts in Freiburg erhielt er wiederholte Einladungen, nach Brabant zurückzukehren, und entschloß sich endlich, denselben zu folgen, wollte aber vorher noch zu Basel seine Ausgabe der sämmtlichen Werke des Origenes vollenden. Im August 1535 kam er in Basel an, von seinen Freunden freudig empfangen. Heller als je zuvor leuchtete ihm, der an der Grenzmark des Lebens stand, noch seines Glückes Sonne. Papst Paul III. Farnese, der nach Clemens VII. den Stuhl Petri bestieg, versicherte ihn nicht nur seines Wohlwollens und Schutzes, sondern verlieh ihm auch im August 1535 die Propstei Deventer, deren Einkünfte man auf 1500 Ducaten schätzte. Seine Freunde in Rom, darunter sechs Cardinäle, bewarben sich für ihn sogar um den Cardinalshut, den er auch gewiß erhalten haben würde, wenn er nicht selbst seine Freunde ernstlich gebeten hätte, von ihrer Verwendung abzulassen, da er sein Lebensende mit schnellen Schritten herannahen sehe, und da seine Schmerzen ihn in dieser Zeit schon öfter dem Tode nahe gebracht hätten. Wirklich litt er seit dem Herbste 1535 an heftigen Gichtschmerzen und einem schleichenden Fieber, so daß er den ganzen Winter das Bett hüten mußte; doch arbeitete er unermüdet an der Herausgabe des Origenes und ordnete seine und seiner Freunde Briefe; und da er fand, daß schon so viele derselben nicht mehr unter den Lebenden, daß Mountjoy und Wareham gestorben, sein treuer Morus enthauptet, Fisher, der edle Bischof von Rochester, auf dem Schaffote geblutet, erfüllte ihn tiefe Wehmuth, und er rief aus: „Auch dieser nicht mehr! Nun, so wünsche ich auch nicht länger zu leben, wenn es Christo meinem Herrn gefallen will." Im März des Jahres 1536 gesellte sich zu seiner Krankheit eine abmattende Diarrhöe, die endlich in eine Dysenterie ausartete und seinem Leben ein Ende machte. Er starb, ergeben in den göttlichen Willen, mit christlicher Geduld in der Nacht vom 11. auf den 12. Juli 1536, und seine letzten Worte waren: O Jesu, Misericordia! Domine, libera me! Domine, fac finem! Domine, miserere mei! Ob er doch vielleicht den Beistand eines katholischen Priesters gewünscht habe, ob nicht, und welche Umstände es veranlaßt haben, daß er ohne geistlichen Beistand und ohne Empfang der heiligen Sacramente gestorben ist, darüber läßt sich nichts mit Gewißheit bestimmen, da die Nachrichten über seinen Tod nur kurz gefaßt sind; daß er aber in einer ganz reformirten Stadt nicht sterben wollte, das geht aus seinen Aeußerungen und Briefen hervor. So schrieb er den 28. Juni 1536, also kaum zwei Wochen vor seinem Tode, an seinen Freund Johann Goclen: obwohl er in Basel unter den aufrichtigsten Freunden lebe, so wolle er doch lieber, um der Verschiedenheit des Glaubens willen, sein Leben an einem andern Orte beschließen (Ep. 1299). Und schon vorher (Ep. 1297) hatte er am 17. Mai 1536 an den Schatzmeister Franz Bonvalot geschrieben: er werde niemanden im Hause dulden, der von der neuen Lehre angesteckt sei. Seine irdischen Reste wurden in der Cathedralkirche zu Basel in einer ehemaligen Capelle der heiligen Jungfrau bestattet und durch ein marmornes Monument bezeichnet, welches ihm seine Freunde setzten, mit der Inschrift: Des. Eras. Rott. viro omnibus modis maximo, cujus incomparabilem in omni disciplinarum genere eruditionem pari conjunctam prudentia posteri et admirabuntur et praedicabunt. Gelehrte und Dichter wetteiferten, das Andenken des Entschlafenen durch Epitaphien und Enkomien zu ehren.

Die gesammelten Werke (Opera omnia quaecunque auctor pro suis agnovit) gab zuerst Beatus Rhenanus vier Jahre nach Erasmus' Tod zu Basel bei Froben (1540—1541) in neun Foliobänden heraus. Da diese Ausgabe bald selten wurde, so besorgte Le Clerc in Leyden eine neue: Opera omnia emendatiora et auctiora, ad opt. edd. summa fide exacta doctorumque virorum notis illustrata, Lugd. Batav. 1703 ad

1706, 10 Tomi in 11 voll. Die Hauptvermehrung besteht in 425 neu hinzugekommenen Briefen. Die Eintheilung und Ordnung wurde von Erasmus selbst schon früher entworfen und ist folgende: Tom. I. Schriften, welche auf Sprachen und schöne Wissenschaften Bezug haben (ad institutionem literarum); T. II. Adagien; T. III. in zwei Theilen Briefe; T. IV. moralische Schriften (quae pertinent ad morum institutionem); T. V. religiöse Schriften (quae instituunt ad pietatem); T. VI. das Neue Testament mit den Anmerkungen; T. VII. sämmtliche Paraphrasen zum Neuen Testament; T. VIII. Uebersetzungen aus Chrysostomus, Athanasius, Origenes und Basilius; T. IX. und X. sämmtliche Streitschriften. — Biographien: Compendium vitae Erasmi, von ihm selbst geschrieben, und die Notizen seines Lebens, die er in einem Briefe dem Prior seines Stiftes, Servatius, mittheilt; dann Vita Erasmi per Beatum Rhenanum ad Carolum V. Imperat. und in der Dedication der Werke des Origenes. Diese Schriften sind der Leydener Ausgabe sämmtlicher Werke im 1. Bande vorangeschickt und finden sich auch in Batesii Vitis selectorum virorum, Lond. 1681, 187 sq. John Fortin (The life of Erasmus, 2 vols., Lond. 1758) bietet nur eine Erweiterung dieser Notizen mit vielen Auszügen aus Erasmus' Schriften und mehreren seiner Briefe. Größere Lebensbeschreibungen lieferten Burigny (Vie d'Érasme, 2 vols., Par. 1757, deutsch von Henke, Halle und Helmstädt 1782); S. Knight (Life of Erasmus, more particularly that part of it which he spent in England, Cambr. 1726, deutsch von Arnold, Leipz. 1736); S. Heß (Erasmus von Rotterdam nach seinem Leben und seinen Schriften, 2 Bde., Zürich 1790); Adolph Müller (Leben des Erasmus, Hamburg 1828); aus der neuesten Zeit Durand de Laur (Érasme précurseur et initiateur de l'esprit moderne, 2 vols., Par. 1872); Drummond (Erasmus, his life and character as shown in his correspondence and works, 2 vols., Lond. 1873); Feugère (Érasme, étude sur sa vie et ses ouvrages, Par. 1874). Vgl. ferner Kerker, Erasmus und sein theol. Standpunkt, in der Tübinger Quart.-Schr. XLI (1859), 531 ff.; Plitt, Erasmus in seiner Stellung zur Reformation, in der Zeitschr. für ges. lutherische Theologie XXVII (1866), 479 ff.; F. C. Hoffmann, Essai d'une liste d'ouvrages et dissert. concern. la vie et les écrits d'Érasme, Brux. 1866; Seebohm, The Oxford Reformers, Lond. 1867; Stichart, Erasmus von Rott. und seine Stellung zur Kirche, Leipzig 1870; Stähelin in den Theolog. Studien und Kritiken 1875, III; Nève, Recherches sur le séjour et les études d'Érasme en Brabant, Louvain 1876; Vischer, Erasmiana, Baseler Programm 1876; Horawitz, Erasmiana in den Sitz.-Ber. der Wiener Akad. XC (1878), 387 ff. XCV (1879), 575 ff. CII (1882), 755 ff.; Janssen, Gesch. d. d. Volkes II, 5 ff. Ueber die von Erasmus selbst verfaßten Cataloge seiner Schriften s. Hoffmann in Naumanns Serapeum 1862 u. 1863. [(Seback) Streber.]

Erastianismus, eine insbesondere in England geläufige Bezeichnung für eine antihierarchische Richtung, nach welcher die Kirche der Eigenberechtigung oder Autonomie entbehrt und ihre Verfassung wie Leitung lediglich vom Staate empfängt. Der Name leitet sich von dem Calviner Thomas Erastus, Arzt und Gegner der Hierarchie, ab. Dieser wurde am 7. September 1524 wahrscheinlich zu Baden in der Schweiz geboren, studirte 1540—1544 in Basel und gräcisirte seinen väterlichen Namen Lieber oder Liebler in Erastus. Es wird erzählt, daß er wegen Schwäche der rechten mit der linken Hand schreiben mußte. Zur Vollendung seiner medicinischen Bildung ging er nach Italien, erwarb in Bologna das Doctorat und heiratete daselbst. Nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er zuerst 1553 Leibarzt eines Grafen von Henneberg, dann Professor in Heidelberg. In die gerade dort ebenso häufig als heftig auftauchenden theologischen Streitigkeiten wurde auch Erastus verwickelt; als weltliches Mitglied des Kirchenrathes wohnte er den Religionsgesprächen zu Heidelberg 1560 und zu Maulbronn 1564 bei und vertrat die zwinglische Erklärung der eucharistischen Einsetzungsworte. Als reformirte niederländische Theologen unter der Führung von Dathenus die Errichtung calvinischer Presbyterien, sowie die Einführung von Bann und Ausschluß vom Abendmahl als kirchliche Zuchtmittel forderten, erklärte sich Erastus entschieden gegen diese Strebungen; er verfaßte gegen Kirchenzucht und Excommunication, die ihn hierauf selbst traf, 100 Thesen, von welchen 75 erst nach seinem Tode gedruckt wurden: Explicatio gravissimae quaestionis, utrum excommunicatio, quatenus religionem intelligentes et amplexantes a sacramentorum usu arcet, mandato nitatur divino, an excogitata sit ab hominibus, Pesclavii 1589. Erst durch diese Schrift wurde Erastus in England bekannt, wo seine Ansichten günstige und bleibende Aufnahme fanden. Er selbst vertauschte 1580 Heidelberg mit Basel, übernahm 1583 dort die Professur der Ethik, starb aber schon am letzten Tage desselben Jahres. Ein Aufgeklärter im spätern Sinne des Wortes war Erastus nicht; steif und fest hielt er am Hexenglauben und forderte zur Ausrottung der gefährlichen Hexen auf. In der medicinischen Wissenschaft dagegen bewährte sich mit Glück sein nüchterner Geist; er war ebenso Gegner der Astrologie und der Alchemie, wie der sonderbaren Theorien und Heilmethoden des Theophrastus Paracelsus. Die darauf Bezug habenden Schriften hier aufzuführen ist nicht der Ort; s. überhaupt Escher bei Ersch und Gruber, Encyklop. XXXVI, 213 ff. [R. v. Scherer.]

Erastus (Ἔραστος), ein Corinther, vom heiligen Paulus im Briefe an die Römer ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως, d. i. Verwalter des städtischen Vermögens (Vulgata bestimmter arcarius, Kassenverwalter) (Röm. 16, 23) genannt, be-

kehrte sich allem Anscheine nach gleich bei der ersten Anwesenheit des Apostels in Corinth zum Christenthume (Apg. 18, 1 f.) und widmete sich dem Dienste des Evangeliums, sei es nun, daß er seiner städtischen Bedienstung ganz entsagte, oder daß die Verpflichtungen derselben weniger bindend waren; denn wir treffen ihn später in Begleitung des hl. Paulus (Apg. 19, 22). Als hierauf dieser auf seiner letzten Reise nach Rom Corinth berührte, blieb Erastus, wahrscheinlich mit Aufträgen von ihm, daselbst zurück (2 Tim. 4, 20). So die Alten, welche nur Einen Erastus kennen; die neuere Kritik jedoch glaubt den Begleiter des hl. Paulus (Apg. 19, 22. 2 Tim. 4, 20) von dem Kassenbeamten zu Corinth unterscheiden zu müssen. Ueber die späteren Schicksale und das Lebensende des Erastus schwanken die Ueberlieferungen; sein Andenken hingegen feiert die abendländische Kirche am 26. Juli und die morgenländische Kirche am 10. November. (Vgl. Boll. Jul. V, 297.) [Bernhard.]

Erbe bei den Israeliten. Bevor das mosaische Gesetz die Grundlinien des staatlichen Erbrechtes der Israeliten zog, hatte sich bereits ein Herkommen gebildet, welches der allgemeinen Sitte des Orients entsprach. Das Familienhaupt hatte völlige Freiheit, über seinen Besitz zu verfügen; es stand in seinem Belieben, die Söhne der Nebenfrauen mit denen der eigentlichen Gattin gleichmäßig erben zu lassen, wie Jacob gethan (Gen. 49), oder sie bloß mit Geschenken abzufertigen, wie Abraham (Gen. 21, 10 ff.; 25, 5 ff.), ferner auch den Töchtern einen Theil zuzuwenden (Job 42, 15) oder sie auszuschließen (Gen. 31, 14). Indeß war es Sitte, den Erstgeborenen mit einem größern (doppelten) Erbtheile zu bedenken (Gen. 25, 31), obwohl so auch mit einem jüngern Sohne verfahren werden konnte (Gen. 48, 5—7. 1 Par. 5, 2). Als das theokratische Gesetz den Grundbesitz in Israel überhaupt regelte, mußte auch die Vererbung desselben durch feste Normen geordnet werden. Daher hat das mosaische Gesetz die folgenden Bestimmungen: 1. Es erben in erster Reihe allein die Söhne und zwar zu gleichen Theilen, mit Ausnahme eines doppelten Theiles für den Erstgeborenen, dem nie ein jüngerer, vielleicht von der mehr begünstigten Frau, vorgezogen werden darf (Deut. 21, 17 ff.). Die Töchter gehen selbst als gemeinschaftliches Erbe an die Söhne über, sind von diesen zu erhalten und zu versorgen (Mischna baba bathra c. 9). 2. Sind keine Söhne vorhanden, so treten die Töchter zu gleichen Theilen an die Stelle, doch sollen sie dann nicht außer ihrem Stamm heiraten (Num. 36, 6 ff.). Dem Gesetze entspricht es am meisten, daß sie in der nächsten Verwandtschaft wählen (Num. 36, 11. Tob. 6, 12; 7, 14). 3. In Ermangelung eigener Kinder erben die Brüder des Verstorbenen, wenn solche fehlen, die Brüder seines Vaters, und so die nächsten Verwandten der Reihe nach (Num. 27, 8—11). Daß der eigene Vater den Brüdern, der Großvater den Vatersbrüdern vorgehe, sagt bloß die Tradition (Mischna l. c.). — Damit war die Erbfolge, aber auch die Vertheilung des Erbes genau bestimmt und eine letzte Willensordnung anscheinend überflüssig. Doch konnte der sterbende Vater über die Art der Vertheilung, besonders bei beweglichem oder frei erworbenem Gute, seine Wünsche aussprechen, die zu vollziehen waren, und das mag der Ausdruck „sein Haus bestellen" andeuten (2 Sam. 17, 23. 4 Kön. 20, 1). Später kommen Testamente vor (Gal. 3, 15. Hebr. 9, 17). Schenkungen bei Lebzeiten an einen Dritten oder an eine Tochter waren nicht ungewöhnlich, und es scheint, wie auch die Tradition (l. c.) ausdrücklich bestätigt, daß der Vater durch Verstoßen des ungerathenen Sohnes, wie durch Annahme an Kindesstatt den Kreis der Erben verengen oder erweitern konnte. Ersteres billigen die Rabbinen zwar nicht („es kann ja der Enkel ein gutes Kind werden"), von letzterem aber gibt die Schrift selbst Zeugniß, wenn sie bisweilen Enkel, etwa von einer früh verstorbenen Tochter, oder geradezu diese selbst neben den Söhnen in den Genealogien aufführt (z. B., außer Gen. 46, 17. Num. 26, 46. 2 Esdr. 7, 62; vgl. 2 Sam. 19, 35. 41), besonders Jair, der „Sohn", eigentlich der Urenkel Manasses' von mütterlicher Seite (Num. 32, 41. 1 Par. 2, 21—23); auch der Fall Jephthe's gehört hierher (Richt. 11, 1—7). Bisweilen vertheilte der Vater das Erbe schon bei Lebzeiten unter die Kinder; ja es scheint, daß diese das ihnen Zustehende sogar fordern konnten (Luc. 15, 12). Die Wittwe war nicht unter den Erbenden; sie sollte von diesen ernährt werden, wenn sie nicht vorzog, in's väterliche Haus zurück zu kehren. Ueber die weitere Ausbildung des Erbrechtes in dem Leben des Volkes gibt die Tradition Aufschluß (Mischna und Gemara tr. baba bathra c. 8. 9 u. a. St.; Die Comment. der Rabbin., vgl. Selden, Opp. II; Michaelis, Mosaisches Recht II, 76 ff.). [S. Mayer.]

Erbeinsetzung unter Bedingung der Religionsänderung der Erben ist ein Rechtsverhältniß, das mancher irrigen Auffassung unterliegt. Obschon nach römischem und gemeinem Recht jede rechtliche Verfügung, welche an eine unmögliche oder an eine unerlaubte Bedingung geknüpft ist, wie nicht geschehen betrachtet wird, gilt umgekehrt zu Gunsten letztwilliger Bestimmungen (favor testamentorum) der Grundsatz, daß jene Bedingungen bei diesen wie nicht zugefügt angesehen werden (tanquam non adjectae). Der Begriff einer unerlaubten Handlung ist aber von der religiösen, politischen und sittlichen Anschauungsweise jedes Volkes und jeder Zeit abhängig und wie diese Schwankungen unterworfen. Daraus erklärt sich die vielbesprochene Streitfrage, ob die einer Erbeinsetzung beigefügte Bedingung, daß der Erbe seine Religion ändern müsse, eine unerlaubte (conditio turpis) sei. Jede Religionsänderung, welche ausschließlich oder vorwiegend eines materiellen Vortheiles wegen erfolgen sollte, wäre offenbar unehrenhaft. Allein der

Erblasser wird in der Regel die Thatsache der Religionsänderung ohne Rücksicht auf ihr Motiv zur Bedingung machen. Da aber nicht jeder Religionswechsel unerlaubt (turpis, inhonesta) ist, so hängt die Entscheidung jener Frage davon ab, welcher Religionswechsel als unerlaubt zu bezeichnen sei. Der Uebertritt zu einer staatlich nicht geduldeten Religion wäre schon rechtlich unmöglich, folglich eine conditio impossibilis. Ferner setzt jeder Religionswechsel eine gewissenhafte Selbstprüfung und Belehrung voraus. Würde die hierzu erforderliche Frist versagt, so wäre die Bedingung der Religionsänderung ebenfalls eine conditio impossibilis. Im Uebrigen muß die Zulässigkeit dieser Bedingung nach dem religiösen Standpunkte des Erben oder Legatars beurtheilt werden. Denn wie bei der Frage nach der Möglichkeit einer Bedingung die den objectiven Normen entsprechende subjective Fähigkeit des Erben entscheidet, so kann bei der Frage nach der religiösen Erlaubtheit einer Bedingung nur das nach dem objectiven Religionsgesetze zu beurtheilende Gewissen des Einzelnen den Ausschlag geben. Nach katholischen Grundsätzen ist das Aufgeben des katholischen Glaubens eine Sünde (perversio). Für einen katholischen Erben muß daher die Bedingung des Religionswechsels stets als unerlaubt (turpis) gelten. Von dem evangelischen Standpunkte aus erscheinen alle christlichen Confessionen gleichberechtigt. Der evangelische Erbe kann daher die Bedingung des Uebertritts zu einer andern christlichen Confession nicht als inhonesta bezeichnen. Endlich dem Israeliten ist nur der Uebergang zu der Lehre des wahren Messias erlaubt, welchen er noch erwartet; folglich ist auch für den Israeliten jeder Religionswechsel unerlaubt. — Nur durch Beobachtung dieser Grundsätze kann der indifferente Richter einen unberechtigten Eingriff in das religiöse Gebiet vermeiden. [Kreutzwald.]

Erbermann (Ebermann), Veit, S. J., Convertit und Controversist, stammte von lutherischen Eltern und wurde 1597 im Markte Rentweinsdorf an der Baunach in Unterfranken geboren. Als Jüngling trat er in die katholische Kirche über und ließ sich in die Gesellschaft Jesu aufnehmen. Später docirte er lang theils in Mainz, theils in Würzburg Philosophie und Theologie, leitete sieben Jahre das päpstliche Seminar zu Fulda und starb den 8. April 1675 in Mainz. Erbermann war ein in der Literatur sehr bewanderter Gelehrter und ein eifriger Vorkämpfer der katholischen Lehre. Mit den protestantischen Gelehrten Georg Calixt und Hermann Conring von Helmstädt, Johann Musäus, Johann Wigand und Johann Gerhard von Jena, sowie mit dem englisch-puritanischen Prediger William Ames von Rotterdam u. A. wechselte er viele theologische Streitschriften und bewährte sich als nicht zu verachtenden Polemiker. Mit dem berühmten Convertiten und kurmainzischen Minister Joh. Christian von Boineburg stand er ebenfalls in Verkehr. Seine bedeutendsten Schriften sind: Anatomia Calixtina, Moguntiae 1644, und Irenicon catholicum, 2 voll., ib. 1645—1646, in welchen er die Versuche des Syncretisten Calixt, eine Vereinigung der Protestanten und Katholiken herbeizuführen, einer eingehenden Kritik unterstellt; ferner Interrogationes apologeticae, Herbipoli 1644, und Examen examinis Conringiani, ib. 1655, gegen Conrings Ansichten über die Kirche und deren unfehlbare Lehrauctorität gerichtet; dann Anti-Musaeus i. e. parallela Ecclesiae verae et falsae, ib. 1659, und Anti-Musaci pars altera, ib. 1661, worin er besonders das 1600jährige Bestehen des katholischen Bekenntnisses der von den Protestanten erst vor 130 Jahren eingeführten Neuerung entgegensetzt; Nervi sine mole, ib. 1661, worin er Bellarmins berühmtes Werk De controversiis gegen die von Gerhard erhobenen Beschuldigungen und insbesondere gegen die im Bellarminus enervatus von Ames versuchten Verdrehungen vertheidigt; endlich Trophaea romana s. catholicae Ecclesiae, Moguntiae 1672, gegen Musäus und Wigand gerichtet. Aus allen Schriften Erbermanns, namentlich aber aus denen gegen Musäus, tritt uns eine unerschütterliche Ueberzeugungstreue, tiefe Gelehrsamkeit und scharfe Logik nebst lichtvoller Darstellungsgabe entgegen. (Vgl. Räß, Convertiten IV, 470 ff.; Hurter, Nomencl. literarius II, 87 sq.; De Backer s. v.) [Seibl.]

Erbpacht und **Erbzinspacht**, s. Emphyteuse.

Erbrecht, der Inbegriff der Bestimmungen über die Rechtsnachfolge bei Sterbfällen (hereditas im Sinne der L. 24, Dig. De verb. signif. 50, 16, d. h. successio in universum jus, quod defunctus habuit), ist vorzugsweise im römischen Rechte zu einem bewunderungswürdigen Grade technischer Meisterschaft ausgebildet, und die allgemeinen weltlichen Grundsätze sind daraus auch für die Kirche zu entnehmen. Indessen enthält auch schon das römische Recht einzelne Bestimmungen, welche sich ganz speciell auf die Kirche beziehen. Das Eigenthümliche und Wichtige des Erbrechts in der Kirche besteht in Folgendem: I. Erbrecht der Kirche (der Particular-Kirchen und der geistlichen Corporationen), und zwar 1. an dem Nachlasse der Laien. Die Kirche existirt, wenn gleich ihr Reich, d. h. das Reich Gottes, nicht von dieser Welt ist (Joh. 18, 36), doch nach ihrer ganzen Gliederung und mit allen ihren Instituten als eine sichtbare Gemeinschaft in dieser Welt und hat also auch das weltliche Bedürfniß der zeitlichen Güter; sie muß solche erwerben können und dürfen unter allen rechtmäßigen Titeln, namentlich und vorzugsweise auf dem Wege des Erbgangs. Denn die Kirche kann nicht in dem Maße und mit der Zwangsgewalt, wie der Staat, Steuern und Abgaben erheben, sie kann sich keine Domänen mit Kriegsheeren erobern, sich keine Regalien aneignen u. s. w.; ihr ist auch die auf den materiellen Gewinn berechnete Arbeit als gemeine Erwerbsquelle nicht gestattet, da sie ausschließlich

zu der geistigen und uneigennützigen Arbeit im Weinberge des Herrn bestimmt ist. Daraus ergibt sich genugsam, daß das zeitliche Vermögen der Kirche im Ganzen, sowie jeder Particular-Kirche und geistlichen Körperschaft hauptsächlich nur durch freiwillige und gesetzlich eingeführte Ueberlassung unter Lebenden, wie auf den Todesfall sich bilden und vermehren kann. Die Geschichte bestätigt dieses; denn wirklich ist das Kirchengut in der Regel durch Opfer, Schenkungen und Vergabungen, durch Stiftungen und letztwillige Zuwendung von Grund und Boden, von Gebäuden, Geldsummen und nutzbaren Rechten erworben worden. Seit Constantin haben die Gesetze das volle Erbrecht der Kirche (Legate als das minus hier mit eingeschlossen) nicht nur anerkannt, sondern auch begünstigt und bevorzugt (L. 1, Cod. De SS. Eccles. 1, 2; L. 27 eod.; LL. 28. 46. 49, Cod. De Episcop. 1, 3; Nov. 131, c. 12; c. 3. 7. 11. 13. 17. 19, X De testam. 3, 26). Allein in der neueren Zeit seit der sog. Reformation, und nachdem einmal durch den ungeheuern Gewaltstreich der Säcularisationen in den Jahren 1648 und 1803 die heilige Gerechtigkeit in Beziehung auf das bereits erworbene Kirchengut mit Füßen getreten war, wurde auch die Erwerbfähigkeit und die künftige Erwerbung der Kirche, besonders bei letztwilligen Dispositionen, vielfach beschränkt und mit einer Menge von Belästigungen und Justiz- und Polizei-Quälereien heimgesucht. Landesrechte und Verordnungen beseitigten allen Einfluß der Geistlichen, aber auch nur dieser, auf Errichtung und Vollstreckung der Testamente. Die Amortisationsgesetze gegen Uebertragungen an die „todte Hand“, sinnreich erfunden oder auch nur aufgewärmt von einer überklugen Politik (nach Walters K.-R., 14. Auflage, § 252, Note 15 gab es solche Gesetze in England schon im J. 1225 u. d. folg.), wurden mitten im Geschrei für Gleichheit der Rechte erlassen, so daß den Kirchen und geistlichen Corporationen die Erwerbung von liegenden Gründen ohne specielle Erlaubniß der Staatsbehörde verboten oder nur bis zu einer gewissen Summe erlaubt wurde. In dem katholischen Bayern bestand sogar bis zum Jahre 1840 das Gesetz, nach welchem von allem, was eine Kirche oder kirchliche Corporation titulo lucrativo erwarb, die Hälfte geradehin abgezogen wurde, nämlich ein Viertheil für die Armen (quarta pauperum) und ein anderes Viertheil für den Schulfond (quarta scholarum), ein Gesetz, welches den alten Rechtsgrundsatz, daß bei Testamenten und Vermächtnissen der Wille des Disponenten heilig gehalten werden müsse, ohne Weiteres über Bord warf (vgl. L. 35, § 3, Dig. De hered. inst. 28, 5; L. 4, § 10; L. 17, § 1, Dig. De doli mali except. 44, 4; L. 16, Cod. de Fideicomm. 6, 42; Conc. Lugd. II. a. 567, c. 2; Cod. Maximil. Bavar. civ. III, c. 2, § 12). Mit dem consequenten Binden aller Vermögensbewegungen in der Kirche an landesherrliche Genehmigung und an die usurpirte weltliche Obercuratel hat der moderne Polizeistaat sein eigenes Ideal übertroffen.

2. An dem Nachlasse der Cleriker (der Bischöfe und der Beneficiaten). Da kein Geistlicher über ersparte Beneficial- und geistliche Einkünfte frei verfügen kann, wohl aber über das unter weltlichen Titeln erworbene Vermögen, so fällt der aus den zuerst genannten Einkünften erübrigte Nachlaß immer an die Kirche, bei welcher der Erblasser angestellt war; diese Kirche erbt aber auch außerdem das civiliter erworbene Vermögen in Ermanglung von Testaments- und Intestat- oder Notherben (L. 20; L. 42, § 2, Cod. De Episcop. 1, 3; Nov 131, c. 13; c. 19, C. XII, q. 1; c. 1. 3, C. XII, q. 3; c. 4, C. XII, q. 5; c. 3, X De pec. cler. 3, 25; c. 1. 7. 9. 12. 14. 15, X De test. 3, 26; c. 1, X De success. 3, 27; c. 3, X De praeb. 3, 5; Walter, K.-R. § 252). War der Verstorbene an mehreren Kirchen bedienstet, so theilten sich diese regelmäßig in den Nachlaß (c. 12, fin. X De testam. 3, 26). Diese Grundsätze des canonischen Rechtes haben im Lauf der Geschichte arge Beschränkungen erlitten. Im fränkischen Reich maßten sich die Gutsherren ein Recht auf den Nachlaß ihrer Geistlichen an, wie auf den ihrer hörigen Leute. Vergeblich waren die Verbote der Concilien (Conc. Tribur. a. 895 aus Regino, De synod. caus. et discipl. eccl. 2, 39, interpolirt in c. 2, X De success. ab intest. 3, 27; Conc. Altheim. a. 916, c. 37, Monum. Germ. Leg. II, 560 und c. 1, X De success. ab intest.). Andererseits rissen die weltlichen Machthaber den Nachlaß der Bischöfe an sich (Conc. Troslej. a. 909, c. 14). Aus diesem Unwesen entwickelte sich das schon im zwölften Jahrhunderte ausgebildete jus spolii s. exuviarum der Könige und Landesfürsten, in Kraft dessen sie sich das Vermögen der verstorbenen Bischöfe und Aebte aneigneten (vgl. Sugenheim, Staatsleben des Clerus im Mittelalter 267 ff.; Raumer, Geschichte der Hohenstaufen VI, 167 ff.). Auch die Schirmvögte und Patrone verfuhren in dieser Weise gegen ihre Beneficiaten, und wo einmal ein Regent das spolium an einer bischöflichen Verlassenschaft unterließ, fielen sogar die Dienstmannen und Beamten darüber her. Die Kirche suchte, so viel sie vermochte, dergleichen arge Beraubungen zu verhindern, und drohte mit der Excommunication (c. 46. 47, C. XII, q. 2; vgl. c. 12, X De poen. 5, 37). Auch kaiserliche Constitutionen vom Jahre 1165 und 1173 (Monum. Germ. Leg. II, 138. 142) wurden dagegen mit der Bestimmung erlassen, daß die Geistlichen vor zwei Zeugen gültig über ihr Vermögen testiren könnten, und die Kirche nur ab intestato, jedoch mit Ausschluß der Erbgüter, succedire. Im J. 1198 verzichtete Kaiser Otto IV. auf das Spolienrecht (l. c. 204. 217). Das Nämliche that Friedrich II. in den Jahren 1213 (eod. 224), 1216 (eod. 226) und 1220 (eod. 236). Allmälig kam das canonische Recht auch wieder hinsichtlich der Verlassenschaften der niedern Geist-

lichkeit zur Geltung, und gegen die Usurpationen der Schirmvögte und Patrone ergingen mehrere Concilienbeschlüsse: Conc. Colon. a. 1266, c. 7; Conc. Vindob. a. 1267, c. 10; Conc. Lugd. II. a. 1274, c. 12; Conc. Budens. a. 1279, c. 49; Conc. Salisb. a. 1281, c. 15; Conc. Colon. a. 1300, c. 2. Unterdessen fingen aber auch die Capitulare der Stifter an, das spolium lieb zu gewinnen, und begehrten den Nachlaß der Prälaten unter sich zu theilen; neben ihnen erhoben sich die Bischöfe und Archidiaconen und griffen nach dem nachgelassenen Vermögen der Domherren und anderer Beneficiaten (vgl. d. Ztschr. f. Philos. u. kathol. Theol. H. 25, Kobl. 1836, 210 ff.). Dagegen erfolgten Verbote von Bonifatius VIII. (1294—1303) in c. 40, De elect. in VI, 1, 6; u. c. 9, De off. Ordinarii in VI, 1, 16; und von Clemens V. (1305—1314) in c. un. Clem. De suppl. negl. prael. 1, 5; dessenungeachtet zeigten sich selbst Päpste als Prätendenten auf die Erbmasse der Bischöfe und Prälaten, bis späterhin Verzicht geleistet wurde (Conc. Pison. Sess. XXII; Conc. Constantiens. Sess. XLIII). Bei einzelnen Kirchenfürsten dauerte die Uebung noch lange fort. Seit dem vierzehnten Jahrhundert wurden die Nachlaßfragen des Clerus durch Provinzialsynoden geordnet. In der Regel wurde das Recht, ohne die gewöhnlichen Förmlichkeiten gültig zu testiren, auch auf das aus Beneficialeinkünften erübrigte Vermögen erstreckt; doch mußte der Kirche gewöhnlich eine bestimmte Quote (Ferto) zugewendet werden, und die Bestätigung wurde vom Bischof oder dessen Official, oder auch von den Landdecanen verlangt, zuweilen gegen eine Taxe von 1, 2 und 5 Procent (nummus centesimus, quinquagesimus, vigesimus). Starb ein Geistlicher ab intestato, so sollten die Erbgüter an die Verwandten, der Rest zur Ausrichtung frommer Zwecke an den Bischof fallen. Nach späterer Praxis fiel das Erbrecht des Bischofs an den Gütern seines Clerus hinweg, und die Kirche succedirte nur bei Ermanglung erbfähiger Verwandten. In Oesterreich fällt der Nachlaß des bepfründet gewesenen Geistlichen zu einem Drittel derjenigen Kirche, an welcher er zuletzt angestellt war, zu einem Drittel den Armen, zu einem Drittel den Verwandten, im Falle von deren Armut zu zwei Dritteln zu; letzteres ist bei dem Nachlasse des unbepfründeten Geistlichen immer der Fall, da hier das Kirchendrittel wegfällt. Die Testirfreiheit des Clerikers ist weltlich nicht beschränkt (Concord. austr. art. XXI). Weitere Nachweise bei Richter, Kirchenrecht, 6. Aufl. 1867, § 316. Die Erben der Geistlichen genießen übrigens noch gewisse Vortheile, welche nach Umständen die Rechte und Vortheile der Kirche modificiren. Es fallen ihnen nämlich auch die verdienten, aber noch nicht vom Erblasser percipirten Früchte des letzten Dienstjahres (annus deservitus) je nach Verhältniß der abgelaufenen Zeit zu (J. H. Boehmer, resp. J. A. de Lüdecke, De anno deservito seu salario promerito, Hal. 1715, ed. II. 1721, ed. III. 1739; Ejusd. Jus. eccles. Protest., L. 3, tit. 5, § 211 sq.; über die Partic.-Rechte s. Richter, K.-R. § 317). Oft wurde auch der Bezug des ganzen Monats, in welchem der Todesfall stattfand, eingerechnet (Sterbmonat), oder das Einkommen des folgenden Monats (Nachmonat), oder des Vierteljahrs (Sterbquartal). In den Capiteln rechnete man noch das volle Jahr nach dem Tode (annus gratiae). (Vgl. F. A. Dürr, De annis gratiae Canonicorum ecclesiar. cathedr. et colleg. in Germania, 1770, bei Schmidt, Thes. VI, 167 sqq.) Das Gnadenjahr diente besonders zur Zahlung der Schulden und als Vergütung für das Carenzjahr. (Vgl. F. A. Dürr, De annis carentiae Canon. eccl. cath. et coll. in G., 1722, bei Schmidt, Thes. VI, 205 sqq.) Bisweilen kam auch eine Gnadenzeit bei Pfarreien vor. — Nach besonderen Landesgesetzen können die Cleriker und die Exconventualen der aufgelösten Klöster in Deutschland heutiges Tags auch über die aus dem geistlichen Amt erübrigten Einkünfte mit Beobachtung der landesüblichen Testamentsformen testiren, es sei denn, daß noch Privilegien beständen. Die Verpflichtung, dem Bischofe eine Quote für fromme Zwecke zu hinterlassen, und von ihm die Bestätigung der Testamente und Legate gegen eine Taxe einzuholen, ist verschieden regulirt (Permaneder, K.-R. § 505). Auch über die Verlassenschaft der ohne Testament verstorbenen Geistlichen gibt es mancherlei, oft absurde Bestimmungen der Particularrechte. In Bayern z. B. succedirt nach einer Verordnung vom 9. März 1807, Nr. 6, der landesherrliche Fiscus, so oft keine Intestaterben vorhanden sind (Permaneder § 461). In Ermanglung particularrechtlicher Bestimmungen gilt das canonische Recht in seiner neuesten praktischen Formation, so daß überall, wo nicht der bischöfliche Abzug ad pias causas hergebracht ist, die ganze Masse den Notherben, in deren Ermanglung aber der Kirche, wo der Erblasser angestellt war, und zwar, wo sich der Erwerb aus kirchlichen und weltlichen Titeln nicht ausscheiden läßt, gleichmäßig mit dem Fiscus anheimfällt. Ueber den annus deservitus, den Sterb- und Nachmonat, das Sterbquartal und die Gnadenzeit variiren die Particulargesetze (Permaneder § 461. 505).

3. Am Vermögen der Religiosen. Bei denjenigen, welche das Gelübde der Armut abgelegt haben, also bei geistlichen Ordenspersonen beiderlei Geschlechts, fällt aller Erwerb unter Lebenden und von Todeswegen an das Kloster, welchem die betreffende Person einverleibt ist; der Person selbst ist weder der eigenthümliche Besitz noch ein Dispositionsrecht erlaubt (Nov. 5, c. 5; Auth. Nunc autem, Cod. De Episcop. 1, 3; L. 56, §§ 1. 2. Cod. eod.). An das Vermögen der Novizen hat das Kloster noch kein Erbrecht ab intestato (Arg. Nov. 5, c. 5); was aber das testamentarische Erbrecht betrifft, so erledigt sich die Frage dadurch, daß die letztwillige Verfügung eines Novizen nur allein dann gültig

ist, wenn sie erst binnen der zwei letzten Monate des Noviciats mit Bewilligung des geistlichen Obern (Bischofs) getroffen worden, und nachher die Profeßleistung wirklich erfolgt ist (Conc. Trid. Sess. XXV, c. 16 De Regular.). Doch soll auch nach der Profeßleistung von dem in das Kloster eingebrachten Vermögen der Pflichttheil für die Kinder aus einer etwaigen frühern Ehe des Religiosen in Abzug kommen (c. 9, C. XIX, qu. 3). Dagegen erscheint nach deutschem Rechte (Sachsenspiegel I. B., Art. 25. 26; Allg. Preuß. Landrecht II, 11, § 1199; Oest. bürgerl. G.-B. § 538) der Mönch und die Nonne durch die Profeß wie der Welt abgestorben, er ist bürgerlich todt, und so wenig wie er kann an seiner Statt das Kloster erben (Grospietsch, De regularium ficta morte sive de vi et effectu professionis religiosae in causis privatis, Vratisl. 1870; Hellmann, Das gemeine Erbrecht der Religiosen, München 1874; Singer, Die Behebung der für Ordenspersonen bestehenden Beschränkungen im Commercium mortis causa, Innsbruck 1880; Bärnreither, Vermögensrecht der geistlichen Orden, Wien 1882).

II. Erbrecht der geistlichen Individuen. Hierüber ist im Grunde wenig zu sagen. Sowohl das testamentarische als das Intestaterbrecht steht auch den geistlichen Personen im Einzelnen zu, mit Ausnahme der Religiosen, wie soeben vorgekommen ist. Die Gesetze haben jenes Recht den geistlichen Individuen nicht entzogen, sie stehen also darin den Laien gleich; dabei haben sie aber die Gewissenspflicht auf sich, ihr Vermögen, je nachdem es sich vergrößert, immer mehr zu den Zwecken des Christenthums und zu Liebeswerken zu verwenden (Nov. 131, c. 13). [Sartorius.]

Erbschaft (hereditas) ist der gesammte Nachlaß eines Verstorbenen an Sachen, Rechten und Schulden (L. 3, pr. Dig. De bon. poss. 37, 1; LL. 119. 208, Dig. De verb. signif. 50, 16). Nur die sogenannten höchstpersönlichen Rechte, welche an der individuellen Person des Verstorbenen (des Erblassers) unübertragbar hafteten, und also nicht in den Erbgang kommen können, gehören nicht zur Erbschaft (L. 1, § 15, Dig. Si is, qui testam. lib. esse 47, 4). Die Erbschaft ist eine universitas juris, d. h. ein juristisches Collectivum (L. 208, Dig. De verb. signif. 50, 16), und so lange sie sich nicht im Besitze des Nachfolgers (des Erben) befindet (hereditas jacens), repräsentirt sie in vermögensrechtlicher Beziehung noch die Person des Erblassers (L. 116, § 3, Dig. De legat. 30; L. 34, Dig. De acquir. rer. dom. 41, 1; § 2, Just. De hered. instit. 2, 14) und macht also dadurch selbst eine juristische Person aus (L. 15, pr. Dig. De usurp. et usucap. 41, 3; L. 22, Dig. De fidejuss. 46, 1; L. 9, Cod. Depos. 4, 34). Das Nähere über die Erbschaft ist im römischen Rechte und das in kirchlicher Beziehung Bemerkenswerthe im Artikel Erbrecht zu finden. Für die Erbschaften der Geistlichen sind heutiges Tags beinahe überall die weltlichen Behörden competent. [Sartorius.]

Erbsünde (peccatum originale, pecc. naturae) heißt sowohl die Vergehung Adams, insofern dieselbe nicht bloß seine, sondern aller Menschen Vergehung, die Sünde des Geschlechtes ist (peccatum originale originans), als auch die einem jeden Menschen von Natur anhaftende und durch leibliche Zeugung ererbte, habituelle, wahre und eigentliche Sünde, welche ihren Grund in der Ursünde Adams hat (peccatum originale originatum) (vgl. Trid. Sess. V, bes. can. 2. 3. 5). Adam hat als der Stammvater und die lebendige Wurzel des gesammten Geschlechtes, mit dem alle einzelnen Glieder in dem innigsten, geschlechtlich-organischen Zusammenhange stehen (fecit ex uno [ἐξ ἑνὸς αἵματος] omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, Apg. 17, 26), die tief innersten Beziehungen zur gesammten Nachkommenschaft. Die ihm verliehene ursprüngliche Gerechtigkeit sollte daher nach Gottes ewigem Rathschluß eine nicht persönliche, sondern dem ganzen Geschlechte bestimmte Gnade sein, und nach demselben Rathschlusse sollte die ihm auferlegte Freiheitsprobe für das ganze kommende Geschlecht entscheidend sein im günstigen sowohl wie im ungünstigen Falle, so daß also Adams freie Selbstentscheidung gegen Gott seine Sünde und zugleich Sünde des gesammten Geschlechtes wurde, dessen von Gott bestelltes Haupt und Repräsentant er ist. Diese Lehre, daß jeder von Adam abstammende Mensch von dem Augenblick der Empfängniß an, wo er in das Geschlecht eintritt, Sünder ist und schuldbefleckt und strafwürdig vor Gott dasteht, ist eine der Grundwahrheiten des Christenthums. Hoc enim qui negat, ipsa Christianae fidei subvertere fundamenta conatur (Aug. C. Jul. 1, 2, n. 4). Sie ist in allen Erkenntnißquellen der Offenbarung klar und deutlich ausgesprochen, von der Kirche stets gelehrt, gegen die Irrthümer vertheidigt und wiederholt auch feierlich verkündigt worden.

I. Existenz der Erbsünde. a. Schriftbeweis. Schon Job spricht es aus, daß einem jeden Menschen vom Anfang seines Daseins, vom Augenblick der Empfängniß an Sündenunreinigkeit anhafte (de immundo conceptum semine), von der nur Gott ihn reinigen könne (Quis potest facere mundum? Nonne tu, qui solus es? 14, 4; noch bestimmter LXX). Dieselbe Wahrheit bekennt David (Ps. 50, 7) mit den Worten: Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea (in der Uebersetzung des hl. Hieronymus nach dem Hebräischen: in iniquitate et in peccato). Daß hier nicht die Sünde der Mutter, sondern nur die des Kindes gemeint sei, geht außerdem, daß David nicht etwa im Ehebruch, sondern in gottesfürchtiger Ehe von frommen Eltern erzeugt wurde, vor Allem daraus hervor, daß der Psalmist sich durch den Hinweis auf seine ursprüng-

liche Sündhaftigkeit für die späteren actuellen Sünden um so eher Nachsicht von der göttlichen Barmherzigkeit verspricht. Die angeführten Texte werden denn auch von den Vätern gemeinsam von der Erbsünde erklärt; so von Augustinus (Enarrat. in Ps. 50, n. 10): Quid est, quod se dicit in iniquitate conceptum, nisi quia trahitur iniquitas ex Adam? In gleicher Weise sprechen sich Ambrosius (De poenit. 1, 3, n. 13), Hilarius (In Ps. 118), Origenes (In Levit. hom. 7 et 8) u. A. aus. Auch die im Gesetze vorgeschriebene Beschneidung (Gen. 17, 12 ff.) wird von den Vätern und insbesondere von Augustinus (De pecc. orig. n. 35. 36) als Beweis für die Erbsünde angeführt, zu deren Nachlassung sie nach der Lehre derselben Väter angeordnet war. So lehren neben Augustinus Gregor d. Gr., Isidor, Beda, Bernardus, Hugo Victorinus, Innocenz III. u. A. (vgl. Vasquez in 3 P., II, d. 165, c. 1). Klarer und bestimmter findet sich die Lehre von der Erbsünde im N. T. ausgesprochen. Indirect ist sie schon in allen den Stellen enthalten, in denen Christus als der Erlöser aller Menschen dargestellt wird (dedit redemtionem semetipsum pro omnibus, 1 Tim. 2, 6), zumal diese Erlösung als ebenso allgemein bezeichnet wird, wie der Tod allgemein ist (Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est Christus, 2 Cor. 5, 14). So folgert denn auch der hl. Augustinus aus diesen Stellen das Dasein des Allen von Natur anhaftenden Erbübels: Quis audeat dicere, non esse Christum infantium Salvatorem seu Redemtorem? Unde autem salvos facit, si nulla est in eis originalis aegritudo peccati? unde redimit, si non sunt per originem primi hominis venumdati sub peccato? (De pecc. merit. et rem. 1, 23, n. 33; vgl. De nupt. et concup. 2 in fine.) Der Apostel spricht aber auch ausdrücklich aus, daß jeder Mensch von Natur aus mit der Sünde behaftet sei: Nos omnes ... eramus natura (φύσει) filii irae (Eph. 2, 3). Quomodo natura, bemerkt zu dieser Stelle der hl. Augustinus, nisi quia primo homine peccante vitium pro natura inolevit (Tract. 44 in Joan. 9, n. 1). Das ist auch die Auffassung des Concils von Trient (Sess. VI, c. 1). Wir bedürfen daher auch alle zur Abwaschung und Reinigung von der Sünde der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, ohne die wir zum ewigen Leben nicht gelangen können (Joh. 3, 5). Gleichzeitig werden wir belehrt, daß die geschlechtliche Abstammung das Medium ist, wodurch jene Befleckung der Seele auf Alle übergeht; denn was aus dem Fleische geboren, ist Fleisch (Joh. 3, 6), d. h. ist mit der Sünde behaftet, Träger der Sünde und entblößt von der Gnade. Am vollkommensten weist auf den Ursprung und das Entstehen jenes allgemeinen Verderbens der Apostel Paulus hin, indem er dasselbe auf die Sünde des gemeinsamen Stammvaters zurückführt: Durch Einen Menschen (durch die Sünde Eines Menschen) ist die Sünde in diese Welt (d. i. die Menschheit, die ganze menschliche Natur) gekommen, und durch die Sünde der Tod; und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, in welchem Alle gesündigt haben (Röm. 5, 12. 18). Es besteht also zwischen Sünde und Tod in der Menschheit ein Causalnexus, insbesondere wird die Allgemeinheit des Todes als eine Wirkung und Folge der Allgemeinheit der Sünde bezeichnet, und so müssen wir mit dem Tode, der auf Alle übergegangen ist, auch die Sünde überkommen haben und somit alle in der Sünde Adams, des Stammvaters des Geschlechtes, verstrickt sein, wie denn auch der Apostel ausdrücklich ausspricht, daß die Sünde darum allgemein sei, weil Alle im ersten Menschen gesündigt haben. Die Beweiskraft der Stelle bleibt unverändert, mag man der Vulgata folgend übersetzen: in welchem (d. h. in Adam) Alle gesündigt haben, oder mag man das griechische ἐφ' ᾧ mit weil wiedergeben. Denn von einer bloß persönlichen Sünde, welche in der Nachahmung des Beispiels Adams bestände, kann hier nach dem Zusammenhang keine Rede sein, weil der Tod nach den Worten des Apostels (V. 14) über Alle ohne Ausnahme herrscht, auch über diejenigen, welche durch eigene Uebertretung den Ungehorsam des ersten Menschen noch nicht nachzuahmen im Stande waren. So ist es ausdrückliche Lehre des Apostels, daß Alle in Adam gesündigt haben, oder daß die Sünde Adams eine Sünde Aller, d. h. des ganzen Menschengeschlechtes war. Dieselbe Wahrheit betont der Apostel in den folgenden Versen noch ausdrücklicher, indem er eine Parallele zwischen den beiden Häuptern der Menschheit zieht (vgl. Aug. De pecc. orig. n. 28): zwischen Adam, der durch seinen Ungehorsam der Ausgangspunkt allgemeiner Sündhaftigkeit und durch die Sünde auch der Verdammung für Alle wurde, und zwischen Christus, der als der neue Adam und das Gegenbild des alten durch seinen Gehorsam das Princip allgemeiner Rechtfertigung und der Gerechtigkeit für Alle wurde. Gleichwie also durch die Sünde des Einen auf alle Menschen die Verdammniß, so kommt durch des Einen Gerechtigkeit auf alle Menschen Rechtfertigung des Lebens. Denn gleichwie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten (Röm. 5, 18. 19). Offenbar redet der Apostel hier von der Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes, durch die wir wahrhaft von Gott abgewandt, wahre und eigentliche Sünder (ἁμαρτωλοί) und als solche seines Mißfallens würdig und seiner Strafgerechtigkeit (κατάκριμα), d. h. der Verurtheilung zur ewigen Verdammniß anheimgefallen sind. Denn nach der Gerechtigkeit Gottes kann nur diejenigen das Urtheil der ewigen Verdammniß treffen, die wahrhaft und im eigentlichen Sinne schuldbeladen vor Gott sind, keineswegs aber solche, die bloß zum Sündigen geneigt geworden sind (Hermes), ohne wirklich gesündigt zu haben.

Da aber ferner der Zusammenhang den Gedanken an eine persönliche Sünde gar nicht zuläßt, so kann nur von einer Sünde die Rede sein, die auf dem Wege der geschlechtlichen Zeugung als Erbschuld vom gemeinsamen Stammvater auf Alle übergegangen ist. (Ueber die Sündenlosigkeit Christi und die unbefleckte Empfängniß Mariä s. die betr. Artt.)

b. Traditionsbeweis. Bevor Pelagius zu Anfang des fünften Jahrhunderts mit der Lehre auftrat, daß Adam durch seine Sünde nur sich selbst, seinen Nachkommen aber nicht anders als durch sein böses Beispiel geschadet habe, daß es somit keine Erbsünde gebe, war die Kirche beständig in ruhigem, unangefochtenem Besitze der Lehre von der Erbsünde gewesen, so daß Pelagius mit seiner Lehre als Neuerer in Gegensatz gegen die alte Lehre kam. Darauf weist Augustinus in den trefflichen Worten hin: Non ego finxi peccatum originale, quod catholica fides credidit antiquitus; sed tu, qui hoc negas, sine dubio es novus haereticus (De nupt. et conc. 2, 12, n. 25). Selbst die vor Pelagius von der Kirche abgefallenen Häretiker hatten diesen Glauben in ihre Secten mit hinübergenommen und somit in der Kirche selbst vorgefunden. Dieses ihm gegenüberstehende gemeinsame Glaubens-Bewußtsein kannte und fürchtete Pelagius lebhaft und war so überzeugt von dem Widerspruch, den seine Neuerung bei der Kirche finden würde, daß er sie Anfangs nur verstohlener Weise und in zweideutigen Worten vorzutragen wagte, ja er fürchtete sogar, wie uns Hieronymus (Dialog. c. Pelag. 3, 17) berichtet, vom Volke gesteinigt zu werden. Daher hatten die Väter keine andere Aufgabe, als die alte Lehre zu schirmen und zu vertheidigen. Auf diese allgemeine und beständige Uebereinstimmung aller Christen, selbst der von der Kirche getrennten, beruft sich auch stets der hl. Augustinus, um durch dieses gemeinsame Urtheil die häretische Neuerung zu vernichten (C. Jul. 1, 3, n. 8; De pecc. mer. et remiss. 3, 6, n. 12), und führt eine lange Reihe von Zeugen aus dem Orient und dem Occident (Irenäus, Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Gregor von Nazianz, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus) an, deren Zeugnisse er commentirt und gegen die pelagianischen Verdrehungen vertheidigt (C. Jul. 1, 5 ad 2, 9). Mit Recht durfte er seinem Gegner zurufen: Aspice tot ac tales Ecclesiae catholicae defensores atque doctores: vide, quibus tam gravem tamque nefariam irrogaveris injuriam (ib. 1, n. 12). Wie die Bischöfe und Hirten, so glaubte auch das ganze katholische Volk, divites et pauperes, excelsi atque infimi, docti et indocti, mares et feminae noverunt, quid cuique aetati in baptismate remittatur. Unde etiam matres quotidie toto orbe terrarum . . . ad Christum Jesum Salvatorem cum parvulis currunt (ib. n. 31). Der hier von Augustinus zuletzt erwähnte und öfter betonte Gebrauch der Kindertaufe, die von der ältesten Zeit ab in der Kirche üblich war, ist wiederum ein evidentes Zeugniß für den Glauben der Kirche, daß alle Menschen von Geburt an mit der Erbsünde behaftet sind (Conc. Milev. II, can. 2); denn wozu sollte sonst den Kindern die Taufe dienen, die doch gespendet wird zur Vergebung der Sünden (confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum)? Auch die Exorcismen, welche in der morgen- wie in der abendländischen Kirche mit der Kindertaufe stets verbunden waren, bezeugen den Glauben der Kirche, daß die Kinder unter der Herrschaft des Satans stehen (Aug. De nupt. et conc. 1, 20; C. Jul. 6, 5). Endlich hat die Kirche es nicht unterlassen, die Wahrheit dieses Glaubenssatzes gegen die naturalistischen Neuerungen des Pelagianismus und später gegen den Irrthum Zwingli's, der auch das Dasein einer sich vererbenden Sünde läugnete und den natürlichen Hang zum Sündigen oder die Eigenliebe als Erbsünde bezeichnete, durch lehramtliche Entscheidungen in Schutz zu nehmen und feierlichst zu verkündigen. So verhängt das Concil von Carthago 418, can. 2 das Anathema über diejenigen, welche behaupten, parvulos ex Adam nihil trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur, und gibt als Grund an, quoniam non aliter intelligendum est, quod ait apostolus: per unum hominem etc., nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. Als man demungeachtet in der Folgezeit den wahren Glauben zu fälschen suchte, wurde derselbe auf dem zweiten Concile von Orange 529, can. 2 formulirt: Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens apostolo dicenti: per unum hominem etc. Fast mit denselben Worten hat das Concil von Trient (Sess. V, can. 2. 3. 4; Sess. VI, c. 1) die Lehre von der Erbsünde und ihrer Fortpflanzung ausgesprochen.

c. Die menschliche Vernunft vermag, da es sich hier um ein Geheimniß der übernatürlichen göttlichen Weltordnung handelt, aus sich allein die Existenz der Erbsünde nicht zu beweisen. Auch der Hinweis auf die zahllosen Uebel, unter denen die Menschheit seufzt, woraus einige Theologen (Klee, Dogmatik I, 340 ff.) einen Beweis für die Existenz der Erbsünde gewinnen wollen, kann dieselbe nicht zur Genüge darthun, da das Vorhandensein jener Uebel auch anderweitig hinreichende Erklärung findet. Die Vernunft kann es nur zu einem Wahrscheinlichkeits-

beweise in diesen Dingen bringen (Thom., C. gentes 4, 52). Durch die Lehre der Offenbarung aber, daß jene Uebel thatsächlich Strafe der Erbsünde seien, findet das Räthsel von den Leiden der Menschheit eine Lösung, welche auch der Vernunft vollkommen zusagt. Wenn wir bei den meisten heidnischen Völkern nicht undeutliche Spuren jener Wahrheit auffinden (Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes § 29 und 44), so können wir dieselben als Reste der Uroffenbarung oder auch als ein dunkles Ahnen der Vernunft über jene Wahrheiten auffassen.

II. Wesen der Erbsünde. a. Aus dem Vorhergehenden ergibt sich als eine durch Schrift und Tradition bezeugte Lehre, daß die Erbsünde eine wahre Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes ist, welche jedem als eigen innewohnt, auf dem Wege natürlicher Abstammung von Adam auf alle seine Nachkommen übergeht und alle Menschen gleich beim Eintritt in's Leben innerlich ungerecht, unrein, vor Gott mißfällig und der ewigen Verdammniß schuldig macht. Die Erbsünde kann nur durch die Zuwendung der Verdienste Jesu Christi mittels der Taufe getilgt werden, wodurch die Schuld nachgelassen und alles, was zum Wesen der Sünde gehört, aufgehoben wird. 1. Mit dieser ausdrücklichen Lehre der katholischen Kirche ist die Auffassung einiger katholischen Theologen im 16. Jahrhundert, z. B. Albertus Pighius und Ambrosius Catharinus (s. d. Artt.), auch einiger älterer Theologen, unvereinbar, wonach die Erbsünde die actuelle Sünde Adams sein soll, nicht insofern sie den Nachkommen als eigene Sünde innewohne, sondern insofern sie denselben von Gott bloß äußerlich zugerechnet werde (Imputationslehre). Hiernach wäre die Erbsünde ihrem Wesen nach nicht in uns, sondern in Adam allein, und würde uns nur darum äußerlich zur Sünde angerechnet, weil wir Kinder Adams sind. In diesem Falle würde aber zur Erlösung aus einem solchen Sündenzustande nichts Anderes erforderlich sein, als daß jene Zurechnung aufhörte; allein dieß widerspricht der Lehre der Kirche. Zudem müßte ein solches Urtheil Gottes, weil gerecht, auf Wahrheit gegründet sein und somit wahre Schuld in uns voraussetzen; denn durch bloße Zurechnung kommt niemand in den Stand der Sünde, sondern wird, weil er mit Sünde behaftet ist, als Sünder erklärt. Daher sagt auch der hl. Thomas (in 2 Sent. d. 30, q. 1, a. 2) von jenen Theologen, daß sie peccatum originale nomine concedentes, secundum rem negabant, dicentes in puero nato nullam culpam esse, sed solum obligationem ad poenam. Et hoc manifeste justitiae divinae repugnat, ut sc. aliquis obligetur ad poenam, qui culpam non habet, cum poena juste nonnisi culpae debeatur.

2. Ebenso sehr widerspricht der Kirchenlehre die Auffassung, nach welcher die Erbsünde nichts Anderes ist, als die unordentliche Begierlichkeit oder die böse Lust. Dieß ist die Auffassung fast aller Sectirer, welche das Dasein der Erbsünde nicht läugneten, insbesondere aber der Reformatoren, wie auch Bajus' und Jansenius'. Erstere lehrten sogar, daß die unordentliche Begierlichkeit auch in dem Getauften eine wahre Sünde sei, die aber wegen der Verdienste Christi nicht angerechnet, sondern zugedeckt werde. Einige unter ihnen, wie Matth. Flacius Illyricus (Substantiarier), gingen selbst so weit, daß sie in manichäischer Weise lehrten, die Erbsünde sei das Wesen und die Substanz des gefallenen Menschen selbst, welche aus einer guten in eine wesentlich schlechte umgewandelt sei (Möhler, Symbolik § 6—9). Es ist aber offenbar, daß die Begierlichkeit als solche, mag man sie nun als bloße Anlage und Neigung, der zufolge leicht ungeordnete Triebe entstehen, oder als diese Triebe selbst (actuelle Begierlichkeit) sich denken, keineswegs Sünde im wahren und eigentlichen Sinne ist. Sie wird erst dann Sünde, gebiert die Sünde, wenn sie durch das freie Eingehen des Willens empfangen hat (concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum, Jac. 1, 15). Der hl. Augustinus lehrt demnach, daß die unordentliche Begierlichkeit eine Folge und Strafe der ersten Sünde und somit allerdings ein Uebel, aber keineswegs im eigentlichen Sinne Sünde sei; sie wird nur deßhalb Sünde genannt, weil sie durch ihre Reize und Lockungen zur Sünde geneigt macht, gleichsam dazu drängt, und weil sie in der Sünde Adams ihren Ursprung hat (Op. imp. c. Jul. 1, 71). Sie kann also insofern unter den Begriff der Erbsünde fallen, als sie einen Bestandtheil des Gott mißfälligen Zustandes bildet, in welchen die ganze menschliche Natur durch die Sünde Adams gerathen war. Demnach hört sie auch auf, eine solche sündhafte Beschaffenheit zu sein, sobald durch die Gnade der Wiedergeburt die sich vererbende Sündenschuld getilgt wird (vgl. Trid. Sess. V, can. 5). Mit dieser Lehre Augustins stimmt die Lehre des hl. Thomas (in 2 Sent. d. 30, q. 1, a. 3; 2, 1, q. 81. 82) und der Scholastik überein, wonach in der Erbsünde ein doppeltes Moment, ein materielles und ein formelles, zu unterscheiden ist, so daß das Materielle der Erbsünde die unordentliche Begierlichkeit ausmacht. Wie nämlich die übernatürliche Heiligung des Willens den Grund und das Wesen der ursprünglichen Gerechtigkeit ausmacht, und die Unterwerfung der Sinnlichkeit eine von ihr ausgehende Folge und zugleich ein materieller Bestandtheil der Heiligkeit ist, insofern der Wille den niederen Seelenkräften die entsprechende Richtung auf das übernatürliche Ziel des Menschen gibt: in gleicher Weise ist auch über die Erbsünde zu urtheilen. Der Wille ist der ihn mit Gott vereinigenden Gnade durch seine Schuld beraubt und vermag nicht mehr nach seinem letzten Ziele zu streben; dadurch hat er aber auch die übernatürliche Kraft zur Regelung der Sinnlichkeit verloren. Der Mangel der den Willen heiligenden Gnade ist somit als Grund

und Wesen der Erbsünde, die Begierlichkeit aber als Folge und Wirkung zu betrachten, welche zwar zur Erbsünde gehört, jedoch nur als das Materielle derselben; das Formelle derselben ist jene schlechte Verfassung des Willens, da das niedere Begehren nur insofern sündhaft sein kann, als es vom Willen gleichsam losgelassen, ungeordnet wird (Kleutgen, Theol. der Vorzeit, Abh. 10, K. 8). Somit kann also die Begierlichkeit unmöglich das eigentliche Wesen der Erbsünde ausmachen. Ueberdieß wird nach der Lehre des Concils durch die Taufe die Erbsünde in solcher Weise nachgelassen, daß alles, was wahrhaft und eigentlich Sünde ist, ausgetilgt wird; somit kann also die Begierlichkeit, welche auch nach der Taufe noch bleibt, nicht wahrhaft und eigentlich, sondern nur in einem übertragenen Sinne Sünde sein, wie vorher ist erklärt worden. In ähnlicher Weise ist zu urtheilen über die Ansicht von Hermes und Günther, nach denen die Erbsünde nichts ist, als eine Gott mißfällige Beschaffenheit, ein Schaden, den unsere Natur in Adam erlitten hat, und der sich mit der von Adam überkommenen Natur auf uns fortpflanzt, ohne indeß das specifische Wesen oder die Eigenschaften einer Sünde zu haben.

b. So klar und offenbar nach dem göttlichen Worte die Lehre vom Dasein der Erbsünde ist, auf daß Alle, vom lebendigen Bewußtsein ihres Elendes durchdrungen, zu Christus dem Erlöser vertrauensvoll ihre Zuflucht nehmen, ebenso verborgen und geheimnißvoll bleibt das tiefere Wesen der Erbsünde. Ueber die Frage, wie Alle in Adam sündigen konnten, und wie die That Adams zugleich eine That seiner Nachkommen wurde, gibt die Offenbarung keinen näheren Aufschluß. Antiquo peccato, schreibt der hl. Augustinus, nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius (De morib. Eccl. 1, n. 40). Dennoch ist der heilige Lehrer bemüht, das Geheimniß zu erklären und will den Pelagianern nicht zugeben, daß es auf keine Weise erklärt werden könne. Aliud est nulla, quod tu dicis, aliud non facili, quod ego dixi, ratione comprehendi nec sermone explicari posse; sed etsi nulla ratione indagetur, nullo sermone explicetur, verum tamen est, quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per ecclesiam totam (C. Jul. 6, 5, n. 11). Augustinus suchte mit allem Ernst nach einer genügenden Lösung der Frage; seinen Forschungen schlossen sich später die großen Theologen des Mittelalters, der hl. Anselmus, Thomas von Aquin und Bonaventura an, deren Auffassungen sich dann in der Folgezeit alle bedeutenden katholischen Theologen mehr oder minder zu eigen gemacht haben. 1. Um das Wesen der Erbsünde richtig zu bestimmen, machen sie vor Allem auf den Unterschied aufmerksam, der zwischen der sündhaften That (actuellen Sünde) und dem sündhaften Zustand (habituellen Sünde) besteht, und lehren übereinstimmend, daß die Sünde, welche vom Stammvater auf uns übergeht und als Erbsünde uns anhaftet, keineswegs eine sündhafte That, sondern ein sündhafter Zustand sei. Das Wort „Sünde" bezeichnet nämlich zunächst eine freie Uebertretung des göttlichen Gesetzes (actuelle Sünde) und dann den Zustand, der nach der Sünde zurückbleibt, den bleibenden Grund also, warum derjenige, welcher gesündigt hat, auch nach der That noch Sünder ist und genannt wird. Dieser Zustand der Sünde ist eine Wirkung und Folge der sündhaften Handlung, und zwar eine reale in der Seele des Sünders fortdauernde Folge; er ist aber in anderer Beziehung auch eines und dasselbe mit der Sünde selbst, weßhalb er auch im eigentlichen Sinne Sünde genannt wird. Denn wie die Sünde als That in der Abwendung von Gott besteht, so besteht der Sündenzustand in der Fortsetzung dieser Abwendung; oder die Sünde als That ist nur der Anfang der Abwendung von Gott als eines dauernden Zustandes. Die schwere Sünde ist nämlich eine freiwillige Abkehr von Gott, unserm übernatürlichen Ziel, mit dem uns heilige Liebe verbinden soll. Hat der Mensch nun durch die actuelle Sünde die heilige Liebesverbindung mit Gott abgebrochen, so bleibt er in dieser Trennung von Gott, bis ihn die vom heiligen Geiste als Gnade eingegossene übernatürliche Liebe wieder mit Gott, seinem letzten Ziele, vereinigt. Die Mißachtung Gottes, welche jene Abwendung zugleich in sich schließt, muß den Sünder nothwendig zum dauernden Gegenstand des göttlichen Mißfallens machen (reatus culpae) und ihm Gottes Strafen dauernd zuziehen (reatus poenae). Das von der Sünde überhaupt Gesagte findet nun auch seine Anwendung auf die Erbsünde. Dieselbe ist in ihrem Ursprunge die sündhafte That des Stammvaters; aber der durch diese sündhafte Handlung in ihm hervorgerufene sündhafte Zustand der Abwendung von Gott (peccatum originatum) ist durch die Abstammung von Adam, d. h. durch Theilnahme an der sündhaften Natur des gefallenen Stammvaters auch ein sündhafter Zustand für alle Menschen und jeden Einzelnen geworden (peccatum originale). Jedes Kind wird in diesem Zustand des Abgewandtseins von Gott, der Feindschaft Gottes geboren; ein Zustand, welcher Gott mißfällig ist, da er den Absichten Gottes geradezu widerspricht. Gott hatte in Adam, als dem Stammvater des ganzen Geschlechtes, in welchem nach dem Ausspruche des hl. Augustinus (De pecc. mer. et rem. 3, 7, n. 14) alle Menschen Einer waren, die ganze Nachkommenschaft zur übernatürlichen Würde der Kinder Gottes erhoben, und in und mit Adam hatten Alle die übernatürlichen Gaben empfangen; sie alle waren in Adam durch den Geist heiliger Liebe seine Kinder und sollten es immer bleiben. Wenn sie dennoch ohne diesen Geist der Kindschaft und selbst im Zustande der Abwendung von ihm in's Leben treten, so sind sie offenbar in einem Gott mißfälligen Zustande, sie sind Kinder des Zornes. Daher besteht das Wesen der Erbsünde

nach der Ansicht der größten Theologen des Mittelalters im Mangel der urständlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, d. i. im Mangel der heiligmachenden Gnade, die der Mensch nach Gottes Anordnungen besitzen sollte, oder in dem Zustande der Abwendung von Gott. So lehrt schon Anselmus: Peccatum hoc originale aliud intelligere nequeo, nisi ipsam, quam supra posui, factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem, per quam omnes sunt filii irae (De concept. virg. 27, al. 26). In derselben Weise definirt Thomas: Originale peccatum simpliciter est originalis justitiae carentia (De malo q. 4, a. 2), und an anderen Stellen bezeichnet er die privatio originalis justitiae als das Formelle der Erbsünde (2, 1, q. 82, a. 3; in 2. Sent. d. 30, q. 1, a. 3). Aehnlich spricht der hl. Bonaventura (Brevil. 3, 5). Den großen Meistern sind die späteren Theologen gefolgt. So trägt Cardinal Bellarmin dieselbe Auffassung vor: peccatum originale est carentia doni justitiae originalis sive habitualis aversio et obliquitas voluntatis, quae et macula mentem Deo invisam reddens appellari potest (De amiss. grat. et stat. pecc. 5, 17). Diese Auffassung entspricht auch der Sprachweise der heiligen Schrift, welche die Erbsünde sehr häufig eine Makel nennt (Deut. 18, 13. Job 11, 15. Ps. 14, 2 u. s. w.); denn da die heiligmachende Gnade der Seele eine übernatürliche Schönheit, einen wunderbaren Glanz und Gottähnlichkeit verleiht, so entsteht offenbar aus der Beraubung der Gnade eine Makel oder Befleckung der Seele (Kleutgen a. a. O. Kap. 9).

Wenn Gott der menschlichen Natur nicht von Anfang an eine übernatürliche Bestimmung und Ausrüstung gegeben, sondern sie vielmehr in dem belassen hätte, was sie aus sich und gemäß ihrer eigenen Principien ist, so würde freilich alles dasjenige, was jetzt zur Erbsünde gehört, als bloßer Mangel (defectus ulterioris perfectionis), aber noch nicht als Uebel und noch viel weniger als Sünde erscheinen. Faßt man aber die übernatürliche Ausrüstung in's Auge, welche Gott der Natur von Anfang an zur Erreichung ihres übernatürlichen Zieles verliehen hat, so erscheint offenbar der Zustand, in welchem wir jetzt geboren werden, nicht mehr als ein bloßer Mangel, sondern als ein Uebel (malum) im eigentlichen Sinne. Allein nach der Lehre der Kirche ist dieser Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht nur ein Uebel, sondern auch eine Sünde im eigentlichen Sinne, ein sündhafter Zustand, in welchem wir wahre und eigentliche Sünder vor Gott, mißfällig in seinen Augen und seiner Strafgerechtigkeit anheimgefallen sind. Es ist nun aber offenbar, daß ein Uebel nur dadurch den Charakter der Schuld annehmen kann, daß es durch den freien Willen verursacht ist, und wie eine That nur dann wahre Sünde ist, wenn sie freiwillig ist, so kann auch ein Zustand nur sündhaft sein, wenn er den freien Willen zum Urheber hat. Also muß auch die Erbsünde als Schuld im bösen Willen des Menschen ihren Ursprung haben. Da wir aber in der Erbsünde geboren wurden, und da dieselbe nicht durch Nachahmung der Sünde Adams, sondern durch die Abstammung von Adam auf uns überging, so kann die freie Willensthat, worin unser ererbter Sündenzustand seinen Grund hat, nicht die That unseres persönlichen Willens, sondern nur der Ungehorsam des Stammvaters sein. Daher wurde die Behauptung des Bajus: Peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit (Prop. 47), von der Kirche verworfen. Diesen Causalnexus zwischen unserm sündhaften Zustand und der Uebertretung Adams, als dem Ursprung dieses sündhaften Zustandes, haben die Väter und Theologen stets betont in der Erklärung der Worte des Apostels: in quo omnes peccaverunt und per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi. So lehrt Augustinus: Prorsus originale peccatum ex voluntate est, quia et hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut et in illo esset et in omnes transiret (De nupt. et conc. 2, 28, n. 48). Et illud, quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia, ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodam modo haereditarium (Retract. 1, 13). Dieser Auffassung schließen sich der hl. Anselm (De pecc. orig. 26) und Petrus Lombardus (2. Sent. d. 30) an, und der hl. Thomas führt gleichfalls die ratio voluntarii in der Erbsünde auf die freie That Adams zurück (privatio gratiae sanctificantis in quolibet homine habet rationem culpae ex hoc, quod per voluntatem principii naturae i. e. primi hominis inductus est talis defectus; in 2. Sent. d. 30, q. 1, a. 2).

c. Der Nachweis, wie die sündhafte That Adams bei allen Nachkommen den Zustand einer wahren und eigentlichen Schuld begründen konnte, ist freilich eine der schwierigsten Aufgaben. Die Väter und Theologen betonen zunächst, daß die Sünde Adams in den Nachkommen den Zustand der Schuld offenbar nicht insofern begründen kann, als dieselbe eine bloß Adam eigene und persönliche Sünde, sondern nur insofern sie eine Allen gemeinsame Sünde, eine That des Geschlechtes war. Das Geschlecht muß demnach auf irgend eine Weise in Adam gewesen sein. Dieser Gedanke kehrt häufig bei den Vätern wieder. Ambrosius sagt (In Luc. 7, n. 234): Fuit Adam, et in illo fuimus omnes; periit Adam, et omnes in illo perierunt. Augustinus entwickelt ihn eingehender und tiefer und findet die innere Beziehung aller Menschen zu Adam darin, daß sie vor ihrem individuellen Sein schon in Adam, als dem gemeinsamen Ursprunge, waren; darum sündigten auch alle mit Adam, weil Alle noch dieser Eine

waren, als er sündigte (secundum propaginem carnis in illo eramus omnes, antequam nati essemus; tamquam in parente, tamquam in radice ibi eramus. De bapt. parvul. Serm. 294 [al. 14], n. 15, oder in quo per rationem seminis erant [Op. imperf. 4, 104]). Genauer spricht er denselben Gedanken in der Widerlegung der Pelagianer aus; er bemerkt dort, daß die Erbsünde nicht fremde Sünde genannt werde, als wenn sie den Kleinen gar nicht angehörte. Denn Alle haben damals in Adam gesündigt, als in seiner Natur, vermöge der ihr innewohnenden Kraft, durch die er sie zeugen konnte, Alle noch dieser Eine waren. Darum allein werde sie fremde Sünde genannt, weil die Kleinen damals noch kein eigenes Leben hatten, sondern das Leben jenes Einen die ganze zukünftige Nachkommenschaft in sich schloß (De pecc. mer. et. rem. 3, 7, n. 14). Daher wird auch die Sünde, welche die Einzelnen wegen ihrer Einheit mit Adam contrahiren, eine Sünde des Geschlechts (peccatum naturae) genannt. Den Gedanken Augustins hat die Scholastik weiter ausgeführt und tiefer entwickelt. Um nachzuweisen, daß es eine Sünde des Geschlechts geben könne, betrachtet der hl. Thomas den Menschen in einer doppelten Beziehung, als Einzelwesen und als Glied einer Körperschaft. Auch nach letzterer Beziehung kann ihm eine Handlung angehören, welche nicht von ihm durch eigene Willensentscheidung, sondern von der ganzen Körperschaft oder ihrem Oberhaupte verrichtet worden ist. Denn eine solche Körperschaft gilt als Ein Mensch, und die sie ausmachenden Individuen als Glieder eines Leibes. So können auch alle Menschen insgesammt wegen ihres gemeinsamen Ursprungs von Einem Stammvater als eine große Gemeinde oder vielmehr als der Körper eines Menschen (als eine moralische Person), und jedweder Mensch, auch Adam selbst, entweder als besondere Person oder als Glied dieser von einem Vater abstammenden Gemeinde betrachtet werden. Die ursprüngliche Gerechtigkeit war nun nicht dem ersten Menschen als eine persönliche Auszeichnung, sondern in ihm der ganzen menschlichen Natur verliehen, deren Individuen sie mit der Natur von Adam erhalten sollten, wofern Adam in der Prüfung bestand. So kann man sagen, daß es in der Macht der menschlichen Natur stand, die ursprüngliche Gerechtigkeit zu bewahren. Umgekehrt ging aber auch durch die Untreue des ersten Menschen die Gabe des Himmels für das ganze Geschlecht verloren, und Alle empfingen von ihm die Natur im Zustande der Beraubung, welchen er durch seine freie That herbeigeführt hatte. Betrachtet man nun die Nachkommen Adams als einzelne besondere Personen, so kann der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit in den Einzelnen nicht Zustand der Schuld sein, weil er ihnen als Einzelpersonen nicht freiwillig ist; betrachtet man sie aber als Glieder des menschlichen Geschlechtes, in welcher Beziehung alle Menschen als Einer angesehen werden können, so ist jener Mangel ein verschuldeter, weil er in der Sünde des ersten Menschen eine freiwillige Ursache hatte (De malo q. 4, a. 1; vgl. 2, 1, q. 81, a. 1; in 2. Sent. d. 30, q. 1, a. 2; Contra gentes 4, 52; Bonavent. in 2. Sent. d. 30, a. 1, q. 2). Daß Gott nun die Bewahrung der ursprünglichen Gerechtigkeit im Geschlechte an die Treue des Stammvaters knüpfte und das ganze Geschlecht in dieser Beziehung von dem Willen Adams abhängig machte und durch ihn vertreten ließ, darin liegt nichts Widersinniges. Denn die ursprüngliche Gerechtigkeit war eine aus freier Güte hervorgehende Erhebung des Menschen, aber keineswegs eine von der Güte und Weisheit des Schöpfers geforderte Einrichtung der menschlichen Natur. Gott hätte sie auch nicht verleihen können, ohne seinen Vollkommenheiten zu widersprechen, und konnte sie somit, wenn er sie verlieh, an jede Bedingung knüpfen, die seiner Weisheit gefiel. So kann auch ein Fürst einen tapfern Unterthonen aus reiner Gnade zum reichen Lehensträger machen und mit ihm seine ganze Nachkommenschaft, aber auch ohne jedes Unrecht gegen die Nachkommen ihm und den Nachkommen die Güter entziehen, falls der Begünstigte zum Verräther an seinem Fürsten wird, da er ihnen die Erhebung in einen höhern Stand nicht schuldig war. Während nun einzelne Scholastiker die Annahme eines besondern, ausdrücklichen Bundes Gottes mit Adam (Föderalismus) zur Erklärung des Geheimnisses für nothwendig erachteten, nahmen andere Theologen einen besondern Rathschluß Gottes (decretum alligativum) an, durch welchen der Wille aller Menschen mit Adams Willen vereinigt, in ihm gleichsam eingeschlossen gewesen sei; wieder andere fanden den Grund der Vererbung der Sünde des Stammvaters in den inneren Tiefen des Wesens der Menschheit als eines geschlechtlichen Organismus; die natürliche Einheit des Geschlechtes, welche mit der gemeinsamen Abstammung Aller von Adam gegeben ist, sei der hinreichende Grund, weßhalb Gott in Adam das ganze Geschlecht verpflichten und Adams Gehorsam oder Ungehorsam als Verdienst oder Schuld des ganzen Geschlechts ansehen konnte. Indeß dürfte die Meinungsverschiedenheit der Theologen in dieser Beziehung nicht einmal so groß sein, da ja auch die strengsten Vertreter der geschlechtlichen Grundlage die Annahme eines freien Rathschlusses Gottes, einer positiven Anordnung, gemäß welcher Adam das ganze Geschlecht vor Gott vertrat, für nothwendig erachten, um erklären zu können, daß Adams Sünde eine allen Nachkommen gemeinsame Sünde sei. Durch diese Erklärungen der Väter und der Theologen wird die Lehre von der Erbsünde der vernünftigen Erkenntniß wohl einigermaßen näher gebracht, aber das Dunkel kann von dem Geheimniß nicht ganz weggenommen werden; es bleibt immerhin, wie der hl. Bernhard sich ausdrückt (Dom. I p. Epiph. sermo 1), ein justum,

aber auch ein occultum Dei judicium, wodurch die Schuld Adams Allen angerechnet wird. Si potes, intellige, sagt darum der hl. Augustinus, si non potes, crede! Betreffs der Lösung der dem vernünftigen Denken sich darbietenden Schwierigkeiten ist mit Thomas (in 2. Sent. d. 33, q. 2, a. 1 ad 2; De malo q. 4, a. 1) wohl zu berücksichtigen, daß die Erbsünde in Anbetracht des Verlustes, den wir erleiden, eine sehr große Sünde, in Anbetracht der Schuld hingegen die geringste Sünde ist, weil nur das geringste Maß von Freiwilligkeit damit verbunden ist, da sie nicht vom eigenen, persönlichen Willen, sondern nur vom Willen des Stammvaters frei gewollt ist, daß sie daher auch keine persönliche Sünde, sondern eine Sünde der Natur ist, daß endlich der Verlust die bona indebita und nicht die naturalia betrifft.

III. Die Frage von der Fortpflanzung der Erbsünde ist durch die vorstehend entwickelten Principien über das Wesen der Sünde schon mitgelöst; sie geschieht durch die natürliche Abstammung von Adam, so daß der Einzelne durch seinen Eintritt in das von Adam abstammende Geschlecht zugleich mit der menschlichen Natur auch die Erbsünde von Adam überkommt. In dem Generationsacte selbst braucht man keinen andern Einfluß in dieser Beziehung anzuerkennen, als daß eben durch ihn die Fortpflanzung der menschlichen Natur vermittelt wird. Obgleich Gott beim Zeugungsacte die Seele schafft, und die des Geschenkes seiner Gnade entbehrende dem neuzubildenden Leibe eingießt, so ist dennoch festzuhalten, daß die Sünde durch die geschlechtliche Abstammung übergehe, denn eben mittelst der geschlechtlichen Zeugung pflanzt sich die menschliche Natur fort, welche die Gnade im Stammvater verloren hat. Es ist demnach offenbar, daß Gott mit der Seele nicht die Sünde erschaffe; denn würde die von Gott erschaffene Seele nicht mit dem menschlichen Leibe vereinigt, so würde der Mangel der heiligmachenden Gnade für sie keine Sünde sein, da sie eben ohne alle Beziehung zu Adam wäre; sobald sie aber mit einem menschlichen Leibe vereinigt wird, nimmt dieser Mangel den Charakter der Schuld an; die Seele ist jetzt der Gnade beraubt, weil der Mensch, dessen Bestandtheil sie geworden ist, von Adam stammt und in Folge dieser Abstammung der Gnade beraubt ist. In diesem Sinne haben die großen Meister der Schule die Fortpflanzung der Erbsünde stets erklärt. Anima rationalis, so lehrt der hl. Thomas, non habet immunditiam peccati originalis nec ex se, nec a Deo, sed ex unione ad carnem. Sic enim fit pars humanae naturae (corruptae) derivatae ab Adam (De malo q. 4, a. 3 ad 1; vgl. De potentia q. 3, a. 9 und Anselm, De conc. virg. 23, al. 21). Daher ist die Annahme des Generatianismus, demgemäß die Seelen dadurch befleckt werden und sündhaft sind, daß sie aus der mit der Sünde befleckten Seele des Zeugenden emaniren, abgesehen davon, daß sie philosophisch wie theologisch absolut unhaltbar ist, auch durchaus unnöthig.

IV. Bezüglich der mit der Erbsünde auf alle Menschen übergegangenen Folgen sah sich die Kirche genöthigt, eine Reihe von Irrthümern zu verwerfen, welche sich als ebenso viele Consequenzen aus falschen Auffassungen über den Urstand mit Nothwendigkeit ergaben. Da die Pelagianer übernatürliche Gnadengaben von vornherein in den Stammeltern nicht annahmen und die Erbsünde läugneten, so läugneten sie auch jede Einwirkung des Sündenfalles auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur; mit ihnen stimmen in dieser Beziehung die modernen Nationalisten überein. Nach Luthers und der Reformatoren gerade entgegengesetzter Ansicht, wonach die übernatürlichen Gnadengaben zum Wesensbestand der Natur gehörten, ging demgemäß mit dem Verluste der justitia originalis dieser Wesensbestand selbst verloren, so daß im gefallenen Menschen nicht das geringste Gute mehr zurückblieb; seine geistig-sittlichen Kräfte seien völlig erloschen, sein Wille sei in Bezug auf geistige Dinge wie ein Stein, ein Klotz gewesen (vgl. Möhler, Symbolik), und an die Stelle des Guten sei die Sünde getreten, d. i. die unüberwindliche böse Begierlichkeit, so daß in der gefallenen Natur alles Thun des Menschen an sich betrachtet sündhaft sei (Form. Concord. de lib. arb. § 7, de pecc. orig. § 25). In ähnlicher Weise lehren Bajus und Jansenius, daß durch den Sündenfall die Willensfreiheit (als libertas a necessitate intrinseca) vernichtet sei, und daß der gefallene Mensch in allem Thun von dem nöthigenden Einfluß der sündhaften Lust (delectatio terrestris) beherrscht werde, bis derselbe dem innerlich nöthigenden Einflusse der Gnade (delectatio coelestis) weichen müsse. Diesen Irrthümern gegenüber hat die katholische Kirche stets gelehrt, daß die menschliche Natur durch die Erbsünde des übernatürlichen Gnadenzustandes beraubt worden sei, daß sie aber ihre natürlichen sittlichen Kräfte und vor Allem die Willensfreiheit, obwohl dieselbe geschwächt sei, bewahrt habe (Conc. Trid. Sess. V, can. 1; Sess. VI, cap. 1, can. 5). Somit sind als Folgen der Erbsünde zunächst zu verzeichnen der Verlust der Kindschaft Gottes und des Erbrechtes zum Himmel (Röm. 5, 18). Die condemnatio, von welcher der Apostel spricht, ist zunächst der Verlust der heiligmachenden Gnade, wie die justificatio die Wiedererlangung derselben durch Christus ist, und endlich, wenn nicht eine Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste erfolgt, der Ausschluß vom ewigen Leben (Joh. 3, 5), die Verdammung im eigentlichen Sinne, die poena damni, der Ausschluß von der visio beatifica und der in ihr eingeschlossenen himmlischen Seligkeit. Dieß ist de fide (Conc. Lugd. II et Florent.); dagegen ist es keineswegs de fide und selbst nicht einmal wahrscheinlich, daß mit der poena damni auch die ewige poena sensus verbunden sei, denn die Concilien

weisen ausdrücklich auf den Unterschied der Bestrafung der persönlichen Sünden und der Erbsünde hin (poenis tamen disparibus puniendae). Dem Satze Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus (c. 3, X, 3, 42) pflichten die größten Theologen, besonders Thomas (De malo q. 5, a. 2) und Bonaventura, ausnahmslos bei; ja, sie lehren sogar, daß solche sich einer natürlichen Glückseligkeit erfreuen können, die durch keinen Schmerz über den Verlust der übernatürlichen getrübt werde. Jedenfalls kann das Leiden, das sie etwa über die Entbehrung der Anschauung Gottes empfinden könnten, nicht gleich dem der anderen Verdammten aus dem Bewußtsein, sich gegen Gott empört zu haben und demselben noch immer mit vergeblichem Hasse zu widerstreben, entspringen. Zugleich mit der heiligmachenden Gnade gehen alle diejenigen übernatürlichen Güter verloren, welche dem Menschen ursprünglich nur auf Grund der heiligmachenden Gnade geschenkt worden waren, und es treten alle diejenigen Gebrechen und Unvollkommenheiten nothwendig wieder hervor, von welchen er durch die Urgerechtigkeit befreit, und gegen welche er durch dieselbe geschützt war, welche nun aber zugleich den Charakter von Strafen an sich tragen. Diese Uebel sind theils bloße physische Leiden und Gebrechen, wie der Tod und die körperlichen Krankheiten und Mühseligkeiten, theils solche, welche ihm in der Lösung seiner sittlichen Aufgabe hindernd entgegentreten und unter diesem Gesichtspunkte mit zum materiellen Inhalte der Sünde selbst gehören, die unordentliche Begierlichkeit (s. d. Art.), die Unwissenheit und Neigung zum Irrthum, und als Zusammenfassung aller Wirkungen die Gefangenschaft und Knechtschaft der Sünde und des Teufels (Trid. l. c.; vgl. Scheeben, Dogmatik II, 2, § 204. 205). So wurde also die menschliche Natur in diesem Sinne durch Adams Sünde nach Leib und Seele in's Schlimmere verkehrt oder verändert (Trid. Sess. V, c. 1). Im Anschluß an den hl. Thomas (2, 1, q. 85, a. 3) lehrt die Schule, daß die wesentlichen, natürlichen Kräfte der menschlichen Natur an sich durch die Erbsünde nicht zerstört worden seien, sondern daß die Natur nur insofern verwundet sei, als ihr die durch die ursprüngliche Gerechtigkeit und die mit ihr verbundenen Güter mitgetheilte Kraft, Harmonie und Vollkommenheit durch den Verlust jener Güter gleichzeitig verloren ging. So sagt Suarez (De gratia, proleg. 4, c. 8, n. 19): Justitia originalis pacem et unionem inter appetitus hominis constituebat, quae unio per peccatum dissoluta est, ablata justitia, et ita factum est vulnus in natura. Atque eodem modo fuit homo laesus in naturalibus, non quia donum amissum fuerat naturale, sed quia illud donum naturalem defectum auferebat seu illi subveniebat. Ganz in derselben Weise hatten auch schon die Väter die sog. Verwundung der Natur erklärt (Chrysost. Hom. 16 in Gen.; Prosper, C. collat. 9, al. 19). Wenn demnach die Natur in sich selbst und in ihren wesentlichen Kräften durch die Sünde Adams keine Veränderung erlitten hat, so ergibt sich, daß die gefallene Natur (natura lapsa), wenn man von der Schuld der Erbsünde selbst absieht, von der reinen Natur (natura pura) sich nicht wesentlich unterscheidet. Während alle Theologen hierin übereinstimmen, wollen doch manche derselben, wenngleich in sehr verschiedener Weise (Alvarez, Billuart, Tournely u. A.), einen accidentellen Unterschied zwischen jenen beiden Zuständen bestehen lassen, so zwar, daß die gefallene Natur mit größeren Schwächen und Unordnungen behaftet und somit sittlich schlimmer gestellt sei, als die reine Natur (vgl. d. Art. Stand der Natur). Letzteres könnte etwa in dem Sinne Geltung haben, daß man die gefallene Natur in der thatsächlichen Lage und Beschaffenheit in's Auge faßt, welche sie in der geschichtlichen Entwicklung unter dem Einfluß mehr persönlicher und socialer Verirrungen angenommen hat. Endlich ist auch noch eine Folge und Strafe der Sünde in der ganzen sichtbaren Schöpfung anzuerkennen, die im Urzustande von dem Menschen als ihrem Könige beherrscht wurde und sich nun gegen den Willen und die Zwecke des Menschen erhebt (Gen. 3, 17 f.). Darum gießt auch die Kirche über die seufzenden Geschöpfe (Röm. 8, 22) im Namen des Erlösers ihre Segnungen aus, um durch die ihnen hierdurch zugewandte Huld des zweiten Adam allenthalben wieder gut zu machen, was die Schuld des ersten Adam verdorben hat. (Vgl. De Rubeis, De peccato originali, nova ed., Herbipoli 1857; Kleutgen, Theologie der Vorzeit II, Abhandl. 10; Scheeben, Dogmatik II, § 196 bis 205; Simar, Dogmatik § 88—90; Alb. a Bulsano, Instit. theolog. II, c. 4, a. 7. 9—11; Jungmann, Inst. theol. dogm. II, c. 2). [Hense.]

Erchuäer (אַרְכְּוָיֵא), bloß 1 Esdr. 4, 9 vorkommend, ein aus dem assyrischen Reich in's israelitische Gebiet verpflanzter Volksstamm. Das Wort אַרְכְּוָיֵא ist ohne Zweifel das Gentilitium von אֶרֶךְ oder Arach (s. d. Art.). [Welte.]

Eremiten, s. Einsiedler.

Erfurt (Erphesfurt, dunkle Furt, später Erfordia) an der Gera, die älteste Stadt Thüringens. 1. Bisthum und Archidiaconat. Schon zur Zeit des hl. Bonifatius war Erfurt eine „alte Stadt der Ackerbau treibenden Heiden" (Bonif. Ep. 42, ed. Jaffé). Als der Heilige 719 zum ersten Male in die Gegend kam, faßte er unter dem Namen Thüringen noch das ganze Land zusammen, welches sich nördlich von Bayern bis an die Grenzen der Sachsen erstreckte. Er fand allerdings schon bei seiner Ankunft Spuren des Christenthums in Thüringen vor, allein in und um Erfurt war um diese Zeit noch Alles heidnisch. Erst nachdem Bonifatius wiederholt in den Jahren 722 und 724 in Thüringen gepredigt hatte und immer weiter nach Norden vorgedrungen war, wurden Kirchen er-

baut, zuerst 724 eine Michaelskirche zu Ohrdruf, neben welcher ein Kloster entstand, dann eine Johanniskirche zu Altenberge, nicht lange danach (etwa 730) auch eine Marienkirche mit Kloster zu Erfurt. Als nach mehr denn zwanzigjähriger Thätigkeit ganz Mitteldeutschland bis an die Grenzen der Sachsen, und insbesondere Thüringen, so weit dasselbe unter fränkischer Herrschaft stand, für das Christenthum gewonnen war, konnte Bonifatius daran denken, diesen Ländern eine kirchliche Organisation zu geben und dieselben in Diöcesen einzutheilen. Wie dieß früher in andern Ländern fast überall geschehen war, so folgte er hierbei der politischen Eintheilung des Landes und nahm insbesondere darauf Rücksicht, daß die Grenzen der verschiedenen Volksstämme nicht verwirrt würden. Wie deßhalb für Südthüringen oder Franken das Bisthum Würzburg, für Hessen Buraburg, so wurde für das fränkische Nordthüringen, welches durch die Unstrut von den Sachsen gesondert war, im J. 741 das Bisthum Erfurt gegründet und 742 von Papst Zacharias bestätigt (Bonif. Ep. 42. 43). Als der erste, aber auch als der letzte Bischof Erfurts wird der hl. Adalar (Adolar, Adelhar, Aethelherr) genannt, welcher zugleich mit Bonifatius 755 in Friesland den Martyrtod fand. Adalar scheint die bischöfliche Consecration nicht empfangen zu haben, da er in alten Nachrichten consequent nur als presbyter aufgeführt wird (so Annal. Xant. in Mon. Germ. SS. II, 222). Der kurze Bestand des Bisthums hat seinen Grund hauptsächlich darin, daß mit der Verbreitung des Christenthums nach Norden seine Grenzen erweitert wurden. Schon 744 kam der nordthüringische Hessen- und Schwabengau zum Christenthum. Als nun Bonifatius 745 Erzbischof von Mainz wurde, behielt er diese eben gewonnenen Gaue unter seiner unmittelbaren Leitung; als er mit Adalar nach Friesland ging, übergab er die im Zuwachse begriffene Diöcese seinem Schüler Lullus. Unter Karl d. Gr. wurde auch das nördliche Thüringen, soweit es unter sächsischer Herrschaft stand, bekehrt und sammt dem sächsisch-thüringischen Hessen- und Schwabengau, welcher bis dahin mit Mainz vereinigt war, dem 814 errichteten sächsischen Bisthum Halberstadt zugewiesen, während Erfurt mit dem fränkischen Südthüringen dem Bisthum Mainz einverleibt blieb. Nach einer Localtradition sollen schon seit der Zeit des Erzbischofs Otgar (826—847) in Erfurt Weihbischöfe diesen Theil des Erzbisthums verwaltet haben; als erster solcher Generalvicar in pontificalibus wird Reginbald genannt. Doch wissen die Urkunden hierüber nichts; vielmehr werden nach ihnen alle bischöflichen Acte theils durch die Mainzer Erzbischöfe persönlich, theils durch eingeladene fremde Bischöfe vollzogen. Erst als im zwölften Jahrhundert Thüringen in zehn Archidiaconate getheilt wurde, erhielt Erfurt dadurch eine besondere Bedeutung, daß die beiden Pröpste der Stiftskirchen zu U. L. Fr. und zu St. Severus die Archidiaconatswürde erhielten. Nachdem dann ferner das Concil von Vienne 1311 die Verwendung herumreisender Titularbischöfe untersagt hatte (Thomass., Nova et vet. eccl. discipl. I, 1, 27), wurden für den thüringischen Theil der Diöcese Mainz wirkliche Weihbischöfe mit dem Sitze in Erfurt aufgestellt. Der erste war Johannes O. S. Aug., 1313—1316; der 34. und letzte Joseph Max von Haunold, 1795—1807. Während der französischen Invasion kam Erfurt anfänglich unter die Aufsicht des Bischofs Ferdinand zu Corvey, dann 1821 durch die Bulle De salute unter das Bisthum Paderborn. (Vgl. die Literatur im Art. Bonifatius und Koch, Die Weihbischöfe von Erfurt, in der Zeitschr. des Vereins f. thüring. Gesch. VI, Jena 1865, 33 ff.)

2. Synoden. König Heinrich I. berief auf Rath des Erzbischofs Hildebert von Mainz eine Reichstagssynode nach Erfurt, welche am 1. Juli 932 eröffnet wurde. Außer den Erzbischöfen von Mainz, Trier und Hamburg waren zehn Bischöfe und viele Aebte anwesend. Nach dem Berichte bei Trithemius (Chron. Hirsaug. ad a. 935) sollte durch die Synode besonders der Simonie und dem Sittenverderbniß unter Clerus und Volk gesteuert werden. Soweit die Capitularien sich erhalten haben (Mon. Germ. Leg. II, 18 und Quellen zur bayr. und deutschen Geschichte, München 1856, I, 408 ff.), wurden Verordnungen über die Feier der Festtage, über Fasttage, über Umgang mit Excommunicirten u. s. w. erlassen (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 590). Eine zweite Synode fand am 10. März 1073 unter König Heinrich IV. statt. Auf derselben wurden die Ansprüche, welche Erzbischof Siegfried von Mainz auf den Zehent in Thüringen erhob, in ziemlich gewaltthätiger Weise zu Gunsten des Erzbischofs entschieden (Mon. Germ. SS. V, 192; Hefele IV, 895). Als dann im folgenden Jahre Siegfried auf einer weitern Synode (October 1074) die päpstlichen Verordnungen gegen die Concubinarier zur Ausführung bringen wollte, steigerte sich die wegen des Zehentstreites vorhandene Erbitterung bis zu einem offenen Kampfe. Mit Mühe wurde der Friede hergestellt (Mon. Germ. SS. V, 218; Hefele V, 26). Ueber andere Synoden 1105, 1148, 1223 s. Hefele V, 255. 463. 834.

3. Universität. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts wurde Erfurt durch Anschluß an den Hansabund eine bedeutende Handelsstadt, und als um die Mitte des 14. Jahrhunderts der levantinische Handel seinen Weg von Italien über Augsburg nach dem Norden nahm, war Erfurt eine der Städte, welche am meisten dabei gewannen. Das Gebiet der Stadt wurde erweitert, und die zu großer Berühmtheit gelangte Messe führte ihr bedeutende Reichthümer zu. Um das Ansehen der Stadt noch mehr zu heben, dachte der Rath daran, auch eine Universität in derselben zu errichten, und suchte die Zeit der Parteiung und des Kampfes um den erzbischöf-

lichen Stuhl in Mainz zur Erreichung dieses Zweckes zu benutzen. In der blutigen Fehde, in welcher Adolf von Nassau gegen den vom Papste und Kaiser bestätigten Ludwig von Meißen das Kurfürstenthum Mainz errang (1373—1381), stand Erfurt auf Seiten Adolfs. Letzterer hielt sich im Beginne der unglücklichen Doppelherrschaft, welche nach Gregors XI. Tode die abendländische Kirche spaltete, zu dem im J. 1378 gewählten Gegenpapste, dem Cardinal Robert von Genf, der sich den Namen Clemens VII. beilegte und in Avignon seinen Wohnsitz aufschlug. Erfurt folgte seinem Beispiele, und der Stadtrath wandte sich deßhalb um die Ertheilung der Erlaubniß und der Privilegien zur Errichtung einer Universität an den Gegenpapst. Schon am 1. October 1378 ertheilte Clemens VII. von Avignon aus die nachgesuchte Erlaubniß. Auf diese Weise war zwar der Wunsch der Erfurter erfüllt, allein das Ansehen Clemens' VII. wurde immer geringer, und als sich bald ganz Deutschland, und mit ihm auch der Erzbischof Adolf von Mainz, dem rechtmäßigen Papste Urban VI. zuwandten, wagte der Stadtrath nicht, die erhaltene Erlaubniß geltend zu machen. Er sah sich vielmehr genöthigt, seine Bitte bei dem rechtmäßigen Oberhaupte der Kirche anzubringen, und am 3. Mai 1389 ertheilte auch wirklich Urban VI. auf Betrieb des Erzbischofs von Mainz und des päpstlichen Legaten die Erlaubniß, sowie die nothwendigen Privilegien zur Errichtung der Universität Erfurt (die Urkunden bei Motschmann 13. 24). Mit dem Ankaufe und der Einrichtung von Häusern zu Hörsälen, mit Abfassung der Statuten und Gesetze, mit der Einrichtung der Facultäten und Berufung der Professoren gingen noch drei Jahre hin. Am Sonntage Misericordias Domini im J. 1392 wurde endlich der erste Rector der Universität, M. Joh. Müller aus Arnstadt, decretorum Baccalaureus, gewählt, und die Universität ward eröffnet. Es war die erste Europa's, welche alle vier Facultäten in sich vereinigte, die erste Deutschlands, welche von einer Gemeinde dotirt wurde. Auf das Ansuchen des Rectors und der Professoren ernannte der Papst Bonifatius IX. im J. 1396 den Erzbischof von Mainz zum immerwährenden Kanzler. Erzbischof Johann II. kam auch im J. 1398 nach Erfurt, nahm sich der neuen Stiftung lebhaft an und inaugurirte dieselbe noch nachträglich, weßhalb von Einigen das Jahr 1398 als Stiftungsjahr angesehen wird, während Andere 1378, noch Andere 1389 dafür halten. Mit Recht hat die Universität selbst das Jahr 1392 als ihr Stiftungsjahr angesehen und im J. 1792 ihr vierhundertjähriges Jubiläum gefeiert. Das erste Jahrhundert ihres Bestandes war auch die Zeit ihrer Blüte; insbesondere waren die ersten fünfzig Jahre glücklich und segensreich. Schon unter dem ersten Rector zählte die Universitätsmatrikel 523 Studirende, und gewöhnlich waren 300 bis 400 Studenten, im J. 1455 sogar 538 dort. Die bedeutendsten Gelehrten wirkten an derselben und bildeten einen nicht minder kräftigen Nachwuchs. Milde Stiftungen erhöhten ihren Flor. So wurde 1412 von Amplon de Fago, gebürtig von Rheinbergen, das Collegium Amplonianum, auch Himmelspforte genannt, für fünfzehn Studirende, und 1448 von Heinrich von Gerbstädt die Juristenschule für sieben Studirende gestiftet; durch milde Gaben entstanden die Bursa pauperum, sowie mehrere Stipendien und Commenden. Tilemann Brandis, Domherr zu Hildesheim, stiftete noch 1520 das Sachsen- oder Brandische Institut für acht Studirende; aber diese Stiftung ist auch ungefähr das letzte erfreuliche Ereigniß, was sich auf lange Zeit von der Universität berichten läßt. Mancherlei Unglücksfälle hatten die Stadt und Universität schon seit dem Jahre 1450 betroffen; die fortwährenden Kriegsunruhen in Thüringen und Sachsen, ansteckende Seuchen, insbesondere das „große Sterben" im J. 1463, bei dem die Pest in dem Erfurter Gebiete 28 000 Menschen wegraffte, dann der große Brand im J. 1472, der von einem dem Kloster Pforte entlaufenen Mönche angelegt war und mehr als 2000 Häuser in Asche legte, der Studententumult vom Jahre 1480 und wiederholt im J. 1510 konnten nicht ohne verderbliche Folgen für die Universität bleiben. Allein verderblicher als Alles wirkte für dieselbe die unselige Reformation Luthers. Seit 1501 hatte Luther hier studirt und darauf an der Universität gelehrt; wenn er aber Erfurt ungeachtet der angedeuteten Calamitäten, welche dasselbe vor dieser Zeit betroffen hatten, noch das Paradies Deutschlands genannt hatte, so wurde die Universität durch ihn und seine reformatorischen Verwirrungen gar bald an den Rand des Verderbens gebracht. Sein Erscheinen in Erfurt im J. 1521 hatte das sogen. Pfaffenstürmen zur Folge, bei welchem die blindeste Wuth gegen die Personen und Häuser der Geistlichen ausgeübt wurde, und dessen Folgen innere Zwietracht und Verödung der Universität waren, so daß von dem Jahre 1520—1629, also in 109 Jahren, keine Promotion in der theologischen Facultät vorkam, da doch von ihrem Entstehen bis 1520 allein 120 Doctoren der Theologie creirt waren. Es wurden 1523 nur 34, 1524 nur 24, 1525 nur 21, 1526 nur 14 Studenten immatriculirt. Die Raserei des Bauernaufstandes trug das Ihrige zur Vernichtung der Anstalt bei, und alle Bemühungen, dieselbe wieder zu heben, wurden dann wieder durch den dreißigjährigen Krieg vereitelt. Auch Gustav Adolfs Versuche, dieselbe in seinem Sinne zu restauriren, blieben ohne dauernden Erfolg. Erst nach dem westfälischen Frieden, durch welchen Erfurt wieder in sein früheres Verhältniß zu dem Kurfürsten von Mainz zurückversetzt war, hob sich die Universität in etwas. Die Erzbischöfe von Mainz erwarben sich auch im folgenden Jahrhundert große Verdienste um sie, und im Anfange des 18. Jahrhunderts erfreute sich die Anstalt eines

ziemlich zahlreichen Besuches, sowie des wohlthätigen Interesses mancher vermögenden Gönner. Neue Institute wurden geschaffen, und als die Anstalt 1792 ihr viertes Jubiläum feierte, zählte sie sieben Professoren in der katholisch- und fünf in der lutherisch-theologischen Facultät, zehn in der juristischen, sieben nebst einem Privatdocenten in der medicinischen und zehn Professoren nebst fünf Privatdocenten in der philosophischen Facultät. Neben den übrigen unterdeß entstandenen und blühenden Universitäten Deutschlands konnte sich jedoch Erfurt nicht halten, und so wurde denn die Universität, schon 1802 zur Aufhebung bestimmt, am 12. November 1816 endlich gänzlich aufgehoben. (Vgl. Falkenstein, Civitatis Erfurtensis historia, 2 voll., Erf. 1739—1746; Beyer, Neue Chronik von Erfurt, ebd. 1736—1815, nebst Nachtr. 1821—1823; Tettau, Erfurt in seiner Vergangenheit und Gegenwart, ebd. 1868; über die Universität besonders J. Chr. Motschmann, Erfordia literata oder Gelehrtes Erffurth, mit Forts. von Sinnhold und Osann, 3 Bde., Erfurt 1729—1753; Dominicus, Zum Andenken der vierten acad. Jubelfeier, Erfurt 1792; Kampschulte, Die Universität Erfurt in ihrem Verhalten zu dem Humanismus und der Reformation, 2 Bde., Trier 1858—1860.) [(Seiters) Streber.]

Erhard (Erehard, Arionard, Nerard), Lehrer des Christenthums zu Regensburg und Bischof. Unumstößlich gewiß ist von dem heiligen Erhard nur, daß er im siebenten oder achten Jahrhundert zu Regensburg lebte und wirkte, daselbst zur Zeit des hl. Wolfgang im Nonnenkloster Niedermünster seine Grabstätte hatte und als Heiliger verehrt wurde. Ferner kann über seine bischöfliche Würde nicht wohl ein gegründeter Zweifel stattfinden, und es hat auch große Wahrscheinlichkeit für sich, daß er ein leiblicher Bruder des Bischofs Hildulf von Trier gewesen ist, denn in allen Biographien sowohl Erhards selbst wie auch Hildulfs wird er Bischof und Hildulfs Bruder genannt, und damit stimmen die Tradition der Regensburger Kirche, die bayrischen Geschichtschreiber und andere Nachrichten überein. Allein in Bezug auf das Vaterland dieser zwei Brüder (denen öfter noch ein anderer, Albert, oder gar mehrere Brüder zugesellt werden), auf die Zeit, in der sie lebten, und auf die Frage, ob sie ordentliche oder nur Wanderbischöfe gewesen, lauten die alten Nachrichten wie die neuen Meinungen sehr verschieden. Bald sollen sie trotz ihrer deutschen Namen aus Irland oder Scotia gekommen sein, wo sie ihre bischöflichen Kirchen verlassen hätten; bald werden sie Nervier oder auch Noriker (Bayern) genannt, die zu Regensburg gebildet und Cleriker geworden seien; in der ersten Biographie bei den Bollandisten heißt Erhard Narbonensis gentilitate, Nervius civilitate, genere Scoticus. Was ihre Lebenszeit betrifft, so weisen die Biographien Erhards und Hildulfs auf die Regierungsepoche Pipins und Karls d. Gr.; allein nach dem Urtheile der besten Kritiker gehört Hildulfs Wirksamkeit als Bischofs von Trier dem siebenten Jahrhundert an, und sein Tod fällt in's Jahr 707 (Boll. in vita S. Hildulfi), woraus sich der Schluß für den hl. Erhard von selbst ergibt. Auch haben, nach den Biographien Hildulfs, beide Brüder die hl. Odilia, Tochter des elsässischen Grafen Eticho, getauft und von der Blindheit geheilt, oder, wie es nach den Erhardslegenden und nach dem Leben der hl. Odilia wahrscheinlicher ist, es hat der Bischof Erhard von Bayern die Taufe und die Heilung Odilia's vollbracht (Mabill., Acta SS., Saec. III, 2, 489 sq.); dieß weist aber auf das siebente Jahrhundert zurück. Alles erwogen, scheint Erhard schließlich, um von Hildulfs Episcopat hier nicht zu reden, nur ein Wanderbischof gewesen zu sein, der einige Zeit das bischöfliche Amt in Regensburg verwaltete und sich bei Niedermünster aufhielt, wo er nach Mabillon (Annal. I, 507) das Nonnenkloster gründete, oder doch veranlaßte, weßhalb das Stift den Namen der jungfräulichen Gottesgebärerin und des heiligen Confessors Erhard trug (Ried, Cod. dipl. episc. Ratisb. I, 102—104). (Vgl. Boll. Jan. I, 533 sq.; Enhuber, Dissert. crit. de patria etc. S. Erhardi, Ratisb. 1770; Hochwart, Catal. episc. Ratisp. in Oefele, Script. rer. Boic., August. Vindob. 1763, I, 163.) [Schröbl.]

Erkenntniß des Menschen nach katholischer Lehre. Abweichend von den Sensualisten (Locke, den Materialisten und den Positivisten) wie von den excentrischen Spiritualisten (Berkeley und seinen Anhängern), von denen dem Menschen jene nur sinnliche und diese nur übersinnliche Erkenntnisse einräumen, nehmen die katholischen Vertreter der Philosophie beim Menschen als einem körperlich-geistigen Wesen zwei essentiell von einander verschiedene Gattungen oder Arten von Erkenntnissen an, *sensitive* oder sinnliche und *intellectuelle* oder geistige *Erkenntnisse*. Die erstgenannte Art setzt sich aus den Thätigkeiten der äußeren Sinne (Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl) und der inneren Sinne (Gemeinsinn, Gedächtniß und Phantasie), die letztere aus den Acten der Vernunft oder des Verstandes zusammen. Hier handelt es sich bloß um die intellectuellen Erkenntnisse, d. i. um die Acte des Intellects (der Vernunft). Nach ihrer rein formalen Seite betrachtet, zerfallen dieselben in drei Arten, in Begriffe, Urtheile und Schlüsse, welche sich so von einander unterscheiden, daß die Begriffe in dem einfachen Erfassen der Wesenheit eines Dinges, die Urtheile in der Aussage eines Begriffes von einem andern und die Schlüsse in der Ableitung einer Aussage aus zwei andern Aussagen bestehen. In materieller Hinsicht oder dem Inhalte nach sind die Erkenntnisse ebenso mannigfaltig und vielgestaltig, als es Dinge gibt, welche in ihrer bunten Abwechslung den Gegenstand oder das Object der jedesmaligen Erkenntniß bilden.

I. Es fragt sich zunächst, aus welchen Quellen die Vernunft die verschiedenen Objecte ihrer Erkenntniß schöpft. Diese Frage hat im Laufe der Geschichte mehrfache, auch widersprechende Antworten gefunden. Es gab z. B. solche, welche die Vernunft des Menschen selbst, d. i. ein inneres Princip, als die Quelle und zwar als die alleinige Quelle seiner Erkenntnisse betrachteten. Zu ihnen gehören in vorderster Reihe die Anhänger der Lehre von den eingeborenen Ideen, gleichviel, in welcher Weise sie sich das Eingeborensein derselben gedacht haben (Plato, Cartesius, Leibniz, Rosmini). Ihnen gegenüber hat schon Aristoteles und nach ihm die ganze Scholastik daran festgehalten und es auch bewiesen, daß die Vernunft von Natur aus einer Schreibtafel gleicht, auf welche alles Mögliche geschrieben werden kann, thatsächlich aber noch nichts geschrieben steht. In zweiter Linie gehören auch die Vertreter des modernen Idealismus nach seinen verschiedenen Gestaltungen hierher (Fichte, Schelling, Hegel), diejenigen also, welche lehrten, daß die Vernunft des Menschen die Ideen oder Begriffe, wie eine Spinne ihr Netz, aus sich selbst entwickele und dann verobjectivire; sie aber übersahen dabei, daß sie die abhängige menschliche Vernunft mit der absoluten und schöpferischen Vernunft Gottes verwechselten. Im Gegensatze zu den bisher Genannten behaupteten Andere, daß der Inhalt der menschlichen Vernunfterkenntniß bloß einer äußern Quelle entspringe, wobei sie freilich in der nähern Bestimmung dieses Princips wieder von einander abwichen. Die Traditionalisten (Bonald, Bonnetty, Ventura) betrachteten die mündliche Ueberlieferung oder Tradition und damit zugleich die Uroffenbarung, zuletzt also Gott selbst, entweder als die alleinige oder wenigstens doch als die Hauptquelle der menschlichen Erkenntniß und stützten sich dabei auf die Annahme, daß eine geistige Thätigkeit des Menschen ohne Sprache unmöglich sei. Die Ontologisten (Malebranche, Gerdil, Ubaghs, Branchereau, Hugonin, Fabre, Gioberti) gingen noch weiter und verlegten den Ursprung der intellectuellen Erkenntnisse des Menschen direct in das Wesen Gottes, indem sie lehrten, daß die menschliche Seele schon in diesem Leben Gott unmittelbar anschaue und in ihm als in ihrer vorbildlichen oder hervorbringenden Ursache alle Dinge erkenne. Mit vollem Recht hat die Kirche letztere Lehre verworfen, da es dem Menschen hienieden unmöglich ist, auf rein natürlichem Wege Gott unmittelbar zu schauen. Nach allen diesen Fehlgriffen bleibt nichts Anderes übrig, als die Wahrheit auch hier in der Mitte zu suchen und dem Inhalte der menschlichen Vernunfterkenntniß weder ein inneres, noch ein äußeres Princip für sich allein, sondern ein inneres und äußeres zugleich als Quelle anzuweisen. Inneres Princip ist die eigene Vernunft oder, genauer gesprochen, das Bewußtsein (bisweilen auch innerer Sinn, sensus internus, genannt); äußeres Princip ist die Erfahrung, welche, da sie theils aus dem Referate der eigenen Sinne, theils aus den Mittheilungen anderer Personen besteht, als eigene und fremde Erfahrung unterschieden wird. Aus dem Bewußtsein schöpft der Mensch die Erkenntniß seiner eigenen Acte und Zustände, der sinnlichen wie der übersinnlichen, und vermittels dieser Erkenntniß auch die seines Ichs als des Princips und Subjects dieser Acte und Zustände (Selbstbewußtsein). Die äußern Sinne übermitteln dem Menschen die Erkenntniß der körperlichen Dinge in ihrem Dasein und Wirken, sowie in ihren Eigenschaften und Beziehungen. Durch die fremde Erfahrung endlich, welche dem Menschen im sprachlichen Verkehr mitgetheilt wird, gelangt er in den Besitz derjenigen Erkenntnisse, welche andere Menschen bereits erworben haben.

II. Von den verschiedenen Dingen, welche die menschliche Vernunft erkennt und erkennen kann, bilden die körperlichen Dinge oder vielmehr das ihnen wesenhaft Zukommende das zunächstgelegene und adäquate Object der Vernunft; sie werden deßhalb auch von ihr in eigenthümlichen oder eigentlichen, nicht abgeleiteten Begriffen vorgestellt; alle übrigen Dinge, die menschliche Seele, der reine Geist und Gott, werden erst zeitlich nach jenen erkannt und nur nach Analogie derselben, d. i. in uneigentlichen oder abgeleiteten Begriffen gedacht. Mit Bezug hierauf konnte die Scholastik sagen: Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu. Aber nun erhebt sich die Frage nach dem Ursprung jener nicht abgeleiteten Begriffe (origo idearum), mit anderen Worten nach der Art und Weise, wie diese Begriffe aus den sinnlichen Vorstellungen (phantasmata) der Dinge entstehen. Um den Vorgang zu erklären, nahmen die Scholastiker mit wenigen Ausnahmen (z. B. Durand de St. Pourçain, Palmieri) nach dem Vorgang des Aristoteles in der Seele des Menschen neben der Vernunft, welche ihnen das eigentlich erkennende Vermögen ist, auch noch ein erkennend machendes Vermögen an und nannten dieses intellectus agens, d. i. thätige Vernunft, gleichwie sie jenes Vermögen mit entsprechendem Namen als intellectus possibilis bezeichneten, weil es, insofern es Begriffe in sich aufnehmen kann, sich zu ihnen im Zustande der Möglichkeit (potentia) befindet. Den intellectus agens betrachteten sie dann als eine Art von Leuchtkraft oder als ein Licht (lumen intellectuale s. intelligibile), weil er sich mit seiner Thätigkeit zu den Phantasmen, d. i. den sinnlichen Vorstellungen der Dinge in ähnlicher Weise verhalte, wie etwa die Sonne zu den dunkeln Körpern; denn gleichwie die Sonne die Körper erleuchte und sie dadurch geeignet mache, von sich ein Bild, die species sensibilis, in dem leiblichen Auge zu erzeugen und dadurch von ihm gesehen zu werden, so bestrahle auch der intellectus agens mit seinem Lichte die Phantasmen und abstrahire aus ihnen, indem er sie erleuchte, ein Bild des Allgemeinen und Wesenhaften, mit

anderen Worten die species intelligibilis der Dinge, wodurch diese für den intellectus possibilis, das Auge der Seele, erkennbar würden. Soweit stimmten die Scholastiker in ihrer Lehre über den intellectus agens mit einander überein; wenn es sich aber darum handelte, näher zu erklären, wie die Abstraction der species intelligibilis stattfinde, gingen ihre Ansichten auseinander. Der Grund ihrer Meinungsverschiedenheit lag hauptsächlich in der Schwierigkeit der Erklärung, wie die Phantasmen an dem Zustandekommen der species intelligibilis sich betheiligten, da sie auf der einen Seite mit Aristoteles daran festhielten, daß die Phantasmen als etwas Sinnlich-Körperliches auf den seiner Natur nach geistigen intellectus nicht einzuwirken vermögen, und anderseits einräumen mußten, daß die species intelligibiles doch auch wieder nicht ohne alle und jede Mitwirkung seitens der Phantasmen entstehen können. Einige (z. B. Suarez) hielten dafür, das Abstrahiren des intellectus agens sei nicht als eine Einwirkung desselben auf die Phantasmen, sondern als eine der Vernunft durchaus immanente Thätigkeit aufzufassen und bestehe einzig darin, daß der intellectus agens, durch die Gegenwart der sinnlichen Vorstellung angeregt und auf dieselbe hinschauend, von dem Gegenstande, wovon die Phantasie bereits ein sinnliches Bild besitze, in dem intellectus possibilis ein übersinnliches oder intelligibeles Bild erzeuge, welches dem sinnlichen ähnlich sei, und dieser Prozeß werde figürlich bezeichnet, wenn man von einer Beleuchtung der Phantasmen durch den intellectus agens rede. Andere glaubten, der intellectus agens vergeistige die Phantasmen, indem er an ihnen die sinnliche Umkleidung oder die materiellen Eigenschaften abstreife (Heinrich von Gent, Cajetan, Javellus aus Canavese, Schätzler) oder ihnen vorübergehend eine geistige Kraft oder Qualität mittheile (Cauvinus aus Serra), und behaupteten dann entweder, daß in dem Phantasma nach Abstreifung seiner sinnlichen Umkleidung das Wesen der Dinge für die Vernunft sichtbar werde, oder ließen das mit einer geistigen Kraft ausgerüstete Phantasma als die eigentliche causa efficiens die species intelligibilis in dem intellectus possibilis hervorbringen. Die sententia communis der Scholastiker, unter ihnen Albert d. Gr., Thomas' von Aquin (Summa theol. 1, q. 84, a. 6; q. 85, a. 1 ad 3 et 4; Summa c. gent. 2, c. 76; De verit. 10, 6 ad 7 et 8), Duns Scotus, Bañez, Mastrius, ist aber die, daß der intellectus agens sich zu den Phantasmen hinwende und sie als ein Werkzeug ergreife, um mittels ihrer und nach dem Vorbilde derselben die species intelligibiles in dem intellectus possibilis hervorzubringen, mit andern Worten, ihn als die materia durch die species intelligibiles zu informiren, wodurch er in Stand gesetzt sei, das Allgemeine und Wesenhafte der Dinge zu erkennen; denn dieß sei id quod intelligitur, die jedesmalige species intelligibilis aber id quo intelligitur. Im Anschluß daran lehren sie weiter, daß man die eben beschriebene Thätigkeit des intellectus agens ebenfalls als ein Beleuchten und ihn selbst deßhalb als ein Licht bezeichnen könne, weil auch das körperliche Licht die Farben geeignet mache, auf die Sinne einzuwirken und in ihnen die species sensibiles zu erzeugen.

III. Nach der vorangehenden Darstellung der Begriffsbildung ist es also weder Gott noch sonst ein geistiges Wesen außer uns, welches die Ideen in unserer Vernunft erzeugt (Averroes, Avicenna); der Ideenprozeß ist vielmehr nach seinem ganzen Verlaufe das unmittelbare Werk der menschlichen Seele selbst und in ihr werden die Ideen geschaut. Deßhalb wird auch die Lehre, welche dieses behauptet, Psychologismus genannt. Trotzdem kann man in gewissem Sinne sagen, daß Gott ebenfalls der Urheber der menschlichen Ideen sei, und daß die menschliche Seele Alles in Gott und in seinen ewigen Ideen erkenne, wie dieß die Ontologisten sammt den Theosophisten oder Panentheisten (z. B. Krause, Baader) behaupten. Zunächst kann man es schon deßhalb sagen, weil Gott nicht bloß die menschliche Seele mit ihrer Vernunft geschaffen hat und sie in ihrem Dasein erhält, sondern dabei zugleich auch die Gesetze in sie hineingelegt, welche ihren Erkenntnißprozeß beherrschen, und die Tendenz ihr verliehen hat, derzufolge sie nach der Erkenntniß der Dinge als nach dem Objecte und Ziele ihrer Thätigkeit hinstrebt. Sodann läßt es sich mit dem Hinweis darauf rechtfertigen, daß Gott als causa prima, wie bei den Thätigkeiten aller übrigen causae secundae s. secundariae, so auch bei den intellectuellen Acten der menschlichen Seele positiv mitwirkt, indem er sie auf irgend eine Weise bewegt und antreibt, die Erkenntnißacte zu vollbringen und vor Allem die obersten Begriffe und Principien der Wissenschaften zu bilden. Endlich aber und hauptsächlich ist das Gesagte insofern richtig, als Gott die menschliche Seele nach seinem Ebenbilde erschaffen und ihr die Vernunft als einen Strahl seiner Intelligenz, als eine Theilnahme oder einen Abglanz des Lichtes mitgetheilt hat, „welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen", so daß man die Worte des Psalmisten auf sie anzuwenden pflegt: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. In letzterem Umstande ist es begründet, daß die Vorstellungen der Dinge, welche die Vernunft nach Aehnlichkeit derselben in sich erzeugt, zugleich Nachbilder oder Abbilder der ewigen Ideen darstellen, welche als Urbilder oder Vorbilder der Dinge in Gott existiren, und daß man deßhalb die Erkenntnißlehre der Scholastiker auch als Exemplarismus bezeichnet.

IV. Die Ideen oder Begriffe, welche das Product des Erkenntnißprozesses bilden, sind, wie bereits gesagt, Vorstellungen von dem Allgemeinen der Dinge, d. i. von demjenigen, was einem Dinge mit allen übrigen Dingen seiner Art gemeinsam zukommt, und werden deßhalb auch

Allgemeinbegriffe oder Universalien genannt. Die Frage nach dem Verhältniß derselben zur realen Wirklichkeit beschäftigte von jeher die Philosophen und rief bald kleinere, bald größere Uneinigkeit unter ihnen hervor. Die lebhafteste Fehde bestand in den Zeiten des Mittelalters, und zwar das erste Mal vom letzten Jahrzehnt des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts, ein anderes Mal im 14. und 15. Jahrhundert. Beide Male standen sich zwei streitende Parteien schroff gegenüber, welche Nominalisten und Realisten genannt wurden. Die Nominalisten (Roscellin, Occam, Biel) verfochten die Ansicht, daß die Universalien nichts Anderes als Namen (nomina, flatus vocis) oder Zeichen (signa, fictiones) der Sache seien, welche sie vorstellten, jedes objectiven Charakters also entbehrten. Um diese Theorie etwas abzuschwächen, lehrten die Conceptualisten (Abälard), auch gemäßigte Nominalisten genannt, daß die Allgemeinbegriffe zwar etwas mehr als bloße Namen, immerhin aber nur etwas rein Subjectives seien, nämlich Formen der Auffassung (conceptus) unseres Geistes oder Collectivbegriffe, welche auf der Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung der Individuen beruhten und deßhalb etwas ausdrückten, das nicht in der Wirklichkeit, sondern bloß im Geiste existire. Den Nominalisten und Conceptualisten gegenüber vertraten die Realisten, und zwar sowohl die gemäßigten als die extremen, die Lehre, daß den Allgemeinbegriffen eine objective Bedeutung zukomme. Im Nähern behaupteten die extremen oder heterodoxen Realisten (Wilhelm vom Champeaux, Gilbert de la Porrée), sowie Formalisten (Duns Scotus), daß das in den Allgemeinbegriffen Gedachte als solches, d. i. mit derselben Abstraction und Allgemeinheit, unter der es von der Vernunft erfaßt werde, auch außerhalb des Geistes in natura rerum existire, und zwar in den Einzeldingen, z. B. die allgemeine Wesenheit des Menschen als solche in jedem menschlichen Individuum. Dagegen lehrten die gemäßigten oder orthodoxen Realisten, unter ihnen die Koryphäen der Scholastiker (Albert d. Gr., Thomas von Aquin), daß dasjenige, was in den Allgemeinbegriffen vorgestellt werde, seiner allgemeinen und abstracten Form nach nicht in natura rerum, sondern bloß im denkenden Geiste existire, aber der Sache nach nicht nur in Gedanken, sondern auch außerhalb des Gedankens in der objectiven Wirklichkeit vorkomme, freilich immer nur als etwas Concretes und Individuelles. Da der Streit zwischen den Nominalisten und Realisten, wie er das erste Mal geführt wurde, auch in das theologische Gebiet hinüberspielte, sah sich die Kirche genöthigt, ihn durch eine auctoritative Entscheidung zu beendigen; sie that es, indem sie einerseits den Nominalismus Roscellins auf dem Concil zu Soissons (1092) und den Conceptualismus Abälards auf dem Concil zu Sens (1140) und anderseits den extremen Realismus Gilberts auf den Synoden zu Paris (1147) und Rheims (1148) als falsch verurtheilte. Als im 14. Jahrhundert die Fehde der Nominalisten und Realisten, durch den von Duns Scotus gelehrten Formalismus veranlaßt, zum zweiten Male entbrannte, erhob sich nicht bloß die kirchliche (Papst Clemens VI.), sondern auch die staatliche Auctorität (König Ludwig XI. von Frankreich), um dieselbe beizulegen; einzelne Gelehrte (Aegidius Colonna, Gregor von Rimini, Johannes Capreolus, Dionysius Carthusianus) und ganze Universitäten (Paris, Köln, Freiburg) unterstützten diese Bemühungen, und so gelang es nach und nach, dem gemäßigten Realismus des Aquinaten wieder zum Sieg zu verhelfen.

V. Werden zwei Begriffe, welche von den Dingen der Außenwelt abstrahirt worden sind, unmittelbar so mit einander verknüpft, daß entschieden wird, ob und in welcher Weise der eine Begriff Merkmal des andern sei, so entsteht ein Urtheil. In den Urtheilen gelangt der Erkenntnißprozeß jedesmal zum Abschluß, in ihnen ist sein Endzweck gelegen. Sofern sie dasjenige ausdrücken oder aussprechen, was in der Wirklichkeit der Dinge statthat, mit anderen Worten, sofern sie auf Wahrheit beruhen, wird jedes von ihnen auch selbst wieder Wahrheit genannt; denn die Definition von Wahrheit, von welcher Graf de Maistre sagt, sie sei ein Strahl der Wahrheit, die sich selbst definire, lautet nach dem englischen Lehrer also: Veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit, esse quod est et non esse quod non est (Thom. Aq. S. c. g. 1, 59). Nach verschiedenen Gesichtspunkten werden die Wahrheiten in verschiedene Arten eingetheilt. So unterscheidet man, um nur die hauptsächlichsten Arten der Wahrheiten aufzuführen: 1. natürliche und übernatürliche Wahrheiten, je nachdem sie der menschlichen Vernunft zugänglich sind, oder über ihre Fassungskraft hinaus liegen; 2. allgemeine oder Vernunftwahrheiten und positive oder Glaubenswahrheiten, je nachdem sie von allen Menschen auf dem Wege des vernünftigen Denkens aufgefunden werden können oder ihnen von irgend einer Auctorität fertig gegeben, geoffenbart werden; 3. physische, mathematische und metaphysische oder philosophische Wahrheiten, je nachdem sie zum Gebiete der physischen, oder dem der mathematischen, oder dem der metaphysischen Abstraction gehören; 4. nothwendige und zufällige Wahrheiten, je nachdem ihr contradictorisches Gegentheil unmöglich oder möglich und deßhalb zuweilen auch wirklich ist; 5. theoretische und praktische Wahrheiten, je nachdem sie sich auf das Sein und Wesen, oder auf das Handeln und Wirken der Dinge beziehen; 6. apriorische oder analytische und aposteriorische oder synthetische Wahrheiten, je nachdem sie schon von vornherein durch die bloße Vergleichung des Subjects mit dem Prädicate, welches durch Zerlegung des Subjectsbegriffs des betreffenden Urtheils gewonnen worden, oder erst nachträglich

durch Zuhülfenahme der Erfahrung in ihrer Richtigkeit erkannt werden.

VI. Den meisten Wahrheiten gegenüber gibt es für den menschlichen Geist und sein Erkennen ein vierfaches Stadium: der Unwissenheit, des Zweifels, der Meinung und der Ueberzeugung oder der Gewißheit. Aus dem erstgenannten Stadium sucht sich derselbe, seinem angeborenen Wissenstriebe folgend, heraus zu winden und durch die beiden folgenden hindurch zu arbeiten, um in das Stadium der Gewißheit einzudringen und darin zu verharren. Die Gewißheit hat er aber erreicht, wenn er einer Wahrheit so fest und entschieden zustimmt, daß das Fürwahrhalten derselben von keiner Furcht, sich zu irren, mehr begleitet ist. Es fragt sich nun, ob es dem Menschen möglich ist, Gewißheit in seinen Erkenntnissen zu erreichen. Die Skeptiker aller Schattirungen, sowohl die gemäßigten als die radikalen, haben die Möglichkeit der Gewißheit rundweg geläugnet. Die Vertreter des gemäßigten Skepticismus (Arkesilaus, Karneades) lehrten, daß der Mensch es nur bis zu einer mehr oder minder großen Wahrscheinlichkeit, niemals aber bis zur völligen Gewißheit in seiner Erkenntniß zu bringen vermöge, und die Anhänger des radicalen oder krassen Skepticismus (Pyrrho, Aenesidemus, Sextus Empiricus, Montaigne, Bayle, Hume) behaupteten sogar, daß man an Allem zweifeln müsse, weil die Dinge ebenso sehr und ebenso wenig dieß wie jenes seien. In beiden Formen ist der Skepticismus falsch und verwerflich. Denn der Satz, daß es für den Menschen keine Gewißheit der Erkenntniß gebe, ist entweder gewiß oder nicht gewiß; ist er gewiß, dann besitzt der Mensch wenigstens mit Bezug auf ihn Gewißheit; ist er aber nicht gewiß, dann fehlt dem Skepticismus seine eigentliche Stütze. So widerlegt sich der Skepticismus theoretisch durch sich selbst; und vielleicht darf man annehmen, daß die Skeptiker im Grunde ihrer Seele auch gar nicht an die Richtigkeit ihrer Lehre geglaubt haben, weil es, wie schon Aristoteles bemerkt (Met. 3, 3, p. 1005, a. 25), nicht immer nöthig ist, daß jemand dasjenige, was er sagt, auch glaubt; jedenfalls haben sie ihrer Lehre durch ihr praktisches Verhalten ein unzweideutiges Dementi gegeben. Ist aber der Skepticismus falsch, so liegt darin indirect der Beweis, daß die Gewißheit der Erkenntniß dem Menschen möglich ist. Direct sodann spricht für diese Möglichkeit die Thatsache, daß alle Menschen von Natur aus nach Wissen, d. i. nach gewisser und sicherer Erkenntniß verlangen (vgl. Aristoteles a. a. O. 1, 1, p. 980, a. 22), weil kein natürliches Verlangen des Menschen vergeblich sein kann (vgl. Thom. Aq. S. th. 1, q. 75, a. 6; 1 Eth. 2 a.). Freilich ist es richtig, daß eine und die nämliche Art von Gewißheit nicht bei allen Erkenntnissen zu erreichen ist; handelt es sich z. B. um Erkenntnisse der Naturwissenschaft oder der Philosophie, so ist darüber weder eine mathematische noch eine dogmatische Gewißheit möglich. Aber ebenso richtig ist es auch, was bereits Aristoteles hervorhob (Eth. 1, 1, p. 1094, b. 23), daß es einen wohl unterrichteten Menschen verräth, bei einer jeden Sache nur diejenige Gewißheit zu verlangen, welche durch die Natur der Sache gestattet ist. Hiernach beantwortet sich auch die Frage von selbst, über was für Wahrheiten eine hypothetische oder eine absolute, eine physische oder eine moralische u. s. w. Gewißheit zu ermöglichen ist. Die Gewißheit über eine Wahrheit kann nun aber auf zweifachem Wege in uns zu Stande kommen: entweder durch eine unbewußte Thätigkeit der Vernunft, welche gemäß ihrer Natur spontan und instinctiv auf die Gewißheit hinaussteuert, oder in Folge einer bewußten Ueberlegung und Reflexion, wie sie zum wissenschaftlichen Denken gehört. Im erstern Fall ist die Gewißheit eine unwillkürliche oder natürliche, im letztern eine reflective oder wissenschaftliche Gewißheit. Allerdings wird der terminus natürliche Gewißheit auch noch in einem andern Sinne gebraucht, dann nämlich, wenn die natürliche der übernatürlichen Gewißheit entgegengesetzt wird; in diesem Falle versteht man unter der natürlichen Gewißheit diejenige, welche aus natürlichen Gründen hervorgeht, und unter der übernatürlichen diejenige, welche auf übernatürlichen Motiven beruht.

VII. Die wissenschaftliche Gewißheit, auch kurzweg Gewißheit genannt, ist nicht möglich, ohne daß wir uns zugleich des Grundes, welcher uns zu dem entschiedenen Fürwahrhalten eines Satzes bewegt, bewußt sind und ihn für unerschütterlich ansehen. Hierin stimmen alle Philosophen und Theologen mit einander überein. Handelt es sich aber um die genauere Angabe, welches der eigentliche Grund der Gewißheit sei, so gehen die Meinungen wieder auseinander. Cartesius hält die Klarheit und Deutlichkeit, mit der etwas erkannt wird, für den Grund der Gewißheit, allein mit Unrecht, weil diese Klarheit und Deutlichkeit ebensowohl eine scheinbare als eine wirkliche sein, und nicht bloß eine wahre, sondern auch eine irrthümliche Erkenntniß begleiten kann, was bei dem Grunde der Gewißheit, soll er wirklich ein unentwegbares Fundament der Erkenntniß bilden, nicht stattfinden darf. Andern (Fries, Jacobi, Schleiermacher) gilt das Gefühl von der Wahrheit eines Satzes, welches von Jakobi auf ein der Vernunft übergeordnetes Vermögen zurückgeführt wird, als der eigentliche Grund der Gewißheit. Da aber dieses Gefühl etwas durchaus Individuelles und Subjectives darstellt und zudem auch noch bei ein und demselben Menschen unaufhörlichen Schwankungen unterworfen ist, so daß er ihm folgend eine Wahrheit bald für gewiß, bald für ungewiß halten muß und sogar in Gefahr steht, auch einmal den Schein für die Wirklichkeit zu nehmen, so kann auch in dem Gefühl von der Wahrheit eines Satzes der Grund der Gewißheit nicht gelegen sein, oder es

müßten die Wahrheiten und Wissenschaften aufhören, für alle Zeiten und für alle Menschen ausnahmslose Gültigkeit zu beanspruchen. Noch Andere (z. B. Kant) fanden den zuständigen Grund der Gewißheit in der sog. Denknothwendigkeit, d. i. in einer der Vernunft angeborenen Nöthigung, über jedwedes Ding der Wirklichkeit auf die eine oder die andere Weise denken, mit anderen Worten eine vorliegende Erkenntniß für wahr oder falsch halten zu müssen. Allein wie richtig es auch an sich ist, daß unsere Vernunft nach angeborenen Gesetzen abstrahirt, urtheilt und schließt, so ist es doch ganz unstatthaft, deßhalb nun auch die Denknothwendigkeit im Sinne Kants und seiner Anhänger für den einzigen Grund der Gewißheit auszugeben, weil man dadurch jede wissenschaftliche Erkenntniß ihres objectiven und realen Charakters entkleide und zugleich die Frage unberührt ließe, woher denn die Nothwendigkeit rühre, die Dinge so oder so und nicht anders zu denken. Im Gegensatze zu den Vorausgenannten behaupteten die Traditionalisten (Bonald, Lamennais, Ventura), daß etwas der menschlichen Vernunft äußerlich und objectiv Gegenüberstehendes der alleinige Grund der Gewißheit sei, nämlich das Ansehen oder die Auctorität einer von uns verschiedenen Persönlichkeit, und zwar die Auctorität Gottes, wenn es sich um Wahrheiten des Glaubens, der Metaphysik, Ethik und Jurisprudenz, und die Auctorität der Menschheit, wenn es sich um logische und empirische Wahrheiten handle. Nach ihnen halten wir also eine Wahrheit deßhalb für gewiß, weil sie uns entweder durch die Offenbarung Gottes oder durch die Auctorität der ganzen Menschheit bezeugt und verbürgt ist. Aber auch ihre Ansicht ist unhaltbar. Denn um sie zu beweisen (sie bedarf ja doch eines Beweises), sind die Traditionalisten genöthigt, wenn sie keine petitio principii begehen wollen, sich auf Gründe zu stützen, deren Wahrheit und Richtigkeit uns nicht wiederum durch das Zeugniß einer fremden Auctorität, sondern durch unsere eigene individuelle Einsicht in die Wahrheit derselben gewiß gemacht wird. Außerdem darf im concreten Falle das Ansehen einer Person als Grund der Gewißheit über dieß oder jenes erst dann für die Traditionalisten in Betracht kommen, wenn sie von dem Dasein der Person und ihrer Glaubwürdigkeit bereits überzeugt sind, und wenn ihnen der Inhalt ihres Zeugnisses über allem Zweifel feststeht. In beiden Fällen müssen sie also einräumen, daß die fremde Auctorität doch nicht der einzige, ja nicht einmal der hauptsächliche und höchste Grund der Gewißheit ist, weil sich der Glaube an das Zeugniß derselben auf die Gewißheit der eigenen Einsicht stützt. So bleibt denn nichts Anderes übrig, als den Grund der Gewißheit auf eine Weise zu bestimmen, welche zwischen den vorhin angeführten Meinungen die Mitte hält. Zu dem Ende unterscheiden die Scholastiker mit Recht einen zweifachen Grund der Gewißheit, einen subjectiven und einen objectiven, von denen der erstere die Gewißheit zu einer subjectiven und der letztere sie zu einer objectiven macht. Der objective Grund ist nach ihnen die Evidenz der erkannten Sache (objective Evidenz), d. i. die aus der Sache selbst einleuchtende Wahrheit (innere Evidenz) oder das untrügliche Zeugniß für dieselbe (äußere Evidenz), und der subjective Grund ist die Evidenz des Erkennenden (subjective Evidenz), d. i. die bewußte Einsicht in die Wahrheit der Sache oder in die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses. Die objective und die subjective Evidenz verhalten sich so zu einander, daß die erstere für die letztere die Vorbedingung und Grundlage bildet, insofern nur dasjenige von unserer Vernunft mit Evidenz erkannt werden kann, was in sich selbst wahr und evident ist. Hieraus folgt, daß der eigentliche und wahre Grund der Gewißheit nicht so sehr in der subjectiven (Kleutgen) oder in dem Zusammenwirken der subjectiven und objectiven (Gonzalez), als vielmehr in der objectiven Evidenz (Zigliara, Stöckl, Hagemann) gelegen ist. Die objective wie die subjective Evidenz kann in einer zweifachen Form auftreten, als unmittelbare und als mittelbare Evidenz. Wenn die Wahrheit eines Satzes unmittelbar, d. i. schon durch die bloße Betrachtung und Vergleichung des Subjects- und des Prädicatsbegriffs einleuchtet, so findet die unmittelbare statt, und wenn die Wahrheit eines Satzes nur mittelbar, d. i. erst durch die Ableitung desselben aus andern als wahr einleuchtenden Sätzen einleuchtet, so liegt die mittelbare Evidenz vor. Selbstverständlich ist die unmittelbare Evidenz die nothwendige Voraussetzung jeder mittelbaren Evidenz, da ja alle mittelbar evidenten Wahrheiten schließlich aus solchen abgeleitet werden müssen, welche durch sich selbst, d. i. unmittelbar evident sind. Wenn vorhin die objective Evidenz als der eigentliche und wahre Grund der Gewißheit bezeichnet wurde, so ist darunter freilich nur der uns zunächst gelegene Grund zu verstehen; letzter und höchster Grund derselben ist Gott, weil er einerseits die Dinge so geschaffen hat, daß sie der sie erkennenden Vernunft als wahr einzuleuchten vermögen, und weil er auf der andern Seite nach Weise einer prästabilirten Harmonie die Vernunft des Menschen auf die Dinge so hingeordnet hat, daß sie eine einleuchtende Wahrheit, wenn sich eine solche manifestirt, sofort auch in ihrer Evidenz erkennt.

VIII. Von dem Grunde der Gewißheit ist die Norm derselben dem Begriffe und Wesen nach verschieden; denn der Grund der Gewißheit ist dasjenige, wodurch wir zum entschiedenen Fürwahrhalten bestimmt werden, die Norm derselben aber dasjenige, wonach zu beurtheilen ist, was wir entschieden für wahr und gewiß halten sollen, mit andern Worten, wann bei einer Erkenntniß die zum Fürwahrhalten derselben erforderliche Evidenz stattfindet. Dazu kommt, daß der Grund der Gewißheit bei allen Arten von Wahrheiten stets derselbe bleibt, während es der Normen oder

Kriterien der Gewißheit, entsprechend den Erkenntnißquellen, woraus die verschiedenen Wahrheiten herstammen, mehrere geben muß. Hiernach irren also nicht bloß diejenigen, welche den Grund und die Norm der Gewißheit mit einander confundiren, wie es die Cartesianer, die Anhänger des Gefühlsglaubens und die Vertheidiger der sog. Denknothwendigkeit thun, sondern auch die, welche mit den Traditionalisten nur eine einzige Norm, nämlich den sensus communis s. consensus gentium, d. i. die Uebereinstimmung der Menschen, für alle Wahrheiten der rein menschlichen Wissenschaften gelten lassen wollen. Aber welches sind denn nun die verschiedenen Normen der Gewißheit? Norm der Gewißheit für solche Wahrheiten, welche zu dem Kreis der sinnlichen Erfahrung gehören, ist das Zeugniß der Sinne, sofern diese die Bedingungen erfüllen, von denen wir die Untrüglichkeit ihrer Wahrnehmung abhängig machen müssen. Für diejenigen Wahrheiten sodann, welche uns von einer Auctorität, sei es die göttliche, sei es eine menschliche, übermittelt werden, ist Norm der Gewißheit das Zeugniß der Auctorität, falls uns ihre Glaubwürdigkeit feststeht. Weiterhin ist Norm der Gewißheit für diejenigen Wahrheiten, welche in dem Bewußtsein unserer Seele ihren Ursprung haben, das Zeugniß eben dieses Bewußtseins, von welchem wir von Natur die Gewißheit besitzen, daß es uns über die ressortmäßig ihm zustehenden Objecte nicht zu täuschen vermag. Für solche Wahrheiten endlich, welche wir durch Ableitung und Schlußfolgerung gewinnen, ist die Norm der Gewißheit in den allgemeinen Grundsätzen gelegen, welche wir als Erkenntnißprincipien oder Denkgesetze zu bezeichnen pflegen. Um uns aber darüber zu vergewissern, daß unsere Ableitung und Schlußfolgerung richtig sei, benutzen wir eine secundäre Norm oder ein Hülfskriterium, nämlich die allgemeine Uebereinstimmung der Menschen oder den sog. sensus communis, und stützen uns dabei auf die Thatsache, daß es der Natur unserer Vernunft widerstrebt anzunehmen, daß alle Menschen, wenn sie in einer Schlußfolgerung übereinstimmen, trotzdem irren könnten. So richtig es übrigens ist, für jede Art von Erkenntnissen eine eigene Norm der Gewißheit anzusetzen, so stehen die verschiedenen Normen zu einander doch nicht gerade alle im Verhältniß der Nebenordnung und Gleichberechtigung. Bevor wir ein Zeugniß, sei es das unserer Sinne oder unseres Bewußtseins, sei es das einer fremden Person, als Norm der Gewißheit für eine Wahrheit gelten lassen dürfen, müssen wir schon vorher das Dasein des Zeugnißgebers und seine Zuverlässigkeit mit Gewißheit erkannt haben. Um nun zu bestimmen, ob wir in dieser Erkenntniß wirklich gewiß sind, bedürfen wir ebenfalls einer Norm, welche selbstverständlich von jenen Zeugnissen verschieden sein muß, und diese kann in nichts Anderem bestehen, als in den vorher erwähnten Denkgesetzen oder Erkenntnißprincipien, über welche hinaus es in uns keine Norm der Gewißheit mehr gibt. Demnach bilden die Erkenntnißprincipien nicht bloß für die durch Ableitung und Schlußfolgerung gewonnenen Wahrheiten, sondern auch für alle übrigen Erkenntnisse des Menschen die letzte und höchste Norm der Gewißheit. Hieraus darf jedoch nicht gefolgert werden, daß der Mensch nun auch selbst schon das Maß der Dinge sei, wie die Subjectivisten mit den Sophisten zu behaupten pflegen. Maß der Dinge ist und bleibt derjenige, von welchem der hl. Augustinus sagt, er sei mensura sine mensura, a quo est omnis mensura (Dialogus quaest. 65 ad Orosium q. 39 resp.). Es sind nämlich die allgemeinen Erkenntnißprincipien (dignitates), wie die allgemeinsten Begriffe, welche unsere Vernunft, sobald sie mit ihrer Thätigkeit erwacht, sofort und mit Nothwendigkeit erfaßt, ihrem Keime nach von dem Schöpfer des Weltalls als Abstrahlungen seiner göttlichen Vernunft in die Vernunft des Menschen hineingelegt, so daß er durch jene Begriffe und Principien unser Denken beherrscht und dirigirt. Die höchste äußere Norm der Gewißheit all unserer Erkenntnisse ist also Gott, die wesenhafte Wahrheit und Gewißheit: Praeexistunt in nobis, sagt der englische Lehrer (De verit. 11, 1 c. und ad 1), quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis et unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit . . . Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit, nisi ex virtute illius luminis, constat, quod solus Deus est, qui interius et principaliter docet. .. Divina veritas in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus judicare. (Vgl. Liberatore, Die Erkenntniß-Theorie des hl. Thomas von Aquin, Mainz 1861; Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867; Silv. Maurus, Quaestiones philosophicae, III, Le Mans 1875; Kleutgen, Philos. der Vorzeit, 2. Aufl., I, Innsbr. 1878; Ders., Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit, Münster, 1. Heft 1868, 3. Heft 1875; Gloßner, Das objective Princip der aristotelisch-scholastischen Philosophie, Regensburg 1880; De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. Bonaventurae, Quaracchi 1883; Orti y Lara, Wissenschaft und Offenbarung, deutsch Paderborn 1884.) [Schütz.]

Erkenntniß, richterliches, s. Decret.

Erlau, Kirchenprovinz in Ungarn, 1804 aus Theilen der Graner Provinz gebildet, umfaßt den nordöstlichen Theil Ungarns und besteht aus dem Erzbisthum Erlau und

den vier Suffraganbisthümern Zips, Rosenau, Kaschau und Szathmár. 1. Erzdiöcese Erlau (Agriensis). Als der fromme Eifer des apostolischen ersten Königs von Ungarn, Stephan, sein Land in zehn Kirchensprengel eintheilte, wählte er auch Erlau, ungarisch Eger, slavonisch Jager, lateinisch (nach den hier, im Lande der alten Jazyges Metanastae ansässigen Agriani) Agria, das bis dahin nur einfaches Dorf war, zum Sitze eines Bischofs und verlieh ihm Stadtrechte. In dieser, zwischen Theiß und Donau, 15 Stunden nordöstlich von Pesth gelegenen Stadt (jetzt mit 18 000 Einwohnern), welche 1242 von den Tataren zerstört wurde und, wiederhergestellt, von 1596—1687 in den Händen der Türken war, hatte der heilige König auch eine großartige Domkirche zum hl. Johannes ante portam latinam erbaut. Als sie vollständig in Zerfall gerathen, ließ Erzbischof Ladislaus Pyrker vom Jahr 1832—1837 mit einem Kostenaufwande von 800 000 Gulden eine neue Cathedrale erbauen, welche er mit vielen Kunstwerken ausstattete. Der erste Bischof war Catapranus, etwa seit 1009. Er, wie seine Nachfolger, die bis 1804 Suffraganen des Metropoliten von Gran waren, erhielten nach und nach verschiedene Vorrechte. So bestimmte König Bela IV. (1235 bis 1270), daß, wenn ein König von Ungarn vier Söhne habe, „Episcopus Agriensis quartum custodiat, prout hoc a S. Rege exstitit ordinatum et statutum". Der 73. und letzte Bischof war Karl Esterházy von Galantha (gest. 1799). Durch Bulle vom 10. August 1804 wurden vom Bisthum Erlau die beiden Bisthümer Kaschau und Szathmár dismembrirt, Erlau selbst aber zur Würde einer Metropole erhoben, und ihr außer den beiden genannten noch die Bisthümer Zips und Rosenau als Suffraganstühle unterstellt. Als erster Erzbischof wurde ernannt am 20. August 1804 Franz Xaver Fuchs, der schon 1807 starb. Auf seinen Nachfolger Stephan Fischer von Nagy Szalathnya (gest. 1822) folgte, nach fünfjähriger Sedisvacanz, der als Dichter rühmlichst bekannte Ladislaus Pyrker (s. d. Art.) und drei Jahre nach dessen Tod der ausgezeichnete Kirchenfürst Adalbert Bartakovics (1850—1873), der das Unterrichtswesen in seinem Sprengel sehr hob und eine großartige Wohlthätigkeit entfaltete. Bei Gelegenheit seines Priesterjubiläums (1865) berechnete man, daß er bis dahin für Kirchen-, Schul-, Kunst- und Wohlthätigkeitszwecke nahezu 400 000 Gulden in Ungarn, Oesterreich und im Auslande gespendet (Salzb. K.-Bl. 1865, 259; ebendas. 1873, 195 sind die reichen Legate seines Testamentes verzeichnet). Da er auch die ungarische Literatur sehr beförderte, so gaben die Gelehrten seiner Erzdiöcese bei derselben Gelegenheit ein Pracht-Album heraus, welches seine Biographie, die Geschichte der Domkirche und der Erzdiöcese, die Rechte der Erlauer Erzbischöfe, die Geschichte des Seminars, der Erlauer Rechtsakademie und der Theilung der Erzdiöcese enthält. Der gegenwärtige fünfte Erzbischof ist Dr. Joseph Samassa, geboren 1828, Priester 1852, von 1861 an Professor der Theologie an der Pesther Universität (hier schrieb er ein Buch über Palästina und ein anderes über die gemischten Ehen), dann Domherr zu Gran, 1871 Bischof von Zips, promovirt 1873. Seine erste That war eine Spende von 12 500 Gulden für die Nothleidenden seiner Erzdiöcese. Die erzbischöfliche Mensa besteht in unbeweglichen Gütern und ist auf 800 Kammergulden taxirt (der letzte Erzbischof bezahlte 1500 Scudi ohne die Kanzleisporteln). Die erzbischöfliche Aula hat für den Gottesdienst, für Beamte, Dienerschaft u. s. w. jährlich 40 000 Gulden auszugeben (Salzb. K.-Bl. 1865, 132). Im Kreise jenseits der Theiß gelegen, umfaßt die Erzdiöcese die Comitate Heves, Borsod und Szabolcs, dann Groß-Cumanien, Jazygien und die Hajdukenstädte, zusammen 302 □Meilen, mit 532 000 Katholiken neben 369 600 Andersgläubigen und 53 500 Juden. Im J. 1867 waren es (in Klammern stehen der Vergleichung wegen die Zahlen vom Jahr 1847 dabei): Katholiken 408 600 (387 055); unirte Griechen 55 297 (51 500); schismatische Griechen 423 (978); Lutheraner 16 300 (18 812); Reformirte 346 168 (350 976); Juden 39 252 (28 474). Das Metropolitancapitel ad S. Joann. Ev. hat Propst, Lector, Cantor, Custos, Archidiacon, 10 Actual- und 8 Ehrencanoniker. Weiter gibt es 2 Real- und 13 Titularabteien, 2 Real- und 10 Titularpropsteien. Die 193 Pfarreien (1847: 187), daneben 85 Cooperaturen, sind in 4 Archidiaconate und 24 Vice-Archidiaconate (Decanate) eingetheilt. Säcularpriester 324 (1867: 345 und 1847: 398); Regularpriester 110 (1867: 158). Die Weltgeistlichen werden im erzbischöflichen Seminar erzogen (etwa 60 Alumnen); zur Vorbereitung dienten ein Knabenconvict und das erzbischöfliche Lyceum. Orden und Congregationen: Cistercienser zu Erlau, Franciscaner 3 Klöster, Minoriten 3 Klöster, Serviten ein Kloster, barmherzige Brüder ein Haus; dann barmherzige Schwestern 4 Anstalten und englische Fräulein. Schulen: Erzbischöfliches Lyceum mit theologischer, philosophischer und juridischer Facultät; Obergymnasium unter Leitung der Cistercienser; Untergymnasium, von Franciscanern geleitet; in den größeren Städten Normal- und Hauptschulen; in jeder Pfarrei eine Elementarschule. Wohlthätigkeitsanstalten: Erziehungsanstalt für Knaben, zwei Anstalten für Mädchen unter englischen Fräulein und barmherzigen Schwestern; letztere besorgen auch das Kranken- und Siechenhaus in Erlau (vgl. Salzb. K.-Bl. 1864, 305 und 1865, 132). Vereine: Literarischer Verein der Alumnen, Altarverein, Gesellenvereine u. s. w. (Vgl. außer dem angeführten Album noch: Nic. Schmitth S. J., Episcopi Agrienses fide diplomat. concinnati, Tyrnav. 1758, 3 tom.; G. Pray, Specimen hierarch. hungar. I, 195 sqq.; Moroni I,

155 sq.; G. Petri II, 133; Gams, Ser. Epp. 367 sq.)

2. Diöcese Zips (Scepusiensis). Das ungarische Comitat Zips (so benannt nach dem nahe bei der Stadt Szepes-Várallja oder Kirchdrauf auf einem hohen, spitzen Granitfelsen erbauten Schlosse Szepeshaza, d. h. Zipser-Haus), dessen Hauptort die königliche Freistadt Leutschau ist, bildete bis 1776 einen Theil der Erzdiöcese Gran, soweit es noch zu Ungarn gehörte. König Sigismund hatte nämlich im J. 1412 von den 24 ursprünglichen königlichen Zipserstädten dreizehn, nebst einigen Dominien, an Polen verpfändet, welche Kaiserin Maria Teresia erst 1772 wieder einlöste. Der Propst der Collegiatkirche ad S. Martinum zu Scepusium oder des Zipser-Capitel leitete in seiner Eigenschaft als Generalvicar des Erzbischofs von Gran die kirchlichen Angelegenheiten dieses Comitats. Unter Zipser-Capitel versteht man das großartige Gebäude für die Stiftsherren, das mit vielen Nebengebäuden auf einem Hügel in der Nähe des Zipser-Hauses um die im zwölften Jahrhundert entstandene gotische Collegiat- oder Domkirche erbaut und mit einer Mauer umgeben wurde, so daß es wie eine Stadt erscheint. Nachdem die Kaiserin die genannten Städte eingelöst hatte, setzte sie ihrem Werke dadurch die Krone auf, daß sie durch Decret vom 15. Januar 1776 ein Bisthum für das so vergrößerte Comitat errichtete und Papst Pius VI. bewog, durch Bulle Romanus Pontifex vom 13. Mai 1776 ihr Werk zu sanctioniren. Der Papst erhob die Zipser Collegiatkirche zur Cathedrale und wies dem Bischof mit seinem Capitel die genannten Gebäude zu Zipser-Capitel als Residenz an. Erster Bischof wurde Karl von Salbeck (gest. 1786). Ihm folgten Graf Johann Anton von Réway (Revay, gest. 1806), Baron Michael Brigido (gest. 1816), Ladislaus Pyrker (s. d. Art.), der das Schullehrerseminar errichtete, während sein Vorgänger das Priesterseminar errichtet hatte; Joseph von Bélik (ernannt 1823, gest. 1847); über den ernannten, aber weder präconisirten noch consecrirten sechsten Bischof Jekelfalusy vgl. Salzb. K.-Bl. 1874, 170; Ladislaus Zabojszky (ernannt 1850, gest. 1870) suchte seinem durch die Zehntablösung ganz arm gewordenen Clerus zu einer bessern Zehntentschädigung zu verhelfen, konnte aber nur seinem Nachfolger Dr. Joseph Samassa, der gegenwärtig den Metropolitanstuhl ziert, die Wege dazu bahnen. Wie Samassa (vgl. Salzb. K.-Bl. 1873, 248), so hatte auch Zabojszky, obgleich der Bischofssitz von Zips zu den wenigst reich dotirten Ungarns gehört, große Summen für Arme (Geistliche und Laien), für Kirchen und Schulen gespendet (vgl. Salzb. K.-Bl. 1870, 342). Der gegenwärtige neunte Bischof ist Georg Császka, geboren 1826, Domherr zu Gran, ernannt 1874, der in allweg in die Fußstapfen seiner letzten Vorgänger eingetreten (Salzb. K.-Bl. 1876, 316). Sein Sprengel umfaßt den weitaus größeren Theil des Zipser Comitats (66 □Meilen), dann die beiden Comitate Arva (37 □M.) und Liptau (42 □M.), zusammen 145 □Meilen mit 216 500 Katholiken neben 66 800 Andersgläubigen. Im J. 1876 waren es Katholiken 212 628, unirte Griechen 12 151, Lutheraner 68 899 (gegen 77 000 vom J. 1847), Juden 11 000 (1847 erst 6100). Das Domcapitel hat Großpropst, Lector, Cantor, Custos, Archidiacon, 6 Actual- und 6 Titularcanoniker. Neben einer Realabtei gibt es 5 Titularabteien, sowie 3 Real- und 11 Titularpropsteien; Pfarreien 163 mit 690 Filialorten, für welche 163 Pfarr- und 99 Filialkirchen bestehen und die in 3 Archidiaconate und 15 Vice-Archidiaconate eingetheilt sind. Weltpriester gibt es 239 (1876 nur 227), Ordensgeistliche 28. Die Weltgeistlichen werden am k. Gymnasium zu Leutschau und am Seminar, mit dem eine theologische Facultät verbunden ist, herangebildet; einige Alumnen kommen auch an das Pazmaneum zu Wien und in das Generalseminar zu Pesth. Orden und Congregationen: Franciscaner 2 Klöster mit 15 PP., Minoriten 2 Klöster mit 8 PP., Piaristen 2 Klöster mit 5 PP., darunter zu Podolin das älteste Kloster der Piaristen in Ungarn, welches Herzog Stanislaus Bubomierszky schon 1642 stiftete; dann barmherzige Brüder zu Szepes-Várallja; endlich barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paul in zwei Häusern. Schulen: neben dem bischöflichen Seminar und dem bereits genannten öffentlichen Gymnasium mit acht Klassen zwei Untergymnasien, eine Präparandie, 14 Hauptschulen, 213 Elementarschulen. (Vgl. außer dem Diöcesan-Schematismus, der alle zwei Jahre erscheint, Moroni LXII, 116 sqq.; G. Petri II, 134; Gams, Ser. Epp. 378.)

3. Diöcese Rosenau (Rosnaviensis). Die Stadt Rosenau, ungarisch Rosnyó, im Gömörer Comitat am Sajo, hat kaum 6000 Einwohner, die zur Hälfte Lutheraner sind, und gehörte früher mit der Umgegend zum Erzbisthum Gran, bis um die Mitte des vorigen Jahrhunderts ein apostolischer Vicar aufgestellt wurde, der die kirchlichen Angelegenheiten besser wahrnehmen könne. Der erste Vicar, Joh. Bapt. Galgoczy, starb 1756. Unter dem zweiten, Anton Revay, Bischof von Milo i. p. i., wurde dann von Papst Pius VI. durch Bulle Apostolatus officii vom 13. März 1776 das Vicariat auf Ansteher der Kaiserin Maria Teresia in ein Bisthum verwandelt und der apostolische Vicar am 16. September 1776 zum ersten Bischof ernannt. Ihm folgten Anton Andrassy (1780 bis 1799), Franz Szányi (1801—1810), Ladislaus Graf Esterhazy (1811—1824), Franz Lajcsák (1824—1827), Joh. Bapt. Scitovsky (1828 bis 1839, später Cardinal-Erzbischof von Gran), Dominicus Zichy, Graf von Vásonkeö (1840 bis 1842, dann Bischof von Veszprim), Adalbert Bartakovics (1844—1850, dann Metropolit), Stephan Kollárcsik (1850—1869). Der gegenwärtige zehnte Bischof ist Georg Schopper, ge-

boren 1818, präconisirt 6. Mai und consecrirt 14. Juli 1872. Da er die vaticanischen Decrete, ohne das kaiserliche Placet einzuholen, publicirt hatte, so fühlte sich das ungarische Abgeordnetenhaus berufen, über eine solche Majestätsbeleidigung zwei volle Tage (28. und 30. Juni 1873) zu verhandeln, freilich resultatlos, wenigstens für den Bischof. Sein Sprengel umfaßt die Comitate Gömör, Torna und Klein-Honth, dann Theile der Comitate Neograd, Abauj und Zips, zusammen 140 □Meilen, mit 151 000 Katholiken; im Jahre 1860 waren Katholiken 141 797, unirte Griechen 9077, schismatische Griechen 7, Lutheraner 105 961, Reformirte 39 230, Juden 3316. Das Domcapitel hat Propst, Lector, Cantor, Custos, Archidiacon, je einen Canonicus senior und junior und sechs Ehrendomherren. Außer 3 Titularabteien gibt es 1 Real- und 2 Titularpropsteien, 98 Pfarreien in 3 Archidiaconaten und 14 Vice-Archidiaconaten. Weltpriester sind 155, Regularpriester 28. Der Clerus wird erzogen im Diöcesanseminar, mit dem eine theologische Lehranstalt verbunden ist. Orden und Congregationen: Prämonstratenser 1 Propstei mit 18 PP., welche 5 Pfarreien versehen; Franciscaner 2 Convente mit 10 PP., welche auch eine Pfarrei versehen; barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paul. Schulen: außer der theologischen Lehranstalt am Seminar zwei Gymnasien, mehrere Normal- und Real-, sowie hinlängliche Elementarschulen. (Vgl. Moroni LIX, 160 sqq.; G. Petri II, 134 und den Diöcesan-Schematismus.)

4. Die Diöcese Kaschau (Cassoviensis). Die Hauptstadt des Abaujvarer-Tornaer Comitats Kaschau, ungarisch Kassa, mit 16 500 Einwohnern, schöner im 14. und 15. Jahrhundert erbauten Domkirche ad S. Elisabeth und zwölf anderen Kirchen, angeblich römischen Ursprungs und nach Cassio Cassovia benannt, wurde früher schon dadurch ausgezeichnet, daß, nachdem Temeswar 1552 in die Hände der Türken gefallen, das Generalat von Ober-Ungarn von dort hierher verlegt wurde. Zugleich wurde sie Sitz der (Zipser) Kammer und so Hauptstadt Ober-Ungarns. Die höchste Auszeichnung erlangte Kaschau aber, als Pius VII. durch Bulle vom 10. August 1804 diese Stadt zum Sitze eines Bisthums erhob, das er aus Theilen der Diöcese Erlau bildete. Auf den ersten Bischof Andreas Szabó (1804—1819) folgten: Stephan Csech (1821—1831), Emerich Palugyay de Eadem und Bodefalva, der 1839 Bischof von Neutra wurde, Anton Edler von Ocskay (1839—1848), Joseph Kunszt (1852 auf das Erzbisthum Kolocsa promovirt), Ignaz von Fabry (1852—1867), Johannes Perger (gest. 1876; vgl. Salzb. K.-Bl. 1876, 127). Der gegenwärtige achte Bischof ist Constantin Schuster, geboren 1817, präconisirt 25. Juni 1877. Sein Sprengel umfaßt die Comitate Abauj, Sáros und Zemplin, zusammen 220 □Meilen, mit 260 000 Katholiken; im J. 1863 waren noch Katholiken 263 172, unirte Griechen 113 732, schismatische Griechen 82, Lutheraner 20 803, Reformirte 79 364, Juden 55 889. In Nagy-Ida, einem Dorf mit Schloß im Abaujvarer Comitat, wurde 1650 ein großes jüdisches Concil abgehalten, zu welchem Tausende von Juden aus Europa und Asien, unter ihnen 300 Rabbiner, herbeigekommen waren, um die Frage zu erörtern, ob der Messias schon gekommen sei oder nicht. Durch Ordensgeistliche, welche von Rom abgesandt waren, wurden die Berathungen am siebenten Tage unterbrochen. Das Domcapitel hat Propst, Lector, Cantor, Custos, Archidiacon, Canonicus, 2 Erzdechanten und 6 Ehrendomherren. Neben 1 Real- und 7 Titularabteien gibt es 3 Real- und 3 Titularpropsteien, 194 Pfarreien und 66 Cooperaturen in 3 Archidiaconaten und 18 Vice-Archidiaconaten, 276 Weltpriester, 69 Ordenspriester. Der Clerus wird erzogen im bischöflichen Seminar zu Kaschau, mit dem eine theologische Lehranstalt verbunden ist. Regularen: Prämonstratenser zu Kaschau und zu Josz (Jaszo), Franciscaner 4 Klöster, Dominicaner 1, Minoriten 1, Piaristen 2; Ursulinerinnen und barmherzige Schwestern je eine Niederlassung. Schulen: außer der theologischen Lehranstalt 2 achtklassige Obergymnasien, 2 Untergymnasien, 1 sechsklassige Realschule, 5 Normalschulen und 282 Elementarschulen. Neben anderen Vereinen auch Gesellenvereine in den größeren Städten. (Vgl. neben dem Diöcesan-Schematismus noch Moroni X, 151 sqq.; G. Petri II, 133.)

5. Die Diöcese Szathmár (Szathmariensis). Die königliche Freistadt Szathmár-Nemethy am Szamos, mit 15 000 meist reformirten Einwohnern, wurde von Kaiser Franz II. am 23. März 1804 zum Sitze eines Bisthums erhoben, was Papst Pius VII. durch Bulle Quum in supremo Apostolatus vom 9. (12.) August 1804 bestätigte. Dasselbe wurde der Metropole Erlau unterstellt. Auf den ersten Bischof, Stephan Fischer de Nagy-Szalathnya, der 1807 auf den Metropolitanstuhl erhoben wurde, folgten: Petrus Klobusiczky, der 1821 eine Diöcesansynode hielt und 1822 Erzbischof von Kolocsa wurde, Florianus Kovats de Nagy-Darocz (1822—1825), Johann von Hám (1828 bis 1857), Dr. Michael Haas (1858—1866), der sich als Schulrath durch Errichtung der Pußtaschulen und als Bischof durch großartige Wohlthätigkeit und aufopfernde Wirksamkeit ein unvergängliches Denkmal setzte, Ladislaus Biró de Kezdi-Polany (1867—1872; vgl. über ihn Salzb. K.-Bl. 1872, 61). Der gegenwärtige siebente Bischof ist Dr. Laurentius Schlauch, geboren 1824, präconisirt 25. Juli 1873. Sein Sprengel dehnt sich über das Szathmárer, Marmoroser, Ugocsaer, Beregser und Ungher Comitat aus und zählt 553 500 Katholiken, 169 000 Andersgläubige und 78 500 Juden; im J. 1864 waren Katholiken 98 629, unirte Griechen 384 103,

schismatische Griechen 36, Lutheraner 3210, Reformirte 152 316, Juden 38 240. Das Domcapitel hat Propst, Lector, Cantor, Custos, Archidiacon, Scholasticus und sechs Ehrendomherren. Neben einer Titularabtei gibt es zwei Titularprobsteien, 93 Pfarreien und 28 Cooperaturen in 5 Archidiaconaten und 13 Vice-Archidiaconaten, 169 Weltgeistliche, 62 Ordensgeistliche. Der Clerus wird erzogen im bischöflichen Lyceum und dann im Seminar, das 1863 den Jesuiten übergeben wurde. Außer Jesuiten finden sich noch Piaristen und Franciscaner in je 2 Klöstern, Minoriten und barmherzige Brüder in je 1 Kloster, barmherzige (graue) Schwestern mit Mutterhaus in Szathmár und 29 Filialen, welche auch eine Knaben- und eine Mädchen-Erziehungsanstalt leiten. Von den Vereinen sind zu erwähnen der St. Ladislaus- und der St. Karl Borromäus-Verein. Letzterer hat zum Zweck, unter Aufsicht und Leitung der Geistlichkeit und unter Respectirung des Patronatsrechtes die Andacht beim öffentlichen Gottesdienst durch ächte Kirchenmusik und guten Volksgesang zu fördern, bei Processionen die Ordnung einzuhalten, die Denkmäler (Kreuze, Statuen, Kapellen u. s. w.) in gutem Stand zu halten, endlich brave und fleißige Schüler aller Schulen mit Prämien zu beschenken; der Beitrag beträgt monatlich fünf Kreuzer, und die Vereinsangelegenheiten leitet der Ausschuß des Ladislaus-Vereins. (Vgl. Schematismus Cleri almae Dioec. Szathmar. ad ann. Jesu Christi 1864, die beste Quelle der Geschichte und Statistik dieses Bisthums; Moroni LXXII, 167 sqq.; G. Petri II, 134.) [Neher.]

Erleuchtete (alumbrados), Anhänger eines falschen Mysticismus in Spanien. Zum ersten Male erscheint der Name alumbrados als Bezeichnung dieser Secte in einem Briefe des Franciscaners Anton de Pastrana, in welchem er als Custos der Provinz Castilien seinem Provinzial, dem nachmaligen Cardinal Ximenes de Cisneros, um 1494 die Anzeige machte, daß ein Ordensgenosse, „von der Finsterniß des Satans erleuchtet“, eine angebliche Offenbarung zu predigen angefangen habe, gemäß welcher er mit „heiligen“ Frauen Umgang pflegen müsse, um Propheten zu erzeugen. Wahrscheinlich aber rührt der Name von den Anhängern der Secte selbst her, und sie legten sich ihn bei, weil sie behaupteten, unmittelbar von Gott erleuchtet zu sein und direct von ihm ihre Lehre empfangen zu haben. Sie recrutirten sich aus allen Ständen und Geschlechtern, aus der Zahl der Vornehmen und Gebildeten so gut wie aus der der Geringen und Ungelehrten, aus dem geistlichen wie aus dem Laienstande. Zum großen Theil waren es Getäuschte und Betrogene, zum Theil aber auch raffinirte Betrüger, wie z. B. die Clarissin Magdalena vom Kreuz aus Aguilar (um 1546), die Priorin Maria von der Heimsuchung zu Lissabon (um 1586) und die Beate Katharina von Jesus aus Linares (um 1627). — Ihre Lehre, wenn anders phantastische Einfälle und willkürliche Behauptungen diesen Namen verdienen, stellt ein wunderliches Gemisch von Lutherthum, Gnosticismus und Buddhismus dar. Sie gipfelte in den Sätzen: 1. An dem Punkte der Vollkommenheit angelangt, wo der heilige Geist sie leitet, schaut die Seele schon in diesem Leben die Wesenheit Gottes sammt den Geheimnissen der hochheiligen Dreifaltigkeit, und diese Anschauung dauert nach dem Belieben desjenigen fort, dem sie einmal zu Theil geworden ist; 2. im Zustande der Ekstase erlangt der Erleuchtete eine so hohe Vollkommenheit, daß er einer Sünde, selbst einer läßlichen, gar nicht mehr fähig ist, und da die Verzückung ihn mit Gott vereinigt, so braucht er von allen Thätigkeiten, die er in der Verzückung verrichtet, Gott auch keine Rechenschaft zu geben. Aus diesen beiden Fundamentalsätzen zogen sie theoretisch und praktisch die verwerflichsten Consequenzen. Dem ersten Satze zufolge verabscheuten sie das Lesen und Studiren der heiligen Schrift, die Anhörung der heiligen Messe und der Predigt, die Verehrung der Heiligen, das mündliche Gebet, kurz die ganze äußere Gottesverehrung und mit ihr zugleich die Ausübung der werkthätigen Nächstenliebe, ja sie hielten sich sogar aller körperlichen Arbeit überhoben, um sich ganz der Betrachtung und Beschauung, d. i. einem vollständigen Quietismus, zu überlassen und dabei, wie sie sagten, sich so tief in die unendliche Wesenheit Gottes zu versenken, daß die Seele ihre Willensfreiheit, ja ihre ganze Individualität verliere und auf diese Weise sich vernichte, was der höchste Triumph des Menschen sei. Aus dem zweiten Fundamentalsatze leiteten sie die Erlaubtheit der fleischlichen Gelüste ab und nannten sogar den ehelichen Act Vereinigung mit Gott; darum gaben sich denn auch die meisten von ihnen, die einen mehr, die anderen weniger, den geschlechtlichen Ausschweifungen in zügellosester Weise hin. Die Rädelsführer dieser Secte suchten ihre Lehre zu beschönigen und zu bewahrheiten durch allerlei Blendwerke, welche von der leichtgläubigen Menge für Wunder gehalten wurden, durch schlau angelegte Prophezeiungen, durch vorgebliche Visionen und Unterredungen mit dem Sohne Gottes und seiner heiligen Mutter, durch erkünstelte Ekstase und Stigmatisation. — Die Wurzeln dieser Irrlehre lassen sich bis in die Zeiten der Agapeten und Priscillianisten, ja bis in die der Neuplatoniker und Gnostiker und, wenn man will, noch viel weiter hinauf bis in die Zeiten der indischen Buddhisten verfolgen. Als nächsten Ursprung derselben haben wir aber, wie schon Melchior Canus es aussprach, die Verirrungen der Beghardan (s. Beguinen) in Catalonien und Valencia und speciell einer Secte derselben, der Häretiker von Durango, zu betrachten. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts war die letztgenannte Secte fast ganz erstorben. Da lebte sie auf einmal wieder auf unter dem Zusammenwirken mehrerer Ursachen, als deren hauptsächlichste drei zu verzeichnen sind: 1. Das Bekanntwerden der Re-

formation, welche unter Anderm die persönliche Inspiration jedes einzelnen Christen und die Ueberflüssigkeit der guten Werke proclamirte; 2. die Lectüre der übersetzten Werke deutscher Mystiker, welche mit einzelnen Lehren und Vorschriften bald mehr, bald weniger an Pantheismus und Quietismus streiften; 3. der große Mangel an religiöser Erkenntniß und die schreckliche Verwilderung der Sitten im Clerus und Volk. Wie eine Epidemie griff die Lehre der Erleuchteten in Spanien um sich, besonders in den Städten Toledo, Llerena und Sevilla. Als eine der ersten Erleuchteten wird die Beate von Piedrahita (gest. 1511) genannt; Hauptverbreiterin der Secte war eine Beate aus Toledo, Namens Isabella vom Kreuz; das meiste Aufsehen aber erregte eine Zeitgenossin der letztern, die Clarissin Magdalena vom Kreuz aus dem Convente zu Aguilar, welche 1546 die Irrlehre feierlich abschwor. Als die entsetzlichen Verirrungen der Erleuchteten allmälig bekannt wurden, sah die Inquisition sich genöthigt, mit unerbittlicher Strenge dagegen einzuschreiten. Auf der einen Seite verbot sie unter Androhung kirchlicher Strafen das Lesen vieler mystischen Schriften, darunter freilich auch einiger Bücher Ludwigs von Granada; auf der andern Seite lud sie alle, welche bei ihr der Irrlehre der Erleuchteten verdächtigt wurden, darunter auch den Apostel Andalusiens, Johann von Avila, und den hl. Ignatius von Loyola, vor ihre Glaubensgerichte und belegte die Ueberführten mit harten Strafen. Ihren energischen Maßregeln ist es hauptsächlich zu verdanken, daß die Secte in ihrer Ausbreitung endlich zum Stillstand gelangte und dann eine rückläufige Bewegung annahm. Trotzdem erhielt sich dieselbe bis etwa um die Mitte des 17. Jahrhunderts, und zwar vorzugsweise in den Diöcesen Cadiz und Sevilla, dort aber auch in dem Maße, daß der Cardinal Andreas Pacheco als Großinquisitor im J. 1623 sich genöthigt sah, ein Edict an den Clerus und die Gläubigen der beiden Diöcesen zu erlassen, worin er 76 Irrthümer der Erleuchteten censurirte und zugleich aufforderte, ihm die geheimen Verbindungen und Zusammenkünfte derselben anzuzeigen. Vereinzelte Nachzügler der Secte treffen wir sogar noch am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Unter dem Namen Quietismus wurde die Irrlehre der Erleuchteten durch Michael de Molinos (s. Molinos) nach Italien und durch Johanna de la Mothe-Guyon nach Frankreich verpflanzt. (Vgl. Menendez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, Madrid 1880, II, 521—585; III, 403—408.) [Schütz.]

Erlöserorden, 1. ein italienischer Ritterorden SS. Redemtoris, s. d. Art. Blut, kostbares 4. (der griechische Erlöserorden, welcher 1833 zur Erinnerung an die Erlösung Griechenlands vom Joche der Türken gestiftet wurde, trägt rein weltlichen Charakter); 2. die Congregatio SS. Redemtoris oder die Redemtoristen, s. d. Art. Liguorianer; 3. die Orden zur Erlösung der Gefangenen (de redemtione captivorum), s. d. Artt. Nolasker und Trinitarier; 4. mehrere weibliche Genossenschaften, wie die Töchter des Erlösers, s. im Art. Heiland.

Erlösung ist im Allgemeinen Befreiung von einem Uebel, im Besondern aber Befreiung aus der Knechtschaft durch Loskaufung (redemtio). Das Uebel aber, von dem der Mensch nach christlicher Lehre einer Befreiung bedarf, ist die Sünde mit ihren Folgen, die auch als eine Knechtschaft und Schuldhaft mit dem Teufel als Vollstrecker dargestellt wird. In der Sünde und ihren Folgen für Zeit und Ewigkeit liegt aber das ewige Verderben des Menschen. Die Erlösung im christlichen Sinne erscheint daher in der heiligen Schrift als Errettung (salus, σωτηρία, Röm. 1, 16); als Befreiung (libertas, ἐλευθερία, Gal. 4, 31); endlich insbesondere als Loskaufung (λύτρωσις und ἀπολύτρωσις, ἐξαγοράζειν, Gal. 3, 13; 4, 5. 1 Petr. 1, 18. Eph. 1, 7). Die Sünde ist nicht das Ursprüngliche, noch ist sie aus einem Zustande reiner Indifferenz des Willens hervorgegangen, sondern aus einem gnadenvollen Zustande ursprünglicher Gerechtigkeit und Heiligkeit ist der Mensch durch freie Schuld der Sünde verfallen. Darum ist die Erlösung die Wiederherstellung jenes übernatürlichen Zustandes der Heiligkeit und Gerechtigkeit, in welche die Gnade Gottes den Menschen von Anfang an versetzt hatte (restitutio). Die Erlösung ist also die Wiederherstellung der Menschheit in den ursprünglichen Zustand der Gnade durch Aufhebung des Verhältnisses der Schuld und Strafe (reatus culpae et poenae), welcher sie durch die Sünde verfallen war.

I. Diese Wiederherstellung kann nicht von dem Menschen selbst ausgehen. Der Strafforderung der göttlichen Gerechtigkeit kann der Mensch nur genügen durch das ewige Verderben; der der Sünde zugewandte, unter die Herrschaft der Sinnlichkeit gestellte Wille vermag es nicht aus eigenen Kräften, sich von der Sünde ganz loszureißen und sich dem Guten in völliger Hingebung zuzuwenden. War die Verleihung jenes ursprünglichen Zustandes der Heiligkeit und Gerechtigkeit von vornherein ein freies Gnadengeschenk Gottes, so mußte es um so mehr die Wiederherstellung desselben sein, nachdem der Mensch durch freien Abfall sich desselben unwürdig gemacht hatte. Nur Gott selbst konnte die Menschheit erlösen, nur der Schöpfer konnte das von seiner Idee abgefallene Geschöpf nach dieser Idee wieder herstellen und so gewissermaßen neu schaffen (2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15). Und das ist die frohe Botschaft des Heils, daß Gott von Ewigkeit an beschlossen hat, die gefallene Menschheit nicht ein- für allemal verloren zu geben, sondern sie von der Sünde zu erlösen. Er selbst wollte der Erlöser sein (Tit. 3, 4; salvator noster Deus). Dieser Rathschluß war ein freier Rathschluß, der nur in ihm selbst, in seiner unendlichen Liebe, Güte, Menschenfreundlichkeit, Gnade und Barmherzigkeit seinen Grund

hatte (Joh. 3, 16. Tit. 2, 11; 3, 4 f. Eph. 2, 4). Wenn also der Rathschluß der Erlösung nur in Gott seinen Grund hat, so liegt dieser nicht etwa in einer Nothwendigkeit seines Wesens, sondern in der freien Bethätigung desselben. Jede Nothwendigkeit, die man von demselben aussagen mag, kann nur eine bedingte sein. Eine solche kann aber nicht auf die Erschaffung des Menschen gegründet werden, so daß wir sagen könnten: wenn Gott den Menschen erschaffen wollte, so mußte er ihn auch erlösen wollen. Der Begriff eines freien Geschöpfes ist der eines Wesens, das sein endgültiges Loos durch seinen eigenen Willen bestimmt; hat also Gott den Menschen frei geschaffen, so war sein natürliches Verhalten zu ihm vielmehr dieses, daß er den Menschen der freien Entscheidung seiner Wahl überließ und dieselbe in keiner Weise rückgängig machte. Darum ist aber nicht etwa der Rathschluß der Erlösung von dem Rathschlusse der Erschaffung zu trennen; denn er ist wie dieser ein ewiger Rathschluß. Nicht erst nach der Schöpfung oder nach dem Falle hat Gott beschlossen, den Menschen zu erlösen, sondern da Gott beschloß, den Menschen zu schaffen, beschloß er auch, den Menschen zu erlösen für den Fall, daß er in Sünde fallen sollte, welchen Fall Gott allerdings vermöge seiner Allwissenheit voraussah. Wenn daher dieser Wille ein bedingter Wille genannt wird, so geschieht es nicht in dem Sinne, als ob der Willensact selbst nur unter einer Bedingung einträte, sondern bloß insofern der Gegenstand dieses Willens etwas Bedingtes ist. Von Ewigkeit her steht der Wille Gottes fest, den gefallenen Menschen zu erlösen. Die Freiheit des göttlichen Rathschlusses der Erlösung schließt jeden Anspruch auf Erlösung von Seite des Menschen aus: die Ewigkeit desselben schließt aber die Bestimmung des Menschen für eine Erlösung ein. Ein gewisser Anspruch an Gott kann ja überhaupt dem Menschen nur zustehen rücksichtlich der natürlichen Gaben; diesen Anspruch hat er aber verwirkt durch die Sünde, auf welche durch das ihm geoffenbarte Gesetz der ewigen Gerechtigkeit der Tod gesetzt war. Diese Forderung der göttlichen Gerechtigkeit trat an die Stelle jeder Forderung der menschlichen Natur. Noch weniger kann von dem Menschen gesagt werden, daß er die Erlösung verdient habe. Was er verdient hat, das ist eben der zeitliche und der ewige Tod, und alles, was er etwa weiterhin hätte verdienen können, hatte zur Voraussetzung eine gnädige Fristung seines Lebens und Erhaltung seiner natürlichen Kräfte, die selbst schon in der Erlösung ihren Grund hatte.

Es liegt also weder in der natürlichen Beschaffenheit noch in der freien Wirksamkeit des Menschen ein positiver Grund, der Gott irgend eine Nothwendigkeit auferlegte, den Menschen zu erlösen. Wohl aber liegt im Menschen die Fähigkeit, erlöst zu werden, und zwar nicht bloß eine rein passive Fähigkeit, sondern eine mehr active Fähigkeit, wie sie der Begriff eines freien Geschöpfes fordert, eine Empfänglichkeit, die eine gewisse Mitwirkung bei der Verwirklichung jenes Rathschlusses möglich macht. Denn wenn der Rathschluß der Erlösung, als ewig, mit dem Rathschluß der Erschaffung simultan ist, so mußte Gott schon bei der Schöpfung die Fähigkeit zur Erlösung in die Natur des Menschen legen, so daß sie durch die Sünde nicht zerstört werden konnte. Darin unterschied sich der Mensch von den Engeln, denen eine Erlösung nicht bestimmt und darum auch nicht ermöglicht war; einmal gefallen, waren sie der Sünde für ewig verfallen. Liegt der Grund für die Erlösungslosigkeit der Engel in der reinen Einfachheit ihrer geistigen Natur, so dürfen wir wohl den Grund für die Erlösungsfähigkeit des Menschen in seiner zusammengesetzten, mehr an Zeit und Ort gebundenen Natur suchen. In Folge derselben durchdrang die Sünde den Menschen nicht sogleich in dem Maße, daß eine unverzügliche Vollstreckung der göttlichen Todesdrohung nothwendig wurde. Es konnten also auch im Zustande der Sünde das leibliche Leben des Menschen gefristet und seine natürlichen Gaben und Kräfte erhalten werden, mochten letztere auch immerhin durch den Mißbrauch der Freiheit geschwächt und verwundet sein. Mit ihnen blieb dem Menschen die Möglichkeit, noch etwas Gutes zu thun, wenn auch nicht der vollen Forderung der göttlichen Heiligkeit aus sich zu genügen. Und nicht bloß das Leben und die natürlichen Kräfte des ersten Menschen, durch welchen die Sünde in die Welt gekommen war, wurden so erhalten, sondern durch die natürliche Zeugung ging die menschliche Natur unbeschadet ihrer Einheit auf eine Unzahl von Individuen über, die vermöge dieser gemeinsamen Natur in ihrer Vielheit ein großes Ganzes, gleichsam nur Einen Menschen bildeten, so daß eine Stellvertretung möglich wurde und ein gemeinsames Verdienst der gemeinsamen Schuld entgegengesetzt werden konnte.

II. Dieser ewige freie Rathschluß der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, die Menschen zu erlösen, trat aus dem Geheimnisse des göttlichen Wesens hervor durch stufenweise Offenbarung in Wort und That bis zu der Fülle der Zeiten, d. h. bis das Maß der Zeit, welche bis zur vollen Verwirklichung dieses Rathschlusses ablaufen sollte, sich erfüllt hatte. Die erste Offenbarung desselben schloß sich als eine Verheißung unmittelbar an die Verkündigung des göttlichen Strafflucches über die Sünde in dem sogenannten Protoevangelium an (Gen. 3, 15). Diese Verheißung wurde dann den Patriarchen Abraham, Isaac und Jacob erneuert und nahm in den Prophezeiungen bei Moses und den Propheten eine immer bestimmtere Gestalt an durch immer genauere Bezeichnung des Erlösers und seines Werkes, bis endlich Johannes der Täufer mit dem Finger auf ihn zeigen und sprechen konnte: Dieser ist das Lamm, das hinwegnimmt die Sünden der Welt (Joh. 1, 29; vgl. d. Art. Messias). Allerdings trat

diese Fülle der Zeiten erst ein, nachdem die Menschheit schon Jahrtausende lang unter der Last der Sünde geseufzt hatte. Aber darum waren diese vorausgehenden Zeiten doch der Wirksamkeit der Erlösung nicht ganz entzogen. Denn wenn auch für sie das Werk der Erlösung erst zukünftig war, so war es doch für Gott, bei dem kein Gestern und kein Heute ist, ewig gegenwärtig. Er brauchte daher nicht auf den zeitlichen Vollzug desselben zu warten, um den Menschen die gnadenvolle Wirkung der Erlösung mitzutheilen in dem Maße, als sie für dieselbe empfänglich waren, und gerade die gnadenvolle Erweckung und Steigerung dieser Empfänglichkeit war der Zweck dieser Verzögerung des Erlösungswerkes. Es waren Zeiten nicht der Erlösung selbst, sondern der Vorbereitung für die Erlösung im Vollmaße ihres Segens. Zu diesem Zwecke hat Gott in Voraussicht des Erlösungswerkes auch der vorchristlichen Menschheit Gnade erwiesen in mannigfaltiger Weise und in verschiedenem Maße. Zunächst hat Gott in seinem freien, unerforschlichen Rathschlusse aus der Menge der Völker das Volk Israel ausgewählt, daß der Erlöser nicht nur aus ihm hervorgehen, sondern auch in ihm den ersten empfänglichen Boden für seine Wirksamkeit und den Samen für die Ausbreitung derselben über die ganze Welt finden sollte. Dieses Volk nahm er in eine heilsame Zucht und gnadenvolle Führung, indem er den Glauben an ihn, den allein wahren Gott, stets in ihm lebendig hielt und durch das Gesetz und die Propheten das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und die hoffnungsreiche Sehnsucht nach Erlösung erweckte. Denn das Gesetz sollte nicht bloß dem sündhaften Begehren des Menschen feste Schranken entgegensetzen, sondern auch die angeborene Sündhaftigkeit, die in der Oberherrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft wirksam war, zur Offenbarung und zum Bewußtsein bringen (Röm. 7, 19), indem die tägliche Erfahrung den Menschen belehrte, daß es ihm in diesem Zustande unmöglich war, die Forderungen des Gesetzes in seinem vollen Umfange zu erfüllen und so aus sich selbst oder durch seine eigenen Werke gerecht und heilig zu werden. Die Propheten aber sollten das Gesetz zu diesem doppelten Zwecke dem Volke durch göttliche Drohungen und Verheißungen immer auf's Neue einschärfen und durch die messianischen Prophezien die Hoffnung auf den Erlöser wach erhalten und zur glühenden Sehnsucht nach seinem Heile entflammen. Aber auch die übrigen Völker, die Heiden, hat Gott nicht ohne Gnaden gelassen, wenn diese auch mehr auf die natürliche Ordnung sich beschränkten; insbesondere dürfen alle Fortschritte besserer Gott-Erkenntniß unter den Heiden einer erleuchtenden Gnade zugeschrieben werden, denn „das Wort war das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt". Auch blieb das Gesetz in ihre Herzen eingeschrieben (Röm. 2, 15), wo es freilich ohne die Stütze des äußern Gesetzes durch die sündhaften Triebe im Menschen leicht getrübt und verdunkelt wurde, so daß im Verlaufe der Zeit die sittliche Verdorbenheit der Heidenwelt alles Maß überstieg. Diese Ueberwucherung der Sünde ließ Gott zu, um die Menschen zum lebhaften Gefühle des Sündenelends und der eigenen Hilflosigkeit anzuregen und eben dadurch das Verlangen nach höherer Hilfe und die Bereitwilligkeit für eine solche zu erwecken. Erst als so die Menschheit unter und außer dem Gesetze für die Erlösung reif und empfänglich geworden war, kam der Erlöser.

III. Der Erlöser war aber Gott selbst, und zwar nicht bloß mittelbar, insofern er die Erlösung veranstaltete, sondern unmittelbar, indem er in eigener Person, in der Person des Sohnes, das Werk der Erlösung vollzog. Zu diesem Zwecke wurde der ewige, eingeborene Sohn Gottes Mensch, d. h. er vereinigte die menschliche Natur so mit seiner göttlichen Natur, daß sie nur eine Person ausmachten, die somit Gott und Mensch zugleich war (s. d. Art. Christus). Wie die Erlösung überhaupt, so war auch diese bestimmte Weise ihres Vollzuges, diese unendliche Herablassung Gottes zu seiner Creatur, diese tiefste Selbsterniedrigung das Werk der freien Liebe Gottes zu dem Menschen. Die Incarnation war auch nicht nothwendig bloß unter der Voraussetzung des Rathschlusses der Erlösung überhaupt, da wir keinen Grund haben, diese Weise der Erlösung für die einzig mögliche zu halten. Wohl aber können wir sagen, daß die Incarnation zur Erlösung nothwendig war, wenn diese durch eine volle, stellvertretende Genugthuung vollzogen werden sollte, da wir uns keine andere Weise denken können, in der eine solche geleistet werden konnte, als wenn der Erlöser Gottmensch war. Der göttliche Rathschluß der Incarnation fällt also mit dem Rathschlusse einer stellvertretenden Genugthuung zusammen und umfaßt einerseits das Anerbieten des Sohnes, in menschlicher Natur als Stellvertreter der ganzen Menschheit für ihre Sünde Genugthuung zu leisten (Hebr. 10, 5 ff.), anderseits die Annahme des Anerbietens nach seinem ganzen Inhalte von Seite Gottes (Gal. 4, 4. Joh. 3, 16. 17). Diese unauflösliche Verbindung zwischen dem Gedanken der Genugthuung und der Incarnation mögen wir daher eine bedingte Nothwendigkeit der letztern nennen. Anderseits kann auch die Frage gestellt werden, ob die Erlösung nothwendige Voraussetzung der Incarnation war, so daß Gott nicht Mensch geworden wäre, wenn nicht die Sünde eine Erlösung nothwendig gemacht hätte. Die Theologen aus der Schule des Scotus bezeichnen nämlich den Rathschluß der Incarnation als einen absoluten, welcher schon mit dem Rathschlusse der Schöpfung in Verbindung stand. Die Incarnation, als die höchste Erhöhung der menschlichen Natur und damit der Schöpfung überhaupt, eben darum auch als die höchste Verherrlichung, welche Gott von der Creatur erlangen konnte, erscheint somit als das

letzte und höchste Ziel der Schöpfung überhaupt und als unbedingter, ewiger Rathschluß Gottes. Die Voraussicht der Sünde hat diesen Rathschluß nur modificirt, indem sie der Incarnation noch einen Nebenzweck, den der Erlösung durch eine stellvertretende Genugthuung, hinzufügte. Allein die heilige Schrift bezeichnet doch zu bestimmt und ausdrücklich die Befreiung von der Sünde als den Zweck der Menschwerdung (Luc. 5, 31. 32; 19, 10. Joh. 3, 16. 1 Tim. 1, 15. Gal. 4, 4. 5), als daß diese für einen bloßen Nebenzweck betrachtet werden könnte, und es ist immer bedenklich, durch bloße unsichere Schlüsse in das Geheimniß der göttlichen Rathschlüsse eindringen zu wollen, welche Gott nicht selbst bestimmt geoffenbart hat. Wenn allerdings die Verherrlichung der menschlichen Natur in Christus und Gottes in Christo das letzte Ziel der Erlösung und Incarnation, überhaupt der ganzen Heilsordnung ist, so folgt daraus nicht, daß Gott gerade diese nämliche Verherrlichung sich unter allen Umständen, also auch ohne die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zum Ziele setzen mußte; wir würden dadurch die Freiheit Gottes bei seiner Wirksamkeit beschränken, indem wir ihm gleichsam die Nothwendigkeit auferlegten, immer das zu thun, was uns als das Vollkommenste erscheint. Wenn man es unangemessen findet, daß jene höchste Erhöhung der Creatur und Verherrlichung des Schöpfers in der Sünde ihren Grund haben soll: so ist zu sagen, daß die Incarnation die höchste Verherrlichung Gottes ist, indem sie die Offenbarung seiner unermeßlichen Liebe bildet. Die Liebe Gottes offenbart sich aber am vollkommensten gerade in der Barmherzigkeit gegen den Sünder (Röm. 5, 8. 20. Luc. 15, 7. 10).

IV. Wie immer aber die Menschwerdung sich einreihe in die Abfolge der göttlichen Rathschlüsse, so daß sie einerseits als Mittel, anderseits als Zweck erscheinen kann, so ist doch gewiß, daß sie in der wirklich bestehenden Heilsordnung zu ihrem nächsten Zwecke die Erlösung der Menschheit durch eine **stellvertretende Genugthuung** für die Sünde hat, und daß sie zu diesem Zwecke nothwendig war. Unter Genugthuung überhaupt ist die Befriedigung einer gerechten Forderung zu verstehen. Eine solche Forderung hat Gott an den Menschen von Seite seiner Heiligkeit und von Seite seiner Gerechtigkeit. Die Heiligkeit Gottes fordert auch von dem Menschen Heiligkeit, völlige Hingebung seines ganzen Wesens an Gott in Gehorsam und Liebe. Denn Gott hat den Menschen für sich, zu seiner Ehre geschaffen, und er hat darum das Recht, zu fordern, daß er auch nur für ihn, zu seiner Ehre lebe. Die Befriedigung dieser Forderung begründet das Verdienst, d. i. einen Anspruch auf die Gnade Gottes und endlich das ewige Leben vermöge der göttlichen Gerechtigkeit, die der menschlichen Heiligkeit Gnade und Seligkeit als Lohn verheißen hat. Die Verweigerung dieser Forderung in der Sünde als einer Verletzung des göttlichen Rechtes (injuria) begründet dagegen die Schuld (reatus culpae), die Aufhebung des natürlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott und eben damit auch die Zerrüttung und das Verderbniß des Menschen selbst, da er nun im Widerspruche steht mit seiner Idee oder nicht ist, wie er sein soll. Aus der Schuld entsteht dann für die göttliche Gerechtigkeit die Forderung der Strafe. Denn wenn der Mensch in Widerspruch tritt mit Gott, so muß auch Gott in Widerspruch treten mit dem Menschen; er muß dem Willen des Menschen wirksam widerstreben, und alles, was er so im Widerspruch gegen den Willen des Menschen wirkt, muß für diesen zum Uebel und zur Pein (poena) werden. Die Forderung daher, welche für die göttliche Gerechtigkeit aus der Sünde entsteht, ist die Strafe des Todes, und zwar zunächst des zeitlichen Todes, weil das zeitliche Leben, das nur Vorbereitung und Mittel zum ewigen Leben sein soll, zwecklos geworden ist, wenn dieses ein- für allemal verscherzt ist; und dann des ewigen Todes, d. h. einer endlosen und ziellosen, in sich selbst nichtigen Existenz, in welcher der Wille des natürlichen Zieles seines Strebens, seines höchsten Gutes beraubt ist. Diese Forderung der göttlichen Strafgerechtigkeit kann nur befriedigt werden durch die wirkliche Erstehung der Strafe, die wir, im Unterschiede von der Befriedigung der Forderung der göttlichen Heiligkeit im Verdienste, Genugthuung im engern Sinne (satispassio) nennen können. Die stellvertretende Genugthuung (satisfactio vicaria) besteht darin, daß die Forderung nicht unmittelbar von dem befriedigt wird, an den sie gestellt ist, sondern von einem Andern, der in dieser Beziehung seine Stelle vertritt, an seiner Statt und in seinem Namen handelt oder leidet. Wo die Forderung eine rein sachliche ist, kann jeder der Stellvertreter des Andern sein, wenn er die geforderte Sache besitzt und bereit ist, sie dahinzugeben. Anders aber ist es, wo es sich um eine persönliche Leistung handelt: hier hängt das Wesen der Leistung von der Persönlichkeit des Leistenden ab, so daß die Forderung nicht als befriedigt betrachtet werden könnte, wenn die Leistung von einem ausginge, der dem, welcher sie schuldig ist, fern steht. So würde z. B. im Falle einer Ehrenkränkung eine geforderte Ehrenerklärung nicht für genügend erachtet werden, wenn sie von einem Dritten abgegeben würde, der mit dem Beleidiger nichts gemein hätte. Bei einer solchen Forderung setzt eine Stellvertretung irgend eine Gemeinschaft und Einheit mit dem, an den sie ursprünglich gestellt ist, voraus, so daß die Leistung als von ihm ausgehend betrachtet werden kann. — Die Ausdrücke Genugthuung, Verdienst, Stellvertretung sind allerdings der Sprache der heiligen Schrift fremd und selbst den Vätern in der Anwendung auf das Erlösungswerk nicht geläufig: es sind eigentlich theologische termini, welche erst in der spätern Lehrentwicklung geprägt wurden, aber ein vollgültiges Aequivalent für verschiedene bildliche Ausdrücke sind, mit denen die heilige Schrift

diese Verhältnisse bezeichnet. Denn wie der Mensch die Eigenschaften Gottes nur nach der Analogie mit menschlichen Eigenschaften bezeichnen kann, so kann er auch die verschiedenen Beziehungen des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen und des Menschen zu Gott nur nach der Analogie mit menschlichen Verhältnissen und darum mehr oder weniger bildlich ausdrücken. Ueber die Aequivalenz jener theologischen termini mit den betreffenden Aussprüchen der heiligen Schrift s. u. VI.

Erlösung durch stellvertretende Genugthuung findet also statt, wenn ein Mensch als Stellvertreter der ganzen Menschheit die Forderungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit in so vollkommener Weise erfüllt, daß er dadurch die ganze Menschheit von der Sünde und der Sündenstrafe befreit, in die Gnade Gottes zurückversetzt und des Anspruches auf das ewige Leben wieder theilhaftig macht. Die stellvertretende Genugthuung ist daher eine durch den Rathschluß der göttlichen Weisheit getroffene Ausgleichung zwischen den Forderungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit und den Forderungen der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit fordern, daß dem ewigen Gesetze in seinem befehlenden wie in seinem Strafe verhängenden Theile Genüge geschehe, was bei dem factisch bestehenden Zustande der Schuld oder Straffälligkeit nur durch das ewige Verderben der Menschheit geschehen könnte, indem sie nämlich die Strafe des ewigen Todes, der sie verfallen ist, wirklich erlitte. Die Liebe und Barmherzigkeit aber fordern, daß die Menschheit vom Verderben errettet werde, daß darum der Grund desselben, die Sünde und Straffälligkeit aufgehoben, die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott wieder hergestellt und so die Idee Gottes vom Menschen, zu der er ihn geschaffen hatte, trotz des ersten Abfalles dennoch verwirklicht werde.

Eine solche Genugthuung konnte aber nur ein Mensch leisten, der zugleich Gott war: Gott selbst mußte Mensch werden, wenn er auf diese Weise die Menschheit von der Sünde erlösen wollte. Ein bloßer Mensch konnte eine solche Genugthuung nicht leisten. Denn da jeder Mensch schon von Natur aus der Sünde verfallen ist, so vermag er mit der durch die Sünde geschwächten und zerrütteten natürlichen Kraft das göttliche Gesetz der Heiligkeit nicht so vollkommen zu erfüllen, daß er damit ein Verdienst zu erwerben vermöchte, welches die Schuld der Menschheit aufwiegen könnte. Ja, die Verletzung des göttlichen Rechtes, die Beleidigung der Majestät Gottes, die in der Sünde liegt, hat eben wegen der unendlichen Erhabenheit Gottes über den Menschen eine so unendliche Schwere der Verschuldung, daß die höchste sittliche Leistung selbst der noch unversehrten natürlichen Kräfte, deren Werth doch nur endlich und beschränkt sein kann, sie nie auszugleichen vermöchte. In demselben Maße, in welchem die Erhabenheit des Beleidigten über dem Beleidiger die Schwere der Beleidigung vergrößert, in demselben verringert sie den Werth der Genugthuung. Die einzige, in einem gewissen Sinne unendliche Leistung, welche der Mensch zum Ersatze dafür leisten kann, ist die, daß er die von der göttlichen Gerechtigkeit auf die Sünde gesetzte Strafe leidet, was eigentlich die natürliche Genugthuung für die Sünde ist. Aber da jeder Mensch selbst ein Sünder ist, so kann er auf diese Weise nur für sich selbst genugthun. Gerade dadurch trägt diese Genugthuung den Charakter der Unendlichkeit an sich, daß sie ewig ist, d. h. daß sie die ganze Existenz der Menschen in Anspruch nimmt: der Mensch kann diese Strafe erstehen, aber nicht überstehen, und es bleibt daher kein Raum zu einer Genugthuung für Andere. Weit entfernt, daß diese Genugthuung eines bloßen Menschen ein Mittel der Erlösung sein könnte, ist sie vielmehr ihr gerades Gegentheil — das ewige Verderben. Auch nicht irgend ein anderes Geschöpf, etwa ein Engel, konnte für den Menschen genugthun, da er wegen der Verschiedenheit der Natur nicht als sein Stellvertreter angenommen werden konnte. Er stand dem Menschen als ein ihm fremdes Wesen gegenüber: die Forderung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, der ein Genüge geschehen sollte, war an den Menschen gerichtet und konnte nur durch eine menschliche Leistung befriedigt werden. Nur ein Gottmensch konnte diese Genugthuung leisten: denn nur Gott, der Mensch wurde, konnte von Anfang an die menschliche Natur an sich nehmen mit Ausschluß der Sünde, so daß auch nicht einen Moment seines Daseins die Schuld und Straffälligkeit der Menschheit auf ihm lastete und seine ganze sittliche Leistungsfähigkeit für seine eigene Person in Anspruch nahm. Nur ein Mensch, der zugleich Gott war, konnte seinem ganzen Thun und Leiden jenen unendlichen sittlichen Werth verleihen, daß es die Schuld Adams und der ganzen Menschheit überhaupt aufwog und überwog; insbesondere konnte nur ein Mensch, der zugleich Gott war, vermöge des unendlichen Charakters seiner Persönlichkeit den leiblichen Tod in einer Weise erleiden, welche ihm den Charakter einer unendlichen Strafpein verlieh und damit gegenüber der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit ein Aequivalent des ewigen Todes wurde. Endlich nur ein wahrer Mensch, ein Glied der gemeinsamen menschlichen Natur, konnte so als Stellvertreter der ganzen Menschheit (caput hominum) auftreten, daß all sein Thun und Leiden, das er in dieser menschlichen Natur vollzog, als eine Leistung dieser Natur betrachtet und somit allen Gliedern dieser gemeinsamen Menschennatur, dem ganzen menschlichen Geschlechte, angerechnet werden konnte. Wenn also der, welcher die Menschheit durch stellvertretende Genugthuung erlösen wollte, Gott und Mensch zugleich sein mußte, so fiel der Rathschluß der Erlösung durch stellvertretende Genugthuung mit dem Rathschlusse der Menschwerdung zusammen.

Dieser Rathschluß war aber ein freier Rathschluß der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, und die Freiheit desselben drückt man gewöhnlich dadurch aus, daß man sagt, daß Gott die Menschheit auf mannigfache, wenn auch vielleicht für uns nicht ersinnbare Weise hätte erlösen können, indem wir uns die göttliche Freiheit nach der Analogie der menschlichen Freiheit vorstellen, die sich nur in der Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten bethätigt. Wird aber unter diesen Möglichkeiten auch die einer unbedingten Nachlassung der Sünde (condonatio) genannt, so erhebt sich dagegen das Bedenken, daß die Strafforderung der göttlichen Gerechtigkeit zu sehr als eine Willkür erscheint, wofern sie ebenso gut erlassen als gestellt werden kann, ja daß dann entweder die Forderung überhaupt als nicht im Ernste gestellt erschiene, oder eine Veränderung in Gott, ein Widerruf eines bestimmten Willensentschlusses angenommen werden müßte. Will man dagegen geltend machen, der Begriff der Gerechtigkeit fordere nur, daß Gott strafen könne, nicht daß er strafen müsse: so kann dieses, wenn es je gilt, nur in dem Falle gelten, daß nicht, wie dieß bei dem Menschen geschah, die Strafe schon angedroht und ausgesprochen ist; denn in diesem Falle muß Gott strafen vermöge seiner Wahrheit und Treue in seinen Drohungen wie in seinen Verheißungen.

V. Der Rathschluß der Erlösung durch stellvertretende Genugthuung wurde verwirklicht in dem Gottmenschen Jesus; darum heißt er der Erlöser, und in Beziehung auf die alttestamentlichen Verheißungen der Messias oder Christus. In dem Werke seiner Genugthuung können wir zwei Seiten unterscheiden, die Genugthuung im engern Sinne (die im Unterschiede von der Genugthuung im weitern Sinne satispassio genannt werden könnte) und das Verdienst. Jene als Genugthuung an die göttliche Gerechtigkeit leistete er durch das, was er litt, diese als Genugthuung an die göttliche Heiligkeit durch das, was er that; jene zur Aufhebung oder Vergebung der Sünde, diese zur Erlangung der Gnade. Aber allerdings lassen sich die beiden Seiten so wenig von einander trennen, wie auch die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit; es sind nur verschiedene Gesichtspunkte, unter denen dasselbe Werk aufgefaßt wird. Alles Leiden Christi war auch ein Thun, insofern es freiwillig übernommen war, und all sein Thun war ein Leiden, insofern es Selbstverläugnung und Selbstentäußerung war. Anderseits hebt die Sündenvergebung die Sünde nicht bloß negativ durch einen sittlich indifferenten Zustand, sondern auch positiv durch den Zustand der heiligmachenden Gnade auf.

Die Genugthuung an die göttliche Strafgerechtigkeit leistete der Heiland durch sein Leiden. Dasselbe zog sich durch sein ganzes Leben hindurch, von der Krippe in Bethlehem bis zum Kreuze auf Golgatha; denn alle Beschwerden und Entbehrungen seines armen und mühseligen Lebens gehörten zu diesem Leiden, ja schon die Belastung mit der menschlichen Natur in ihrem durch die Sünde verdorbenen, leidensfähigen und verweslichen Zustande war ein fortwährendes Leiden: der Gipfelpunkt und die Concentration dieses Leidens ist aber sein Todesleiden, der blutige Kreuzestod. In allen diesen Leiden und besonders in seinem Kreuzestode trug er die Sünde der Welt, d. h. er litt die Strafe derselben so, als ob er, der Schuldlose, in eigener Person mit all der Sünde behaftet wäre, welche von Anfang an auf der menschlichen Natur lastete, deren Genosse er geworden war und in der er dieses Leiden trug (Hebr. 2, 14). Allerdings konnte er nicht die eigentliche und gleichsam natürliche Strafe der Sünde tragen, die Höllenpein, da diese wesentlich in der ewigen Trennung von Gott besteht, während seine Menschheit in unzertrennlicher persönlicher Einheit mit der Gottheit steht. Aber eben wegen dieser Einheit wurden die Qualen des zeitlichen Todes, von Seite einer unendlichen, weil göttlichen Persönlichkeit in menschlicher Natur erlitten, zu einer unendlich werthvollen Genugthuung, welche jede Strafsühne vollkommen aufwog. Die Wirkung dieser Genugthuung ist die Tilgung der Sünde oder die Sündenvergebung. Denn für die bereits bestehende Sünde tritt die Forderung der göttlichen Gerechtigkeit an die Stelle der Forderung der göttlichen Heiligkeit, so daß mit der Befriedigung derselben der reatus culpae et poenae getilgt ist. Da in der Sprache der heiligen Schrift die Sünde als eine Feindschaft des Menschen gegen Gott oder als eine Beleidigung Gottes, und anderseits die Forderung der göttlichen Strafgerechtigkeit als Feindschaft oder Zorn Gottes gegen den Menschen dargestellt wird, so wird jene Wirkung der Genugthuung auch bezeichnet als Besänftigung des göttlichen Zornes (placatio) oder als Aussöhnung mit Gott (reconciliatio). In diesem Sinne besonders heißt der Erlöser auch Mittler zwischen Gott und den Menschen, obwohl er dieses auch schon durch die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in seiner Person ist.

Das Verdienst Christi ist die Befriedigung der Forderung, welche die göttliche Heiligkeit an den Menschen stellt, durch vollkommene Erfüllung des göttlichen Gesetzes oder, was dasselbe ist, durch vollkommenen Gehorsam gegen den göttlichen Willen oder vollkommene Heiligkeit. In dieser Heiligkeit setzte Christus ein überwiegendes Verdienst der Schuld Adams entgegen und erstattete überreichlich Gott die Ehre, die Adam und in ihm sein ganzes Geschlecht in der Sünde Gott vorenthalten hatte. Diese Heiligkeit bethätigte er ebenfalls durch alle Acte seines ganzen Lebens, von dem Momente, da er in die Welt eintrat (Hebr. 10, 5—7), bis zum Momente, da er seinen Geist in die Hände Gottes niederlegte. Aber auch das Verdienst Christi hat seinen Gipfelpunkt im Kreuzestode als der höchsten Bewährung des Gehorsams, da er freiwillig nach dem Willen des Vaters sein Leben im schmerz- und schmach-

vollsten Tode dahingab. Durch diesen vollkommenen Gehorsam bis zum Tode (Phil. 2, 8) verdiente Christus die Fülle aller Gnade, die zunächst an ihm selber wirksam wurde, in der Verklärung seines Leibes bei der Auferstehung und in der Erhöhung seiner menschlichen Natur bei der Himmelfahrt, durch die er, der freiwillig angenommenen Knechtsgestalt entkleidet, zur rechten Hand Gottes auf den Thron der Majestät gesetzt, auch in der menschlichen Natur an der Herrlichkeit Gottes Antheil nimmt. Aber aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade um Gnade (Joh. 1, 16); denn nicht nur für sich selbst hat er diese Fülle der Gnade verdient, sondern für die gesammte Menschheit, an deren Statt und in deren Natur er dieses Verdienst erworben hat. Die ganze Menschheit hat in ihm und durch ihn einen Anspruch an alle die Gnaden erlangt, deren sie zur Heiligung und Beseligung bedarf, also an die mannigfaltige Gnadenhilfe zum Heilswerke, an jene innige Lebensgemeinschaft mit Gott, die wir den Gnadenstand nennen, und endlich an die ewige Seligkeit selbst; und weil alle diese Wirkungen durch den heiligen Geist vollzogen werden, so kann man einfach sagen: Christus hat der Menschheit die Sendung des heiligen Geistes verdient.

VI. Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung und dem Verdienste des Erlösers ist allgemeine Kirchenlehre, obwohl eine ausdrückliche Lehrentscheidung der Kirche darüber nicht vorliegt. Die Kirche sah sich zu einer solchen nicht veranlaßt, weil keine Häresie auftrat, welche diese Lehre ausdrücklich läugnete. Die älteren Häresien bezogen sich mehr auf die Person des Erlösers, die späteren auf die subjective Aneignung der Erlösung; wurde dabei, wie natürlich war, durch die Consequenzen dieser Irrlehren die Lehre von dem Werke Christi in Mitleidenschaft gezogen, so glaubte doch die Kirche genug gethan zu haben, indem sie jene ausdrücklich ausgesprochenen Grundirrthümer verwarf, aus denen sich jene falschen Consequenzen ergaben. Erst im Socinianismus trat die ausdrückliche Läugnung der Genugthuung Christi hervor. Auch das Concilium von Trient hat von dieser Lehre nicht ex professo gehandelt, sondern nur gleichsam nebenbei, als der nothwendigen Voraussetzung der Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung, indem es dabei sich die termini meritum und satisfactio aneignet. So heißt es in dem Lehrstücke von der Erbsünde (Sess. V, c. 3), daß sie durch kein anderes Mittel hinweggenommen werde, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit sanguine suo; und in der Lehre von den Ursachen der Rechtfertigung (Sess. VI, c. 7) wird als causa meritoria genannt Dominus noster Jesus Christus, qui .. sua sanctissima passione in ligno crucis justificationem nobis meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. Die Väter beschränkten sich in der Darlegung der Lehre von der Erlösung auf die verschiedenen Ausdrücke der heiligen Schrift, ohne sie zu einer förmlichen Erlösungstheorie zu verbinden. Solche Theorien stellten erst die Scholastiker auf, anfangend mit dem hl. Anselmus. Der dogmatische Charakter der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi liegt darin, daß sie der treue Ausdruck der Lehre der heiligen Schrift über das Werk der Erlösung ist.

Die heilige Schrift bezeichnet aber dieses deutlich als stellvertretende Genugthuung, indem sie es als ein Opfer, insbesondere als ein Sühnopfer darstellt theils direct, theils durch Anwendung von Ausdrücken, welche dem alttestamentlichen Opfercultus entnommen sind. Sie nennt Christum, insofern er dieses Opfer darbringt, den Hohenpriester des neuen Bundes (s. d. Art. Aemter Christi), insofern er aber sich selbst, sein Leben dem himmlischen Vater aufopfert, auch das Opfer, nämlich die Opfergabe (hostia), und bezeichnet den blutigen Tod am Kreuze als den eigentlichen Opferact (oblatio). Nun aber ist unbestreitbar die wesentliche Bedeutung der blutigen Opfer des Alten Testamentes die einer stellvertretenden Genugthuung für die Sünde. Der Sünder erkennt, daß sein Leben der göttlichen Gerechtigkeit verfallen ist, und bietet Gott in reuiger Anerkennung dieser gerechten Forderung zur Sühne anstatt des eigenen Lebens ein fremdes Leben, das Leben des Opferthieres, durch Vergießung seines Blutes, in dem das Leben ist (Lev. 17, 11). Die Idee der Stellvertretung war insbesondere ausgedrückt durch den Ritus der Handauflegung, durch welchen der Opfernde die Sünde feierlich auf das Opferthier übertrug und so dieses zum Träger derselben vor der göttlichen Gerechtigkeit machte (Lev. 16, 21; vgl. d. Art. Opfer). Diese Idee des Opfers, deren bloß symbolischer Ausdruck die Opfer des alten Bundes waren, wurde wahrhaft realisirt erst in Christus (Hebr. 10, 1 ff.), der allein der wahre Priester war, indem er durch sein Opfer die Versöhnung nicht bloß symbolisch vorstellte, sondern wahrhaft bewirkte. So wird sein Priesterthum im Hebräerbrief gefeiert als die eigentliche Erfüllung des Priesterthums Melchisedechs (5, 10; 6, 20; 7, 1—21) und des alttestamentlichen Hohenpriesterthums, mit besonderer Hervorhebung der Function des letztern bei dem großen Sühnopfer am Versöhnungstage, bei dem der stellvertretende Charakter ganz unzweideutig hervortritt (ebd. 9, 11—15. 24—28; 10, 1—22). Das Opfer aber, das er darbringt, ist er selbst (semetipsum obtulit, διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ, 9, 14. 26), sein Leib und sein Blut (10, 10; 9, 14), was sich nur auf den blutigen Kreuztod beziehen kann, der eben dadurch als der eigentliche Opferact erscheint, als welcher er auch ausdrücklich (9, 25 f.) bezeichnet wird. Ebenso sagt Paulus (Eph. 5, 2): Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam in odorem suavitatis, und (1 Cor. 5, 7): Pascha nostrum immolatus est Christus. Ferner sagt er (Röm. 3, 25) von Jesus Christus, daß Gott

ihn dargestellt habe als Sühne, d. i. als Sühnopfer durch den Glauben in seinem Blute zur Erweisung seiner Gerechtigkeit, zur Vergebung der Sünden, und in gleichem Sinne nennt ihn Johannes eine Sühne für unsere Sünden, aber nicht bloß für die unsrigen, sondern auch für die der ganzen Welt (1 Joh. 2, 2; 4, 10). — Als ganz gleichbedeutend mit dieser directen Bezeichnung als Opfer ist dasjenige zu betrachten, was von dem Blute Christi gesagt wird, denn es kann nur von der Vergießung des Blutes Christi am Kreuze gemeint sein und legt diesem alle die Wirkungen bei, welche sonst den Opfern zugeschrieben werden. Es ist das Mittel der Erlösung (Lösepreis, λύτρον, ἀντίλυτρον, Eph. 1, 7. Col. 1, 14. 1 Petr. 1, 19. Offenb. 5, 9), der Versöhnung (Col. 1, 20; vgl. Eph. 2, 13—15), der Rechtfertigung (Röm. 5, 9), der Sündenvergebung (Matth. 26, 28), der Reinigung von der Sünde (1 Joh. 1, 7. Offenb. 1, 5; 7, 14; 22, 14), der Schließung des neuen Bundes mit Gott (1 Cor. 11, 25. 1 Petr. 1, 2; vgl. Hebr. 9, 19; 12, 24). In gleicher Weise wird auch der Tod Christi genannt als Grund der Versöhnung (Röm. 5, 10), der Erlösung von den Sünden (Hebr. 9, 15). Demnach bestimmt sich auch der Sinn der Stellen, an denen es nur heißt, Christus habe sein Blut vergossen, sei gestorben, habe sein Leben hingegeben für Viele, für Alle, für die Sünder, für uns (Matth. 26, 28; 20, 28. 1 Tim. 2, 6. Röm. 5, 6. 2 Cor. 5, 14 f. 1 Theff. 5, 10). Denn wenn auch das „für" (ὑπέρ), welches an den meisten Stellen gebraucht wird, der bloßen Wortbedeutung nach als „zum Besten" erklärt werden könnte, so zeigt doch das Wort ἀντί, welches Matth. 20, 28 (dare animam suam redemptionem pro multis) und 1 Tim. 2, 14 (qui reddit redemptionem [ἀντίλυτρον] seipsum pro omnibus) gebraucht wird, daß es dem Sinne nach durch „anstatt" erklärt werden muß und den stellvertretenden Opfertod bedeutet. Es ist überhaupt nicht abzusehen, wie Christus zum Besten der Menschen sterben konnte, wenn er nicht anstatt ihrer gestorben ist. Deutlich tritt auch die Idee des Sühnopfers hervor, wenn Johannes (mit Beziehung auf die Weissagung des Isaias K. 53) den Heiland das Lamm Gottes nennt, das die Sünden der Welt trägt (auf sich nimmt oder auch hinwegnimmt), oder wenn es 2 Cor. 5, 21 heißt, daß Gott ihn, der die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde machte; d. h. daß er ihn so behandelte, als ob er der größte Sünder, ja die Sünde selbst sei, indem er ihn die ganze Strafe der Sünde tragen ließ, die wir verdient haben; ebenso wenn es Gal. 3, 13 heißt: Christus hat uns von dem Fluche des Gesetzes befreit, indem er selbst zum Fluche wurde, d. h. er wurde zum Gegenstande des göttlichen Zornes, der göttlichen Strafgerechtigkeit, indem er die Strafe trug, die wir hätten erleiden sollen. Auch der Ausdruck redimere, redemptio hat eine Beziehung auf das Opfer (Lev. 27, 27—33. Num. 18, 15—17). Dieser stellvertretende Opfer-Charakter des Leidens Christi ist schon ganz bestimmt ausgesprochen in der Prophetie bei Isaias K. 53 von dem Knechte Gottes, dem Manne der Schmerzen, von dem es V. 4 heißt: Unsere Krankheiten hat er getragen und unsere Schmerzen auf sich genommen. . . 5. Er ist verwundet unserer Missethaten wegen, zerschlagen wegen unserer Vergehungen; die Züchtigung zu unserm Frieden ist auf ihm, und durch seine Striemen werden wir geheilt; 6. . . auf ihn hat der Herr die Schuld von uns allen gelegt. 7. Er ist geopfert, weil er selbst gewollt. . . 10. Gott wollte ihn zermalmen in Leiden, und sein Leben hat er dahingegeben als Sündopfer. . . 12. Der Starken Beute wird er theilen, dafür, daß er in den Tod sein Leben hingegeben und zu Uebelthätern gezählt ward und die Sünden Vieler trug und für die Uebertreter Fürsprecher wurde.

VII. Die Genugthuung, welche Christus geleistet hat, ist eine **vollkommene** Genugthuung, d. h. die volle Befriedigung der Forderung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit an die Menschheit. In vollkommenem Gehorsam hat er sich sein ganzes Leben hindurch an Gott hingegeben, und die volle Strafe der Sünde hat er in seinem Tode erlitten; darum hat er einen wahren Anspruch auf alle Gnade an die Gerechtigkeit Gottes erworben. — Das Verdienst, das ein bloßer Mensch erwerben kann, kann allerdings, wenn auch im eigentlichen, doch nicht im vollen und strengen Sinne Verdienst genannt werden, weil es ja doch auf Gnade beruht: nur im Stande der Gnade ist ein verdienstliches Wirken möglich, und die Kräfte, aus denen es hervorgeht, sind von der Gnade verliehen und bethätigt. Das menschliche Verdienst ist daher kein reiner Rechtsanspruch. Die Genugthuung Christi aber geschah ganz ex propriis; die Kräfte und Thätigkeiten, deren Frucht sie war, waren im vollen Sinne seine eigenen. Zwar waren es göttliche Kräfte und Thätigkeiten, und nur dadurch hatte das Thun und Leiden Christi jenen hohen sittlichen Werth, daß es den Forderungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit volles Genüge leisten konnte; aber diese göttlichen Kräfte und Thätigkeiten waren sein persönliches Eigenthum, weil seine Person nicht bloß Mensch, sondern auch Gott war. Allerdings war ferner die ganze Veranstaltung der Erlösung ein Werk der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit, aber nur für diejenigen Glieder der Menschheit, welche nicht in eigener Person das Werk der Genugthuung zu leisten hatten, für die Erlösten, nicht aber auch für dasjenige Glied, welches an ihrer Statt diese Leistung auf sich nahm, den Erlöser; er wurde gerade dadurch zum Gegenstande des göttlichen Zornes (Gal. 3, 13), an ihm zeigte Gott nur seine Gerechtigkeit (Röm. 3, 25 f.). — Wenn Christus von seiner göttlichen Natur die Fähigkeit hatte, ein Werk zu leisten, das die Forderung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit vollkommen erfüllte, so war es anderseits Folge seiner menschlichen Natur, daß dieses Werk nicht bloß eine Genugthuung war, die Gott sich

selbst gab (2 Cor. 5, 19), sondern daß sie wirklich von dem geleistet wurde, von dem sie gefordert wurde, von dem Menschen. Denn wenn auch das Werk der Genugthuung als ein persönliches Thun und Leiden auf die göttliche Person Christi zurückzuführen ist, so vollzog diese es doch nur in und vermittels der menschlichen Natur; nur als Mensch konnte Christus leiden und sterben, und darum eignet das Werk der Genugthuung der Menschheit nicht weniger, als der Gottheit. Ein Anderer war, der die Forderung stellte, nämlich Gott, und ein Anderer, der sie erfüllte, nämlich der Mensch. So gut Christus zu Gott beten und ihm Gehorsam leisten konnte, obwohl er selbst Gott war, so gut konnte er auch Gott Genugthuung leisten. Der Forderung Gottes an die Menschheit wurde also vollkommen genügt, sowohl in Beziehung auf die Leistung, welche gefordert war, als in Beziehung auf das Subject, von welchem sie gefordert war; die Genugthuung war de rigore justitiae und begründete somit einen Rechtsanspruch auf die göttliche Gnade. Wenn dagegen eingewendet wird, ein Rechtsanspruch könne überhaupt nicht dem Menschen an Gott, dem Geschöpfe an den Schöpfer zustehen, weil dieß der göttlichen Majestät widerspreche, so ist Folgendes zu erwiedern: Die göttliche Gerechtigkeit ist nur die ewige Feststellung und Ordnung des Verhaltens Gottes zu dem freien Verhalten der Creatur; durch sie ist, wie der Sünde der Zorn, so der Heiligkeit die Gnade Gottes zur Folge gegeben. Gott würde sich selbst, seiner ewigen Gerechtigkeit widersprechen, wenn er die dem sittlichen Verhalten des Menschen ewig zugeordnete Folge nicht eintreten ließe. Diese Nothwendigkeit in Gott, vermöge seiner Gerechtigkeit die Heiligkeit des Menschen durch Gnade zu belohnen, kann allerdings vom Standpunkt des Menschen aus als ein Rechtsanspruch betrachtet werden. Eine solche von der göttlichen Gerechtigkeit von Ewigkeit an festgesetzte oder verheißene (Luc. 24, 49. Apg. 1, 4; 2, 33) Folge ist auch die Frucht des Erlösungswerkes; ihre Verleihung ist daher ein Act der Gerechtigkeit und begründet anderseits einen wirklichen Rechtsanspruch.

Wir müssen sogar mit der Kirche sagen, daß Christus den strengen Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit mehr als genug gethan hat, daß seine Genugthuung überreichlich (superabundans) war; so viele Gnade auch durch ihn erlangt, so viele Sünden auch durch ihn vergeben werden, so wird doch die Kraft seines Verdienstes und seiner Genugthuung nicht erschöpft. Denn wo der Apostel die Wirkung Christi auf die Menschheit der Wirkung Adams gegenüberstellt (Röm. 5, 12—21), sagt er, daß nicht ein Verhältniß völliger Gleichheit zwischen dem Maße der Sünde Adams und der Gnade Christi stattfinde (non sicut delictum ita et donum), sondern daß der Gnade ein Uebermaß zukomme (multo magis in plures abundavit, ἐπερίσσευσε, v. 15), daß die Menschen von Christus eine Ueberfülle von Gnade (περισσείαν τῆς χάριτος) empfangen; endlich ubi abundavit delictum, superabundavit (ὑπερεπερίσσευσε) gratia. Der Grund dieser Superabundanz liegt einerseits in der Vielheit der verdienstlichen Werke Christi, von denen an sich jedes einzelne vermöge des gottmenschlichen Charakters Christi genügt hätte, anderseits aber eben in diesem gottmenschlichen Charakter an sich; denn ein Werk, das seinen sittlichen Werth von der göttlichen Persönlichkeit empfängt, von der es ausgeht, muß in seiner Wirkungskraft (valor) jedes bloß menschliche Werk, sei es gut oder bös, überwiegen. — In dieser ihrer Superabundanz erstreckt sich die Genugthuung Christi auf alle Sünden: also nicht bloß auf die Erbsünde, sondern auch auf die persönlichen Sünden, welche ja in der Erbsünde ihre Wurzel haben vermöge des fomes peccati, der als eine Wirkung derselben auch in den Gerechtfertigten noch übrig bleibt. Darum nennt die heilige Schrift als Wirkung der Erlösung nicht bloß remissio peccati, sondern peccatorum, und der hl. Johannes (1 Joh. 1, 7) sagt ausdrücklich, daß das Blut Christi uns von jeglicher Sünde reinigt.

VIII. Diese durch die Genugthuung Christi bewirkte Erlösung ist endlich **allgemein**: sie ist eine Erlösung aller Menschen, und zwar ist sie dieses quoad sufficientiam und quoad intentionem, d. h. weil sie für alle genügend und für alle bestimmt ist. Das Erstere ist sie, eben weil sie durch eine stellvertretende Genugthuung geleistet ist. Diese Genugthuung reicht aus für alle Menschen wegen ihrer Vollkommenheit und Superabundanz, und die Stellvertretung ist eine Stellvertretung für alle Menschen: denn sie beruht vor Allem auf der Gemeinschaft der menschlichen Natur, an der alle Menschen in gleicher Weise und in gleichem Maße Antheil haben. Die Erlösung ist ferner universell quoad intentionem, d. h. Gott wollte durch Christus alle Menschen erlösen, und Christus wollte für alle Menschen leiden und sterben, und allen die Gnade und das ewige Leben verdienen. Dieß spricht die heilige Schrift bestimmt und deutlich aus. Der Rathschluß der Erlösung ist nach ihr die Wirkung der allgemeinen Liebe Gottes zu der Welt (Joh. 3, 16), zu den Menschen (Tit. 3, 4); Gott will, daß alle Menschen selig werden (1 Tim. 2, 4). Darum heißt Christus der Heiland der Welt (Joh. 4, 42), das Licht der Welt (9, 5); er sendet seine Apostel in die ganze Welt, das Evangelium zu verkündigen jeglicher Creatur (Marc. 16, 15), gibt sein Fleisch für das Leben der Welt (Joh. 6, 52). Er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht für die unseren allein, sondern auch für die der ganzen Welt (1 Joh. 2, 2); wie durch Adam die Verdammung auf alle Menschen kam, so kam durch Christus auf alle Menschen die Rechtfertigung (Röm. 5, 18); endlich sagt derselbe Apostel ausdrücklich, Christus sei für Alle gestorben (2 Cor. 5, 15). Allerdings aber ist die Erlösung nicht ebenso allgemein quoad efficaciam, d. h. viele Menschen werden der Er-

lösung nicht wirklich theilhaftig, sondern verfallen dem ewigen Verderben. Demnach wird derjenige Wille Gottes, wonach alle Menschen gerettet werden sollen, nicht an allen erfüllt. Daraus dürfen wir aber nicht mit den Calvinern und Jansenisten folgern, daß dieser Wille überhaupt nicht bestehe oder wenigstens kein wahrer und ernster Wille sei; sonst müßten wir ja auch sagen, Gott habe nicht den wahren und ernsten Willen, daß der Mensch die göttlichen Gebote halten soll, da auch dieser Wille nicht in allen Fällen erfüllt wird. Der Wille Gottes wird nur dann immer und unfehlbar erfüllt, wenn er seinem Inhalte nach unmittelbar und allein durch die göttliche Macht verwirklicht werden soll; dagegen wird er nicht immer erfüllt, wenn seine Verwirklichung seinem eigenen Inhalte nach von einer geschaffenen Freiheit abhängig gemacht ist. Von dieser Art ist der göttliche Wille der Erlösung, insofern er sich nicht bloß auf die Menschheit im Allgemeinen (voluntas antecedens), sondern auf die einzelnen Personen bezieht (voluntas consequens). Die volle Aneignung der Erlösungsgnade an diese bildet einen persönlichen Zustand derselben, den Stand der Gnade, der nicht ohne irgend eine persönliche Thätigkeit verwirklicht werden kann, wenn nicht die persönliche Freiheit des Menschen aufgehoben werden soll. Diese persönliche Thätigkeit, man mag sie noch so gering anschlagen und sie etwa nur auf den Glauben beschränken, ist also eine Bedingung der Verwirklichung des göttlichen Erlösungswillens an den einzelnen Menschen (voluntas conditionata), und wenn daher Viele in diesem subjectiven Sinne nicht wirklich erlöst werden, so ist es nicht, weil Gott sie nicht erlösen will, sondern weil sie selbst sich nicht wollen erlösen lassen. Vermöge des Verdienstes Christi ist Gott willig und bereit, einen Jeden in den vollen Besitz der Erlösungsgnade zu setzen, der ihr nicht in irgend einer Weise persönlich widerstrebt. Wenn aber in Folge eines solchen Widerstrebens der Erlösungswille Gottes in Vielen sein letztes Ziel, ihr ewiges Heil, nicht erreicht, so ist er darum doch nicht überhaupt unwirksam. Erzielt er nicht den Gnadenstand, so doch Gnadenwirkungen (gratias actuales), welche die subjective Aneignung des Heiles möglich machen (gratias sufficientes), und besonders jene erste Gnade, welche den Anfang des Heilswerkes macht, der persönlichen Thätigkeit des Menschen vorausgeht und sie vielmehr erst anregt, und die, wenn der Mensch sie in sich aufnähme, zu weiteren Gnaden führen würde bis endlich zur wirklichen Erlangung des Heils. In diesem Sinne empfangen alle Menschen Gnaden aus dem Schatze der Genugthuung und des Verdienstes Christi in Folge einer äußern Zurechnung derselben an die Menschheit überhaupt, und der Erlösungswille Gottes erweist sich dadurch als ein allgemeiner Heilswille; denn wenn er dieses Heil Allen auch nicht erwirkt, so wirkt er doch darauf hin. Zu dieser allgemeinen äußern Zurechnung der Genugthuung Christi genügt die natürliche Einheit mit Christus vermittels der gemeinsamen menschlichen Natur, vermöge deren Christus caput omnium hominum ist; aber zu der innern persönlichen Aneignung der vollen Erlösungsgnade ist eine moralische Einheit mit Christus in Glaube und Liebe nothwendig, vermöge deren er caput ecclesiae ist. [Weinhart.]

Ermanrich, s. Hermanrich.

Ermland, exemtes Bisthum in Ostpreußen. Das Christenthum gewann in Preußen nach den Versuchen des hl. Adalbert von Prag (s. d. Art.) und des hl. Bruno von Querfurt (s. d. Art.) erst durch die Predigt des Cisterciensermönches Christian von Oliva (s. d. Art.) und durch die Uebersiedelung des deutschen Ordens (1230, s. d. Art.) festen Halt. Das Land wurde darauf durch den päpstlichen Legaten Wilhelm von Modena 1243 in vier Diöcesen (Culm, Pomesanien, Ermland und Samland) getheilt, wobei den Bischöfen zur Dotation ein Drittel ihres Sprengels als Eigenthum bestimmt wurde. Die Diöcese Ermland umfaßte hiernach den Strich zwischen frischem Haff, Pregel, Drausensee und Litauen oder die altpreußischen Landschaften Warmien, Natangen, Barten, Galindien ganz, von Pomesanien die nördliche, von Nadrauen und Sudauen die südliche Hälfte (Theile der gegenwärtigen Regierungsbezirke Königsberg, Gumbinnen und Danzig); der Bischofstheil aber in seiner spätern Festsetzung genau die heutigen vier Kreise Braunsberg, Heilsberg, Rössel und Allenstein (ca. 77 □Meilen). Den Antheil des Domcapitels bildeten darin (nach Schiedsspruch 2. Sept. 1288) die jetzigen Decanate Mehlsack und Allenstein (ca. 26 □Meilen). Nachdem Innocenz III. 1211 diese Gegenden provisorisch dem Erzbisthume Gnesen unterstellt hatte, ernannte Innocenz IV. im J. 1246 einen eigenen Metropoliten in der Person des bisherigen Erzbischofes von Armagh, Albert Suerbeer aus Köln. Dieser nahm 1251 seinen Sitz in Riga, welches 1255 von Alexander IV. als Metropole der diesseitigen Ostseeländer bestätigt wurde. Bei der politischen Unabhängigkeit Ermlands vom Deutschorden war auch sein Suffraganverhältniß zu Riga stets ein loses, und unter Lucas Watzelrode ward es thatsächlich exemt (anerkannt von Julius II. 1512). Die späteren Versuche der Erzbischöfe von Gnesen, den neuen politischen Verhältnissen gemäß Ermland zu ihrer Kirchenprovinz zu ziehen, vereitelten die Bischöfe Hosius (1554, 1556), Cromer (1577), Rudnicki (1613) und Szyszkowski (1634). Das Pallium und die crux gestatoria erhielt der Bischof Ermlands durch Benedict XIV. (21. April 1742). Ueber seinen Bischofstheil war der Bischof Landesherr und als solcher princeps imperii Germanici (bestätigt durch goldene Bulle Karls IV. 20. August 1357), jedoch hinsichtlich der Landesvertheidigung und Vertretung nach Außen befand er sich unter einer gewissen Oberherrlichkeit des Hochmeisters des Deutschordens und seit dem Frieden

zu Thorn (19. Oct. 1466) des Königs von Polen. Aehnlich war das Domcapitel über seinen Antheil Landesherr unter nächster Oberhoheit des Bischofs. Die Geschichte des Bisthums läßt sich in drei Perioden zerlegen.

I. Während der Herrschaft des Deutschordens, 1250—1525. Als erster wirklicher Bischof wurde der Deutschordenspriester Anselm aus Meißen durch den päpstlichen Legaten Peter von Albano eingesetzt und zu Valenciennes am 28. August 1251 geweiht. Nachdem 1254 die landesherrliche Theilung des Diöcesangebietes zwischen ihm und dem Orden erfolgt war (bestätigt 10. März 1255), stiftete Anselm durch Urkunde vom Juni 1260 (best. 27. Jan. 1264) das Domcapitel mit 16 Domherren (darunter fünf Prälaten) und der Domkirche S. Andreae zu Braunsberg und übertrug demselben das Recht der Bischofswahl; die Prälaten und die Domherren selbst sollten vom Bischof und Capitel gemeinsam gewählt werden. Seit 1262 erscheint Anselm auch als apostolischer Legat für Böhmen und Mähren, sowie für die Kirchenprovinzen Riga, Gnesen und Salzburg (Mon. hist. Warm. I, 82. 85). Die weitere Thätigkeit desselben wie seiner Nachfolger bis Ende des 14. Jahrhunderts concentrirt sich wesentlich auf die Colonisation und staatliche Ordnung des Bischofstheiles, auf die Christianisirung der Diöcese und auf die Schaffung der dafür nothwendigen Einrichtungen. Als schwarzes Verhängniß aber ziehen sich durch die äußere Geschichte Ermlands vom 13. bis 15. Jahrhundert erst die wiederholten Empörungen der eingeborenen Preußen (1261—1274), dann die Einfälle der Litauer (seit 1289) und in deren Gefolge die Polenkriege (bes. seit 1409), sowie gleichzeitig die steten Eingriffe und Vergewaltigungen seitens des Deutschordens, welcher Ermland gleich den übrigen Bisthümern in seine volle Hörigkeit bringen wollte. Colonisation und Christianisirung ging naturgemäß Hand in Hand und füllte vorwiegend die Regierungszeit der Bischöfe bis zum 15. Jahrhundert aus. Es waren dieses die Bischöfe 1. Anselm (1250—1277); 2. Heinrich I. Flemming (21. März 1278 bis 15. Juli 1300; Gründungsprivilegium für Braunsberg 1280); 3. Eberhard von Nysa (1301 bis 25. Mai 1326; Gründung von Heilsberg 1308, Frauenburg 1310, Wormdit 1316 durch den Bischof und von Mehlsack 1312 durch das Domcapitel); 4. Jordan (12. Aug. 1327 bis 26. Nov. 1328); 5. Heinrich II. Wogenap (1329 bis 9. April 1334; Gr. von Gutstadt 1329); 6. Hermann von Prag (früher Domcustos von Prag und päpstl. Hofkaplan, vom Papste Benedict XII. in Avignon eingesetzt und geweiht, 3. Dec. 1337 bis 31. Dec. 1349; Gr. von Rössel 1337, Seeburg 1338, Neustadt-Braunsberg 1346); 7. Johann I. Belger aus Meißen (29. April 1350 bis 30. Juli 1355; Gr. von Allenstein durch's Capitel 1353); 8. Johann II. Streifrock (17. Nov. 1355 bis 1. Sept. 1373; Gr. von Wartenburg 1364); 9. Heinrich III. Soerbom (früher Propst in Wolframskirch, in Avignon eingesetzt, 5. Sept. 1373 bis 12. Jan. 1401; Gr. von Bischofstein 1385, Bischofsburg 1395); 10. Heinrich IV. Heilsberg von Vogelsang (29. März 1401 bis 4. Juni 1415).

Im großen Friedensvertrage vom 7. Februar 1249 war festgesetzt worden, daß bis Pfingsten die Warmier sechs und die Natanger drei Kirchen bauen und ausstatten sollten. Hierauf vereinigte man die Stammpreußen in bestimmten Gemeinwesen, welche „preußisches" (d. h. polnisches) Recht erhielten; zugleich zog man aber wegen Entvölkerung der Gegend deutsche Colonisten herbei und legte viele Städte und Dörfer mit deutschem (Kulmischem, Magdeburgischem, Lübeckischem) Rechte an. In angemessenen Entfernungen wurden Pfarrkirchen errichtet und jeder derselben außer dem Zehent (von jeder Hufe und jedem Mühlrad ein Scheffel Roggen und ein Scheffel Hafer) vier, in den Städten sechs Hufen Landes zugewiesen. Nachdem die heidnischen Preußen 1262 Braunsberg völlig zerstört hatten, verlegte Bischof Heinrich I. 1280 den Sitz des Domcapitels nach Frauenburg. Heinrich II. begann dann daselbst den Bau der Cathedrale B. M. V. (Indulgenzbrief des Papstes Johann XXII. vom 12. Nov. 1329). Bischof Hermann konnte bereits am 28. April 1342 die Einweihung des Chores vornehmen; das Langschiff wurde erst unter Johann I. 1355 begonnen (Indulgenzbr. vom 12. Jan. 1356), von Johann II. durch Meister Lifhard fortgeführt und von Heinrich III. mit Abschluß der reichen Vorhalle 1388 vollendet. Derselbe Bischof führte auch den Bau des bischöflichen Schlosses zu Heilsberg, wo seit Johann I. die Bischöfe residirten, zu Ende. Aehnlich wurden die meisten noch stehenden Kirchen des Bischofstheils, architektonisch werthvolle Backsteinbauten, in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts aufgeführt (vgl. Quast, Denkmale der Baukunst in Preußen H. 1—4; Neue Preuß. Prov.-Bl., 3 F., 1864, IX, 161 ff. 467 ff.; Mittheil. des Erml. Kunstvereins, H. 1—3). Dasselbe geschah im Ordenstheile der Diöcese seitens des Deutschordens und im domcapitularischen seitens des Domcapitels; beide Corporationen übten darum in der Folge auch über alle dortigen Stellen das Patronatsrecht aus (vgl. Mon. hist. Warm. III, 363 sq.). Auf diese Weise erstand im Laufe des 14. und des 15. Jahrhunderts eine solche Menge von Kirchen und Pfarrsystemen, daß Herzog Albrecht bei seinem Abfalle sie nach den Bedürfnissen des neuen Evangeliums und zur Aufbesserung der Stelleninhaber vielfach auf den dritten, ja vierten Theil zu vermindern für gut fand (Preuß. Landordnung 1526, Art. 2).

In politischer Beziehung theilte der Bischofstheil während dieser ganzen Zeit zwar im Allgemeinen die Geschicke des Ordenslandes Preußen. Entgegen den übrigen preußischen Bisthümern, wahrte aber Ermland mit größter Festigkeit

seinen ursprünglichen Bestand und gestattete dem deutschen Orden keinerlei Einfluß auf Besetzung des Bischofsstuhles und des Domcapitels. In Folge davon gab es bald große Mißhelligkeiten. Bischof Johann II. entging bei Vertheidigung seines Rechtes gegen räuberische Einfälle einzelner Ordensgebietiger in einer Zusammenkunft mit dem Hochmeister Winrich von Kniprode 1369 nur mit Mühe dem Tode. Obwohl dann Heinrich III. in einer Grenzregulirung 1374 einen großen Theil seines Besitzthums dem Orden überließ, blieb doch die alte Eifersucht bestehen und steigerte sich noch bei der im 15. Jahrhundert beginnenden Auflösung der eigenen Landesverhältnisse. Bischof Heinrich IV. hatte sich nach der Schlacht bei Tannenberg (1410) nur nothgedrungen dem polnischen Könige ergeben. 11. Johann III. Abezier (1415 bis 11. Februar 1424), sowie 12. sein Nachfolger Franz Kuhschmalz (1424 bis 10. Juni 1457) standen in Allem treu zum Orden, namentlich auch bei der 1454 ausbrechenden allgemeinen Empörung der Ordensstände, dem sogen. Städtekrieg. Gleichwohl blieb das Bisthum dem Orden ein steter Dorn im Auge; die Bischöfe waren wie Flüchtlinge im eigenen Hause, und ihr Ländchen litt von den beiden Kriegführenden fast in gleicher Weise. Um darum den Schutz einer gewissen Neutralität zu gewinnen, wählte das Domcapitel 1457 den berühmten Cardinal Aeneas Sylvius Piccolomini zum 13. Bischof; als dieser bald darauf den päpstlichen Stuhl bestieg, übertrug er die Commende dem ihm befreundeten päpstlichen Protonotar Paul Stange von Legendorf (oder Lehndorf), der dann auch vom Domcapitel formell zum 14. Bischof gewählt wurde (1457 bis 23. Juli 1467). Der Friede zu Thorn (19. Oct. 1466) setzte für Ermland die Oberherrlichkeit der Krone Polens an die Stelle der bisherigen des Deutsch-Hochmeisters. Sofort wollte nun aber der polnische König auch dort wie in seinem übrigen Reiche den Bischof selbst ernennen. Allein da Ermland noch eben (1447) den deutschen Concordaten beigetreten war, so hielt das Capitel um so mehr an seinem alten Rechte der freien Bischofswahl fest. 15. Nicolaus von Tüngen (1467 bis 14. Febr. 1489) wurde, als vom Domcapitel gewählt, vom polnischen Könige als Feind des Reiches erklärt, behauptete sich aber mit Hilfe des Deutschordens und bei der begeisterten Anhänglichkeit seiner Unterthanen gegen den intrudirten Vincenz Kielbassa von Culm (seit 1479). Da durch die jahrelangen Kriege die Verwüstung des Bischofstheils auf's Höchste gestiegen war, namentlich eine Menge Dörfer ganz verlassen lagen, revidirte Nicolaus persönlich das Privilegienbuch des Landes, sorgte für Neubesetzung und stellte 1488 unter Benutzung der hochmeisterlichen Gesetze eine Art Landesordnung zusammen (Willkür des Bisthums Ermland, Frauenb. Archiv, Act. 85, Fol. 249 f.). 16. Sein Nachfolger Lucas Watzelrode (1489 bis 29. März 1512) steht wohl als einer der größten Männer des 15. Jahrhunderts da. In seinem Aeußern so ernst, daß er nie gelacht haben soll, war er trotz der anfänglichen Gegnerschaft bald den polnischen Königen wie dem Hochmeister Friedrich von Sachsen für die Behandlung der preußischen Angelegenheiten ein förmliches Orakel, an dessen weitere Information sie beiderseitig in ihren geheimen Instructionen ihre Gesandten banden. Da er die ganze damalige Gehaltlosigkeit des deutschen Ordens aus nächster Nähe kannte, erklärte er gelegentlich einer Streitfrage über die Geltendmachung der alten päpstlichen Ordensprivilegien dessen exceptionelle Stellung und Berechtigung in dieser Gegend überhaupt für verfallen, weil derselbe nach Bekehrung der hiesigen Völkerschaften seinen ursprünglichen Zweck verloren habe. Er beantragte darum, wenngleich erfolglos, die Verlegung des Ordens nach Podolien, damit er dort auf's Neue und stiftungsmäßig den Christen gegen die anstürmenden Ungläubigen eine Schutzmauer wäre. Von Erfolg begleitet war sein Bemühen, das Abhängigkeitsverhältniß Ermlands von der Metropole Riga zu lösen. Zwar drang der Vorschlag des Reichstages von Lublin (1506), Ermland zur Metropole der preußischen Bisthümer zu erheben, nicht durch; doch entzog Julius II. im J. 1512 Ermland der bisherigen Metropole und erklärte es zum exemten Bisthume (vgl. Erml. Ztschr. I, 246 ff. 412 ff.). Von Watzelrode's Sorgfalt für die kirchliche wie für die bürgerliche Verwaltung zeugen u. A. seine Ausgaben des Breviers (Nürnberg 1494) und Missale (Straßburg 1497), seine Diöcesansynode zu Heilsberg am 20. Februar 1497 und seine Landesordnung (Artikel des B. Lucas vom 14. Nov. 1503, nach Vereinbarung mit dem Hochmeister, vgl. Frauenb. Archiv, A. 85, Fol. 175 ff. 204 ff.). Die Domschule in Frauenburg reorganisirte er durch Herbeiziehung geeigneter Lehrkräfte aus Culm (1501). Um in dieser Beziehung für den deutschen Osten noch allgemeiner und nachhaltiger zu sorgen, trat er (um 1509) mit der Stadt Elbing in Unterhandlung über Errichtung einer Universität daselbst. Zwar scheiterte dieses an der Engherzigkeit des dortigen Magistrats; aber um so mehr entsprach seinen Bemühungen sein Neffe Nic. Coppernick (s. d. Art. Copernicus), welchen er 1497 zum Domherrn seiner Cathedrale ernannte. 17. Sein Nachfolger, der schwache Fabian von Lozainen (1512 bis 30. Jan. 1523), schloß mit dem Könige von Polen am 7. December 1512 den Vertrag zu Petrikau (best. von Leo X. am 25. Nov. 1513), wonach letzterer das Recht erhielt, bei der jedesmaligen Erledigung des Bischofssitzes vier Candidaten zu bezeichnen, die aber eingeborene Preußen und Mitglieder des Domcapitels sein müßten, aus welchen dieses dann den Bischof zu wählen hätte. Bei den letzten Kämpfen des Deutschordens mit Polen (seit 1520) wurde hauptsächlich das bischöfliche Ermland der Schauplatz des Krieges und von beiden Seiten furchtbar verwüstet. Wie im Ordens-

gebiet bereits seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, so scheint im Bischofstheil erst jetzt zur Ausfüllung der entstandenen großen Lücken eine massenweise Colonisation von Polen aus stattgefunden zu haben, so daß seitdem das südliche Drittel desselben (die Decanate Allenstein und Wartenburg ganz, Seeburg ungefähr zur Hälfte, zusammen ca. 25 □Meilen) als polnisch erscheinen, während seitdem die preußische Sprache (ein lettischer Dialekt) dort ganz verschwindet (vgl. die Diöcesansynoden des 15. und 16. Jahrhunderts). Die Seelsorge während dieser Periode muß als eine vortreffliche bezeichnet werden. Mehrere der Bischöfe predigten selbst (so namentlich Anselm, Hermann, Heinrich III.). Strenge wurde darauf gehalten, daß in allen Kirchen an den Sonn- und Feiertagen nicht bloß die heilige Messe und Predigt auf würdige Weise, sondern letztere in preußischen oder gemischten Gemeinden auch in preußischer Sprache gehalten wurde (vgl. die Diöcesansynoden 1395, I, 11. II, 1; 1449, n. 15. 22. 29; 1497, n. 22. 34. 35; Mart. V. Regimini universitatis, 14. Jan. 1426). Eine gleiche Sorgfalt wurde auf den religiösen Unterricht des Volkes, namentlich der Jugend verwendet (vgl. Hipler in der Erml. Zeitschr. VI, 80 ff.). Als Lehranstalten für die Heranbildung des Clerus dienten besonders die Domschule in Frauenburg und die Hofschule in Heilsberg. Nach einem päpstlichen Mandate hatte dort das Domcapitel 16, hier der Bischof 12 preußische Jünglinge zur Vorbereitung für den geistlichen Stand zu unterhalten (Mon. hist. Warm. III, 341). Vorbildend dafür wirkten die größeren Stadtschulen in Braunsberg, Elbing, Wormdit, Gutstadt, Allenstein. Außerdem besuchten viele Jünglinge die Universitäten Bologna, Padua, Prag, später Krakau und Leipzig (vgl. Mon. hist. Warm. IV, 71 sq.). Schon frühe war es bei den Mitgliedern des Domcapitels üblich und wurde 1540 zum förmlichen Statute erhoben, daß jeder drei Jahre auf einer privilegirten Universität studirt habe, widrigenfalls er dieß später nachholen müsse. Die Zahl der Pfarreien betrug etwa 300. Von den 14 Archipresbyteraten wurde das Frauenburger und das Elbinger jährlich, die anderen zwölf alle drei Jahre durch zwei bischöfliche Commissare visitirt. Unter Zuziehung der betreffenden Gemeinde (Send) wurden dabei die Spiritualien wie die Temporalien jeder Kirche genau untersucht, das Befundene aber theils sofort geordnet, theils auf der jedes dritte Jahr stattfindenden Versammlung des Diöcesanclerus (synodus clericalis) zur Erledigung gebracht (vgl. Mon. hist. Warm. III, 322. 338 sq.; II, 319; Jacobson, Gesch. d. Quellen des preuß. K.-R. I, 270; Walter, Fontes Jur. eccl. 114). Während die meisten dieser Synoden sich bloß mit Erledigung der laufenden Geschäfte und Bedürfnisse befaßten (so die Synode von 1343, Mon. hist. Warm. II, 597 sq.), sind aus der Zahl derselben während dieser Periode folgende herauszuheben, deren Beschlüsse noch jetzt einen wesentlichen Bestandtheil des Diöcesan-Kirchenrechtes bilden: 1. die um 1395 unter Bischof Heinrich III. (ed. Brunsb. 1861), 2. die um 1418 unter Johann III., 3. die 1449 unter Franz (ed. Jacobson a. a. O. 218 ff.), 4. die 1497 unter Lucas (ed. Brunsb. 1612, mit den Diöcesansynoden des 16. und 17. Jahrhunderts).

II. Unter polnischer Oberherrschaft, 1525—1772. Den Bestand der Diöcese am Anfang dieser Periode gibt ein gleichzeitiges Verzeichniß (Mon. hist. Warm. III, 384 ad 444) auf 220 Pfarreien an; aus früherer Zeit können noch etwa 80 nachgewiesen werden, welche während der letzten Kriege untergegangen waren. Bei dem Abfall des Hochmeisters Albrecht von Brandenburg und der Umwandlung Preußens in ein weltliches Herzogthum war durch den Friedensschluß zu Krakau (8. April 1525) und danach durch die herzogliche Landesordnung (1526, Art. 1) ausdrücklich festgesetzt, daß die Pfarrer des Ermländer Diöcesantheiles dem „bischove von Helsberg zu investiren presentirt werden" sollten (Jacobson a. a. O. II, 8). Trotzdem wurde letzterem fortan thatsächlich jede Jurisdiction über den Ordenstheil, also $^2/_3$ seiner Diöcese entzogen, und 1528 auch formell den gleichfalls apostasirten Ordensbischöfen von Samland und Pomesanien übertragen. Die 1525 entworfene neue Kirchenordnung aber wurde als „eyne bürgerliche willkörliche Ordnung" im ganzen Ordensgebiet mit Gewalt durchgeführt (Jacobson II, 13). Der Bischof von Ermland konnte fortan für die verlassenen Katholiken jener Gegenden nur missionsweise eintreten und erhielt auch durch päpstliches Breve (7. December 1617) die Jurisdiction über die samländische Diöcese förmlich übertragen. Die eigentliche Diöcese Ermland behielt hiernach, auf den bloßen bisherigen Bischofstheil beschränkt, 78 Pfarreien, 16 Filialkirchen und 16 Kapellen (Frauenb. Archiv, A. 88; B. 1 a. b.). Politisch blieb der Bischof nicht nur wie früher Landesherr und deutscher Reichsfürst (unter polnischer Oberherrschaft), sondern wurde auch 1513 Präses der Lande Preußen polnischen Antheils, der Palatinate Culm, Marienburg und Pommerellen. Um dieser hervorragend politischen Stellung willen wurden in der Folge zu Bischöfen fast nur solche Männer gewählt, welche in der Reichskanzlei oder als Gesandte der polnischen Krone mit Auszeichnung gewirkt hatten. 18. Moritz Ferber (1523 bis 1. Juli 1537), aus vornehmem Geschlechte Danzigs, brachte 1526 durch die „Landesordnung" wieder geordnete Verhältnisse in das furchtbar verwüstete Land und wehrte mit Energie der Zunahme des religiösen Abfalls. Es folgten 19. Johann von Höfen (de Curiis), genannt Dantiscus (s. d. Art.; 1537 bis 27. October 1548). 20. Tidemann Giese (1549 bis 23. October 1550), einer der Redactoren des Culmischen Rechtes für das polnische Preußen (1526). 21. Stanislaus Hosius (s. d. Art.;

1551 bis 5. August 1579), später Cardinal, einer der Präsidenten auf dem Trienter Concil und in religiöser wie wissenschaftlicher Beziehung Hauptregenerator Ermlands. 22. Martin Cromer (s. d. Art.; 1579 bis 23. März 1589). 23. Andreas Bathori (s. d. Art.; 1589 bis 31. October 1598). 24. Peter Tilicki (1600 bis 1604), vorher Reichs-Vicekanzler und Bischof von Culm, 1604 wegen des drohenden schwedischen Einfalles nach Leslau, 1607 nach Krakau versetzt, gest. 13. Juli 1616. 25. Simon Rudnicki (1605 bis 4. Juli 1621); unter ihm wurde 1616 die katholische Kirche in Königsberg nach Stipulation des Warschauer Tractats von 1609 erbaut, 1617 die in Elbing wieder erlangt. 26. Johann Albert, Sohn des Königs Sigismund III., Administrator Ermlands unter Stellvertretung des vortrefflichen Domherrn und spätern Weihbischofes Michael Dzialinski 1621 bis 1633, wurde 1632 Cardinal und Bischof von Krakau und starb 1634. 27. Nicolaus Szyszkowski (9. September 1633 bis 7. Februar 1643); er erließ 1637 eine neue Landesordnung und gründete 1639 als fanum pacis die Kirche und das Kloster der Minoriten in Springborn. 28. Johann Karl Konopacki, Abt von Tyniec, 1643. 29. Wenceslaus Leszczynski (1644 bis 1659); er war nach der schwedischen Besetzung (1655) und der brandenburgischen Säcularisation Ermlands (1656) Vermittler des Vertrags von Wehlau 1657, wurde 1659 Erzbischof von Gnesen und starb 1. April 1666. 30. Johann Stephan Wydzga (1659 bis October 1679), vorher Bischof von Luck, erbaute 1673 das neue Schloß Heilsberg, verfaßte die Elogia episcoporum Warmiae, wie eine Landesordnung 1668, wurde 1677 Reichskanzler und starb als Erzbischof von Gnesen 1685. 31. Michael Stephan Radziejowski (1680 bis 17. Mai 1688), Neffe des Königs Johann Sobieski, führte 1683 eine neue Agende nach römischem Ritus ein, wurde 1686 Cardinal und starb als Erzbischof von Gnesen 1705. Unter ihm gründete Graf Theodor von Schlieben 1682 das Minoritenkloster Cadinen. 32. Johann Stanislaus Sbaski (1688 bis 21. Mai 1697), vorher Bischof von Przemysl. 33. Andreas Chrysostomus Zaluski (1699 bis 1. Mai 1711), vorher Bischof von Plock, seit 1702 Reichskanzler. Seine Epistolae historico-familiares, 4 voll., Brunsb. 1709 sq. bilden eine Hauptquelle für die polnische Geschichte der Jahre 1667—1710. Er baute die Kreuzkirche bei Heilsberg, das Domcapitel die Kirche in Stegmannsdorf (1709). 34. Theodor Andreas Potocki (1711 bis 27. September 1723), vorher Bischof von Culm, gründete 1722 das Conversenstift zu Braunsberg und begann den Bau der Wallfahrtskirche zu Crossen 1715, zu Glottau und Schönwiese 1722. Er starb als Erzbischof von Gnesen 1738. 35. Christoph Andreas Johannes Szembek (1724 bis 16. März 1740), vorher Bischof von Chelm und von Przemysl, war einer der eifrigsten und vortrefflichsten Bischöfe. Unter ihm hatte aber die Diöcese sowohl von preußischer, als in Folge der zwiespaltigen Königswahl von russischer Seite viel zu leiden. Aehnlich erging es dem thatkräftigen 36. Adam Stanislaus Grabowski (1741 bis 15. December 1766), vorher Bischof von Culm und von Leslau. Er erließ 1766 eine neue Landesordnung. 37. Ignaz Krasicki (1766 bis 19. Juli 1795), als geistreicher Schriftsteller und polnischer Dichter berühmt und zu den polnischen Classikern zählend, jedoch für die schwere Zeit zu leicht und unbesorgt, so daß ohne jede Gegenbemühung am 13. September 1772 die Occupation Ermlands durch Preußen erfolgte, und Bischof und Domcapitel am 28. September 1772 den Huldigungseid leisteten. Krasicki starb als Erzbischof von Gnesen 1801. Alle Bischöfe dieser Periode (seit Hosius von polnischer Nationalität) sind im Allgemeinen eifrige Hirten und gute Regenten gewesen. Obwohl sie als Präsides der Lande Preußen und Senatoren oder Kanzler des Reiches durch die Reichsgeschäfte sehr in Anspruch genommen waren, hielten sie doch regelmäßig theils persönlich, theils durch Stellvertreter Generalvisitationen in den einzelnen Gemeinden ab. Zur weitern Behandlung des Befundenen versammelten sie dann den Diöcesanclerus, resp. die Vertreter der einzelnen Decanate, in allgemeinen Conferenzen um sich, die gewonnenen Resultate aber befestigten sie darauf theils durch Pastoralschreiben, theils durch Abhaltung von Synoden. Als letztere sind aus dieser Periode folgende zu nennen: 1. die unter Hosius 1565 zur Ausführung der Trienter Beschlüsse; 2.—4. die unter Cromer 1575, 1577, 1582; 5. die unter Rubnicki 1610 (diese fünf finden sich gedruckt als Const. synod. Dioec. Warm., Brunsb. 1612); 6. die unter Dzialinski 1623 (Brunsb. 1624); 7. die unter Szembek 1726 (ibid. 1726); sämmtliche Synoden auch bei Hartzheim, Conc. Germ. V, 664; VII, 592. 795. 871. 908; IX, 92; X, 429. Die Ausführung überwachten nach alter Weise die Erzpriester in jährlichen Visitationen ihrer Bezirke. Seit Alters war mit jeder Pfarrkirche eine Schule verbunden, deren Einkünfte namentlich Cromer (1576) vermehrte und dann Szembek 1729 in dem Regulamen jurium parochialium (Jacobson a. a. O. 245 ff.) fixirte. Die größte Bedeutung für die wissenschaftliche Bildung des ganzen katholischen Ostens und namentlich des Ermländer Clerus hatte die Errichtung des Jesuiten-Collegiums in Braunsberg durch Hosius (1565), mit welchem 1567 das Diöcesan-Seminar nach Maßgabe der Trienter Vorschrift und 1578 das päpstliche Alumnat für die nordischen Missionen (eine Stiftung Gregors XIII., 7. Mai 1582) verbunden wurde. Eine Bursa pauperum (seit 1585) nahm arme Knaben auf, welche sich für den geistlichen Stand oder für das Lehramt vorbereiteten. Ein zweites Jesuiten-Collegium mit Gymnasium wurde 1631 in Rössel errichtet. In Braunsberg erfolgte 1590 die Gründung

einer Buchdruckerei, welche namentlich im Besitz der Jesuiten (1697—1772) eine große Thätigkeit entfaltete. Wie die meisten Bischöfe wissenschaftlich hochgebildete Männer und berühmte Schriftsteller waren, so zeichneten sich ähnlich auch viele Lehrer des Jesuitencollegs aus (Friedrich Bartsch, Thomas Clagius, Joh. Drews, Joh. und Mart. Brictius). Aus dem übrigen Clerus und dem Laienstande dortselbst waren ihrer Zeit berühmt als Geschichtschreiber Ermlands, Preußens und Polens Simon Grunau (gest. um 1529), Stanislaus Rescius (gest. 3. September 1600), Johann Hindenberg, Thomas Treter (gest. 11. Februar 1610), sein Neffe Matthias Lubomierz Treter, Joachim Pastorius, Erzpriester Joh. Leo (gest. 1635); als Theologen Mich. Duntzius, Luc. Gornicki, Paul Senckler (vgl. Hipler, Lit.-Gesch. des Bisth. Ermland in Mon. hist. Warm. IV, 1872). — Das Ordenswesen hatte in Ermland wie im übrigen Gebiete des deutschen Ordens nie besondere Ausdehnung gewonnen, und die wenigen Niederlassungen der Franciscaner, Augustiner, Antoniter und Beghinen hierselbst waren im 16. Jahrhundert wieder ganz eingegangen. Eine eigene Congregation gottgeweihter Jungfrauen für Krankenpflege und Jugendunterricht (in hon. s. Catharinae V. M.) stiftete um 1571 die fromme Patriciertochter Regina Prothmann in Braunsberg (Regel von Bischof Cromer, 18. März 1583, neu redigirt von den Bischöfen Tilicki 1602 und Krementz 1871). — Zu erwähnen bleiben noch die vielen Rücktritte zur Kirche, welche nach vereinzelten Vorgängen im 16. Jahrhundert (Friedrich Staphylus, Fabian Quadrantinus, Nicolaus Xylander) sich in Folge eifriger patristischer Studien in den Gelehrtenkreisen des herzoglichen Preußens (namentlich Königsbergs) 1659—1694 geltend machten und sich naturgemäß an Ermland anlehnten, so die Professoren, Prediger und Aerzte: Lepner, Panring, Behm, Stadtländer, von Ecken, Kerstein, Seth, Döscher, Schimmelpfennig, Damler, Ring, Prätorius, Senckler, Pfeiffer, Helwich. — Die bürgerliche Verwaltung wurde in gemein-deutscher Art vom bischöflichen Landvogt unter geordneter Theilnahme der städtischen und ländlichen Vertreter geführt. Als Rechtsbuch galt neben dem Lübischen allgemein das 1526 revidirte Culmische Recht, sowie dessen Specialergänzungen für die bezüglichen Kreise, die Constitutiones Regiae pro nobilitate terrarum Prussiae vom 16. Juli 1526 und der „Rechtliche Prozeß des hohen Stifts Ermland von 1573". Außerdem aber wurden die einzelnen Zweige der Verwaltung, Landbau, Handel, Gewerbe, Wehrverhältnisse, öffentlicher Verkehr und Sicherheit, noch besonders durch Specialverordnungen regulirt, wie jeder Ort, jedes Gewerk und sonstige Genossenschaft sich eines landesherrlichen Privilegs („Handfeste", „Willkür", „Rolle") erfreute.

Politisch theilte Ermland während dieser Zeit im Ganzen das Schicksal Polens, wenngleich die Bischöfe besonders bei den dortigen inneren Wirren sich möglichst neutral zu halten suchten. Darum wurde es bei den mehrfachen preußischen und schwedischen Kriegen wiederholt von preußischen (so 1516 und 1517, 1520—1526, 1656 und 1657) und schwedischen Truppen (so 1626 bis 1630, 1655 und 1656, 1703—1709) besetzt und von letzteren dann jedesmal unter fanatischer Unterdrückung des katholischen Gottesdienstes völlig, besonders auch an Kunst- und literarischen Schätzen, ausgeplündert. Nachdem es bereits 1656 und 1657 vorübergehend von Preußen-Brandenburg als „schwedisches Lehn" in Besitz genommen war, erfolgte seine dauernde Occupation in Folge der ersten Theilung Polens durch Friedrich II.

III. Unter preußischer Herrschaft seit 1772. In Folge der ersten Theilung Polens nahm Friedrich II. durch Patent vom 13. September 1772 von Ermland Besitz, stellte dann durch Ordre vom 1. und 2. November die Güter des Bischofs und des Capitels unter fiscalische Administration mit der Erklärung, daß den bisherigen Grundherrschaften aus dem Reinertrage 50 Procent überlassen werden sollten (nach einer Notification vom 10. April 1773 betrugen diese Procente des Bischofs 24 045 Thaler 12 Sgr. 7 Pf., die des Capitels 14 094 Thaler 29 Sgr. 2 Pf.) und garantirte endlich im Warschauer Tractate (18. September 1773, Art. 8) den Katholiken der abgetretenen Provinzen ihre Besitzungen und ihr Eigenthum im Weltlichen, sowie völlige Aufrechthaltung des Status quo in Ansehung ihrer Religion, d. h. freie Ausübung ihres Gottesdienstes und ihrer Kirchenzucht, mit allen Kirchen und geistlichen Gütern, welche sie im September 1772 besessen hätten (Lemann, Westpr. Prov.-Recht II, 143). Unter Friedrich Wilhelm III. aber wurden die geistlichen Schulen und Erziehungsanstalten aufgehoben, durch das Säcularisationsedict vom 30. October 1810 die noch übrigen Minoritenklöster Wartenburg, Springborn und Cadinen, dann das Collegiatstift zu Gutstadt eingezogen und 1811 die Zahl der Domcapitulare beschränkt. Weitere Zerstörungen konnten der letzte Fürstbischof 38. Karl von Hohenzollern-Hechingen (1795 bis 11. August 1803) und 39. sein Neffe Joseph von Hohenzollern (Administrator seit 1808, Bischof 1818 bis 26. September 1836) als Verwandte des Königshauses ferne halten. Die Bulle De salute animarum (16. Juli 1821), zu deren Executor Joseph von Hohenzollern bestellt wurde, gab eine Neuordnung der preußischen Diöcesen. Ermland erhielt nicht nur die vordem bloß missionsweise verwalteten Theile des alten Bestandes, sondern auch die ganze Diöcese Samland und fünf Decanate Pomesaniens. Neben der Organisation des neu umschriebenen Bisthums bemühte sich Bischof Joseph besonders um Pflege des Schulwesens. Unter seiner Mitwirkung entstanden 1811 in Braunsberg ein Gymnasium und ein Normal-Unterrichts-

Institut, dann 1818 das Lyceum Hosianum mit philosophischer und theologischer Facultät (vgl. Stat. 24. October 1843) und das Priesterseminar (Stat. 10. October 1832), 1833 ein Progymnasium in Rössel. 40. Sein Nachfolger Andreas Stanislaus von Hatten (1837 bis 3. Jan. 1841) gründete zu Braunsberg ein Convict (Stat. 31. December 1841). 41. Unter Bischof Ambrosius Geritz (1842 bis 16. August 1867) kamen endlich die Bestimmungen der Bulle De salute auch staatlicherseits zur Ausführung (Dotationsetat für das Bisthum vom 12. März 1860). Für die Katholiken der Diaspora errichtete der Bischof, unterstützt vom Adalbertusverein, 15 neue Missionspfarreien, zu denen in der Folge noch neun weitere kamen. Die Diöcese erhielt 1854 eine Erweiterung durch das Gebiet von Marienwerder und demgemäß eine Abgrenzung ihres Missionsbezirkes gegen die Diöcese Culm (Päpstl. Decret 15. Mai 1859, staatliche Bestätigung 27. April 1861). Der gegenwärtige 42. Bischof Philipp Krementz (geb. 1819 zu Coblenz, gewählt 1867, consecrirt 3. Mai 1868) führte 1869 die jährliche Abhaltung der Ruralcapitel und Pastoralconferenzen ein, zu deren Abschluß seit 1871 die Decane jährlich um den Bischof sich versammeln, gab 1873 ein Rituale, 1878 ein Diöcesan-Gesang- und Gebetbuch heraus und ordnete 1875 die Abhaltung der sonntäglichen Kinderkatechesen und der katechetischen Predigten für Erwachsene an.

Die Diöcese umfaßt gegenwärtig ein Gebiet von etwa 733 Quadratmeilen mit 2 340 331 Einwohnern, darunter 410 216 Katholiken (Zählung 1880). Sie zählt 280 Priester, 136 Pfarreien, 9 Kaplaneien und 19 Filialen. Der Sitz des Bischofs und des Capitels befindet sich in Frauenburg. Als Staatszuschuß erhält der bischöfliche Stuhl 18 505 Thaler (Bischof 9000, Weihbischof 800, Generalvicar 800, Emeritenhaus 1370, Demeritenhaus 1465); das Capitel 12 075 Thaler (Propst und Decan je 1200, zwei Domherren je 1000, drei folgende je 900, drei weitere je 800, vier Ehrendomherren je 100, sieben Vicare je 250, Fabrik 2027); das Clericalseminar aus den säcularisirten Gütern des Stiftes Gutstadt 2471 Thaler. Das Lyceum mit acht Professoren empfängt großentheils aus Säcularisationsfonds 37 730 Mark. Von religiösen Corporationen haben (1884) die Katharinerinnen vier Häuser mit 156 Schwestern; ihre 14 Schulen wurden 1873 unterdrückt. Ferner bestehen zwei Niederlassungen der Vincentinerinnen mit neun Schwestern, je eine der Borromäerinnen (fünf Schwestern) und der grauen Schwestern zur hl. Elisabeth (zehn Schwestern). (Vgl. Treterus, De episcopatu et episcopis ecclesiae Warmiensis, Cracov. 1637; Zeitschrift für Gesch. und Alterthumskunde Ermlands, 7 Bde., Braunsberg 1858 ff.; Monumenta historiae Warmiensis, 5 voll., Mogunt. et Brunsb. 1858 sq.) [Thiel.]

Ermoldus Nigellus (auch Hermold und Ermenald), Mönch und Abt des Klosters Aniane, Sänger der Thaten Ludwigs des Frommen, gehörte unter die besonderen Vertrauten des Königs Pipin von Aquitanien. Im Heere desselben machte er 824 den Zug gegen Armorica bewaffnet mit, obgleich ihn Pipin wegen seines Waffentragens ausgelacht und zur Rückkehr zu den Musen ermahnt hatte; jedoch enthielt er sich als Geistlicher alles Blutvergießens. Bald darauf, vielleicht weil er es mit Lothar gegen den Kaiser Ludwig gehalten, verbannte ihn letzterer nach Straßburg, wo er, vom Bischofe Bernald aus Achtung für Pipin gut aufgenommen, im J. 826 vier Bücher über die Thaten Ludwigs in elegischen Distichen verfaßte und dem Kaiser, dessen Gemahlin Judith und seinem Gönner Pipin überreichte, um von der Verbannung befreit zu werden; außerdem richtete er an Pipin noch eigens zwei Elegien. Als er wieder zu Gnade und Freiheit gekommen war, wurde er von Ludwig im J. 834 nach Aquitanien an Pipin abgesendet, um diesen zur Herausgabe von Kirchengütern zu bewegen. In den Jahren 835 und 837 erhielt er für sein Kloster Aniane drei kaiserliche Privilegien. Daß er noch unter Karl dem Kahlen gelebt habe, wie Pertz vermuthet, ist nicht wahrscheinlich. Seine Schriften blieben lange verborgen; erst der Wiener Bibliothekar Lambecius (gest. 1680) machte wieder Bestimmtes darüber bekannt, und Muratori gab endlich (Script. rer. ital. II, 2) die erwähnten vier Bücher Gedichte im J. 1726 mit reichen und gelehrten Noten heraus. Auch bei Pertz (Mon. Germ. Script. II, 464 sq.; bei Migne CV, 551 sq.; deutsch von Pfund, Berlin 1856) sind sie aufgenommen und theils mit den Bemerkungen Muratori's, theils mit neuen begleitet; zudem sind hier zum ersten Male die elegischen Gedichte an Pipin dem Druck übergeben. Was Ermolds Stil und poetisches Talent anbelangt, so muß man freilich gestehen, daß er rudi Minerva geschrieben habe, und dieß spricht er selbst aus, wenn er sich als Dichter eine krächzende Rohrpfeife nennt; allein dessenungeachtet erklären ihn Muratori und Pertz für einen egregium historicum, fidum synchronum, der nirgends mit seiner Erzählung Fabeln vermische und die Sitten und Gebräuche seiner Zeit lebendig schildere; auch zeige er viele kirchliche Erudition. (Vgl. Henkel, Ueber den histor. Werth der Gedichte des Ermoldus, Progr. d. Bürgerschule zu Eilenburg 1876.) [Schrödl.]

Ernaldus, s. Arnold.

Ernennung der Bischöfe, s. Nominatio regia.

Ernesti, Johann August, protestantischer Theologe und berühmter Philologe, war geboren zu Tennstädt in Thüringen am 4. August 1707. Nachdem er viele Jahre lang als Gesners Nachfolger das Amt eines Rectors an der Thomasschule in Leipzig bekleidet hatte, in welcher Eigenschaft er sich seine großen Kenntnisse in der classischen Literatur erwarb, wurde er 1759 als ordentlicher Professor an die theologische Facultät daselbst berufen. Hier wurde sein Einfluß bald sehr bedeutend, indem seine Vorträge

und besonders sein Buch Institutio interpretis N. Testamenti, Lips. 1761 der grammatisch-historischen Auslegung der heiligen Schrift über die bis dort im lutherischen Deutschland noch herrschende dogmatische und allegorische Interpretation den Sieg verschafften. Die heilige Schrift, das war der Grundgedanke dieser neuen Exegese, solle zunächst rein philologisch erklärt werden, wie jedes andere profane Buch. Damit vermeinte nun zwar Ernesti nicht, zu Resultaten zu gelangen, welche mit dem kirchlichen Glauben im Widerspruche ständen. Er für seinen Theil hielt noch so ziemlich fest an der orthodox-lutherischen Lehre (so besonders an der Abendmahls- und Genugthuungslehre, die er in eigenen Schriften vertheidigte, vgl. Opuscula theolog.); in der That aber war diese neue Interpretationsweise ein erster Schritt zu völliger Emancipation der Exegese vom Dogma und von der Kirche. Eine gänzlich voraussetzungslose Exegese zu schaffen, das war ja das nächste Ziel dieser Forderung. So war der folgenden Generation rationalistischer Theologen der Weg gebahnt, voraussetzungslos nach ihrer Art und mit einem ganz profanen Verfahren eine Auslegung herzustellen, welche dem positiven Offenbarungsglauben diametral gegenüber stand. Ernesti starb am 11. September 1781. Semler selbst (s. d. Art.), Baumgartens Schüler, gestand, Vieles von ihm gelernt zu haben. Außer vielen philologischen Schriften und Ausgaben römischer und griechischer Classiker hinterließ er die oben genannte Institutio interpretis, neu herausgegeben von Ammon 1809; seine Initia doctrinae solidioris, ein philosophisches Lehrbuch nach Grundsätzen der Wolfischen Philosophie; die Neue theologische Bibliothek, 10 Bände, Leipzig 1760—1769; endlich Neueste theolog. Bibliothek in 4 Bänden, 1773—1779, Beides ein recensirendes Verzeichniß theologischer Schriften. Seine kleineren Abhandlungen sind gesammelt in den Opusculis theolog., Lips. 1773. (Vgl. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. VII, 575. 618. 647; VIII, 55. 394; Teller, Des Herrn Ernesti Verdienst um die Theol., Berlin 1783, mit Zusätzen von Semler, Halle 1783; Eckstein in der Encykl. von Ersch u. Gruber XXXVII, 250 f.) [Kerker.]

Ernst, Landgraf von Hessen und Stifter der Nebenlinie Hessen-Rotenburg, ein Convertit, an dessen Uebertritt eine zahlreiche theologische Literatur sich knüpft, ward als Urenkel des im Reformationszeitalter berüchtigt gewordenen Philipp von Hessen und als sechster Sohn des Landgrafen Moritz am 6. December 1623 zu Cassel geboren. Seine Mutter Juliane erzog ihn streng im reformirten Bekenntnisse. Dreimal täglich wurde der Knabe zum Gebete, Liedersingen und Bibellesen angehalten; dreizehnmal las er die ganze Bibel durch und schrieb Paraphrasen derselben nieder, wie er es überhaupt liebte, seine Gedanken über religiöse Gegenstände schriftlich darzustellen. Leibniz rühmt die Reinheit seines Gemüthes ebenso sehr, wie sein Wissen. Nachdem Ernst mehrere Jahre in Begleitung des Predigers Adolf Fabricius auf Reisen in den Niederlanden, in Frankreich und Italien zugebracht hatte, wählte er 1641 die militärische Laufbahn und zeigte sich als tüchtigen Führer der hessischen Truppen, welche damals im schwedisch-französischen Interesse wirkten. Als er aber dem in Gesecke eingeschlossenen hessischen General Geyso Ersatz brachte, wurde er am 25. März 1648 vom kaiserlichen Feldherrn Lamboy gefangen und auf kurze Zeit nach Paderborn in Haft geführt. Hier kam er in nähere Beziehungen zum kaiserlichen Feldpater Schott S. J.; verschiedene Besprechungen mit demselben leiteten seine spätere Conversion ein. Nach Abschluß des westfälischen Friedens trat Ernst die Regierung über die ihm zufallenden Theile Hessens an und nahm seinen Sitz in Rheinfels, dessen Befestigung er nach eigenen Plänen verstärkte. Der Wunsch, eine von Cassel unabhängige Nebenlinie zu stiften, führte ihn 1650 nach Wien; hier gedieh seine Conversion besonders durch die Controverspredigten des Augustiners Alfons Staimos zum Abschlusse. Als er 1651 nach Rheinfels zurückkehrte, trug er seine Bedenken gegen die reformirte Kirche den Theologen G. Calixt in Helmstädt, Crocius in Marburg und Haberkorn in Gießen vor und forderte sie auf, über einige Streitpunkte in Frankfurt mit dem Kapuziner Valerian Magnus zu disputiren (Acta inter Ernestum et G. Calixtum, Helmst. 1651; recognita opera filii Frid. U. Calixti, ib. 1681). Calixt und Crocius zogen eine schriftliche Beantwortung vor (Ernesti Responsio ad theologos Francofurtum ad colloquium evocatos, Mog. 1651; Crocii Christiana et sincera responsio ad Ernesti, H. L., litteras ad theologos Francofurtum ad colloquium de religione evocatos iteratas, Cass. 1651); Haberkorn dagegen disputirte mit P. Valerian in Rheinfels (Valeriani Magni Acta disputationis habitae Rheinfelsae, Colon. 1652; Haberkornii Vera et candida relatio actionum illarum, quae inter Haberkornium et Valerianum occurrerunt, Gissae 1652). Nach Ausgang der Disputation legte Ernst zugleich mit seiner Gemahlin Eleonora am Dreikönigstage 1652 im Kölner Dome das katholische Glaubensbekenntniß ab und publicirte die vier Hauptmotive seines Uebertrittes in einer durch die Brüder Adrian und Petrus von Walenburch verfaßten Schrift (Conversionis ad fidem catholicam motiva S. et C. Principis ac Dom. Ernesti Hassiae Landgravii, Col. 1652). Hatte schon das Ausschreiben des Colloquiums manche Streitschriften von Fernerstehenden hervorgerufen (u. a. Dorschäus, Bedenken über L. Ernsts Ausschreiben, Straßb. 1651; Maresius, Munimen orthodoxiae et perseverantiae evangelicae, Gron. 1652), so entbrannte nun der Streit um so heftiger (Jasch, Examen motivorum, Argent. 1652; Titius, Animadversiones in primum et secundum motivorum, Helmst. 1653; Arnd, Demonstra-

tio Anti-Walenburgica, Rost. 1664; Conring, Fundamentorum fidei pontificiae concussio, Helmst. 1654). Ernst selbst erläuterte seine Gründe in Schreiben an Calixt und einige hugenottische Prädicanten in Charenton (Ad G. Calixtum epistola peremtoria, Colon. 1654; Lettre aux cinq ministres de la religion prétendue réformée de Paris, Liège 1663). Mehrere Anerbietungen für ausländische Kriegsdienste schlug er aus; sein Wunsch, ein Commando gegen die Türken zu erhalten, wurde durch eine Intrigue vereitelt. So lebte er nun theils auf seinen Besitzungen, theils auf Reisen; namentlich zog ihn Venedig an. Die letzten Jahre verbrachte er in Köln, wo er am 12. Mai 1693 starb. Seinen Charakter als Fürsten zeichnet er selbst in der Biographie Pourtraict ou description de la vie du Prince Ernest, 1669. Sein Wahlspruch war Omnia ad majorem Dei gloriam. Viel Werth legte er auf den Umgang und den Briefwechsel mit hervorragenden Personen; eifrig correspondirte er mit Leibniz über eine Union der christlichen Bekenntnisse. Als eine seiner vielen Abhandlungen (Der so wahrhaffte als gantz auffrichtig und discret gesinnte Catholischer, Cölln 1666) auch bei Katholiken einigen Anstoß erregte, veranstaltete er eine Verbesserung im „Extract des veri sinceri et discreti catholici", Frankf. 1673, lateinisch 1674, und beantwortete die Gegenschrift von Kühn (Discretus catholicus autocatacritus, 1677) mit dem Büchlein Cuneus contra Kuhnaeum, 1678. Literarischer Nachlaß findet sich in der Casseler Bibliothek. (Vgl. Strieder, Hessische Gelehrten-Geschichte III, Gött. 1783, 416 ff.; Räß, Convertiten VI, 465 ff.; v. Rommel, Leibniz und Landgraf Ernst von Rheinfels, 2 Bde., Frkf. 1847.) [Streber.]

Ersatz bezeichnet als Allgemeinbegriff die Ausgleichung einer geschehenen Rechtsverletzung. Dieser Begriff spaltet in seiner speciellen Bedeutung sich in drei Momente, die unter besonderen Namen den in Rede stehenden concreten Pflichtkreis der commutativen Gerechtigkeit ausfüllen. Der Ersatz in der Gestalt der Wiedererstattung (restitutio) erscheint als Zurückgabe des widerrechtlich Angeeigneten oder des Zurückbehaltenen an den Eigenthümer. Das Erstere ist der Fall bei einem Raub oder Diebstahl, das Letztere bei einem Darlehen oder Depositum (Thom. Aquin. 2, 2, q. 62, a. 1). Von der Wiedererstattung unterscheidet sich der Schadenersatz als Vergütung des dem Nächsten zugefügten Schadens (compensatio), wohin auch die Rückvergütung (recompensatio) zu rechnen ist, die z. B. im Falle der Schmälerung und Entziehung des verdienten Arbeitslohnes einzutreten hat. Bezieht sich die Rechtsverletzung auf ein Eigenthum der geistigen Persönlichkeit, so ergibt sich der Begriff der Genugthuung (satisfactio). Die bezeichneten Begriffe spielen oft in einander über und treffen in einzelnen Fällen zusammen. Bei der Ersatzlehre muß der juristische Gesichtspunkt von dem moralischen wohl unterschieden werden; das Gewissen kann in vielen Fällen sich mit den Forderungen des Rechts nicht begnügen und sieht sich zu einem Mehr gedrungen; aber zuweilen geht auch der Ausspruch des Rechts über die Gewissenspflicht hinaus und verlangt Ersatz, wo keine moralische Schuld oder Haftung besteht. Indessen hat die Ersatzpflicht für die meisten Fälle schon durch den Rechtsstandpunkt seine Bestimmungen erhalten; daher wird auch bei der folgenden Darstellung der Ersatzlehre dieser Standpunkt der vorherrschende sein. — I. Die **Pflichtmäßigkeit** des Wiederersatzes erhellt a. aus der Natur der Sache selbst, aus dem Begriffe der Gerechtigkeit. Diese verbietet jede Beschädigung oder Verletzung fremdes Eigenthums oder Rechtes. Hieraus folgt von selbst die Verbindlichkeit, eine verübte Beschädigung zu vergüten und den verletzten Rechtszustand wieder herzustellen. Eine Verabsäumung dieser Pflicht erscheint mithin als fortgesetzte Ungerechtigkeit. b. Die Erfüllung dieser Verbindlichkeit hängt unzertrennlich mit dem Wesen der moralischen Besserung zusammen, die ohne das aufrichtige Bestreben, das begangene Unrecht und die schädlichen Folgen desselben, so weit es möglich ist, zu vernichten und aufzuheben, nicht denkbar erscheint. In dieser Hinsicht schreibt der hl. Augustin (Ep. 153, c. 6, n. 20): Si res aliena, propter quam peccatum est, cum reddi possit, non redditur, non agitur poenitentia, sed fingitur; si autem veraciter agitur, non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum, sed, ut dixi, cum restitui potest. c. Die heilige Schrift fordert, indem sie die Pflicht der Gerechtigkeit einschärft, ausdrücklich Rückerstattung ungerechten Gutes (Matth. 7, 12; 22, 21. Röm. 13, 7. 8. Ex. 21, 3. 10. 18. 19. 33—36; 22, 1—16. Lev. 6, 1—5. Ezech. 33, 14. 15). Christus lohnt den reuigen Entschluß des Zachäus, der vierfachen Ersatz des Erpreßten versprach, mit seinem Beifalle (Luc. 19, 8—10), und der Apostel Paulus will auf seine Rechnung geschrieben haben, was der Sklave Philemons verschuldet (Phil. 18 f.). Vgl. Thom. l. c. a. 2.

II. Die Pflicht des Ersatzes entspringt nicht aus jeglicher Pflichtverletzung. Damit eine Handlung die Ersatzpflicht zur Folge habe, müssen nachstehende **Bedingungen** eintreten: a. Wirklichkeit der Beschädigung oder Injurie. Der erfolglos gebliebene Versuch und die bloß eingebildete Kränkung begründen weder Restitution noch Satisfaction. b. Rechtswidrigkeit der Handlung. Betrifft diese bloß die Rechtsform, so ist das hierdurch verletzte Ansehen des Gesetzes durch Uebernahme einer entsprechenden Strafe wieder herzustellen; ist damit ein materielles Unrecht verbunden, so tritt die Pflicht der Vergütung und Entschädigung ein. c. Freiwilligkeit der Rechtsverletzung. Durch diese Bedingung ist zunächst der reine Zufall vom Umkreis der Ersatzpflicht ausgeschlossen (Quod casu perit, domino perit). Was alsdann den hier in Frage kommenden Schuldbegriff anlangt, so wird derselbe

verschieden bestimmt, je nachdem man den juristischen oder den moralischen Standpunkt im Auge hat. Von letzterem aus kann eine Handlung nur insofern schuldbar genannt werden, als sie mit Wissen oder Willen, mithin aus böser Absicht geschah (culpa theologica), während das juristische Urtheil zur Begründung einer Verschuldung und der daraus erfolgenden Restitutionspflicht an der äußern That festhält, insofern diese den positiven Rechtsbestimmungen zuwiderläuft (culpa juridica). Nicht selten trifft die culpa theologica mit der culpa juridica zusammen. Wer durch grobe Fahrlässigkeit den Nächsten in beträchtlichen Schaden bringt, pflegt von der Obrigkeit zum Schadenersatz angehalten zu werden und müßte ihn schon aus Gewissenspflicht leisten, ohne auf den Spruch des weltlichen Richters zu warten. Zuweilen dringt das Rechtsforum auf Restitution, wo im Gewissen keine Verpflichtung besteht, z. B. bei Verträgen, kraft deren eine Zurückgabe des betreffenden Gegenstandes erfolgen muß, mag dieser dem zeitlichen Inhaber auch ohne alle culpa theologica zu Grunde gegangen sein. Die culpa juridica zählt verschiedene Abstufungen vom vollsten Verschulden, der culpa latissima oder dem dolus bis zum einfachen, ganz leichten Versehen, culpa levissima. Der dolus, die absichtliche Verletzung und die gröbliche Vernachlässigung der betreffenden Rechtspflicht (dolus apertus et praesumtus), begründen unbedingt die Ersatzpflicht. In Betreff der übrigen Grade der culpa unterscheidet man die culpa lata, levis und levissima. Unter culpa lata versteht man die Unterlassung desjenigen Fleißes in der Bewahrung fremden Eigenthums oder in Abwehr einer Beschädigung, welchen ein umsichtiger und sorgsamer Mann gewöhnlich in der Förderung der eigenen Angelegenheiten anwendet. Eine culpa levis findet da statt, wo derjenige Grad von Sorge fehlt, den man in besonderen Fällen anzuwenden pflegt, oder den man bei sorglicheren Hausvätern antrifft. Die culpa levissima endlich ist die Nichtanwendung einer ganz außerordentlichen, zur höchsten Umsicht gesteigerten Sorgfalt (vgl. Patuzzi, Ethica christiana V, 229 sq.; Voit I, n. 774). Gemäß der herrschenden Ansicht der Moralisten erfolgt ex causa levi et levissima keine Restitutionspflicht, es müßte denn jemand zu einem höhern oder dem höchsten Grade von Fleiß sich verpflichtet haben, oder der betreffende Vertrag für alle Fälle seine Verbindlichkeit behaupten. Wer es aber selbst an dem gewöhnlichen Maße von Sorgsamkeit und Umsicht fehlen läßt, kann von der Ersatzpflicht für die aus diesem Mangel hervorgegangene Benachtheiligung seines Nächsten nicht freigesprochen werden (vgl. Antoine I, tr. 10, p. 2, c. 3, q. 4). Ueber die Frage, ob die aus Ermanglung einer angestrengtern Aufmerksamkeit entspringende leichte Schuld, falls aus ihr ein bedeutender Schaden erwächst, die Last der ganzen Vergütung zur Folge habe, sind die Meinungen der Moralisten getheilt. Eine große Anzahl stellt dieß in Abrede, weil für's Erste ein erhöhter Grad von Fleiß nicht zur strengen Pflicht gehöre, da nur der gewöhnliche Fleiß erfordert werde, weil mithin eine culpa levis nicht schlechthin als Pflichtverletzung, also auch die aus jener hervorgehende Handlung nicht schlechthin als ungerecht betrachtet werden könne, und weil endlich die Strafe (denn die Restitutionslast fällt unter den Strafbegriff) im proportionirten Verhältniß mit der Schuld stehen müsse. Andere, unter ihnen Franzoja (in seiner Kritik Busenbaums 148), fordern Restitution, indem sie behaupten, daß eine, wenn auch an sich nicht besonders schuldbare Saumseligkeit durch die Größe des dadurch verursachten Schadens sich steigere und die Verbindlichkeit des Ersatzes herbeiführe, bei deren Feststellung das letztere materielle Moment nicht außer Rechnung bleiben dürfe. Wenn der zugefügte Schaden beträchtlich ist, so sei auch die Unbedachtsamkeit und Nachlässigkeit eine schwere Schuld. Zur positiven Begründung dieses Satzes beruft sich der genannte Moralist auf c. 2. 5. 6. 9, X 5, 36. Einige (Tournely, Patuzzi u. A.) schlagen einen Mittelweg ein, indem sie die Last des zu tragenden Schadens gleichmäßig vertheilt wissen wollen, da dem Unschuldigen sicherlich nicht die Tragung des gesammten Schadens aufgebürdet werden könne, es aber auch zu hart wäre, dazu den Schuldigen ob eines geringen Versehens zu verurtheilen; eine leichte Nachlässigkeit verdiene doch nicht die gleiche Strafe mit einer offenbaren Bosheit; die Billigkeit fordere vielmehr, die Compensation nach dem Maße der Schuld zu bemessen. Die Einwendung des Gegners, daß von einer geringen Unaufmerksamkeit im Falle einer daraus erwachsenden schweren Benachtheiligung des Nächsten die Rede nicht sein könne, ist leicht zu widerlegen. Die Schwere der einer Vernachlässigung anhaftenden Schuld bestimmt sich nicht so sehr nach dem Erfolg, als theils nach der Pflicht des erforderlichen Fleißes, theils nach der Leichtigkeit, den Schaden vorauszusehen, theils nach der bösen Gemüthsbeschaffenheit, die auch um die schwere Beschädigung des Nächsten sich nicht kümmert und zur Verhütung derselben sich nicht weiter anstrengt. Aber es kann der Fall eintreten, daß jemand sich nicht zur angestrengtesten Sorgfalt verpflichtet findet, oder daß es ihm am gehörigen Scharfblick gebricht, die nachtheiligen Wirkungen vorauszusehen, und daß ihm jede Art Böswilligkeit bei jener Handlung, die in Folge einer geringern Sorgfalt für seinen Nächsten beeinträchtigend ausfiel, fremd ist, folglich die betreffende Nachlässigkeit keine schwere, arge Schuld in sich schließt. Was aber die von Franzoja citirten canonistischen Bestimmungen anlangt, so machen sie allerdings keinen Unterschied zwischen einer schweren und leichten Fahrlässigkeit, drücken sich jedoch so aus, daß sie voraussetzen, die Fahrlässigkeit und Unwissenheit sei in einem hohen Grade verschuldet, indem sie dieselbe mit der Schuld und der zugefügten Injurie auf die gleiche

Linie stellen, wie sogleich deutlich aus der Fassung des ersten Canon hervorgeht (vgl. Patuzzi l. c. 228 sq.).

III. In Betreff des Subjects bei der Restitutionspflicht ist Folgendes zu bemerken. Actives Subject der Ersatzpflicht ist ein jeder, welcher irgendwie moralisch zu einer Beschädigung wirksam war oder deren Früchte besitzt oder genießt. Aus dieser Bestimmung begreift sich, daß sowohl der Erbe ungerechtes Gutes, als auch der redliche Besitzer eines solchen, nach erhaltener Gewißheit über diesen Punkt zur Wiedererstattung an den Beschädigten oder Eigenthümer verpflichtet ist. Ebenso klar ist, daß die Theilnahme an einer widerrechtlichen Beschädigung des Nächsten die Leistung eines verhältnißmäßigen Schadenersatzes nach sich zieht. Die verschiedenen Arten der Betheiligung drückt die Schule mit folgenden Versen aus:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Die sechs ersteren Arten umfassen die positive Mitwirkung zu einer ungerechten Beschädigung, die drei letzteren eine negative Concurrenz. Wer zu einer solchen That Befehl und Auftrag ertheilt hat, der trägt im Falle der Ausführung derselben die Ersatzpflicht. Mit einem ernstlich und bestimmt erklärten Widerruf des Mandats hört von dem Augenblick an, da er zur Kenntniß des Beauftragten gelangt, das Concurrenzverhältniß auf, mithin die Verpflichtung zur Schadloshaltung, falls dieser auf eigene Faust die schadenbringende That vollzieht. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem Einfluß auf Benachtheiligung des Nächsten durch Rath. Ist dieser nicht mit anreizenden und verführerischen Absichten verbunden, so reicht die einfache Zurücknahme des ertheilten irrigen Rathes hin, um der Betheiligung an der fraglichen Handlung zu entsagen. Gilt es aber den Fall eines Bestimmens und Antreibens zu einer Handlung, so wird das Abrathen nur dann die Restitutionspflicht aufheben, wenn es ihm gelungen ist, die Wirksamkeit der angegebenen Bestimmungsgründe zu annulliren. Ersatzpflichtig ist auch der, welcher durch Zustimmung, Aufmunterung mittelst Lob oder Beifall, Einschüchterung mittelst Tadel oder Hohn, durch Schutz- und Aufenthaltsgewährung, Vertheidigung oder freithätige Hilfeleistung sich an einer unrechtmäßigen Beschädigung des Nächsten betheiligt hat. Zur negativen Concurrenz gehören das Stillschweigen und die Verabsäumung des zu leistenden Widerstandes oder der zu machenden Anzeige. Die Voraussetzung zu einer aus diesen Gründen pflichtmäßigen Compensation ist, daß man von Rechtswegen zur Verhütung des Schadens, zur Bewachung eines Gegenstandes, Wahrung eines Interesses u. dgl. gehalten erscheint. — Was das Zusammentreffen Mehrerer in einer Rechtskränkung des Nächsten betrifft, so kommt es darauf an, ob es ein absichtliches, verabredetes war, oder ein bloß zufälliges. Im Falle eines Einverständnisses zu gemeinsamem Wirken haften Alle solidarisch für die Vergütung; hier muß jeder für seinen Theil und im Unterlassungsfalle von Seite der Anderen auch für diese restituiren; sie bilden als in dem Willen einer That vereint eine moralische Person. Nicht so ist es bei einem zufälligen Zusammentreffen, wo jeder auf eigene Rechnung, ohne Rücksicht auf den Andern, handelt: da steht jeder nur für den von ihm angerichteten Schaden ein. Im erstern Falle ist der Einzelne zur Rückforderung des für die übrigen Mitgenossen geleisteten Ersatzes berechtigt. — Passives Subject der Restitution ist jeder Beschädigte, gleichviel ob einzeln stehend oder einer moralischen Gemeinschaft angehörig. Folglich hat die Restitution zu geschehen 1) dem Besitzer, weil ihn zunächst der Schaden betraf; 2) dem Eigenthümer, sofern dadurch das Recht des Besitzers nicht beeinträchtigt wird; 3) der Gemeinde, im Falle, daß deren Glieder in nicht zu ermittelndem Umfange und Anzahl benachtheiligt wurden, oder 4) den Zwecken der Frömmigkeit oder Wohlthätigkeit, wenn der Herr eines unrechtmäßig (ex delicto) angeeigneten Besitzthums oder dessen Erbe sich nicht ermitteln lassen, weil hierzu die Einwilligung des Herrn präsumirt werden kann; ist kein Unrecht geschehen, z. B. beim Finden eines Gegenstandes, so ist der Finder nach vergeblich aufgebotenem Fleiße, den Herrn desselben zu erforschen, berechtigt, das Gut zu behalten.

IV. Die Ordnung der zu geschehenden Restitution bestimmt sich a. in Betreff des activen Subjects nach Maßgabe der Concurrenz dahin, daß der Haupturheber einer Beschädigung zuerst für die Vergütung einsteht, darnach diejenigen, die als secundäre Ursache wirkten, in dritter Reihe die positiv Mitwirkenden, in letzter die negativ Mitwirkenden. Hat z. B. der als Hauptursache auftretende Mandant der betreffenden Restitutionspflicht Genüge geleistet, so ist der Vollzieher seines Befehls frei, ebenso die Theilnehmer, wenn dieser sie erfüllt hat. Andernfalls bestimmt das Maß der Mitwirkung den Beitrag zur Restitution an den Beschädigten, und zwar nach Ordnung der Concurrenz, in der die Theilnehmer auf einander folgten. Trägt eines der letzteren Glieder für die Gleichbetheiligten oder für Mehrbetheiligte, für die Vorausgehenden den Schadenersatz, so ist es zur Forderung der Rückerstattung von Seite derselben berechtigt, was bezüglich der nachgeordneten Theilnehmer in der Regel nicht angeht. b) In Betreff des passiven Subjects ist folgende Ordnung zu beobachten. Den ersten Anspruch auf Wiedererstattung hat derjenige, welcher ein jus reale besitzt. Nach vollständiger Befriedigung dieses Anspruchs kommen die sonstigen Ansprüche an die Reihe. Gewisse Schulden gehen ungewissen, die verpfändeten den einfachen, die ex titulo oneroso denen ex titulo gratuito vor. Gleiche Ansprüche begründen Gleichheit der Theilung.

V. Was den Zeitpunkt der Restitution betrifft, so darf er nicht willkürlich hinausgerückt werden und muß sogleich eintreten, sobald die physische und moralische Möglichkeit dazu vorhanden ist. Zur Herbeiführung dieser Möglichkeit hat der Restitutionspflichtige die geeigneten, ihm zu Gebot stehenden Mittel anzuwenden, damit er das, was er noch nicht oder nur theilweise leisten kann, in Zukunft genügend leisten könne. Der unredliche Besitzer haftet vom ersten Augenblick an für die Vergütung alles aus verzögerter Rückerstattung erwachsenen Schadens und entgangenen Vortheils. Der redliche Besitzer wird erst im Augenblick der Erkenntniß seines Irrthums verpflichtet und ist von diesem an zur möglichst baldigen Wiedererstattung verbunden. Bei vertragsmäßigen Verpflichtungen hat man die ausbedungene oder gesetzlich festbestimmte Frist der Leistung einzuhalten; ist die Zeit der zu leistenden Rückzahlung im Vertrage nicht ausgemacht, so bestimmt sie sich nach der Forderung des Berechtigten.

VI. Der Ort des Ersatzes ist in der Regel der, an welchem die Sache sich befinden würde ohne geschehene Rechtsverletzung. Um sie dahin zu befördern, hat der possessor bonae fidei dem Eigenthümer Anzeige zu machen; dann treffen die Gefahr und die Kosten des Transports den Eigenthümer (res perit domino). Der possessor malae fidei dagegen hat die Kosten für Beförderung der entfremdeten oder widerrechtlich zurückbehaltenen Sache an End' und Ort zu tragen; geht dieselbe auf dem Wege zu Grunde, so muß er für den Schaden einstehen.

VII. Was die Art und Weise der Restitution angeht, so muß sie dem Rechte des Beschädigten und der Pflicht des Restituenten angemessen sein. Ist die betreffende Sache nimmer in individuo vorhanden, so ist der Schätzungswerth zu erstatten. Ist jemand an der Erlangung eines Gutes widerrechtlich verhindert worden, so muß ihm der zu erhoffende Gewinn ersetzt werden. Die Restitution erstreckt sich als Ausgleichung aller veranlaßten Rechtskränkung sowohl auf das damnum emergens, als auch auf das lucrum cessans, jedoch nur unter der Voraussetzung eines unredlichen Besitzes. Je nach verschiedenen Umständen wird die Restitution auf verschiedene Art, durch Dienstleistung, durch einen Dritten, Abtretung eines Rechts u. dgl. geschehen können, jedenfalls auf die von der christlichen Klugheit gebotene Weise und mit möglichster Schonung der eigenen Ehre des Restituenten.

VIII. Das Object der Restitution ist es, was die zahlreichsten Bestimmungen zu seiner Lehrdarstellung verlangt. Diese mögen, um sich sogleich an das Vorhergehende anzuschließen, eröffnet werden 1. mit der Erörterung des Restitutionsobjects in Sachen des äußern Eigenthums. Während der redliche Besitzer bloß das fremde Eigenthum sammt den noch vorhandenen natürlichen Früchten oder dasjenige, um was er durch dessen Gebrauch reicher geworden, zurückzugeben hat, ist der unrechtmäßige Besitzer nicht bloß hierzu verpflichtet, sondern auch zur Vergütung des dem Eigenthümer durch Hinterhaltung seines Gutes entzogenen Gewinns und erwachsenen Schadens. Beide dürfen die zur Erhaltung und Verbesserung der Sache benöthigten Auslagen, die sie gemacht, in Abzug bringen. Ersterer ist aber im Falle, daß die fremde Sache vor wahrgenommener Unrechtmäßigkeit des Besitzes verbraucht oder veräußert worden, zu keinem Ersatze verbunden; dagegen hat letzterer für die schon verzehrten natürlichen Früchte, die er aus der fremden Sache gewonnen, Ersatz zu leisten, ist jedoch nicht verpflichtet, die lediglich auf Rechnung seines außerordentlichen industriellen Betriebes kommenden Früchte herauszugeben. 2. Die andere Hauptgruppe der Restitutionsobjecte umfaßt dasjenige, was zur leiblich-geistigen Persönlichkeit des Menschen gehört, und zwar a. Gesundheit, Leben und Freiheit. Wer seinen Mitmenschen vorsätzlich oder schuldbar verstümmelt, verwundet oder an seiner Gesundheit geschädigt hat, ist verpflichtet, nicht nur für dessen Wiederherstellung zu sorgen und die Heilungskosten zu tragen, sondern auch den durch solche widerrechtliche Handlung dem Verletzten entgehenden Gewinn und verursachten Schaden zu vergüten. Ist derselbe theilweise oder gänzlich arbeitsunfähig oder an seinem bessern Fortkommen verhindert worden, so kann er eine entsprechende Schadloshaltung entweder sogleich in baarer Summe, oder später in der Form einer lebenslänglichen Unterstützung in Anspruch nehmen. Das Quantum bestimmt mit Berücksichtigung der dem verletzenden Act zu Grunde liegenden Vorsätzlichkeit oder Schuldbarkeit das gewissenhafte, billige Urtheil. Wer einen Mord begangen hat, ist verbunden, alle aus dieser That hervorgehenden nachtheiligen Folgen nach Möglichkeit aufzuheben; er muß für die hinterlassenen Angehörigen des Getödteten sorgen, falls diese an demselben eine Stütze verloren, muß die rechtlichen Forderungen, deren Erfüllung von dem Getödteten zu erwarten waren, befriedigen (seine Schulden zahlen) und überhaupt alle entschädigen, welche durch den Mord leiblichen oder geistigen Schaden erlitten haben. Falls die Tödtung zwar nicht aus Vorsatz, aber doch nicht ohne Verschuldung geschehen ist, so bemißt sich die Ersatzpflicht nach Maßgabe der größern oder geringern Schuld. Hier ist der theologische und der juristische Gesichtspunkt aus einander zu halten. Ein vorsätzlicher Todtschläger hat eine größere moralische Schuld (Sünde), als wer bloß den Andern zu schlagen, zu verwunden beabsichtigt hat. Erfolgt aber aus dieser Verwundung der Tod, so hat er juristisch die gleiche Schuld, folglich die gleiche Ersatzpflicht, wie der absichtliche Todtschläger. Wenn übrigens die Verwundung oder Gesundheitsverletzung nicht gefährlich war, und ganz gegen die Absicht des Verletzers durch die Nachlässigkeit des Verwundeten, des Patienten, oder durch ungeschickte, schlechte Behandlung von Seite des Arztes der Tod herbeigeführt

wurde, so kann dem Thäter bloß die Verwundung und Gesundheitsstörung, nicht aber der auf diese Art erfolgte Tod zugerechnet werden. Auch dem Arzte, der durch Verwahrlosung oder leichtfertige Behandlung einen Kranken zum Krüppel machte oder in's Grab brachte, liegt die entsprechende Ersatzpflicht ob. Wenn jemand seinen Mitmenschen z. B. durch falsche Anklage in's Gefängniß brachte, so hat er die Pflicht, dem Gefangenen, und zwar um jeden Preis, durch einen auch noch so beschämenden und benachtheiligenden Widerruf die geraubte Freiheit wieder herzustellen, ihm für die ausgestandenen Seelenleiden und körperlichen Beschwerden Genugthuung zu leisten und alle ihm und den Seinigen erwachsenen Nachtheile nach Kräften zu vergüten. Dazu kommt b. die Restitution der Ehre und des guten Namens. Wer dem Nächsten Ehre und guten Namen widerrechtlich oder doch lieblos raubt oder sie ihm verkümmert, der haftet im ersten Falle rechtlich, im zweiten moralisch für die entsprechende Wiedererstattung, für den Widerruf und die Aufhebung der beabsichtigten oder doch leicht vorherzusehenden Folgen. Der Widerruf des Verleumders muß sich auf den ganzen Umkreis erstrecken, wohin sich seine lügenhaften Ausstreuungen verbreitet haben. Findet jemand, daß er selber übel berichtet worden, so gebietet die christliche Liebe, der Wahrheit, sobald man sie in Erfahrung gebracht, Zeugniß zu geben und den Irrthum zu berichtigen. Wer einen Andern in öffentlichen Blättern calumnirte, ist auch durch diese Organe zu widerrufen verpflichtet. Die in Rede stehende Pflicht liegt dem Verleumder um so dringender ob, je ehrenkränkender und folgenreicher seine Verleumdung war. Wer die Ehre des Nächsten durch unbefugte Bekanntmachung und Ausbreitung wirklicher, aber bisher verborgen gebliebener Fehler geschmälert hat, der kann begreiflicherweise nicht widerrufen; aber er ist verpflichtet, den Fehlenden so viel als möglich zu entschuldigen, Mitleid und Nachsicht für ihn zu erwecken, die Lichtseite seines Charakters, seine anderweitigen Verdienste und löblichen Eigenschaften hervorzuheben und zur Anerkennung zu bringen, den frühern Eindruck hierdurch wenigstens zu schwächen und der weitern Verbreitung des betreffenden Fehlers auf geeignete Weise zu steuern. Verleumdung und Ehrabschneidung sind aber gewöhnlich von nachtheiligen Folgen für den Angegriffenen begleitet. Diese kommen auf Rechnung des Verleumders, des Ehrabschneiders, mit der unabweislichen Verpflichtung, sie insoweit zu heben und zu beseitigen, als er durch sein Verschulden sie herbeiführte. Im Falle persönlicher Beschimpfung ist Zurücknahme und Genugthuung erforderlich. Liegt die Injurie im Inhalte, so ist derselbe als falsche Aussage zu widerrufen; ist die Form verletzend, so muß sie mißbilligt werden; nach Umständen ist auch Abbitte zu leisten. Zur Vergütung realen Schadens sind auch die Erben des Calumnianten oder Injurianten verbunden, nicht aber zur Satisfaction, da diese eine rein persönliche Leistung ist. c. Was die Restitution in Betreff der verletzten Keuschheit betrifft, so ist keine eigentliche Restitution möglich, wohl aber Aufhebung der nachtheiligen Folgen. Diese hat im Falle gewaltsam verübten Ehebruchs der Schuldige von Rechtswegen zu compensiren. Sind beide Theile schuldig, so haften sie solidarisch für die Vergütung, besonders wenn ein im Ehebruche erzeugtes Kind der Familie zum Nachtheile des Mitgatten und der rechtmäßigen Kinder untergeschoben wird. Trägt der Ehebrecher die Ernährungs- oder Erziehungskosten gänzlich oder doch so weit, daß es der Mutter durch Sparsamkeit und verdoppelten Fleiß möglich ist, das Fehlende zu ersetzen und den materiellen Nachtheil zu heben, so ist für sie kein Grund vorhanden, sich dem Mitgatten oder den legitimen Kindern zu entdecken. Aber selbst im Falle der Unmöglichkeit, den materiellen Schaden gut zu machen, kann nur ein unverständiger Rigorismus sich für die Offenbarung der Schuld entscheiden, da der sittlich-geistige Schaden, welcher dadurch hervorgerufen wird, ungleich größer ist. Sogar dem Manne selbst, wie Stapf bemerkt, muß es weit erwünschter sein, daß ihn die Gattin auf andere Weise und indirect schadlos zu halten suche, als daß sie seinem Herzen durch diese Entdeckung eine so tiefe und unheilbare Wunde schlage. Es müßte nothwendig durch die dadurch bewirkte Störung des ehelichen Friedens auch die Erziehung der legitimen Kinder, das ganze Hauswesen, das ganze Familienwohl leiden. Im Falle außerehelicher Schwängerung ist zu unterscheiden, ob die Schuld auf beiden Seiten die gleiche ist, oder ob Verführung stattfand. Geschah letztere namentlich durch Eheversprechung, so ist der Verführer dieses zu halten verpflichtet, oder muß, falls dieß nicht ausführbar erscheint, der Verführten zu einer andern angemessenen Versorgung nach Kräften behilflich sein. Die vom weltlichen Gesetze verlangte Geldentschädigung ist gewöhnlich sehr unzureichend; überhaupt reicht bloße Abfindung mit Geld für diesen Fall nicht zu, allen gestifteten Schaden gut zu machen, der nicht bloß die zeitliche, sondern auch die moralische Existenz trifft. Versorgung durch Ehelichung ist das allein geeignete Ausgleichungsmittel. Ist die Schuld auf beiden Theilen die gleiche, so fällt eine wechselseitige Restitution weg; dagegen liegt beiden gleichmäßig die Sorge für die Ernährung, Erziehung und bürgerliche Befähigung des Kindes ob. — Wer für unzüchtige Handlungen Lohn oder Geschenke erhielt, kann zwar zur Zurückgabe nicht verpflichtet werden; aber wo immer ein lebhaftes Gefühl wahrer Reue erwacht ist, wird eine solche Person die für ihre Schandthaten empfangenen Vortheile mit Abscheu betrachten und sich gedrungen finden, ihrer durch eine gemeinnützige Verwendung, z. B. zur Erziehung armer, sittlich verwahrloster Kinder sich zu entledigen. d. Endlich im Falle gegebenen Aergernisses und verursachter Irreführung muß der Schuldige den angerichteten geistigen Schaden, so weit es in

seiner Macht liegt, wieder gut zu machen suchen; er muß die beleidigte öffentliche Sitte durch einen erbaulichen Lebenswandel zu sühnen trachten, muß die schlechten Grundsätze, die er ausstreute, widerrufen und mißbilligen und die Irregeleiteten auf den Pfad der Wahrheit und Tugend zurückführen.

IX. Ursachen, welche die Restitutionspflicht theils gänzlich aufheben, theils ihre Erfüllung aufzuschieben berechtigen, sind: 1. die physische Unmöglichkeit, z. B. der Ausbruch einer Gant in Folge unglücklicher, die Zahlungsunfähigkeit herbeiführender Ereignisse. Der unverschuldet Fallirte ist nach erfolgter Güterabtretung so lange der Restitutionspflicht entbunden, als er selbst nicht wieder zu einem seinen standesmäßigen Bedarf übersteigenden Vermögen gelangt ist. 2. Moralische Unmöglichkeit, die in den Fällen eintritt, wo die Pflicht der Restitution einer höhern Pflicht, einem andern unverletzlichen Rechte widerstreitet oder ohne Verletzung eines anderweitigen Sittengebotes nicht erfüllt werden könnte. Die Restitution als eine negative Pflicht kann durch eine affirmative, z. B. die des Almosengebens, nicht aufgehoben werden, ebenso wenig darf sie auf Kosten eines Dritten mit Verletzung seines guten Rechts geschehen. 3. Erlaß von Seite des zur Restitutionsforderung Berechtigten, sofern dieser freiwillig, ungezwungen und unerschlichen und weder dem öffentlichen noch dem Privatrechte zuwider erscheint. Das Recht der Restitutionsforderung geht nicht so weit, daß der Restitutionspflichtige dadurch in die äußerste Noth gestürzt werden dürfte; was zum unentbehrlichen Lebensbedürfniß gehört, braucht sich niemand entreißen zu lassen. 4. Legitime Verjährung, begründet auf einen mit redlichem Glauben angetretenen und ungestört die gehörige Zeitfrist fortgesetzten Besitz. (Vgl. Kutschker, Die Theorie der Restitut., in der Pletz'schen Neuen theolog. Zeitschrift, Jahrg. 10 ff., Wien 1837 ff.) [Fuchs.]

Erscheinung (apparitio) heißt die reale Sichtbarwerdung eines Gegenstandes vor menschlichen Augen, von denen er nach natürlichen Gesetzen nicht wahrgenommen werden kann. Sie unterscheidet sich als etwas objectiv Gegebenes von der Vision (s. d. Art.), welche nur die subjective Wahrnehmung von etwas Unsichtbarem bedeutet, ohne daß eine solche durch etwas Reales bewirkt zu sein braucht; die Erscheinung ist so sehr real, daß sie auch von einem unvernünftigen Thiere wahrgenommen werden kann (Num. 22, 23). Inhalt der Erscheinung kann entweder eine geistige Substanz sein, welche ihrem Wesen nach nicht unter die Sinne fällt, oder ein körperlicher Gegenstand, der wegen räumlicher Abwesenheit nach gewöhnlichen Gesetzen unsichtbar bleiben würde; also entweder Gott, die guten und die bösen Engel, die Seelen der Verstorbenen, oder Menschen und Sachen, welche durch den Raum von dem Beschauer getrennt sind. Es entspricht der menschlichen Vorstellungsweise, daß geistige Wesen gewöhnlich in Menschengestalt erscheinen; so in der heiligen Schrift Gott selbst Gen. 18, 1 ff.; 32, 24. Ez. 1, 26; die Engel Jos. 5, 13. 2 Sam. 24, 17. Tob. 5, 5. 6. Dan. 9, 21; 10, 5. 2 Mach. 3, 25. 26; nach der gewöhnlichen Erklärung auch der Teufel Matth. 4, 3 ff. und, was leichter zu begreifen ist, die Verstorbenen 1 Sam. 28, 14. Matth. 17, 3. Indessen erscheint Gott auch in der Gestalt von vernunftlosen Wesen oder gar von leblosen Dingen, welche als Symbole gelten können; so als rauchender Ofen und Feuerflamme Gen. 15, 17, als Flamme im Dornbusch Ex. 3, 2, als Feuersäule Ex. 13, 21, als Wolke Ex. 19, 9; 34, 5. 3 Kön. 8, 10. 2 Par. 5, 14, als Säuseln sanfter Luft 3 Kön. 19, 12, als Taube Luc. 3, 22, als Sturmwind und Feuerzungen Apg. 2, 3. Reale Erscheinungen sind auch die sinnenfälligen Wirkungen, welche das Dasein einer wirkenden Person nicht zeigen, sondern nur erschließen lassen; so der Fußtritt Gottes im Paradies Gen. 3, 8, die Stimme vom Himmel Matth. 3, 17. Joh. 12, 28, das Sprechen der Dämonen Matth. 8, 31. Marc. 5, 9, die Tödtung der Schweine ebd., die Mißhandlung des Besessenen von Seiten des bösen Geistes Marc. 9, 16. 21. Wie bei der Erscheinung des Geistigen in körperlicher Form das Verhältniß der geistigen Natur zu der erscheinenden Gestalt gedacht werden muß, bleibt ungewiß; die Ansichten darüber bewegen sich zwischen den zwei Extremen, daß die Erscheinungsform bloß imaginäre Existenz, oder daß sie materielle Wirklichkeit besitze (vgl. hierüber mit Beziehung auf die Engel Gutberlet, Das Buch Tobias, Münster 1877, 167). Begreiflich ist, daß für die Doppelnatur des Menschen die Erkenntniß des Geistigen durch eine sichtbare, sei es analoge oder symbolische, Darstellung erleichtert wird, daß aber eine solche Sichtbarwerdung immer auf dem Gebiet des Wunderbaren bleibt. Ein Wunder als Neuschöpfung nun ist bloß zu dem großen Zwecke zu erwarten, welchem die ganze Schöpfung dient: zur Ehre des Schöpfers und zum Heile des Geschaffenen. Da dieser Zweck vollkommen durch die Erlösung erreicht worden, so muß auch die Art und Weise der Erlösung als Vorbild der Mittel dienen, durch welche der angegebene Zweck überhaupt erreicht werden kann. Wie also der Sohn Gottes sich mit der menschlichen Natur hat einigen können, um „auf Erden gesehen zu werden und mit den Menschen zu verkehren" (Bar. 3, 38), so erscheint es als angemessen, daß die geistige Natur überhaupt sich mit der Materie insoweit verbinde, als für die beabsichtigten Eindrücke auf die Sinne nothwendig ist. Daß hierzu grobsinnliche Leiber oder Gestalten erforderlich seien, ist wohl deßwegen nicht nothwendig, weil bei den einzelnen Erscheinungen nicht alle durch die Materie erreichbaren Wirkungen intendirt sind; eine solche Auffassung wird auch durch die in der heiligen Schrift berichteten Erscheinungen abgewiesen. Moses sah, daß der Dorn-

busch „brannte und nicht verbrannte“ (Ex. 3, 2), und Raphael „schien nur (mit Tobias und den Seinigen) zu essen und zu trinken“ (Tob. 12, 19). Da auch zum Zweck des Sichtbarwerdens nicht die volle gewöhnliche Materialität gehört und bei einem Wunder kein über den Zweck hinausgreifendes Mittel zu erwarten ist, so erscheint es als das Wahrscheinlichste, daß die sichtbaren Erscheinungen des Uebersinnlichen irgendwie aus der Materie gebildet sind, ohne die Accidentien der materiellen Gestalt sämmtlich zu besitzen. Dieß kann unbedingt mit Bezug auf die geschaffenen Geister, also auf Engel, Teufel und Verstorbene hingenommen werden, insofern sie ebenso, wie der Stoff, in das Reich des Geschaffenen gehören, und eine Verbindung mit der Materie insofern nicht inadäquat genannt werden kann. Auch für die Gottheit selbst läßt sich eine innere Unmöglichkeit, auf solche Weise sich der Materie zu bedienen, schwerlich entdecken, nachdem der ewige Logos mit der Menschheit eine persönliche Verbindung eingegangen hat. Gleichwohl wollen viele Väter und mittelalterliche Theologen nicht zugeben, daß Gott persönlich den Menschen erschienen sei, sondern lehren, Gott habe sich, wenn er sichtbar geworden, durch einen Engel vertreten lassen. Sie folgern dieß besonders daraus, daß im A. T. der „Engel des Herrn“, von dem noch besonders zu sprechen ist, sich selbsthandelnd als Stellvertreter Gottes einführe, z. B. Richt. 2, 1. Indeß darf diese Ansicht wohl nicht als communis sententia bezeichnet werden, und solche Stellen wie Gen. 18, 13 stehen ihr bestimmt entgegen. Man darf also wohl sagen, daß auch der Schöpfer in seiner Herablassung zu den Menschen sich des geschaffenen Stoffes bedient hat, um die Endzwecke seiner Schöpfung zu erreichen. Noch weniger Nöthigung kann vorliegen, die Erscheinungen Jesu nach der Himmelfahrt, da er doch seinen geschaffenen Leib behalten hat, auf die Stellvertretung der Engel zurückzuführen. Wie dieß alles von der Erscheinung Gottes in Menschengestalt, so gilt es auch von den übrigen Erscheinungsformen, welche oben genannt sind. Sie alle sind materiell, ohne die Natur der betreffenden geschaffenen Dinge zu theilen. Demnach kann bei sämmtlichen Erscheinungen Gottes, welche nur bekannt geworden sind, an eine Verbindung zu einer Einheit, wie bei der Incarnation, nicht gedacht werden, und es läßt sich auf jede derselben anwenden, was der hl. Thomas von der Taube bei Jesu Taufe sagt: Non per imaginariam visionem patet, quia communiter ab omnibus visa est. Non per significationem, quia non primo extiterat. Non per assumtionem in unitatem personae. Et ideo est quartus modus, qui est, quum de novo formatur aliqua species ad repraesentationem divinorum effectuum, sicut in Exod. 3, 2 (S. Th. 3, q. 39, a. 6—8). Das Nämliche gilt analoger Weise von den Erscheinungen der geschaffenen Geistwesen. Es ist demnach anzunehmen, daß mit dem Aufhören der Erscheinung die Materie zu ihrer frühern Beschaffenheit zurückkehrt. So lange die Erscheinung aber anhält, gehören zur Vollständigkeit ihrer Form auch alle diejenigen Vorgänge oder Lebensäußerungen, welche von der angenommenen Gestalt nicht zu trennen sind; wie wenn das Feuer lodert, der Sturmwind braust, die Taube auf den Flügeln schwebt, die menschliche Erscheinung wandelt, ißt und trinkt u. dgl. Was insbesondere die menschlichen Lebensäußerungen betrifft, so sind diese nicht als Scheinhandlungen, sondern als volle Wirklichkeit anzusehen, können aber doch nicht als menschliche Handlungen angesehen werden, weil ihnen nicht das Lebensprincip zu Grunde liegt, das im Menschen solche Vorgänge bewirkt. Darum sagt Raphael (Tob. 12, 19): „ich schien mit euch zu essen und zu trinken“, oder richtiger nach dem Griechischen: ἐθεωρεῖτέ με, ὅτι ἔφαγον, καὶ οὐκ ἔφαγον οὐδὲ ἔπιον οὐδέν (Gutberlet a. a. O. 317).

Was die einzelnen Erscheinungen betrifft, so entsteht zuerst hinsichtlich der sog. Theophanien oder Gotteserscheinungen die Frage, ob bei denselben die ganze heilige Dreifaltigkeit oder bloß eine der göttlichen Personen sichtbar geworden sei. Ersteres könnte angenommen werden, insofern die Gotteserscheinungen eine Wirksamkeit zum Heil der Menschen bedeuten und jede Thätigkeit ad extra den drei göttlichen Personen insgesammt zugeschrieben wird. Allein die heilige Schrift enthält doch sehr klare Angaben, wonach bei bestimmten Anläßen nur Eine der drei heiligen Personen in die Erscheinung getreten ist. Namentlich heißt es Luc. 3, 22, daß „der heilige Geist in leiblicher Gestalt gleich einer Taube über Jesus herabschwebte“; demnach muß die Stimme, welche vom Himmel erscholl, als Erscheinungsform Gottes des Vaters allein angesehen werden. Letzteres gilt wegen der Worte Jesu auch von der Stimme Joh. 12, 28. Ebenso ist es nach dem Zusammenhang der Stellen Joh. 14, 26. Apg. 1, 5; 2, 3. 4 außer Zweifel, daß am Pfingstfest bloß die dritte Person der Gottheit sichtbar erschienen ist. Vom Standpunkt der Vernunft aus erscheint es consequent, in den Theophanien nur die Sichtbarwerdung einer einzelnen göttlichen Person anzuerkennen; denn die reale Menschennatur schließt die individuelle Persönlichkeit ein, und es erscheint unangemessen, in Einer sichtbaren Person mehrere unsichtbare Persönlichkeiten vereinigt zu denken. Demnach stehen bei Gen. 18, 2 keine inneren Gründe, sondern bloß exegetische Schwierigkeiten der Ansicht im Wege, daß hier eine Erscheinung der drei göttlichen Personen erzählt werde. Ob nun Gott der Vater jemals in Menschengestalt erschienen ist, darüber wird mit Bestimmtheit nirgends in der heiligen Schrift Aufschluß gegeben. Allein sowohl nach exegetischen Gründen, als nach traditionellem Vorgang ist gewiß die Anschauung berechtigt, daß derjenige, der mit Abraham aß und trank (Gen. 18, 1 ff.), der Moses auf dem

Horeb erschien (Ex. 33, 21 ff.), den Ezechias über den Cherubim erblickte (Ez. 1, 26), Gott der Vater in menschlicher Erscheinung gewesen ist. Aber auch die zweite Person der Gottheit ist, schon ehe noch ihre Herrlichkeit in der Fülle der Zeiten gesehen ward, auf Erden in Menschengestalt erschienen, um das Werk der Erlösung anzubahnen, das sie in ihrer Menschheit verwirklichen wollte. Das A. T. erzählt nämlich, daß bei besonders wichtigen Abschnitten der vorchristlichen Gnadenleitung der „Gesandte Jehovahs", מַלְאַךְ יְהוָה, gewöhnlicher „der Engel des Herrn" genannt, erschienen sei, zuerst Gen. 16, 9. Sowohl aus bestimmter Angabe als aus den berichteten Umständen geht hervor, daß diese Erscheinung jedesmal in Menschengestalt geschah (z. B. Richt. 13, 6. 10). Es kann kaum zweifelhaft sein, daß bei manchen der angegebenen Gelegenheiten ein geschaffener Engel eine Botschaft Gottes vollzogen hat (z. B. 3 Kön. 19, 5), so daß hier der alttestamentliche Ausdruck mit dem neutestamentlichen Matth. 2, 13. Luc. 1, 11. Apg. 10, 3; 12, 7 identisch ist. Nun aber legt der hl. Stephanus (Apg. 7, 30. 38) dem „Engel" dasjenige bei, was im A. T. (Ex. 3, 2; 19, 3 ff.) von Gott selbst gesagt wird. Es war demnach schon im Judenthum die Ueberzeugung vorhanden, daß der „Gesandte Jehovahs" nicht geschaffener, sondern göttlicher Natur sei. Wirklich gibt die heilige Schrift nicht selten dem „Engel des Herrn" geradezu den Namen Jehovah (z. B. Gen. 22, 11. 12; vgl. V. 2. Num. 22, 35 und 23, 5. Richt. 6, 11 und 14. 16; 6, 22 und 24; 13, 21 und 22); er selbst legt sich Wirkungen bei, welche nur Gott ausführen kann (Gen. 16, 10. Richt. 2, 1); diejenigen, welchen er erscheint, ehren ihn als den wahrhaftigen Gott (Gen. 16, 13. Richt. 6, 18), und er selbst läßt sich göttliche Verehrung gefallen (Richt. 6, 20). Während auf diese Weise die Einheit seines Wesens mit der Gottheit sicher gestellt ist, kann doch der Name מַלְאָךְ „Gesandter" nur auf einem persönlichen Unterschied beruhen, und diesen hebt der „Engel des Herrn" selbst deutlich genug hervor (Richt. 6, 12; 13, 8. 9. 16). Es ist also an den betreffenden Stellen von einer andern Person, als der des Vaters, die Rede, und da der heilige Geist nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift hier ausgeschlossen ist, so kann bei den fraglichen Veranlassungen nur die Person des ewigen Logos in Menschengestalt erschienen sein. Dieß finden die Väter dem ewigen Erlösungsrathschlusse Gottes congruent, insofern der Sohn Gottes, der das Werkzeug der Erlösung werden sollte, auch das geeignetste Mittel zu zeitweiliger Begnadigung und zur Vorbereitung auf die Erlösung war, und insofern die menschliche Erkenntniß durch die Erscheinung in Menschengestalt für die Idee der Menschwerdung empfänglicher wurde. (Vgl. auch S. Thom. S. Th. 1, q. 43, a. 7.) Daß der heilige Geist in Menschengestalt erschienen sei, wird, wenn von Gen. 18, 2 abgesehen wird, nirgends in der heiligen Schrift angedeutet. Bei den übrigen oben genannten Gotteserscheinungen läßt sich jedesmal die Angemessenheit des gewählten Symbols zu dem durch die Erscheinung zu bewirkenden Zwecke unschwer erkennen; wie tief namentlich die Gestalt der Taube in die Geheimnisse der göttlichen Liebe hineinschauen läßt, ist von den Vätern oft und ausführlich erörtert worden (vgl. Schanz, Comm. über das Evang. des hl. Matth. 133). Sehr bestimmt sind die Mittheilungen der heiligen Schrift darüber, daß die Engel in Menschengestalt auf Erden erschienen sind (s. namentlich Marc. 16, 5. Luc. 24, 4. Joh. 20, 12. Apg. 1, 10). Im A. T. war diese Ueberzeugung so gewöhnlich, daß solche Vergleichungen wie Esth. 15, 16 möglich wurden. Die sämmtlichen Einzelheiten einer solchen Engelerscheinung erzählt das Buch Tobias, in welchem auch 12, 19 Andeutungen über die Beschaffenheit des angenommenen Leibes gegeben werden. Was über diese Erscheinung zu sagen ist, findet alles unter Voraussetzung geschichtlicher Wahrheit auch auf diejenigen Engelserscheinungen Anwendung, von welchen die Geschichte aus christlicher Zeit berichtet, und aus deren Zahl eine am 8. Mai durch ein besonderes Fest (Apparitio S. Michaëlis Archangeli) gefeiert wird. Eine andere, als die menschenähnliche, ist die Erscheinung der Cherubim, welche Ez. 1, 5 ff. beschrieben wird; sie ist wahrscheinlich die nämliche, welche auch den Angaben über die Cherubim auf der Bundeslade zu Grunde liegt (3 Kön. 6, 27). Hier sind Gestalten in die Sichtbarkeit getreten, welche dem Wesen der Cherubim symbolischen Ausdruck verliehen und vermuthlich eine anderweitig bekannte bildliche Darstellung zum Ausgangspunkt hatten. Bloß an dieser Stelle, der noch der Analogie wegen Is. 6, 2 und Offenb. 4, 8 zugezählt werden müssen, ist von Flügeln der Engel die Rede; außerdem erscheinen sie in nichts von der Gestalt gewöhnlicher Menschen verschieden. Was die Erscheinungen von Verstorbenen in der heiligen Schrift betrifft, so geht aus 1 Sam. 28, 14 hervor, daß Samuel in der Gestalt erschien, welche er während seines Lebens, und zwar in einem charakterisirenden Abschnitt desselben, geführt hatte. Moses erschien auf dem Tabor in solcher Gestalt, daß die Jünger ihn augenblicklich nach traditioneller Vorstellung erkennen konnten.

Zu den Erscheinungen zweiter Art, welche oben genannt sind, ist vor Allem die Erscheinung Elias' auf dem Tabor zu rechnen, da dieser nach gewöhnlicher Art nicht gestorben ist, sondern im Leibe fortlebt. Außerdem enthält die Apostelgeschichte einige merkwürdige Fälle; der erste ist die 7, 55 vom hl. Stephanus berichtete, der „den Himmel offen und den Sohn des Menschen zur Rechten Gottes stehen sah". Die Erzählung des hl. Lucas stellt diesen Vorgang ausdrücklich als einen objectiv gegebenen, nicht bloß als eine subjective Vision dar. Derselben Art ist die Erscheinung, welche dem hl. Paulus auf dem

Weg nach Damascus zu Theil wurde. Nach 9, 17 und 26, 15 war es Jesus selbst, der ihm hier erschien, wie immer der sinnenfällige Theil der Erscheinung verstanden werden mag; 1 Cor. 9, 1 sagt der Apostel ausdrücklich, er habe „Jesum gesehen“. (Vgl. S. Thom. S. Th. 3, q. 57, a. 6 ad 3.) Ob der 2 Cor. 12, 2 berichtete Vorgang eine wirkliche Erscheinung oder eine bloße Vision war, muß unentschieden bleiben, weil der Apostel nicht entscheiden will, ob es im Leib oder außer dem Leibe geschah. Das Wesentliche bei diesen Erscheinungen ist, daß auf wunderbare Weise die gewöhnlichen räumlichen Hindernisse der Sichtbarwerdung und der Anschauung aufgehoben worden sind; sie gehören also in die Reihe solcher Wunder, wie es 4 Kön. 5, 26 von Eliseus erzählt wird.

Von analogen Erscheinungen des Heilandes berichtet nun auch die Kirchengeschichte, namentlich aus dem Leben der Heiligen, eine große Zahl. Daß der Herr dem hl. Petrus erschienen sei, als er aus dem Gefängniß floh, und ihn zur Umkehr bewogen habe, mag der Sage angehören. Dagegen berichtet die Lebensgeschichte des heiligen Papstes Gregor, daß er unter den Pilgern, welche er aufzunehmen pflegte, auch den Herrn, wie Abraham, in Gestalt eines Reisenden bewirthen durfte (In vita 2, 22). Die heilige Gertrud erzählt im zweiten Buche des Legatus divinae pietatis eine Reihe von Erscheinungen Jesu, welche ihr zu Theil geworden, mit so überzeugender Einfalt, daß an der Wirklichkeit derselben nicht gezweifelt werden kann. Mit gleicher Unbefangenheit berichtet Margaretha Ebnerin, wie oft sie das Jesuskind in wirklicher Gestalt in ihren Armen gehabt und von ihm sei geliebkost worden. Der seligen Maria Franciscа von den heiligen fünf Wunden erschien häufig der Heiland mit einem Engel, beide in der Gestalt von Ordensleuten, die sich Don Salvatore und Fra Angelo nannten. Solcher Erscheinungen sind in der Geschichte der Heiligen unzählige notirt. Aehnliches berichtet dieselbe Geschichte von der seligsten Jungfrau. Dem seligen Hermann Joseph erschien sie so oft in sichtbarer Gestalt, daß dessen trauter Verkehr bei seinen Brüdern ganz bekannt war, und daß er oft belauscht ward, wie er auf dem Chore zu den Füßen Mariä saß. Der Bericht eines Augenzeugen (Boll. Apr. I, 694) erlaubt nicht, an der Geschichtlichkeit dieser Vorgänge zu zweifeln. Von solchen Beweisen der mütterlichen Liebe Mariä war namentlich das Mittelalter so überzeugt, daß eigene Legendensammlungen zu deren Ueberlieferung veranstaltet wurden (vgl. Pfeiffer, Marienlegenden, Dichtungen des 13. Jahrhunderts, Wien 1863). Für alle diese Erscheinungen kann natürlich nichts Anderes als eine menschliche Glaubwürdigkeit in Anspruch genommen werden. Indeß ist eine bestimmte Anzahl derselben entweder so notorisch, oder durch die strenge Kritik der Kirche in den Beatificationsprozessen so sicher gestellt, daß an ihrer Realität vernünftigerweise nicht gezweifelt werden kann. Außerdem erhalten sie durch die analogen Vorgänge, welche in der heiligen Schrift niedergelegt sind, die höchste innere Wahrscheinlichkeit. Besonders gibt der Verkehr des auferstandenen Heilandes mit den Menschen einen Fingerzeig zur Beurtheilung aller derartigen Vorkommnisse. Der verklärte Leib des Heilandes ist an die Gesetze des Raumes nicht gebunden, und lediglich sein Wille bestimmt die Anwesenheit und Sichtbarwerdung desselben an einem bestimmten Ort, ganz wie bei den nachbiblischen Erscheinungen Jesu vorausgesetzt wird. Auch der hl. Maria Magdalena und den beiden nach Emmaus gehenden Jüngern erschien Jesu in einer andern als seiner gewöhnlichen Gestalt; wie als Gärtner, konnte er sich auch als Ordensmann zeigen, wenn in seiner wunderbaren Weisheit dafür ein Grund zu finden war. Die öfteren Erscheinungen des Auferstandenen überhaupt aber zeigen, daß eine solche Sichtbarwerdung den Zwecken der göttlichen Liebe und Fürsehung dienstbar ist. Diese Zwecke hat der Heiland auch noch nach der Himmelfahrt durch das nämliche Mittel erreichen wollen, als er dem hl. Stephanus und Saulus sichtbar wurde; es ist also in der Vernunft kein Grund zu finden, warum nicht auch jetzt die verklärte Menschheit Jesu als Mittel zur Bewirkung zeitlicher Heiligkeit und ewiger Seligkeit eintreten könne. Dasselbe gilt in analoger Weise von dem verklärten Leibe der allerseligsten Jungfrau.

Eine besondere Erwähnung verdienen die Erscheinungen des Erlösers, welche durch das allerheiligste Sacrament stattgefunden haben. Von diesen ist eine Anzahl theils vor so vielen Personen geschehen, theils so gewissenhaft urkundlich bezeugt, daß die Wirklichkeit verbürgt ist. Sie sind doppelter Art. Oft ist aus den heiligen Hostien Blut geflossen, wenn sie von ruchloser Hand verunehrt wurden; oft ist statt der Brodsgestalt die leibliche Gestalt des Herrn sichtbar geworden. Ersteres geschah bei der Messe zu Bolsena (s. d. Art.), so wie mit den zu Andechs (s. d. Art.), zu St. Gudula in Brüssel, zu Hesselt, zu Deggendorf aufbewahrten Hostien (s. Laurent in Scheeben's Pastoralbl. 1867, 91). Bei letzteren Erscheinungen ist die Gestalt des Heilandes in den Händen des Priesters immer die Kindesgestalt gewesen, weil jede andere Form einen Contrast mit dem gesunden Sinn der Anschauenden gebildet haben würde. Sonst aber hat der Heiland die Brodesgestalt auch mit einer andern Gestalt vertauscht. In unzählbaren Darstellungen des Mittelalters ist das Andenken an eine Begebenheit aus dem Leben des heiligen Papstes Gregor des Großen erhalten, bei welcher der Heiland verwundet und blutend, wie er durch Pilatus den Juden vorgestellt worden, auf dem Altare sichtbar wurde. Bekannt ist auch, daß der Heiland der sel. M. Margaretha von Alacoque in menschlicher Gestalt statt des heiligsten Sacramentes auf dem Altare erschien. Die innere Wahrheit solcher Erscheinungen ist einleuchtend. Da die Sub-

stanz des Leibes und Blutes Christi im Himmel ebenso in menschlicher Gestalt fortdauert, wie sie auf Erden in Gestalt von Brod und Wein vorhanden ist, so kann gewiß die eine Gestalt mit der andern vertauscht werden, wenn die göttliche Weisheit dafür einen Congruenzgrund findet. Da aber im heiligen Sacramente das Andenken an den Tod Jesu, bei dem Fleisch und Blut sich schieden, fortdauert, so kann gewiß auch das Fleisch Jesu in der Brodsgestalt, das Blut Jesu in eigener Gestalt vorhanden sein. Es ist also die Umgestaltung des heiligen Sacramentes, wie das Bluten der Hostien, der theologischen Wahrheit gleich entsprechend. Daß aber diese wunderbare Vertauschung den ewigen Absichten Gottes conform ist, beweisen am besten die Folgen solcher Erscheinungen, welche immer in der Vermehrung des Glaubens und der Andacht zum allerheiligsten Sacramente bestanden haben. (Vgl. auch S. Thom. S. Th. 3, q. 76, a. 8.)

Die Vorrechte der menschlichen Natur Jesu und Mariä theilen die Heiligen, obwohl ihr Leib noch nicht zur Verklärung gelangt ist. Da sie „wie die Engel des Himmels sind" (Matth. 22, 30), so können sie auch, wie diese, in sichtbarer Gestalt den Plan Gottes, alle Menschen selig zu machen, unterstützen, und es ist dem Fassungsvermögen derjenigen, denen sie erscheinen, höchst angemessen, daß sie in der Gestalt ihres frühern Körpers erscheinen. Die hl. Cäcilia ward im Gefängnisse durch „jemanden, der sich einen Apostel Christi nannte" (den hl. Petrus), von ihren Wunden geheilt (Brev. rom. 22. Nov., Lect. 5). Der hl. Benedict sah die Seele seiner Schwester Scholastica in Gestalt einer Taube zum Himmel schweben (Greg. Vita Bened. 34). Dem hl. Eduard ward die große Andacht, welche er zum hl. Johannes dem Evangelisten trug, durch persönliche Ansprache desselben belohnt (Brev. rom. 13. Oct. Lect. VI). Diese und viele ähnliche Thatsachen erhalten ihre innere Glaubwürdigkeit durch die analogen Vorgänge, welche die heilige Schrift erzählt, ihre äußere Bestätigung aber durch den historischen Charakter der Quellen, aus welchen sie bekannt geworden sind. Wenn dann der hl. Nicolaus noch zu seinen Lebzeiten dem Kaiser Constantin erschien, um ihn von der Begehung eines Unrechts abzuhalten (Brev. rom. 6. Dec. Lect. VI), so gehört dieß zu den geheimnißvollen Thatsachen der sogen. Bilocation (s. d. Art.).

Gilt nun das, was von den Seligen im Himmel gesagt ist, auch von den Seelen im Fegfeuer? Sicher ist, daß diese den ihnen angewiesenen Aufenthalt ohne Gottes Willen nie, auch nicht zeitweilig, verlassen können. Sicher ist aber auch, daß Gottes Güte und Erbarmung groß genug ist, um einem Verstorbenen zum eigenen Troste oder zum Heile eines Lebenden die zeitweilige Entfernung zu gestatten und ihm die Erscheinung vor Lebenden möglich zu machen. Die Stelle Luc. 16, 27 setzt dieß als thatsächlich voraus, wenn es auch in dem dort gegebenen Falle nicht zugelassen wird. Die hier beabsichtigte Warnung der Lebenden, die Veranlassung zu einer Restitution, wegen deren Unterlassung der Schädiger im Fegfeuer leiden muß, der Aufruf zur Fürbitte sind Zwecke, welche der Weisheit und Güte Gottes durchaus angemessen sind und wohl als vernünftige Ursachen zur Zulassung solcher Erscheinungen angesehen werden können. Es muß auch zugegeben werden, daß ein bestimmter Ort oder eine bestimmte Zeit bei solchen Erscheinungen ein wirksames Mittel zur sichern Erreichung des jeweiligen Zweckes sein kann. Demnach liegt in dem allgemeinen Glauben aller Völker, daß die Verstorbenen mitunter den Lebenden erscheinen, durchaus nichts der Offenbarung und der Vernunft Widerstrebendes, und es gibt keine kirchliche Entscheidung, welche einen solchen Glauben verwärfe. Verwerflich ist allerdings der Aberglaube, welcher die angegebene Möglichkeit in's Ungemessene ausdehnt und Veranlassung zu menschlichem Betrug oder zu dämonischem Blendwerk wird. Als Form der Todtenerscheinung gilt entweder die Gestalt, welche der Gestorbene im Leben getragen, oder eine Wirkung der persönlichen Anwesenheit, wie gesprochene Worte, ein auffallendes Geräusch, Stillestehen einer Uhr u. dgl. In jeder solchen Weise werden Todtenerscheinungen berichtet, deren Wirklichkeit vollen historischen Glauben verdient; so die vom hl. Gregor d. Gr. (Dial. l. 4, c. 40. 55) mitgetheilten, oder die im römischen Brevier (7. Maii Lect. V) aus dem Leben des heiligen Martyrers Stanislaus berichtete. Daß hierbei an etwas Anderes zu denken ist, als an die aus wahrer oder vermeintlicher Empfänglichkeit für immaterielle Einflüsse hervorgehende Geisterseherei, geht aus dem oben zu Eingang Gesagten hervor. Dem Glauben aber wie der gesunden Vernunft zuwiderlaufend ist die Meinung, daß Seelen der Verstorbenen erscheinen, bloß um die Lebenden zu erschrecken oder ihnen zu schaden. Es gibt keinen Gespensterspuk, sondern nur Teufelsspuk; von den „Geistern der Bosheit in den Himmelshöhen" (Eph. 6, 12) ist allerdings zu erwarten, daß sie die Menschen auf mancherlei Weise zu schädigen und zu schrecken suchen, soweit die prüfende oder strafende Gerechtigkeit Gottes ihnen dieß gestattet. Insofern aber „die Barmherzigkeit Gottes über alle seine Werke hinausgeht", kann auch die Möglichkeit nicht geläugnet werden, daß die verworfenen Seelen durch Erscheinung vor den Lebenden und durch Bericht über ihre Verdammung der Gerechtigkeit Gottes Zeugniß geben, theils um die Beschämung als verdienten Zuwachs ihrer Strafe zu empfangen, theils um den Lebenden zur Abschreckung vor der Sünde zu dienen. Es ist auch kein Grund da, einzelnen von der Geschichte aufbewahrten Vorgängen dieser Art den historischen Glauben zu versagen.

Ganz das Nämliche gilt von den bösen Geistern, wobei noch hinzuzufügen ist, daß Gottes Weisheit, welche ihnen die Menschen zu versuchen

gestattet, auch die Annahme einer sichtbaren Gestalt zum Zwecke der Versuchung erlaubt. Vielleicht bezieht sich hierauf die Stelle 2 Cor. 11, 14, daß „der Satan sich in einen Engel des Lichts umgestaltet". Die heilige Geschichte hat eine Menge derartiger Versuchungen aufgezeichnet, und gewiß ist ein bedeutender Theil der berichteten als historisch anzunehmen. So kann an der Wirklichkeit solcher Erscheinungen, welche der hl. Athanasius aus dem Leben des hl. Antonius berichtet (Vita S. Ant. c. 9), nicht gezweifelt werden. Wenn der Satan hier sich göttliche Eigenschaft anmaßt, so geht dieß nicht über das hinaus, was Gen. 3, 5 oder Matth. 4, 9 von ihm mitgetheilt wird. Denselben historischen Glauben fordert die Erzählung, wie der Teufel dem seligen Bruder Ruffinus in der Gestalt des gekreuzigten Heilandes erschienen ist (Fioretti di San Franc. XXIX, ed. Verona 1822, 56). Anderer Art sind die Versuchungen, welche der Teufel durch verführerische Gestalten z. B. dem hl. Hilarion (S. Hier. Vita Hil.) und der hl. Katharina von Siena bereitet hat. Bei der Annahme solcher täuschenden Gestalten macht der Dämon von der natürlichen Vollkommenheit der englischen Natur Gebrauch, welche ihm auch nach dem Falle noch geblieben ist. Seiner boshaften Natur zugleich mit der strafenden Gerechtigkeit Gottes ist es zuzuschreiben, wenn der böse Geist in widriger, schreckhafter, abstoßender Gestalt sowohl von lebenden Wesen als von leblosen Dingen erscheint, wie dieß außer vom hl. Antonius und vom hl. Hilarion auch aus dem Leben der hl. Katharina von Siena, des hl. Philipp von Neri, des hl. Franciscus Xaverius, der hl. Maria Magdalena von Pazzi, der hl. Francisca Romana berichtet und in deren Canonisationsbullen ausdrücklich hervorgehoben wird.

Die großartigste und wichtigste aller Erscheinungen ist uns für eine ferne Zukunft aufbehalten; dieß ist die Erscheinung Jesu zum Gerichte. Der Erlöser wird dann sichtbar in Menschengestalt mit seinen ebenfalls sichtbaren Engeln und Heiligen kommen, um jedem nach seinem Thun zu vergelten. Da dem Gerichte die Auferstehung der Todten vorhergeht, so ist selbstverständlich, daß dasselbe innerhalb der Sphäre des Sichtbaren vor sich geht. Für Christum und die Heiligen entsteht dabei keine Schwierigkeit. Daß aber auch die Engel sichtbar werden, muß aus allen den Stellen geschlossen werden, in denen es heißt: videbunt Filium hominis venientem in nubibus coeli cum virtute multa, d. h. mit einem großen H e e r e (von Engeln; Matth. 24, 30. Marc. 13, 26. Luc. 21, 27); auch wenn es vom Heilande heißt: venturus est in gloria cum angelis suis (Matth. 16, 27. Marc. 8, 38), läßt sich nicht denken, daß die Engel ihn unsichtbar begleiten sollen, und ebenso setzt die Anerkennung eines Menschen vor den Engeln (Luc. 12, 9) die Sichtbarkeit derselben voraus. Die Reihe der Erscheinungen, welche der Gottesverehrung und dem Menschenheile gedient haben, wird demnach bei diesem letzten Acte des irdischen Lebens ihre Krone und ihren Abschluß finden und zugleich zu einem Dasein hinüberleiten, in welchem von einer Erscheinung in dem oben angegebenen Sinne nicht mehr die Rede sein kann.

(Vgl. Greg. de Val. 4, q. 2, p. 2; Benedict. XIV, De canoniz. 3, 50—52; 4, 1, 32; Gonet, De Trin., digr. de Spir.; Schram, Theol. myst. § 484 sq.) [Kaulen.]

Erschleichung (obreptio und subreptio) heißt im canonischen Rechte der durch illegale Gründe versuchte Erwerb einer Gnadensache. 1. D i s p e n s a t i o n e n (s. d. Art.) werden, sie mögen von was immer für einem geistlichen Obern ausgehen, in der Regel nur auf motivirte Gesuche verliehen, welche mit objectiv wahren und zugleich von den Kirchengesetzen als triftig anerkannten Gründen (causae verae et justae) belegt sind. Die Wahrheit der angeführten Ursachen wird nach canonischem Rechte so lange präsumirt, als nicht das Gegentheil erwiesen ist (c. 2, X De rescript. 1, 3). Wird nun aber eine die Sachlage wesentlich verändernde Eigenschaft oder Thatsache geflissentlich verheimlicht (subreptio), oder ein relevantes Factum oder Verhältniß, welches in Wahrheit gar nicht oder nicht so besteht, wie es erzählt ist, hinzugedichtet oder mobificirt (obreptio), und die Dispensation auf solche arglistige Weise erwirkt, so heißt die Dispens erschlichen und kann von jedem, welchem daran liegt, auf den Grund der Verheimlichung, Entstellung oder Lüge angefochten werden (c. 19, X eod.); ja die Behörde, die das Gesuch des Bittstellers insinuirt, oder die das dießfallsige Gnadenrescript dem Imploranten zuzustellen von dem betreffenden Kirchenobern beauftragt wird (executor), ist, wenn sie von der Unwahrheit des Gesuches Kenntniß hat, ex officio gehalten, Anzeige darüber zu machen (c. 5. 10, X eod.) und das Dasein oder die Erfüllung der etwaigen Voraussetzungen, Clauseln und Bedingungen, an welche die ertheilte Dispensation geknüpft ist, zu überwachen. Die erweisbar absichtlich erschlichene Dispens ist nichtig (c. 15. 20, X eod.). Beruht aber die Unwahrheit des Bittgrundes auf entschuldbarem Irrthum oder auf Unwissenheit, so steht es in dem Ermessen des Dispensations-Verleihers, die gewährte Dispens bestehen zu lassen oder zurückzuziehen, wobei der Verleiher in der Regel sich von der Beurtheilung leiten lassen wird, ob die unrichtige Darstellung sich auf die Hauptsache oder auf Nebensächliches bezieht (c. 7 in VI, 1, 3). Ist das Dispensrescript ein sogen. Motu proprio, so wird es wohl durch obreptio, nicht aber durch vorausgegangene subreptio irritirt (c. 23 in VI, 3, 4; c. 4, Clem. 3, 2). 2. Wie die Dispensationen, so wird auch in der Regel ein P r i v i l e g i u m oder die Berechtigung einer physischen oder moralischen Person, von einer gemeingesetzlichen Bestimmung eine ständige Ausnahme zu machen, auf vorläufige Bittstellung verliehen. Die Erschleichung eines Privilegs, sowie die gesetz-

lichen Vorausſetzungen und Wirkungen eines ſolchen Betrugs ſind daher im Weſentlichen nach ebendenſelben Grundſätzen zu beurtheilen. 3. Die Ordination eines Clerikers heißt erſchlichen, wenn ſie auf den Grund eines fingirten oder abſichtlich verfälſchten Ordinationstitels erwirkt wird (Urban. VIII. Const. Secretis vom Jahre 1624), oder wenn der Candidat ohne Ablegung der Synodalprüfung (scrutinium) und ohne die darauf gegründete Admiſſion ſich weihen läßt (obreptio ordinis). Ein ſo Geweihter heißt furtive ordinatus und iſt nicht nur eo ipso von der Ausübung dieſes ſozuſagen diebiſcher Weiſe an ſich gebrachten Ordo ſuspendirt und daher für die Erlangung einer höhern Weihe ſo lange irregulär, bis der Biſchof ihn in Gnaden (misericorditer) dispenſirt, ſondern er verfällt auch, wenn der Biſchof vor der Ordination die Strafe des Bannes gegen etwaige Erſchleichung ausgeſprochen hat (was heutzutage regelmäßig geſchieht), der Excommunication (c. 1. 2. 3, X De eo qui furtive ordin. 5, 30), deren Löſung aber nicht mehr dem Papſte vorbehalten iſt. [Permaneder.]

Erſitzung, ſ. Verjährung.

Erſtcommunion der Kinder unterliegt, nachdem der frühere Gebrauch, den Kindern gleich nach der Taufe das heiligſte Sacrament zu reichen und an die Unmündigen die Reſte des heiligen Abendmahls auszutheilen (ſ. d. Art. Kindercommunion), faſt durchgängig abgeſchafft iſt, von verſchiedenen Seiten einer Betrachtung. I. Was die Zeit der erſten Communion betrifft, ſo muß in der lateiniſchen Kirche, ſowie bei den orientaliſchen Riten, wo die Communion der Unmündigen unterſagt iſt, die erſte Communion den Kindern geſpendet werden, wenn dieſelben ad annos discretionis gelangt ſind. Es ergibt ſich dieß ſchon aus der Vorſchrift des Conc. Lateran. IV über die jährliche Beicht und Communion (Omnis . . postquam ad annos discretionis pervenerit . . confiteatur . . saltem semel in anno . . suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum). Welches auch der grammatiſch am nächſten liegende Sinn dieſes Canons ſein mag, ſicher iſt es, daß, wenigſtens nach der gegenwärtigen allgemeinen Gewohnheit der Kirche, die Pflicht zur Communion nicht mit der Pflicht zur Beichte eintritt, ſondern zu erſterer eine höhere discretio erfordert wird (über dieſe Controverſe ſ. Bened. XIV., De syn. dioec. 7, 12, 2; S. Alphons. Theol. mor. 6, n. 649). Weil dieſe hinreichende discretio nicht bei allen Kindern mit demſelben Jahre eintritt, das allgemeine Kirchengeſetz aber kein Jahr fixirt hat, ſo kann auch der Biſchof kein beſtimmtes Jahr für den Empfang feſtſetzen, wohl aber nach den in ſeiner Diöceſe erfahrungsmäßig vorkommenden Verhältniſſen eine früheſte und eine ſpäteſte Altersgrenze, gewöhnlich das 10. und das 14. Jahr, vorſchreiben, welche ohne ſeine Zuſtimmung nicht überſchritten werden ſoll (Conc. prov. Col. 1860, p. 2, tit. 2, c. 23; Ultraj. 1865, tit. 4, c. 5, Coll. Lac. V, 365. 822; Stat. dioec. Leod. 1851, n. 179). Da durch göttliches Gebot Alle verpflichtet ſind, in Todesgefahr die heilige Communion als Viaticum zu empfangen, ſo iſt den ſchwer erkrankten Kindern auch in einem frühern Alter als den geſunden die heilige Communion per modum viatici zu reichen, und ſie ſind hierzu von dem Pfarrer vorzubereiten, wenn ſie hinreichende discretio haben, ut latentem sub speciebus sacramentalibus Christum et firmiter credant et reverenter adorent (Bened. XIV., De syn. dioec. 7, 12, 3).

II. Wenn bei der Wichtigkeit der erſten heiligen Communion die ganze erſte Erziehung eine Vorbereitung auf dieſelbe ſein ſoll, ſo muß derſelben doch auch eine nähere Vorbereitung, der ſogen. Communion-Unterricht, vorhergehen, deſſen Dauer gewöhnlich durch Diöceſan-Vorſchrift feſtgeſetzt iſt. In dieſer Zeit iſt, zunächſt um die Kinder, welche vielfach ſpäter keinen regelmäßigen Religionsunterricht mehr empfangen, gegen die im Leben ihnen drohenden Gefahren für den Glauben und die Sitten zu ſtärken, der ganze Katechismus nochmals zu erklären, beſonders aber die Lehre von den hl. Sacramenten der Buße und des Altars gründlicher zu behandeln. Den weniger begabten, aber im Alter ſchon vorgeſchrittenen Kindern iſt, ſoweit dieß erforderlich, noch ein beſonderer Unterricht zu ertheilen. Zugleich ſind die Kinder zur fleißigern Uebung der Tugenden, zu beſſerer Bekämpfung ihrer Fehler, zur größern Andacht bei den gewöhnlichen religiöſen Uebungen, zu häufigerer Beichte u. ſ. w. anzuhalten (Benger, Paſtoralth. III, 371; Gaßner, Handb. der Paſtoral II, 1, 931 ff.). Als nächſte Vorbereitung ſind die Ablegung einer Generalbeicht einige Zeit vor der erſten heiligen Communion und einige Tage geiſtlicher Uebungen theils durch ausdrückliches Geſetz (Statut. Leod. n. 180; Conc. provinc. Strigon. 1858, tit. 3, 4, Coll. Lac. V, 21; Conc. prov. Ultraj. 1865, tit. 4, c. 5, Coll. Lac. V, 822), theils durch allgemeinen Gebrauch eingeführt.

III. Die neueren Concilien und die Natur der Sache verlangen, daß die Feier der erſten heiligen Communion möglichſt feſtlich und würdevoll begangen werde, um den Kindern deren hohe Bedeutung dauernd einzuprägen. Dieſe Feier darf weder ſo kurz ſein, daß ſie Gleichgültigkeit, noch ſo lang, daß ſie Ueberdruß errege. Ein allgemeines Formular iſt für dieſelbe nicht vorgeſchrieben, es hat ſich aber durch Diöceſanſtatut oder Gewohnheit wohl in allen Diöceſen ein ſolches gebildet. Die Kinder werden in durchaus ſittſamer, aber feſtlicher Kleidung, die Mädchen gewöhnlich weißgekleidet und mit Kränzen, die Knaben mit Blumenſträußen geſchmückt, in Prozeſſion zur Kirche geführt, Kerzen in den Händen tragend. In der Kirche erneuern dieſelben das Taufgelübde (in den Kirchenprovinzen Neugranada und Utrecht nach den dortigen Provinzialconcilien, Coll. Lac. VI, 507 und 822, erſt bei der Nachmittagsandacht); hierauf folgt die feierliche Meſſe, während welcher die heilige Com-

munion nach der Communion des Priesters gespendet wird; die Gebete zur Vorbereitung und Danksagung sind gewöhnlich durch das Diöcesangebetbuch festgestellt. Vielfach betheiligen sich nicht nur die Erstcommunicanten des Vorjahres, sondern auch die Eltern nach einem sehr empfehlenswerthen Gebrauche an dem Empfang der heiligen Communion. In manchen Gegenden werden die Erstcommunicanten auch in feierlicher Weise der heiligen Jungfrau geweiht und erwählen diese zu ihrer besondern Mutter und Beschützerin. Am Nachmittage werden die Kinder ebenfalls in Prozession zur Kirche geführt und wohnen am folgenden Morgen einer Danksagungsmesse bei. Die Erneuerung des Taufbundes, die weißen Kleider, die brennenden Kerzen, die Kränze erinnern an die alten Zeiten, wo die Neugetauften, nun Kinder des höchsten Königs und Erben des Himmels geworden, von dem lumen Christi erleuchtet, und nivei corde, corpore, habitu (Paulin. Nol. Epist. 12 ad Sever.) bräutlich geschmückt den himmlischen Bräutigam zum ersten Male in ihr Herz aufnahmen (Ambros. De lapsu virginis c. 5: In tanto tamque solemni conventu ecclesiae Dei inter lumina Neophytorum splendida, inter candidatos quasi Regi nuptura processeras. Greg. Nazianz. Orat. de bapt.: Lampades, quas accendis, venturae est illuminationis mysterium, cum qua obviabis sponso). Wenigstens in Deutschland erhalten die Erstcommunicanten auch ein passendes Bild als Communion-Andenken, welches eingerahmt für gute und böse Zeiten eine tröstende, warnende und mahnende Erinnerung an den schönsten Tag des Lebens bleibt. Um die Früchte der ersten heiligen Communion zu erhalten und die Kinder an den regelmäßigen Empfang der heiligen Sacramente zu gewöhnen, besteht an vielen Orten die sehr empfehlenswerthe Gewohnheit, dieselben nicht nur im folgenden Jahre dem Vorbereitungsunterrichte nochmals beiwohnen, sondern sie auch die zwei oder drei ersten Jahre monatlich oder, wo dieß nicht möglich, alle zwei oder drei Monate gemeinschaftlich zur heiligen Communion gehen zu lassen (C. prov. Col. 1860, p. 2, tit. 2, c. 23; Prag. 1860, tit. 2, c. 6; Coll. Lac. V, 365. 502).

IV. Da die hinreichend befähigten Kinder zur österlichen Communion verpflichtet sind, so folgt daraus, daß die erste heilige Communion regelmäßig in der österlichen Zeit zu halten ist, wenn nicht der Bischof wegen der besonderen Verhältnisse anderweitig bestimmt (Syn. dioec. Paderb. 1867, p. 1, c. 19 setzt hierfür unam alteramve diem dominicam infra tempus paschale vel festum ss. Angelorum custodum; Synod. dioec. Cenoman. 1851, tit. 1, c. 5, § 4 einen Tag circa Pentecosten fest). Aus demselben Grunde darf diese Feier wegen geringer Zahl der betreffenden Kinder nicht auf das folgende Jahr verschoben werden (C. prov. Col. 1860 l. c.).

V. Das Recht und die Pflicht, über die hinreichende Befähigung zur ersten heiligen Communion sich zu vergewissern, steht zunächst dem Pfarrer zu. Zwar spricht kein allgemeines Gesetz dem Pfarrer dieses Recht ausdrücklich zu, und der Catech. Rom. (p. 2, c. 4, n. 67) sagt: Qua vero aetate pueris s. mysteria danda sint, nemo melius constituere poterit, quam pater et sacerdos, cui illi confitentur peccata; ad illos enim pertinet explorare et a pueris percunctari, an hujus admirabilis sacramenti cognitionem aliquam acceperint et gustum habeant. Allein dieses Recht folgt aus der Pflicht des Pfarrers, für den Unterricht der Kinder zu sorgen, und aus seiner Verantwortung für den würdigen Empfang der ersten heiligen Communion durch seine Pfarrkinder. Benedict XIV. schärft demgemäß den Bischöfen in seiner Constitution Etsi minime 7. Febr. 1742 ein: Moneant ... parochos eisque districte praecipiant: ne quis eorum s. Eucharistiam administret ... iis ... qui graviora fidei et doctrinae capita et sacramenti virtutem et vim ignorent. Derselbe hatte auch als Erzbischof von Bologna in seiner Institutio IX vorgeschrieben, daß die Pfarrer keinem Kinde den Erlaubnißschein (schedula) zum Empfang der ersten heiligen Communion geben dürften, nisi antea christianae legis praeceptis atque mysteriis satis instructum invenerint. Wenn diese Berechtigung auch nicht zu den eigentlichen jura parochialia gehört, dann doch zu den functiones parochiales, wenigstens wo bischöfliche Anordnung oder Gewohnheit sie dem Pfarrer zuspricht. Der berechtigte Pfarrer ist der, in dessen Pfarrei das Kind dieselbe zu empfangen berechtigt ist, also auch der Pfarrer des Quasidomicils, falls dieses durch ein hinlängliches Wohnen in der Pfarrei erworben wurde, selbst wenn diese Uebersiedlung geschah, um sich der Prüfung des Pfarrers des Domicils zu entziehen. Denn diese Uebersiedlung ist ein Recht des Kindes, beziehungsweise der Eltern, und nicht die fraus, sondern das erworbene Pfarrverhältniß gibt ihm das Recht zu der ersten heiligen Communion in der Pfarre (Gousset, Theol. moral. II, n. 245). Der Bischof kann aber im Interesse der bessern Vorbereitung und der Ordnung in der Diöcese sowohl einem andern Priester die Vorbereitung und Prüfung bestimmter Klassen von Kindern übertragen, wie es für die Zöglinge höherer Schulen (C. prov. Col. 1860 l. c.), von Pensionaten u. s. w. vielfach geschieht, als auch bestimmen, daß ein Pfarrer ein Kind, welches nur zeitweilig in seiner Pfarrei untergebracht ist, ohne die Erlaubniß des Pfarrers des elterlichen Domicils, beziehungsweise des Bischofs zur ersten heiligen Communion nicht zulassen dürfe oder erst, wenn der Aufenthalt eine bestimmte Zeit gedauert hat (nisi post tempus in statutis praefixum, Conc. prov. Rem. 1849, tit. 7, c. 4). Wegen des Bandes, welches durch die erste heilige Communion zwischen dem Kinde und seinem Pfarrer entsteht, ist in man-

chen Diöcesen den Pfarrern auch geboten, ohne hinreichenden Grund nicht zu gestatten, daß ein Kind durch einen andern Priester die erste heilige Communion empfange (Stat. dioec. Leod. 1851, n. 181; C. prov. Ultraj. 1858, tit. 4, c. 5, Coll. Lac. V, 822). Anderseits ist auch die Mahnung der Synod. dioec. Cenom. l. c. zu beachten, daß, wo die Eltern die Vorbereitung ihrer Kinder durch einen andern Pfarrer wünschen, der eigene Pfarrer die Gründe wohl erwäge, perpendat coram Domino, quid magis expediat.

VI. Wenn der Pfarrer auch nicht das Recht hat, ein hinreichend befähigtes und disponirtes und deßhalb zum Empfang der Ostercommunion verpflichtetes Kind von der ersten heiligen Communion zurückzuweisen, so kann doch, wie de Lugo (De Euchar. D. 13, n. 39) mit Recht bemerkt, bei manchen Kindern die Sache so liegen, daß man ihnen zwar die heilige Communion erlaubter Weise geben, daß man sie aber auch auf ein späteres Jahr hinausschieben könnte, damit sie sich noch besser vorbereiten und mit mehr Ehrfurcht und reicherer Frucht dem heiligen Tische nahen. Der bloße unregelmäßige Besuch des pfarrlichen Communion-Unterrichts kann an sich kein Grund zur Zurückweisung eines hinreichend disponirten Kindes sein, da ein solches Kind durch das allgemeine Kirchengesetz zur heiligen Communion verpflichtet ist. Wenn die Verhältnisse in der Diöcese so liegen, daß der Bischof nur bei einem regelmäßigen Besuch des vom eigenen Pfarrer ertheilten Vorbereitungs-Unterrichts sicher sein kann, daß die Kinder gehörig unterrichtet werden, so kann er zwar als Regel vorschreiben, daß kein Kind zur ersten heiligen Communion zugelassen werden soll, wenn es nicht jenen Unterricht eine bestimmte Zeit besucht hat (Stat. dioec. Leod. 1851, n. 124: Nullus regulariter ad primam communionem admittatur, nisi per duos annos catechesim assidue et cum fructu frequentaverit). Wo aber die Voraussetzung dieser Regel nicht zutrifft, kann sie auch nicht zur Anwendung gebracht werden und aus diesem Grund allein ein Kind nicht zurückgewiesen werden, wenn auch dasselbe durch den Ungehorsam gegen die bischöfliche Anordnung gesündigt hat. Vgl. über diese Frage Mélanges théol., Liège 1852, I, 310 ss. II, 268 ss. in einer längern Abhandlung über die première communion des enfants, wo auch andere Gründe, welche fälschlich für ein Recht der Zurückweisung geltend gemacht werden, erörtert sind. Noch weniger ist der Pfarrer zu einer Zurückweisung auf diesen Grund hin berechtigt, wo eine solche bischöfliche Vorschrift nicht besteht. [Heuser.]

Erste Bitte, s. Anwartschaft.

Erstgeburt im Sinne des mosaischen Gesetzes war der erste männliche Sproß von Menschen und Thieren; dieser mußte dem Herrn geheiligt werden (Ex. 13, 2 ff.; 22, 29; 34, 19. Num. 3, 13; 8, 17). Zweck und Inhalt dieses göttlichen Gesetzes geht einerseits aus der Idee hervor, welche den Opfern überhaupt und insbesondere der Darbringung aller Erstlinge von Landesproducten zu Grunde lag: Israel sollte neben der allgemeinen Dankespflicht, welche das Geschöpf dem Schöpfer schuldet, auch derjenigen Verpflichtung Rechnung tragen, welche es mit dem Herrn als dem obersten Eigenthümer seines Landes verband. Die Hingabe der Erstgeburt war ein Tribut an denselben, und insofern das Eigenthumsrecht Gottes an Land und Volk durch die Befreiung aus Aegypten eingeleitet war, wurde auch die Heiligung der Erstgeburt auf diese Gottesthat zurückgeführt (Ex. 13, 11—14). Weil demnach alle Erstgeburt dem Herrn gehörte (Num. 8, 17; vgl. 3, 13), so sollten die erstgeborenen Söhne des auserwählten Volkes einen Monat nach der Geburt Jehova dargestellt werden, mußten aber, da schon der Stamm Levi durch einen göttlichen Gnadenact von den übrigen abgesondert und geheiligt, zum Priesterdienste erwählt worden war (Num. 17, 6), durch ein von den Priestern zu bestimmendes Lösegeld, welches fünf Sekel Silber nicht übersteigen durfte, losgekauft werden (Ex. 13, 13. Num. 3, 12. 47; 8, 16 ff.; vgl. Luc. 2, 24). — In Betreff der Erstgeburt von Vieh, welche ebenfalls Jehova gehört, ist im mosaischen Gesetze die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren festgehalten. Reine männliche Thiere mußten, wenn sie als fehlerfrei erfunden wurden, binnen Jahresfrist vom achten Tage der Geburt an den Priestern zur Opferung für Jehova übergeben werden (Deut. 15, 9; vgl. Ex. 13, 2. 12 f.; 22, 30; 34, 19 ff.). Darum durften nur die Priester, denen auch die Erstlingsfrüchte zufielen, von dem Fleische dieser dargebrachten Erstlingsthiere essen (Num. 18, 18), so daß das Gebot, die Fleischstücke der reinen, makellosen Thiere zu Opfermahlzeiten zu verwenden (Deut. 12, 17; 15, 20), auf eine zweite Erstgeburtsabgabe, welche in Weihung der weiblichen Thiere bestand, bezogen werden muß (vgl. Rosenmüller, Scholia in V. Test. I, 736). War das sonst reine Thier fehlerhaft, so durfte es nicht an heiliger Stätte geopfert werden, sondern wurde zu Hause geschlachtet und gegessen (Deut. 15, 21; vgl. de Wette, Archäol., 3. Aufl., 273) oder den Priestern zum Eigenthum und beliebigen Gebrauch überlassen (Jahn, Archäol. III, 416; Bähr, Symbol. II, 38). Die Erstgeburt der unreinen Thiere durfte der Natur der Sache gemäß nicht dem Herrn geopfert werden, sondern mußte durch ein reines Thier ersetzt werden, das nach Schätzung der Priester mit Zulegung des fünften Theiles von seinem Werthe in Stellvertretung dem Herrn geweiht wurde (Lev. 27, 27. Num. 18, 15).

Das Recht der Erstgeburt (מִשְׁפַּט הַבְּכוֹרָה Deut. 21, 17), welches der aus erster Ehe des Vaters erstgeborene Sohn genoß, war, wie überhaupt im Orient, so auch bei den Israeliten von großer Wichtigkeit; es erstreckte sich sowohl auf das größere Ansehen in der Familie (Gen. 49, 3),

als auf das doppelte Erbtheil, welches dem Erstgeborenen zugedacht wurde (Deut. 21, 17). Darum wird derselbe das Haupt genannt (1 Par. 5, 12; 9, 17) und dient in Gleichnissen dazu, Außergewöhnliches und Vorzügliches in seiner Art zu bezeichnen (Jſ. 14, 30. Job 18, 13). Diese Bevorzugung vor den übrigen Geschwistern einem jüngern Sohne zuzuwenden, wird ausdrücklich dem Vater verboten (Deut. a. a. O.). Doch konnte sich der Erstgeborene selbst seiner Prärogative entäußern und sie einem jüngern Bruder übertragen, wie der Entschluß Esau's zu Gunsten Jacobs hierbei als Beispiel diente (Gen. 25, 31; vgl. Michaelis, Mos. Recht II, § 84).

Auf den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes über die Auslösung der Erstgeburt basiren bei den heutigen Juden die mit casuistischem Scharfsinn weiter ausgedehnten Satzungen über den Loskauf ihrer erstgeborenen Söhne. Nur was den Mutterleib erschließt, kann als Erstgeborenes betrachtet werden; also nicht der erstgeborene Knabe einer zweiten Ehe, welche eine Wittwe, die vorher schon in erster Ehe Kinder geboren hat, eingegangen ist; ebenso wenig ein Kind, dessen Mutter das erste Mal zur Unzeit geboren hat, oder ein Knabe, dessen frühere Geburt vor der seiner Zwillingsschwester nicht erwiesen ist u. s. w. Einen Monat lang wird nach der gesetzlichen Verordnung mit der Auslösung gewartet, weil während dieser Zeit das Leben des Kindes noch nicht vollständig gesichert ist; ein todtes Geschöpf aber kann und darf nicht dem Herrn geweiht werden. Am 31. Tage nach der Geburt versammelt der Vater (denn nur dieser hat das Recht der Auslösung) zehn Freunde nebst dem Rabbiner in seinem Hause, legt den Knaben mit einer bestimmten Summe Geldes (nach Buxtorf, Synagog. c. 2, p. 100 gewöhnlich 4 Mark), welche 12 bis 14 Mark nicht übersteigen darf, auf einen Tisch und beantwortet die Frage des Rabbiners, „was er lieber wolle, seinen Erstgeborenen, der das erste Kind seiner Mutter ist, Jehova übergeben, oder es loskaufen um 5 Sekel nach dem Sekel des Heiligthums, der 20 Gera ist", mit der Erklärung, seinen Sohn um den bestimmten Kaufpreis nach dem Gesetze loskaufen zu wollen. Der Rabbiner empfängt das Geld, schwingt es, um seine stellvertretende Kraft anzuzeigen, um den Kopf des Kindes und endigt die Feier mit üblichen Segens- und Friedenssprüchen. Ist der Vater vor dem gesetzlichen Termin des 31. Tages schon gestorben, so ist die Mutter zu diesem Act der Auslösung zwar nicht verpflichtet, muß aber ein Täfelchen von Metall oder Pergament mit den Worten „dieser Erstgeborene ist noch nicht gelöst worden" (בכור שלא נפדה) dem Knaben um den Hals binden, wodurch derselbe die Pflicht auf sich nimmt, sich selbst auszulösen. (Vgl. Buxtorf l. c. 101; Mayer a. a. O. 244 u. d. Art. Cohen.) [Storch (Kaulen).]

Erstgeburt im canonischen Recht. Hierüber bestehen keine besonderen Vorschriften. Ein Vorzug derselben ist dem Kirchenrechte fremd, außer wo derselben ein solcher auf Grund einer statutarischen oder fideicommissarischen Verfügung zukommt. Praktisch für's Kirchenrecht kann diese Frage nur werden, wenn es sich um privatrechtliche Verhältnisse, z. B. beim Uebergang eines Patronates oder einer mit einer Stiftung (capellania) belasteten Vermögensmasse, handelt. Für die Beurtheilung der aus einer dießfallsigen Primogenitur-Erbfolge-Ordnung entstehenden Rechtsverhältnisse sind dann die Normen des besondern, in dessen Ermangelung des gemeinen Rechtes maßgebend. [R. v. Scherer.]

Erstlinge (primitiae) hießen bei den Alten die ersten Erzeugnisse des Bodens, der Fruchtbäume, des Besitzes überhaupt, welche als Weihgeschenke vor dem Altare niedergelegt wurden. Diese bei fast allen Völkern des Alterthums sich findende Sitte will durch Heiligung des Ersten, meist auch des Besten, ihren irdischen Segen zu der Quelle zurückleiten, von der er ausgeflossen ist; sie ist somit nur der gesteigerte Ausdruck einer aus jenen religiösen Ideen, welche dem Opfer zu Grunde liegen. Häufig geschah die Darbringung der Erstlinge öffentlich an besonderen Tagen, so an den Erntefesten, z. B. den Pyanepsien und Oschophorien der Griechen; und in manchem Mythus (Ovid. Met. 8, 273) ist es die Verweigerung derartiger Huldigung, welche den Zorn der Götter herausfordert.

I. Bei dem israelitischen Volke war der Landessegen nicht nur im Allgemeinen auf Gott zurückzuführen, sondern hier ist der Boden selbst sammt allem Erträgniß ein directes Geschenk Gottes, das in bestimmter historischer Zeit aus besonderer Gnade ihm zugewendet worden; es tritt daher zu der allgemeinen religiösen Idee das ausdrückliche Gesetz, welches die Gabe der Erstlinge wie die der Erstgeburt und Zehnten als wesentlichen Bestandtheil in den Bau der Theokratie einfügt. Nach den betreffenden Stellen (Ex. 22, 29; 23, 19; 34, 26. Num. 15, 19—21; 18, 8—29), welche am Sinai bloß das Allgemeine, später das Besondere verordnen, sind Erstlinge (רֵאשִׁית, בִּכּוּרִים) zu bringen von allem, was der Boden trägt (תְּבוּאָה), sei es Halm, Baum, Fruchtkraut oder Weinstock, in roher wie in zubereiteter Gestalt, Körner und Gebäck (עֲרִסוֹת), Früchte und Oel und Wein; ja 2 Par. 31, 5 erwähnt auch Honig, was immerhin natürlicher Honig sein kann, wenn er auch nicht auf den Altar kommen durfte (vgl. Lev. 2, 11. 12. Deut. 8, 8), wie denn auch die erste Wolle des Schafes dahin gehört (Deut. 18, 4) und der erste Kuchen (חַלָּה) noch ausdrücklich genannt wird (Num. 15, 20). Alles dieses ist Gabe an Gott (תְּרוּמָה), von ihm jedoch seinen Stellvertretern, den Priestern, zugewiesen, welche sie an der Stätte des Heiligthums empfangen und mit ihrer Familie, wofern sie nur rein ist, an beliebigem Orte verzehren (Num. 18). Selbst die Leviten sind von dieser Pflicht nicht entbunden; da sie aber keinen Grundbesitz haben,

wird der Zehnte, den sie vom ihrerseits erhaltenen Zehnten an die Priester abliefern, ihnen als Erstlingsgabe angerechnet, wofern sie nur nicht selbstsüchtig das Beste für sich behalten (Num. 18, 26—29). Wie viel nun der einzelne Israelit darzubringen habe, ist im Gesetze nicht bestimmt; sie tragen mehr den Liebescharakter der freiwilligen Gabe, während der Zehnte das strenge Recht darstellt; doch mahnen die Rabbinen, nicht karg zu sein, indem bloß den 60. Theil zu geben schon ein „böses Auge" verrathe (Tr. Trumoth 4, 3; vgl. Ez. 45, 13). Da die Erstlinge für die Priester das sind, was der Zehnte für den Stamm Levi, so geht ihre Absonderung jener des Zehnten voran (Trumoth 3, 7), und sie sind überhaupt von einer höhern Weihe umgeben (Num. 18, 29), so daß sie von keinem Laien genossen werden dürfen (Lev. 22, 10 ff.; Trumoth 7), was bei dem Zehnten nicht der Fall ist. Von dieser Erstlingsgabe an die Priester hat die Tradition eine zweite mit religiösen Feierlichkeiten verknüpfte genau unterschieden und jene ausschließlich mit תְּרוּמָה (primitiae), diese mit בִּכּוּרִים (primitiva) bezeichnet. Während erstere auf jeglichen Ertrag des Bodens auszudehnen ist und auch von Auswärtigen gegeben wird (Jos. Antt. 16, 6, 7 ἀπαρχαί), werden bei letzterer nur einige der zuerst gereiften Früchte des verheißenen Landes allein, und zwar von den Deut. 8, 8 genannten sieben Gattungen (wie viel, bestimmt selbst der Talmud nicht) gewählt, zwischen Pfingsten und Laubhütten gesammelt, gemeinschaftlich in fröhlicher Wallfahrt zum Heiligthum getragen und daselbst in einem Korbe unter dem gesetzlichen Cerimoniell (Deut. 26, 2 ff., von der Tradition noch näher bestimmt) vor Gott und dem Priester niedergelegt (Biccurim 2. 3). Die heilige Schrift macht zwar diesen Unterschied nicht ausdrücklich, am wenigsten in den Benennungen, wie auch der Talmud anerkennt; aber es liegt in der Natur der Sache, daß die im Gesetze vorgeschriebene feierliche Uebergabe nur an einem Theile der Erstlinge vollzogen wurde. Die Stelle Deut. 26, 2 spricht auch nur von einem mit Früchten gefüllten Korbe (טֶנֶא), der dem Priester mit einem Dankgebete für das Geschenk des gelobten Landes einzuhändigen ist, und dieses Gebet selbst schließt ausländische Früchte aus. Die übrigen Erstlinge mögen die Priester daheim erhalten haben, wohl meistens in Jerusalem, vielleicht aber auch in den Priesterstädten, und vielleicht öfters in Tauschwerthen. Tobias (1, 6) schafft sie zwar gewissenhaft in die heilige Stadt hinauf, aber zu seiner Zeit waren auch die legitimen Priester nur in Juda, und in früherer Zeit finden wir, daß fromme Israeliten sie mitunter an die Propheten abgaben (z. B. an Elisäus 4 Kön. 4, 22). Endlich wird noch Deut. 12, 6—18 (vgl. Deut. 15, 19 ff.; 26, 11) die Darbringung der Erstlinge mit freudigen Festmahlzeiten in Verbindung gesetzt, und es heißt geradezu, der Israelit solle sie wie die Erstgeburten der Heerde nur am heiligen Orte essen. Dabei ist nun nicht an die oben erwähnten zu denken, welche dem Priester ausschließlich gehörten, sondern an die Dankopfer, welche bei dieser Gelegenheit sowohl von dem zweiten Zehnten als von anderem Erträgnisse der Heerde und des Bodens dargebracht wurden; letztere können nach der Analogie des Zehnten sehr wohl den Namen der zweiten Erstlinge und Erstgeburten führen. Sie sind durchaus freiwillige oder gelobte Gaben (Deut. 12, 17) und erfüllen nur das Gebot: „Du sollst vor meinem Angesichte nicht leer erscheinen" (Ex. 23, 15; 34, 20). Aehnlich verhält es sich mit den Erstlingsfrüchten eines neu gepflanzten Baumes, die in den ersten drei Jahren unrein, in dem vierten heilig, d. h. sämmtlich zu Dankopfern zu verwenden sind (Lev. 19, 23—25; Tract. Orla). Schließlich ist noch die Erstlingsgarbe zu erwähnen, welche, am zweiten Ostertage im Namen des Volkes vor Gott dargebracht, die Ernte in ihrem Anfange einweihte, wie am Schlusse derselben am zweiten Pfingsttage zwei gesäuerte Waizenbrode vor Gott gebracht wurden, um als Erstlingsnahrung den sämmtlichen Ertrag dankbar zu heiligen (Lev. 23, 10. 17). [S. Mayer.]

II. Wie so manche religiöse Gebräuche und Institutionen aus dem Judenthum in die christliche Kirche übergingen, so war auch diese Art des äußern Cultus als Tribut der Dankbarkeit für Gottes Segnungen von den Christen beibehalten und von den Kirchenvätern dringend als Gewissenspflicht eingeschärft (z. B. c. 65, C. XVI, q. 1), dabei jedoch eines Jeden Pietät die Fruchtgattung und das Maß der Gaben überlassen. Non erant speciali nomine definitae, sed offerentium arbitrio derelictae (c. 1, X De decim. et prim. 3, 30). Sie trugen unstreitig den Charakter freiwilliger Liebesopfer (s. d. Art. Oblationen), während der Zehent bei den Israeliten seit Moses immer, bei den Christen wenigstens seit Karl d. Gr. das strenge Recht darstellt (s. d. Art. Zehent). Denn daß die Erstlinge nicht weniger als den sechzigsten und nicht mehr als den vierzigsten Theil der reinen Fruchternte betragen sollten, war nur eine ungefähre Maßbestimmung, wie wir sie z. B. bei Hieronymus (Comment. in Ezech. c. 45) lesen. Erst mit der allgemeinern und strengern Durchführung der Zehentgesetze im karolingischen Zeitalter haben sich die Primitien mehr und mehr verloren oder nur theilweise und in veränderter Form als freiwillige Sammlungen erhalten, dergleichen die noch hie und da üblichen Collecten an animalischen und vegetabilischen Producten sind. (Vgl. d. Art. Oekonom.) [Permaneder.]

Erthal, Franz Ludwig, Freiherr von, Fürstbischof von Bamberg und Würzburg, wurde geboren 16. September 1730 zu Lohr am Main als der Sohn des dortigen kurmainzischen Oberamtmanns Phil. Christoph von Erthal. Schon mit zehn Jahren ward er unter die Würzburger und später auch unter die Bamberger Domicellare

aufgenommen und machte seine Studien erst in Mainz, dann in Würzburg, wo er unter Barthel sich im canonischen Rechte ausbildete, zuletzt in Rom, wo er sich besonders der Theologie widmete. Nachdem er in Wien bei dem Reichshofrathe sich in das Recht ganz eingeschult, kehrte er 1762 nach Würzburg zurück und erhielt noch in demselben Jahre die Stelle eines Präsidenten bei der weltlichen Regierung des Hochstiftes. Im J. 1768 wurde er von dem Fürstbischofe an den kaiserlichen Hof gesandt, um im Namen seines Herrn die Regalien zu empfangen. Bei dieser Gelegenheit ernannte ihn Joseph II. zum Geheimen Rath und Commissar für die Visitation des Reichskammergerichtes zu Wetzlar und nach deren Beendigung 1776 zum Commissar am Reichstage zu Regensburg. Als Adam Friedrich von Seinsheim, Fürstbischof von Bamberg und Würzburg, 1779 mit Tod abgegangen war, vereinigten sich bei der Neuwahl in beiden Hochstiften — zu Würzburg am 18. März, zu Bamberg am 12. April — alle Stimmen auf ihn. Franz Ludwigs Regierung fällt in die Zeit der Aufklärung. Auch er huldigte ihr als Fürst, aber nur insoweit, als es seine Pflichten als Bischof gestatteten. Er hat seine Stellung gegenüber der herrschenden Richtung selbst klar ausgesprochen: einmal in einem Schreiben an seine geistliche Regierung, worin er ausführlich darlegt, daß er von einer Religiosität, die sich um die Sittlichkeit nicht viel kümmere, ebenso wenig wissen wolle, als von einer Sittlichkeit, die des Glaubens vergesse; sodann in seinen „Regierungsgrundsätzen", welche er in ihrer ersten Fassung als Memoire an seinen Bruder, den Kurfürsten von Mainz, richtet. Man muß sagen, daß er jenem Ideale von einem Fürsten und Bischof, welches er dem verweltlichten Bruder entgegenhielt, so nahe als möglich zu kommen suchte. „Wenn Friedrich d. Gr. es aussprach, daß der Fürst nur der erste Staatsdiener sei, so ist die ganze Regierung Franz Ludwigs nur die Verwirklichung dieses bedeutungsvollen Wortes." Alle die reichen Mittel seiner beiden Fürstenthümer und seine ganze Person stellte er in den Dienst seines Volkes. Eine weise Sparsamkeit machte es ihm möglich, sämmtliche Staatsschulden zu tilgen, die Kriegslasten ohne neue Auflagen zu tragen, viele gemeinnützige Bauten auszuführen und die Lotterie aufzuheben. Seine besondere Aufmerksamkeit galt der Reform des Armenwesens. Das Juliushospital in Würzburg baute er zur Hälfte neu auf, und das allgemeine Krankenhaus in Bamberg, damals eine Musteranstalt in ihrer Art, verdankt ihm seine Gründung. Die Schule fand in ihm von ihrer untersten bis zur höchsten Stufe ihren Reorganisator. Das von seinem Vorgänger zu Würzburg in's Leben gerufene Lehrerseminar erweiterte er und richtete ein gleiches in Bamberg ein. Die Sonntags-, die Industrie- und die Zeichnenschule wurde von ihm erst eingeführt. Die Universität Würzburg, deren zweites Jubiläum er mit größtem Glanze beging, hob er durch Verbesserung der Anstalten, Vermehrung der Lehrkräfte, Reform des Studienplanes, Gründung der „Würzburger Gelehrten Nachrichten". Aehnliches that er für die Bamberger Universität. Wenn er zum Studium der Kant'schen Philosophie aneiferte, so lag dieß zum Theil darin, daß man sich damals auch auf katholischer Seite von der durch den Königsberger Professor durchgeführten Trennung von Wissen und Glauben vielfache Vortheile für die Theologie versprach. Daß manche von ihm berufene Lehrer, namentlich Berg, weit über seine Ansichten hinausgingen, muß ausdrücklich hervorgehoben werden. Wie als Fürst, so waltete er als Bischof. Gegen sich selbst ascetische Strenge übend, stellte er auch hohe Anforderungen an seinen Clerus. Er durchreiste seine Bisthümer zu Pferde, um die Visitationen abzuhalten, predigte oft unter Thränen, sprach in ausführlichen Hirtenbriefen zum Volke, bestand auf den geistlichen Uebungen für die studirende Jugend und hielt selbst solche in seinem Seminar ab. Fest auf dem Boden des damaligen Staatskirchenrechtes stehend, vergaß er nicht seines Abhängigkeitsverhältnisses zum Papste. Daß der Episcopat Deutschlands die Emser Beschlüsse durch seinen Nichtbeitritt zu nichte machte, ist größtentheils dem Beispiele Franz Ludwigs zu danken. Dieselbe Treue bewahrte er auch nach Außen gegen Kaiser und Reich. Er weigerte sich, dem Fürstenbunde beizutreten, da dessen Artikel nichts enthielten, wozu er nicht schon als Reichsstand verpflichtet sei. Er warnte dringend vor jeder Einmischung in die inneren Angelegenheiten Frankreichs, stand aber, als der Krieg ausgebrochen, wie immer auf der Seite Oesterreichs. Es ist, als habe die Geschichte vor dem Untergange der fürstlichen Gewalt der deutschen Bischöfe in Franz Ludwig noch einmal dieselbe in ihrer edelsten und lichtvollsten Gestalt zeigen wollen. Diesen Untergang selbst noch sehen zu müssen, davor bewahrte ihn sein am 16. Februar 1795 erfolgter Hingang. (Literatur: Bergs Trauerrede auf Franz Ludwig, 1796; Schwab, Frz. Berg, Würzb. 1869; die Biographien von Sprenke, Würzb. 1826, von Bernhard [H. Reuchlin], Tübing. 1852, Rothlauf, Bamberg 1865; Möller, Franz Ludw. v. Erth. u. s. Schüler P. Gr. Girard, Passau 1880.) [Stamminger.]

Erthal, Friedrich Karl Joseph, Freiherr von, Kurfürst von Mainz, der ältere Bruder des Vorgenannten, wurde am 3. Januar 1719 zu Mainz geboren, erhielt frühzeitig Präbenden zu Mainz und Bamberg, machte seine Studien zu Rheims, trat 1753 in das Mainzer Capitel ein, wurde im folgenden Jahre Rector der Universität, 1758 Präsident des Hofraths, 1768 Domcustos, 1769 bevollmächtigter Minister am kaiserlichen Hofe und ward am 18. Juli 1774 zum Erzbischof von Mainz, am 26. Juli darauf zum Fürstbischof von Worms erwählt. Die Priesterweihe erhielt er am 11. September 1774, die bischöfliche Consecration am 14. Mai 1775. Friedrich Karl Joseph unterschied sich durchweg

von seinem Bruder Franz Ludwig. Obgleich hochbegabt, ließ er sich durch die Schmeicheleien seiner Umgebung, zu welcher u. A. Förster als Bibliothekar und Heinse, der Verfasser des Ardinghello, als kurfürstlicher Vorleser zählten, irre führen. Die Aufklärung, welche bereits unter seinem Vorgänger freien Eingang gefunden, schritt unter ihm rasch weiter, ohne, wie wenigstens früher geschehen war, vor den kirchlichen Normen Halt zu machen. Bald nach seinem Regierungsantritte erschienen die ersten gegen die Klöster gerichteten Decrete. Den Hauptträger dieser Richtung bildete die Universität, deren Erweiterung dem Kurfürsten Herzenssache war. Er erhielt die päpstliche und die kaiserliche Zustimmung, die Karthause und die beiden Frauenklöster Altmünster und St. Clara zu ihren Gunsten einzuziehen, und überwies ihr außerdem noch 17 Canonikate und 12 Pfarreien. An die im November 1784 feierlich eingeweihten Anstalten wurden auswärtige Gelehrte ohne Unterschied der Confession berufen. Die seither von den Jesuiten innegehabte theologische Facultät vertraten nun Männer wie Johann Jung, Joh. Leonh. Becker, Norb. Nimis, der geradezu berüchtigte Fel. Ant. Blau, der später eines der eifrigsten Mitglieder des Mainzer Clubs bildete, und Ge. Köhler. Ihr wenn auch hie und da noch schüchternes Organ war die von J. Casp. Müller redigirte „Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen", welche 1785 zu erscheinen begann. Herrschte in der Theologie der seichteste Rationalismus, so huldigte man in der kirchlichen Verfassungsfrage unbedingt dem Febronianismus. Die erzbischöfliche Gewalt auf Kosten der päpstlichen zu erhöhen, das war die Tendenz, welche sich durch alle Bestrebungen hinzog. Sie fand ihren prägnantesten Ausdruck in der Emser Punctation 1786 (s. d. Art.). Auch in seiner Eigenschaft als Reichsfürst verließ Friedrich Karl Joseph die alten Traditionen. Wohl in der Absicht, den Glanz der politischen Stellung seines Kurfürstenthums wieder herzustellen, trat er 1785 dem Fürstenbunde bei. Die einzige greifbare Folge war die, daß Preußen, welches sich seinen Einfluß sichern wollte, die Wahl Karl Theodors von Dalberg als Coadjutors (1787) zu erreichen wußte. Im J. 1789 schrieb Friedrich Karl Joseph eine Diöcesansynode aus, welche „die Glaubenseinheit erhalten, die Disciplin stärken, vernachlässigte Satzungen bekräftigen, dagegen die Strenge früherer Vorschriften, wo dieselben unnütz geworden, mildern" sollte. Wie dieß verstanden war, zeigten die Vorschläge des Vicariats und einzelne Räthe (s. d. Art. Emser Congreß). Die von Frankreich drohende Gefahr verhinderte die Abhaltung der Synode. Die Krönung des letzten deutschen Kaisers, Franz II., am 14. Juli 1792, war auch die letzte feierliche Amtshandlung Friedrich Karl Josephs in seiner Würde als ersten Fürsten des Reiches. Seit dem Ausbruche der französischen Kriege, in denen er sich auf Seite Oesterreichs stellte, gab es für ihn nur noch mehr einen vorübergehenden Aufenthalt in seiner Metropole, die er nach 1794 nicht wieder betreten hat. Der Friede von Campo Formio beraubte ihn seiner linksrheinischen Besitzungen, und das zwischen Frankreich und dem Papste abgeschlossene Concordat nahm ihm auch die bischöflichen Rechte, welche ihm dort noch geblieben waren. Am 6. Juli 1802 ward Joseph Ludwig Colmar von Napoleon zum Bischof von Mainz ernannt; bald darauf, am 25. Juli, starb der Kurfürst in Aschaffenburg. Sein Grab in der dortigen Stiftskirche ziert ein pompöses Denkmal, das Karl Theodor von Dalberg anfangen, Max Joseph von Bayern vollenden ließ. (Vgl. Gedächtnißrede auf Friedrich Karl Joseph, Frankf. 1802; Stramberg, Rhein. Antiquarius II, 10, 497—585; Senner, Der Dom zu Mainz III, 230 ff.; Vogt, Rhein. Geschichten IV, 214 ff.; Kopp, Die kath. Kirche im 19. Jahrh., Mainz 1830; Brück, Die rationalist. Bestrebungen im kath. Deutschland, Mainz 1865; Hennes, Erzbischöfe von Mainz, 3. Aufl., 327 ff.; Bockenheimer, Die Restauration d. Mainzer Hochschule, Mainz 1885.) [Stamminger.]

Erzbischof (archiepiscopus, metropolita) ist ein Kirchenvorsteher, welcher nicht nur selbst Bischof einer eigenen Diöcese (Erzdiöcese, Erzbisthum) ist, sondern auch über mehrere Bischöfe anderer Diöcesen in einem bestimmten geographischen Umfang eine Art leitender Obergewalt ausübt. Der Complex dieser mehreren Diöcesen, über welche der Erzbischof eine gewisse Oberaufsicht und Jurisdictionsgewalt erstreckt, heißt Kirchenprovinz (c. 4, Dist. XVIII; c. 10, C. III, q. 6), weßwegen die unter seinem Vorsitz mit seinen Bischöfen (Suffraganen) abgehaltenen Synoden Provinzialconcilien genannt werden.

I. Der Ursprung dieser übergeordneten Stellung des Erzbischofs über die einfachen Diöcesanbischöfe führt bis in die apostolische Zeit zurück, wenngleich der Name Erzbischof erst seit dem vierten Jahrhundert in die Geschichte eintritt. Die Apostel hatten immer zuerst sich an die volkreichsten Städte, an die sog. Metropolen des römischen Reiches gewendet und dort die ersten christlichen Gemeinden gestiftet. Von diesen Stammkirchen aus verbreitete sich sodann die Lehre des Heils in die umliegenden kleineren Städte; und die hier gegründeten Gemeinden mit ihren Bischöfen traten als Tochterkirchen naturgemäß in ein Verhältniß der Abhängigkeit und Unterordnung zu ihren Mutterkirchen. Der Bischof der Metropolis hatte also nicht nur die Auctorität der unmittelbar apostolischen Succession, sondern auch das Ansehen der ersten oder Stammkirche der ganzen Provinz für sich und wurde daher nothwendig der eigentliche Mittelpunkt aller kirchlichen Verhandlungen von Wichtigkeit (Conc. Nicaen. I. a. 325, c. 6; Conc. Antioch. a. 332, c. 9). Das höhere Ansehen eines solchen Bischofs war demnach schon ursprünglich in der Art und Weise der Einführung und Verbreitung des Christenthums begründet,

und trat allmälig auch in der Benennung Metropolit hervor. Als aber der Name Metropolen vom vierten Jahrhundert an auch auf Kirchen zweiten Ranges, mit Rücksicht auf die von ihnen wieder ausgegangenen Tochterkirchen, übertragen wurde, da mußten begreiflich die ältesten und eigentlichen Stammkirchen und deren Vorsteher eine Stufe höher rücken, so daß letztere als Metropoliten ersten Ranges erschienen, und diese Auszeichnung sich in der Benennung Primas, Exarch ꝛc. aussprach. In dieser Bedeutung, synonym mit ἔξαρχος, wurde der Metropolit von Alexandrien häufig auch ἀρχιεπίσκοπος genannt; seit der Ausbildung der großen Patriarchate ward aber dieser Name im Orient auch anderen Bischöfen größerer Städte (den sog. Provinzialexarchen) gegeben, welche jedoch dem Range nach sich von den Metropoliten wesentlich nicht unterschieden. Im Abendlande aber ging der Name Erzbischof, wiewohl erst seit dem neunten Jahrhundert, regelmäßig an alle Metropoliten über und erhielt sich hier fortwährend im Gebrauch. Doch kann es noch immer Erzbischöfe geben, welche keine Metropoliten sind, so z. B. die Erzbischöfe von Amalfi, Lucca, Udine, der armenische Erzbischof in Lemberg.

II. Die Rechte eines Erzbischofs waren 1. in früherer Zeit theils solche, die er für sich allein, theils solche, die er nur mit der Provinzialsynode ausüben konnte. Zu den Rechten der erstern Art (jura propria s. reservata) gehörten das Recht, Provinzialconcilien zu berufen, auf denselben den Vorsitz zu führen, die Berathungsgegenstände zu proponiren und die gefaßten Beschlüsse zu promulgiren (Capp. Martini Bracar. c. a. 572, c. 18; Conc. Nicaen. II, a. 787, c. 6), über seine Suffraganbischöfe die Oberaufsicht zu führen, Beschwerden gegen dieselben anzunehmen und in erster Instanz zu entscheiden (Conc. Tolet. III, a. 589, c. 20; c. 5, X De appell. 2, 28), sowie als Appellationsinstanz über die an den bischöflichen Gerichten verhandelten Streitsachen zu erkennen (c. 8, X De off. jud. ord. 1, 31), die Negligenzen der Bischöfe in ihren Amtshandlungen zu suppliren, insbesondere die von denselben uncanonisch oder nicht rechtzeitig verliehenen Kirchenämter jure devolutionis zu besetzen (Conc. Nicaen. II, a. 787, c. 11; c. 5, X De suppl. neglig. praelat. 1, 10), endlich die nominirten oder erwählten Bischöfe ihrer Provinz zu bestätigen, zu consecriren und ihnen den Subjections- oder canonischen Obedienzeid abzunehmen (c. 11. 20. 32, X De elect. 1, 6; c. 13, X De M. et O. 1, 33). Unter diejenigen Rechte aber, welche der Erzbischof nur mit Beiziehung und unter Mitwirkung der Provinzialsynode ausüben durfte (jura communia), gehörte die Befugniß, Ablässe für die ganze Provinz zu ertheilen (c. 15, X De poenit. et remiss. 5, 38), seine Suffraganbisthümer zu visitiren (c. 14. 22, X De censib. 3, 39), über die ihm untergeordneten Bischöfe die Strafgerichtsbarkeit (c. 29, X De praeb. 3, 5), vorbehaltlich des Recurses an den Papst, und bei Amtsentsetzungen unter Vorbehalt der Bestätigung des Urtheils durch denselben auszuüben. Da aber seit dem 17. Jahrhundert die Provinzialconcilien allmälig ganz außer Uebung kamen, so erscheinen dadurch auch diese Rechte der Erzbischöfe, sofern sie die Mitwirkung der Synode erfordern, als ruhend. Von denjenigen Rechten aber, welche dieselben einst ohne Zuziehung der Provinzialbischöfe ausüben konnten, sind die meisten allmälig an den Papst übergegangen (s. Reservatrechte des Papstes).

2. Gegenwärtig sind die Rechte eines Erzbischofs a. in Bezug auf Jurisdiction bedeutend beschränkt. Es ist ihm nämlich nur das Recht verblieben, in denjenigen Gegenständen, welche noch jetzt zur Competenz der bischöflichen Vicariate und Consistorien gehören und von diesen in erster Instanz verhandelt werden, als Appellationsinstanz zu erkennen; ferner, den Vollzug der tridentinischen Vorschriften bezüglich der Einrichtung der Diöcesanseminarien und der Residenzpflicht seiner Suffraganbischöfe zu überwachen, die Fahrlässigen zu erinnern und im Falle beharrlicher Renitenz dem Papste anzuzeigen; deßgleichen bei Erledigung eines bischöflichen Stuhles seiner Provinz, wenn etwa das Capitel nicht rechtzeitig einen Capitularvicar und bischöflichen Oekonomen bestellen sollte, vermöge des Devolutionsrechtes das Geeignete zu verfügen (Conc. Trid. Sess. VI, c. 1; XXIII, c. 18; XXIV, c. 16 De reform.). Ein eigentliches Strafrecht gegen seine Suffragane übt der Erzbischof jetzt nicht mehr, insofern er nämlich selbst zur Cognition geringerer Vergehen, welche auch nicht die Strafe der Absetzung nach sich zögen, die Provinzialsynode zuziehen müßte. In neuester Zeit haben zwar die an der oberrheinischen Kirchenprovinz betheiligten Staatsregierungen Deutschlands den erzbischöflichen Wirkungskreis auf der Grundlage der ältern Disciplin wieder herzustellen versucht (Oberrhein. Kirchenpragmat. v. J. 1818, Art. 3, § 13; Beilage zum Protokoll v. 30. April 1818, § 57); der päpstliche Stuhl aber hat in Anbetracht der Abhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt in den betreffenden Ländern und in Voraussicht der Gefahren, die unter den bestehenden Verhältnissen eine ausgedehntere Macht des Erzbischofs einer einzelnen Landeskirche für die Einheit der Gesammtkirche herbeiführen müßte, die gemachten Propositionen abgelehnt (Pius' VII. Note vom 10. August 1819, Nr. 41; Leo's XII. Bulle Ad Domin. greg. custod. 1827 n. 6). Seitdem die Patriarchen und Primaten aufgehört haben, lebendige Mittelglieder zwischen dem Papste und den Metropoliten zu bilden, schließen sich letztere in der Ordnung der primitiven Kirchenprälaten unmittelbar an den Papst an. — Im Hinblick auf den hohen Rang, den somit die Erzbischöfe in der Kette der kirchlichen Hierarchie einnehmen, genießen dieselben b. außer den bischöflichen Prärogativen noch besondere, theils kirchliche, theils politische Ehrenrechte. Zu den kirch-

lichen Insignien, die sie vor den Bischöfen voraushaben, gehört das Pallium, welches als besondere Auszeichnung schon seit dem fünften Jahrhundert vorkommt, dann mit der Metropolitanwürde in regelmäßige Verbindung gebracht und seitdem als Symbol der Vereinigung des Erzbischofes mit dem apostolischen Stuhle betrachtet wurde (s. Pallium), und das Kreuz, welches sich der Erzbischof im Bereiche seiner Provinz bei feierlichen Gelegenheiten (nur nicht in Anwesenheit des Papstes oder eines Cardinallegaten) vortragen lassen darf. Welche Titel und welcher Rang den Erzbischöfen in der politischen Ordnung gebührt, hängt in Deutschland seit dem Untergange der alten Reichsverfassung, welche ihnen nebst den Bischöfen die Fürstenwürde verliehen hatte, von den Bestimmungen der einzelnen Staatsregierungen ab. In der österreichischen Monarchie führen noch jetzt einige den Titel „Fürsten", wie die Erzbischöfe von Wien, Salzburg, Prag, Görz, Gran. In Bayern und der oberrheinischen Kirchenprovinz erhalten sie das Prädicat Excellenz, Hochwürdigster Herr Erzbischof; sie bedienen sich in ihren amtlichen Erlassen, wenn dieselben nicht an den Landesfürsten oder an dessen Regierungsbehörden gerichtet sind, der Formel „Wir", und nehmen ihren politischen Rang unmittelbar nach den Staatsministern ein. In Preußen haben die Erzbischöfe den Rang der Oberpräsidenten und werden mit „Ew. erzbischöflichen Gnaden" angeredet. (Vgl. Motta, De metropolitico jure, ed. 2, Ven. 1726; J. Mast, Dogmatisch-historische Abhandlung über die rechtliche Stellung der Erzbischöfe in der katholischen Kirche, Freiburg 1847.) [Permaneder.]

Erzbruderschaft, s. Bruderschaft.

Erzdiacon, s. Archidiacon.

Erzengel (ἀρχάγγελος), im N. T. eine bevorzugte Klasse von Engeln. Der Name kann seiner Etymologie nach nur als nomen officii gefaßt werden, wie dieß im N. T. (ἀρχηγός, ἀρχιερεύς, ἀρχιποίμην, ἀρχισυνάγωγος, ἀρχιτέκτων, ἀρχιτέλωνης, ἀρχιτρίκλινος) und in der Septuaginta sämmtliche Wörter ähnlicher Bildung zeigen. Dieß wird auch dadurch bestätigt, daß 1 Thess. 4, 15 das Aufgebot zum Gericht als Sache eines Erzengels angegeben wird. Die Tradition stimmt hiermit überein, indem nur diejenigen Engel, von welchen in der heiligen Schrift besonders wichtige Dienstleistungen zum Heil der Menschen berichtet werden, als Erzengel bezeichnet werden. Es sind dieß Michael, Gabriel, Raphael; nur irrthümlich ist bis tief in's Mittelalter hinein neben ihnen der 4 Esdr. 4, 1 f. vorkommende Uriel genannt (s. d. Art.), weil das vierte Esdrasbuch hie und da als canonisch galt. Von ihnen führt in der heiligen Schrift bloß Michael diese Bezeichnung (Jud. 9), während Gabriel und Raphael (Luc. 1, 26. Tob. 3, 25; 5, 17; 6, 16; 8, 3; 12, 15) einfach Engel heißen. Verschieden von dieser Auffassung ist die gewöhnliche Meinung, wonach in der Rangordnung der Engel die Erzengel den vorletzten Chor bilden sollen, so daß dieses Wort ein nomen naturae wäre, d. h. einen Wesensunterschied statt einer Art der Dienstleistung bezeichnete. Diese Ansicht verwickelt jedoch in einige Schwierigkeit. Vor Allem wird Michael Dan. 10, 13 אַחַד הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים, unus de principibus primis, 12, 1 einfach הַשַּׂר הַגָּדוֹל, princeps magnus genannt; Offenb. 12, 7 erscheint er ebenso über die Engel erhaben, wie Lucifer über die gefallenen Geister; Dan. 10, 21 weist ihm das Schutzamt über das Volk Gottes zu, und die Tradition betrachtet ihn als obersten Schützer und Vertheidiger der Kirche; — lauter Attribute, welche sich mit der Einordnung in einen der untersten Chöre nicht recht vereinen lassen. Ebenso sagt (Luc. 1, 19) Gabriel von sich, daß er „vor Gott steht", und Raphael nennt sich Tob. 12, 15 „einen aus den Sieben, die vor dem Herrn stehen". Auch dieß sind Ausdrücke, welche den beiden Engeln eine so hohe Stellung anweisen, daß dazu die niedere Rangstufe des achten Chores nicht passen will. Demnach bleibt der Widerspruch, welcher zwischen der gewöhnlichen Anordnung der Engelchöre und den Thatsachen der heiligen Schrift besteht, ungelöst, und es ist nur ein Nothbehelf, wenn man der Bezeichnung „Erzengel" nach Analogie von „Engel" den doppelten Sinn als nomen naturae und nomen officii beilegt. Wenn der hl. Augustinus so bestimmt sagt: angelus est nomen officii, non naturae, so läßt sich nach der Stelle Tob. 12, 15 und im Anschluß an diejenigen Väter, welche sieben Engelchöre statuiren, die bezeichnete Schwierigkeit vielleicht so heben, daß es sieben Abstufungen von seligen Geistern gibt (Seraphim, Cherubim, Thronen, Fürsten, Herrschaften, Gewalten, Kräfte), deren Unterschiede in wesenhaften Merkmalen bestehen, und welche ihre Repräsentanten in den „sieben Geistern vor dem Throne Gottes" haben (Offenb. 1, 4; 8, 2). Diese alle werden „ausgesandt zum Heile derer, welche die Verheißung erben sollen". Bei den gewöhnlichen Dienstleistungen, wozu ihrer wesenhaften Beschaffenheit nach die niederen Ordnungen gewählt werden, sind sie Engel; bei den wichtigeren Verrichtungen im Dienst der Offenbarung, zu denen naturgemäß die höheren Ordnungen zu berufen sind, heißen sie Erzengel. Nur aus der Zusammenstellung sämmtlicher Namen in der heiligen Schrift, bei welcher zwischen Natur und Amt nicht unterschieden wurde, ist die gewöhnliche Angabe der neun Chöre entstanden. [Kaulen.]

Erziehung im christlichen Sinne ist die bewußte und nachhaltige Einwirkung Mündiger auf Unmündige, um die in denselben vorhandenen Thätigkeiten und Kräfte zu solcher Entwicklung zu bringen, daß das göttliche Ebenbild zur vollen Ausgestaltung gelangt. 1. Die nächste bildende Einwirkung auf das Kind geschieht in der Familie, und zwar zu allernächst durch die Mutter. Es bildet sich zwischen dem hilflosen Kinde und der Mutter durch die Dienste, welche

diese täglich und stündlich dem Kleinen in leiblicher Beziehung leistet, bald ein inniges Band. Das Gefühl, daß mit der Mutter dem Kinde Befriedigung und zwar zunächst der sinnlichen Bedürfnisse wird, das Wohlbehagen, welches mit dieser Befriedigung eintritt, lehrt das Kind die Mutter suchen, und umgekehrt wird der Mutter das Kind um so theurer, je mehr sie seiner Hilflosigkeit entgegenkommt. Dieses wechselseitige Gefühl der Liebe, zu welchem beim Kinde noch das der Abhängigkeit tritt, erleichtert die erziehliche Einwirkung der Mutter gar sehr. Die Abhängigkeit erzeugt Unterwerfung und Achtung, die Liebe frohes Entgegenkommen, und somit ist das Kind bereit, sich von der Mutter erziehen zu lassen. Alle von ihr gegebenen Einwirkungen und Eindrücke sind aber nicht bloß deßhalb von so großer Wichtigkeit und bleibender Tiefe, weil sie die ersten sind und ungeschwächt und unbeirrt von anderen Eindrücken aufgenommen werden, sondern auch deßhalb, weil sie sich in dem fortdauernden, fast ununterbrochenen Verkehre stets wiederholen und erneuern. Daher hat auch unter den neuern Erziehern der Schweizer J. Heinrich Pestalozzi (s. d. Art.) die Wichtigkeit der Mutter und deren Einfluß auf die erste Erziehung des menschlichen Geschlechtes nachdrücklich hervorgehoben und wieder zu hellerem Bewußtsein gebracht. Nur darf bei der Muster-Mutter, welche Pestalozzi in seiner Gertrud vorstellt, nicht übersehen werden, daß sich in ihrem Lehren und Leben kirchlicher Sinn und der Anschluß an positive Religion nirgends bestimmt ausspricht. Sie glaubt an Gott, sie übt und liebt zwar eine noch auf ihn zurückgeführte Sittenlehre, aber die Erlösung des Menschengeschlechtes durch Christus und seine Kirche durchwärmt ihr Wort und Beispiel nicht. Dadurch wird ihre erziehliche Wirksamkeit abgeschwächt, und ihre Ermahnung wird eine bloße Predigt, der das anschauliche Leben fehlt. Es hängt dieß nothwendig mit Pestalozzi's religiösem Standpunkte und dem damaligen Zeitgeiste zusammen. Inniger, kirchlich-frommer Glaube ist eine nothwendige Bedingung der ersten segensreichen erziehlichen Thätigkeit; wo er fehlt, erscheint die Mutterliebe nur als Selbstsucht und hat weder vor Gott noch vor Menschen wahren Werth. Wahrhaft verehrungswürdig, sagt Alban Stolz, erscheint mir die Mutterliebe nur da, wo sie religiös geweiht ist. Eine solche Mutterliebe hat allein alles mit dem Thiere Gemeinsame abgestreift und ist eine gottähnliche, heilige Liebe geworden. Liebe und Glauben, gepaart mit dem Sinn für einfache Häuslichkeit, sind die Hauptbedingungen einer segensreichen mütterlichen Erziehung, und wo diese in reichem Maße vorhanden sind, da wird das Rechte in Einfalt des Herzens mit einer Sicherheit gefunden, welche an den Spruch des Dichters erinnert: „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übt in Einfalt ein kindlich Gemüth!" Aber auch da, wo eine Mutter ihrem Ideale nur wenig oder gar nicht entspricht, bleibt ihr Einfluß auf die gesammte Entwicklung des Kindes noch immer sehr wichtig, leider selbst insofern, als dadurch dem Kinde eine Richtung zum Bösen gegeben werden kann, welche spätere bessere Einwirkung nur unvollkommen aufzuheben vermag. Es läßt sich nämlich nicht läugnen, daß wir nur auf dreifachem Wege erziehen können, nämlich durch **Beispiel**, durch **Lehre** und durch **Gewöhnung**. Wenn man die Geschichte als eine Erziehungsgeschichte der Menschheit durch Gott zu Gott betrachtet, so findet sich auch darin dieses Dreifache des Beispiels, der Gewöhnung und der Lehre. Die Theokratie des Alten Testamentes, namentlich die mosaische Gesetzgebung, bezweckt überall die Gewöhnung und damit ein gewisses Einleben in gesetzliche Kategorien und Formen, welche auf den innern Menschen mächtig einwirken und ihn zur freiwilligen Thätigkeit im Guten vorbereiten und stärken. Daneben fehlt es nicht an Lehre und Beispiel, sei es bei den Erzvätern, sei es bei den Propheten oder den Helden des Volkes. Das Neue Testament ist wesentlich Lehre und Beispiel. In ihm tritt die durch Gleichnisse oft zum Beispiele erhobene, anschaulich gemachte Lehre, das lebendige Beispiel des fleischgewordenen Wortes und der Apostel und Jünger dem Menschen mit siegender Gewalt entgegen, und es blieb der sich auch schon zur Apostelzeit äußerlich gestaltenden Kirche vorbehalten, mit der Lehre und dem Beispiele auch den dritten mächtigen Factor, die Gewöhnung, zu verbinden und diese Trias zur organischen Erziehungseinheit zu gestalten. Aehnlich müssen in der Familie Beispiel und Gewöhnung entschieden vorherrschen. In der Schule sind Gewöhnung und Lehre am wirksamsten; die Kirche aber vereinigt Lehre, Gewöhnung und Beispiel, um durch dieß Ganze auch ganz auf den ganzen Menschen einzuwirken. Die Gewöhnung wird um so freudiger geschehen und Wurzel schlagen, je mehr sie auf das Gefühl der Abhängigkeit, der Achtung und Liebe gegründet ist. Dieses Gefühl macht das Joch süß und die Bürde leicht. Die Lehre wird nicht bloß von der Liebe ihren fruchtreichen Boden empfangen, sondern auch an innerer Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit gewinnen, wenn sie sich mit dem selbsteigenen Beispiele der Erzieher paart. Nur mit diesem Beispiele wird sie unwiderstehlich auf die Jugend einwirken und gegen den Vorwurf selbstsüchtiger Absichten gewaffnet sein. Die Gewöhnung tritt mit ihrem nothwendigen Ernste dem Kinde hauptsächlich in der Person des Vaters entgegen. Er steht dem Kinde nie so nahe als die Mutter, weil er nicht so unmittelbar für die leiblichen Bedürfnisse sorgt, und weil ihn das Leben mit seinen Anforderungen oft dem häuslichen Kreise entzieht; aber dafür ist er der strengere Repräsentant des Rechtes und des Gesetzes. Das Kind muß Ehrfurcht vor seinem Vater haben; und wenn ein Sohn, der nicht einige Furcht vor diesem hegt, doch gut einschlägt, so ist es jedenfalls mehr dem Glücke als dem Verdienste der Erzieher zuzu-

schreiben. Der Vater muß, um mit J. Paul zu reden, das Feuer sein, während die Mutter dem Messer zu vergleichen ist. Letzteres kann schneiden, es thut's aber nicht immer, während das Feuer stets und unvermeidlich brennt. So haben auch die Drohungen des Vaters in der Regel mehr Gewicht, als die der Mutter, weil ihnen die Verwirklichung mit größerer Unfehlbarkeit folgt. Ohne die Mitwirkung des Vaters würde die Mutterliebe leicht in zu große Weichheit und Nachgiebigkeit gegen das Kind ausarten und die Liebe oft genug des nothwendigen Ernstes ermangeln. Der Vater mit seiner leiblichen Stärke, mit seiner geistigen Ueberlegenheit ist zugleich dem Kinde die erste Auctorität, der Gegenstand unbedingter Achtung und Verehrung. Darum ist sein Beispiel nicht weniger von der größten Wichtigkeit, und sein ganzes Thun und Treiben, sein gesammtes Auftreten im Leben wird ein Gegenstand der Nachahmung, namentlich für die Knaben. Der Vater ist es auch, welcher die Kinder an unbedingten Gehorsam gewöhnt und keinen Widerspruch leidet, keine Gründe für seinen Willen angibt. Es ist dieser unbedingte Gehorsam der einzige, welcher dem Kinde zukommt und seinem ganzen Wesen entspricht; es ist aber auch ein Gehorsam, ohne welchen überhaupt weder der Familien- noch der Staatsverband lange bestehen könnte. Wo Gründe mitgetheilt werden, da ist eigentlich kein Gehorsam mehr. Geben wir Gründe, so setzen wir auch voraus, daß sie eingesehen werden können, und stellen unser Recht auf die Ueberzeugung, welche wir bewirken. Folgen nun die Kinder ihrer Ueberzeugung, so ist das kein Gehorsam mehr; denn nicht ihre Ehrerbietung gegen uns ist die Quelle ihres Thuns, sondern die Achtung vor ihrem eigenen Verstande. Was sie aber in diesem Sinne unserm Willen gemäß thun, das leistet uns nicht die Gewähr, die wir suchen; denn dem eigenen Verstande werden sie folgen, auch wenn sie gegen uns erbittert sind. Aber noch mehr. Wer Gründe mittheilt, der gestattet, daß auch Gegengründe entweder laut entgegengestellt oder wenigstens innerlich in der Stille aufgesucht und angehört werden; und mit wem wir so in Gründen und Gegengründen verhandeln, dem setzen wir uns gleich, und auch er muß sich uns gleichsetzen. Unter Gleichen aber als solchen ist die Ehrfurcht nicht, auf welche der Apostel sich beruft, sondern man verehrt nur, wen man höher hält, und wir stiften ein ganz anderes Verhältniß mit unseren Kindern durch ein solches Verfahren. Daß wir suchen, allmälig unsere Kinder uns gleich zu machen, daß wir daran arbeiten, ihren Verstand zu erleuchten und feste Ueberzeugung in ihnen zu gründen, das ist unerläßlich; denn wie könnten sie sonst je zu dem kommen, was der Gerechte soll, ihres Glaubens zu leben? Aber wo sie schon Ueberzeugung gewonnen haben, da hört der Gehorsam auf, und wo wir noch Gehorsam fordern, da müssen sie eben deßhalb auch fühlen, daß sie noch nicht reif sind zu eigener Einsicht. — Aeltere Geschwister sind als nicht unbedeutende Mitarbeiter an der Erziehung und Bildung eines Kindes zu betrachten. Sind dieselben bereits gut erzogen, so wird die Erziehung der kleineren Kinder mit ungleich größerer Leichtigkeit und Sicherheit geschehen können, eben weil das Beispiel wesentlich mitwirkt. Es ist gerade so wie in einer Schule, in welcher einmal Disciplin, Fleiß und Aufmerksamkeit heimisch geworden sind; jeder neu eintretende Schüler wird unwillkürlich von diesem Geiste angeweht und in die gleiche Bahn gelenkt. Wo mehrere Kinder zu einer Familie gehören, kann die Selbstsucht des Einzelnen und der Eigenwille sich weniger geltend machen. Jedes muß lernen, sich in's andere zu fügen, die individuellen Fehler werden durch den Widerstand der Spiel- und Arbeitsgenossen gebrochen und somit schon frühe der Anfang zu manchen Tugenden gemacht, welche für das spätere Leben in einer größern Gemeinschaft von Wichtigkeit sind. Dabei bedarf es kaum noch der Hinweisung darauf, daß das kleine Kind neben mancher leiblichen Hilfe und Handreichung auch noch mannigfache Unterweisung und Belehrung über die Gegenstände und Verhältnisse des gewöhnlichen Lebens empfängt. Namentlich gilt dieß auch in Betreff des Sprachvermögens, welches sich in der Regel durch Geschwister ungleich schneller entwickelt, als ohne solche. Ein kirchlich-frommes Mutter- und Familienleben ist auch die befruchtende Atmosphäre, in welcher das Glaubensbedürfniß, das Bedürfniß einer höhern Auctorität, welches jedes Kind mit zur Welt bringt, jene Nahrung finden, aus der sich späterhin wahre Religiosität entwickelt.

2. Hiermit wirkt die Kirche Hand in Hand, weil sie Gewöhnung, Beispiel und Lehre am innigsten und wirksamsten vereinigt. Die erziehliche Kraft der Kirche bewährt und zeigt sich zunächst in dem Reichthume an Beispielen, wodurch sie allen Ständen, jedem Alter und Geschlechte wahrhafte Muster vorführt, welche uns erreichbar, vertraut und verwandt erscheinen. Unter den Heiligen der Kirche befinden sich Repräsentanten der verschiedensten Erwerbszweige und Beschäftigungen, selbst Kinder, welche voll Glaubensmuth für die Wahrheit starben. Dem Lehrer sind Vincenz von Paul und Joseph von Calasanz erhebende Führer und Beispiele. Damit der Mensch an diesen Tugendbeispielen und erhabenen Mustern schon als Kind hinaufranke zum ewigen Leben, erhalten wir nicht bloß durch die Taufe den Namen eines Heiligen als Talisman auf der Pilgerfahrt, sondern die Kirche führt uns auch fort und fort im Laufe des Jahres einzelne Heilige durch besondere Feste in's Gedächtniß zurück. Ebenso wirkt sie durch die Bilder von Heiligen auf die Erinnerung hin, und es ist eine gar löbliche alte Sitte, Kinder durch Geschenke von Heiligenbildern für ihren Fleiß zu belohnen und ihnen dergestalt mit dem Lohne zugleich ein Muster höhern Strebens zu geben. Und die Geschichten der Heiligen, die Legenden,

wie süß und zauberhaft ist ihre Einwirkung auf die Jugend, besonders aus dem Munde der Mutter oder eines Lehrers, der mütterlich zu erzählen versteht! Das Wunderbare darin ruht auf einem so edeln, ehrwürdigen und doch anspruchslosen Hintergrunde, daß es eben deßhalb den Glauben für sich gewinnt, dem kindlichen Gemüthe befreundet erscheint und unvertilgbar sich einprägt. Wie die Beschäftigung eines Menschen, sobald er sie anhaltend und mit Liebe treibt, seiner ganzen äußern Gestalt ein unverkennbares, charakteristisches Gepräge gibt, so waltet auch der wahrhaft christliche Geist über ganzen Gegenden und drückt diesen eine eigenthümliche Physiognomie auf, an welcher man alsbald erkennt, daß hier Christus herrscht, und daß eine Stimme von oben spricht: Zieh' deine Schuhe aus, denn dieser Ort ist heilig! Ueberall erinnern uns einzelne Kapellen, Heiligenbilder und Christuskreuze, häufig von Bäumen umschattet und nicht selten gerade die schönsten Punkte der Gegend bezeichnend, an die Religion. Erblickt der Hirtenknabe bei seiner Heerde auf einsamer Flur das hoch emporragende Kreuz, so denkt er an's Elternhaus, an seine Kirche, an das ermahnende Wort des Lehrers, an die Feier des Sonntags, und wenn er Böses sinnt oder thun möchte, dann wird diese Erinnerung ihm auf's Herz fallen und bessere Entschlüsse hervorrufen. Die Kirche ist überall ein wahrer Pädagog, welcher den Entwicklungsgang des Kindes psychologisch verfolgt und stets die entsprechenden Wege einschlägt. Wir sollen naturgemäß und anschaulich unterrichten, und siehe, die Kirche zeigt uns, wie wir dieß zu thun haben, und geht uns darin mit ihrem hohen Beispiele voraus. Sie knüpft den tiefsten Sinn an äußere, sichtbare Zeichen, sie gibt unter symbolischen Handlungen die wichtigsten und heilsamsten Lehren. Sie benutzt den Thätigkeits- und Nachahmungstrieb des Kindes und stellt früh diese mächtigen Triebe in ihren Dienst; sie kennt die Glaubensbedürfnisse der jungen Seele und ihren Hang zum Wunderbaren und befriedigt beide mit der herrlichsten, für's ganze spätere Leben ausreichenden und segenbringenden Nahrung. Sie führt frühe der Jugend das Edelste, Höchste und Schönste vor den äußern und innern Sinn, damit es fest wurzle, sie gegen die Verführungen und Niedrigkeiten der Welt waffne, und ein steter Begleiter auf ihrem Lebenswege sei. Sie führt schon das Kind in den Kreis und die Gemeinschaft der erwachsenen Christen, damit es sich an deren Beispiele auferbaue, ihre den heiligen Cultus betreffenden äußeren Handlungen nachahme und sich ahnungsvoll einlebe in die Theilnahme am christlichen Gottesdienste. Die Kirche erstrebt einen Glauben, der den ganzen Menschen durchdringt, mit seinem innersten Wesen verwächst und Eins wird, und deßhalb ist sie zugleich ein Pädagog, der seine Einwirkung und Thätigkeit schon bei dem zarten Kinde beginnt. Ja, die erziehliche Kraft der katholischen Kirche macht sich besonders darin geltend und sichtbar, daß schon das Kind gewöhnt wird, am Gottesdienste mit Freude und Hingebung theilzunehmen, und daß aus dieser Theilnahme ein tief wurzelndes Herzensbedürfniß wird. Denken wir uns, um dieß recht zu würdigen, in die Eigenthümlichkeiten einer Kindesseele hinein! Welch einen einladenden freundlichen Anblick gewährt ihm selbst die einfachste, dürftigste Dorfkirche! Keine kahlen Wände lassen ihm den Glauben und die Lehre als dürre Abstraction erscheinen, überall erblickt es vielmehr diesen Glauben versinnbildet, zum Verständnisse gebracht und liebevoll und warm an's Herz gelegt. Jene biblischen Geschichten, welche ihm der Lehrer erzählte, die Geburt des Heilandes, dessen Wirken, Wunder und Tod, sie treten ihm plötzlich in den Bildern der Kirche entgegen und geben der Erzählung noch ein erhöhteres Leben und tiefere Eindringlichkeit. Es pflanzt sich die Kirche nunmehr auch in Schule und Haus, und es knüpft sich unbewußt ein inniges Band zwischen ihnen, welches sinnige Erzieher wohl zu benutzen und fester zu schließen wissen. Mehr und mehr tritt die Unterweisung helfend und erklärend hinzu, ein heiliger Gebrauch nach dem andern wird dem Kinde klarer; was es Anfangs nur staunend ahnte, gewinnt allmälig Verständniß und helles Bewußtsein. Dazu kommt, daß das Kind auch in der Kirche, auch während des Gottesdienstes thätig sein muß, nicht bloß ein stummer Hörer ist. Es singt mit der Gemeinde, antwortet mit dieser dem Priester, es steht mit den Erwachsenen auf und kniet nieder, es darf bei manchen Feierlichkeiten ein Licht, eine Fahne oder ein Kreuz tragen, und welcher Lohn ist das für ein fleißiges, frommes Kind, welcher Sporn für gutes Verhalten! Wahrlich, wo die Erzieher solche Handbietung der Kirche nicht zu erziehlichen Zwecken benutzen können und mögen, da fehlt es an wahrer Einsicht, an aufrichtiger Liebe und Hingebung zum Kinde und zur christlichen Zucht. Und wie gehoben fühlt sich der Knabe, wenn er gar mit dem Priester zu den Stufen des Altars treten und dort vor versammelter Gemeinde bei den heiligsten Handlungen hilfreich sein darf! So vereinigt die Kirche Alles, um schon auf das Kind erziehlich zu wirken und es an sich zu fesseln, und jedes Kind muß sicher diese seine Kirche und den Kirchenbesuch lieb gewinnen, wenn nur Eltern, Lehrer und Seelsorger nicht entgegen arbeiten, sondern die Wirksamkeit der Kirche durch die Kraft ihres eigenen Beispieles und herzlicher Lehre unterstützen. Das Einleben des Kindes in den kirchlichen Geist wird allerdings wesentlich durch die christliche Familie gefördert werden, aber nur da, wo die Familie eine kirchlich-christliche ist. Wo dagegen jenes Pseudo-Christenthum gepflegt wird, welches ohne positiven und historischen Hintergrund und somit ohne concretes kirchliches Fundament ist, da wird sich trotz den wohlklingendsten und täglich zu hörenden Redensarten von Tugend, Freiheit, Sittlichkeit, Men-

schenliebe u. s. f. niemals ein wahrhaft religiöses Leben entwickeln. Die Kirche ordnet dagegen das Familienleben in solcher Weise, daß Beispiel und Gewöhnung fortwährend auf das Kind einwirken. Indem sie z. B. darauf dringt, daß schon die Kleinen sich mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes segnen, pflanzt sie frühe in die weichen Herzen die Ehrfurcht vor diesem Baume des Lebens und der wahren Freiheit; indem sie anordnet, daß gemeinschaftliche Gebete die verschiedenen Zeiten des Tages und dessen mannigfache Beschäftigungen unterbrechen, gewöhnt sie schon das Kind an den Aufblick nach Oben und an den Gedanken, daß wir eine höhere, unsichtbare Macht über uns haben. So ist noch jetzt in katholischen Gegenden die Abendglocke ein Zeichen, daß sich alle Kinder von der Straße weg in den Frieden des Hauses begeben müssen, um dort mit der ganzen Familie vereint den englischen Gruß zu beten. Vom Schlage der Abend- oder Betglocke ab ist die Straße alsdann rein von Kindern, welche Ordnung offenbar wohlthätig auf die gesammte Zucht einwirkt und die Kleinen vor manchen Aergernissen und mancher Thorheit bewahrt. Die wichtigen Begriffe von Sünde, Schuld und Versöhnung, auf denen das christliche Leben beruht, sind bloß in der Kirche richtig festgestellt und vor den willkürlichen Deutungen, welche ihnen die Sinnlichkeit, die Schwäche, die Eitelkeit so gerne geben möchten, geschützt. Nur die Kirche gibt uns das Gebot, daß wir das Gute üben sollen um Gottes willen, wo, wie und wann er es haben will. Nur die Kirche entrückt auch den Begriff des Guten dem menschlichen Dünkel. Sie knüpft an den Begriff von Schuld und Sünde auch den der verzeihenden Gnade, aber sie knüpft ihn zugleich an Erkenntniß und reuiges Bekenntniß. Auch hierin stimmt die Kirche mit dem innersten Seelenbedürfnisse des Menschen, insbesondere des Kindes, zusammen. Wie wohl fühlt sich das Kind, wenn es seinen Fehltritt dem Vater oder der Mutter reuig gestanden hat! Wie schwer drückt die Schuld und wie lange lastet sie im Gedächtnisse, bis endlich das Geständniß geschehen und Verzeihung erlangt ist! Wie heilsam, wie großartig und wichtig ist daher der Gebrauch der Kirche, die Kinder schon frühe des Bußsacramentes theilhaftig werden zu lassen und sie damit an jenes erleichternde Bekenntniß, an jene heilsame Selbstprüfung, an jene demuthsvolle Unterordnung zu gewöhnen, an welche Gott nicht bloß seine Gnade und die Lossprechung von der Sündenschuld geknüpft hat, sondern welche auch dahin wirkt, dem ganzen spätern Leben jene Richtung zu geben, wodurch die gesammte erziehliche Einwirkung der Kirche und ihrer Heilsmittel bedingt ist.

Die erziehliche Kraft und Wirksamkeit der katholischen Kirche auf's Kind wird auch wesentlich dadurch gestützt und verstärkt, daß sie in ihrem Unterrichte weit weniger genöthigt ist, negativ und polemisch zu verfahren, als nichtkatholische Religions-Genossenschaften. Weil sie die Glaubenswahrheit von Gott selbst als unveräußerliches Depositum empfangen hat, braucht sie beim Unterricht bloß positiv zu lehren und nicht durch verfrühte Polemik den Zweifel hervorzurufen. Wie sich in einem wohlgeordneten, nach weisem Plane erbauten Tempel Stein an Stein fügt, alles innerlich und innig verbunden, so ist es auch mit der Lehre der Kirche. Darum hat sie es nicht nöthig, ihren Unterricht schon frühe zu theologischen Controversen zu gestalten und ihm damit jenen Frieden, jene Weihe der Liebe zu rauben, durch die er sich mit unwiderstehlicher Gewalt in die Herzen der Jugend senkt. Erst wenn das Gebäude fertig, der Unterricht ein abgeschlossenes Ganzes ist, und das Kind durch die heilige Communion in die Genossenschaft der erwachsenen Christen aufgenommen werden soll, erst dann tritt jene Abwehr ein, welche das widerlegt und von dem Gebäude abhält, was nicht seinen Grundrissen schaden, wohl aber dem Einzelnen ob der Schwäche des Herzens gefährlich werden könnte. Führte man schon zarte Kinder in die Streitigkeiten der verschiedenen Meinungen, so entspräche ein solches Verfahren nicht dem kindlichen Geiste; denn es machte die Religion zur trockenen Verstandessache und raubte dem ganzen Unterrichte jene befruchtende Wärme, welche, fern von Zweifelsucht, Kälte und Unglauben, die Herzen noch bis in's späteste Alter erweitert und Früchte treibt. Die Kirche ist ein Erzieher, nicht aber ein Pedant, dem Form und Methode höher ständen als der Inhalt. Nein, sie gönnt der Jugend auch eine Freude und weiß diese gar freundlich und anmuthig mit der religiösen Uebung in Verbindung zu bringen. Darum eben die Processionen, an denen blumengeschmückte Mädchen theilnehmen; darum das Kind, welches in manchen Gegenden dem Neucommunicanten ein Licht vorträgt und bedeutungsvoll sein Engel genannt wird; darum der Weihnachtsbaum, die Präsepien oder Krippen und die Ostereier. Wo eine andere religiöse Genossenschaft solch' sinnige Jugendfreuden noch aufweisen kann, da hat sie diese aus unserer Kirche noch ererbt oder entnommen. Daß diese Jugendfreuden sinnige heißen müssen, kann am besten der Weihnachtsbaum lehren. Er ist der Baum des Paradieses, aber nicht mehr der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, sondern der Baum des Lebens, unwandelbar und immergrün, wie unsere den Tod besiegende Hoffnung. Wir schmücken ihn mit Lichtern, weil Christus das Licht der Welt ist, und behängen ihn mit Gaben, unter denen der bedeutungsvolle Apfel nicht fehlen darf, um an die Wohlthaten und Verheißungen zu erinnern, welche denen zu Theil werden, die sich das aus Bethlehems Krippe strahlende Licht zum ewigen Führer wählen. Wir lassen den hellen Schimmer dieses Baumes in die Kinderstube bringen, weil hier gläubige, zweifellose Herzen wohnen, in denen jeder Lebenskeim um so tiefer wurzelt, je mehr

er mit Wohlthun und Freude im Herrn befruchtet wird.

3. Wenn so das Leben in der Familie, und wenn die Kirche, die mit in's Familienleben hineinreicht, schon Vieles zur Erziehung und Bildung des Kindes gethan haben, tritt endlich auch die Schule hinzu. Es ist von Wichtigkeit, daß der Lehrer nicht außer Acht lasse, wie viel später diese Mitwirkung eintritt. Einmal wird ihn die Erinnerung daran vor Ueberschätzung der Schule bewahren, denn er muß sich dadurch überzeugen, daß diese weder allein die Bildung und Erziehung gegeben hat, noch geben kann, daß vielmehr andere Kräfte bereits ein sehr Wesentliches gethan haben und immer noch thun werden. Anderntheils wird der Lehrer durch diese Ueberzeugung gänzlich auf die Pflicht hingewiesen, sich mit diesen anderen Erziehungsfactoren zu befreunden, ihre Wirksamkeit mit der seinigen zu vereinigen und ihren Einfluß zu verstärken, zu regeln oder vielleicht auch zu schwächen, wenn etwa die Erziehung des elterlichen Hauses in Beispiel, Gewöhnung und Lehre eine verkehrte und unchristliche wäre. Die Erziehung durch die Schule unterscheidet sich von der des Elternhauses zunächst dadurch, daß in der erstern zwischen dem Erzieher und Zöglinge nicht das Verhältniß der innigsten Verwandtschaft und jenes Gefühl der Abhängigkeit in allen leiblichen Bedürfnissen obwaltet, wie es die Kinder mit den Eltern verbindet. Es ist deßhalb von Wichtigkeit, daß der Lehrer dieses Unterschiedes eingedenk bleibe, weil gerade das Abhängigkeitsverhältniß und die tägliche Sorge der Eltern für des Kindes leibliche Bedürfnisse den übeln Eindruck leichter verwischen, den ungerechte Behandlung, leidenschaftliche, allzu harte Strafen &c. etwa auf das Gefühl und Gemüth des Kindes machen, und weil selbst das öffentliche Urtheil über solche Ausschreitungen sich demgemäß mildert. Nicht also beim Lehrer. Ueberall, wo dieser aus den Grenzen einer leidenschaftslosen, vernünftigen Schulzucht und der unparteiischen Gerechtigkeit heraustreten würde, da würde nicht bloß der Eindruck auf das kindliche Gemüth ein viel nachhaltigerer und bedenklicherer, sondern auch das öffentliche Urtheil ein viel schonungsloseres sein. Ferner ist die Erziehung und Bildung durch die Schule zugleich eine Erziehung in einer größern Genossenschaft und Gesammtheit, durch welche das einzelne Kind mit seiner Individualität mehr zurücktritt und seinen Willen den allgemeinen Gesetzen unterwerfen muß. Eine solche Unterordnung findet zwar auch im elterlichen Hause statt, aber sie tritt da weit nicht so entschieden als in der Schule auf. In der Familie wird jedes Kind auf seiner besondern Altersstufe auch eine besondere, wohlberücksichtigte Stellung behaupten und demgemäß in Kleidung, Speise und Arbeit berücksichtigt werden; in der Schule dagegen findet jedes Kind alsbald eine Menge Altersgenossen, mit denen es eine Körperschaft oder Abtheilung bildet, die das individuelle Belieben nicht aufkommen läßt und Einordnung in's Ganze streng verlangt. Hiermit hängt es nothwendig zusammen, daß der Gehorsam noch ein weit unbedingterer sein wird, als er im elterlichen Hause war. Wenn der Lehrer den Kindern nicht so nahe steht als die Eltern, so hat er dafür wieder den Vortheil, daß ihn das Kind nicht in der Noth und in den Verlegenheiten des gewöhnlichen Lebens, nicht in allen jenen Gewöhnlichkeiten erblickt, welche so oft der Achtung und Verehrung Abbruch thun. Jene größere Ferne, in welcher das Kind den Lehrer erblickt, jene Gleichheit des Lebens und Strebens, die es an ihm wahrnimmt, macht ihn zu einer Auctorität und zu einem Ideale, an welchem die Jugend hinaufblickt und dessen Wille ihr Gesetz ist. Der Lehrer wird allerdings mehr geehrt und gescheut als geliebt; aber dieses Verhältniß schadet gerade deßhalb seinem erziehlichen Einflusse nicht, weil er das Gesetz vertritt und als dessen Hüter dastehen muß. Die Schule erzieht nun zunächst insofern, als das Kind in eine Genossenschaft eintritt und mit einer Menge Altersgenossen unter der Leitung und nach dem Willen des Lehrers seine Thätigkeit regelt und gewisse Zwecke verfolgt. Gerade dieses Zusammenleben und gemeinschaftliche Wirken ersetzt eine Menge künstlicher Mittel, welche die Privaterziehung zumeist doch nur mit zweifelhaftem Erfolge anwendet. Das Ehrgefühl wird in zweckmäßiger Weise angeregt, und dem Kinde wird die Arbeit als solche lieb, auch wenn nicht ein augenblicklich nachfolgender Lohn zur Thätigkeit anspornt. Der Fortschritt im Wissen und Können wird in der Schule mehr als in der Familie zu einem Fortschritte mit Bewußtsein, und gerade hierin liegt wieder eine erziehliche Kraft, denn das Bewußtsein des Fortschrittes ist zwar ein Lohn, aber kein materieller Gewinn, der den Eigennutz fördert. Die Schule erzieht das Kind auch deßhalb, weil sie es zuerst aus den gewohnten engen Kreisen heraus in eine neue Welt verpflanzt, wo es mehr auf sich selbst angewiesen ist und nothwendig zu einer größern Selbständigkeit gelangen muß. Hier kommen ihm nicht mehr überall hilfreiche Hände entgegen, es findet nicht mehr die Nachgiebigkeit und Sorge der Mutter und älteren Geschwister, es lernt vielmehr eine ganze Schaar Seinesgleichen kennen, die sich ihm durchweg gleichstellen, überall dieselben Ansprüche erheben und jeden Eigensinn, jeglichen Uebermuth mit gleicher Münze heimzahlen. Daher kommt denn auch das Bedürfniß des Anschlusses an Andere, und der Geselligkeitstrieb fängt an, sich zur Freundschaft zu gestalten. Die Schule, mehrseitig mit dem Staatsleben zu vergleichen, flößt dem Kinde auch zuerst das Bewußtsein ein, daß der Mensch in der großen Welt vielfach nur das gilt, wozu er sich macht, und nur nach seinem Verdienste beurtheilt wird; denn es sieht ja, daß fleißige, arme Kinder von einem rechtschaffenen Lehrer den faulen vorgezogen werden, sollten diese auch dem vornehmsten Manne des Ortes

gehören. Die Schule ist zugleich der Anfang eines strengen, nur dem unpersönlichen Gesetze und der Auctorität unterworfenen Gehorsams und pünktlichster Ordnung, denn in ihr muß ob der großen Gesammtheit die sanftere Macht der Liebe und des persönlichen Einflusses zurückstehen. Der erziehliche Einfluß der Schule tritt endlich auch insofern hervor, als das, was das Kind bisher spielend und absichtslos gethan hat, nämlich das Lernen, nunmehr zu einer planmäßigen Beschäftigung wird. Es darf und soll nicht mehr mit seinen Gedanken und Sinnen gleich dem Schmetterlinge auf allen Blumen gaukeln, es sieht vielmehr die ernste Forderung an sich gerichtet, nach dem Willen eines höher Stehenden, nämlich des Lehrers, der Zerstreutheit zu wehren und seine Aufmerksamkeit auf das zu richten, was dieser Auctorität gemäß und gerade an der Tagesordnung ist. Ein höherer Zweck des Daseins und ein ungleich größerer, sittlicher Ernst des Strebens als bisher thut sich vor ihm auf, und damit wird zugleich die Veredlung des sinnlichen Lebens und des ganzen äußern Menschen angebahnt. Die Unterrichtsgegenstände selbst fördern durch ihren innern Werth und Bezug auf das Gemüth, auf die Verstandes- und Einbildungskraft auch die Erziehung des Kindes wesentlich. Der biblisch-historische Unterricht führt das Kind nicht bloß in eine wunderbare, das Gemüth tief erregende Welt, sondern gibt auch zugleich eine Menge erhabener Tugendbeispiele, durch welche das religiös-sittliche Gefühl mächtig gefördert und dem Gewissen sein rechter Inhalt gegeben wird. Ebenso wirkt der Religionsunterricht auf das Verhältniß des Kindes zu seinen Mitmenschen und zu der ganzen Natur das rechte Licht und schärft mehr und mehr den Sinn für's Heilige und Reine. Wenn daher auch das Elternhaus die nächste Stätte und die Familie die beste Grundlage der Erziehung bleibt, so steht es doch nach dem Gesagten fest, daß die Ergänzung der Erziehung wesentlich in der Schule geschieht, und daß nur diese sicher vor Einseitigkeit in der Entwicklung bewahren kann. Sie wird und kann jedoch ihre Aufgabe nur lösen, wenn sie zur Kirche in's richtige Verhältniß tritt und sich von dieser befruchten und leiten läßt. [L. Kellner.]

Erziehungsanstalten sind Institute, welche zu dem Zwecke geschaffen wurden, theils die mangelnde häusliche Erziehung zu ersetzen, theils die vorausgehende Erziehung der Eltern zu vervollständigen. Der Streit, ob die häusliche oder die öffentliche Erziehung den Vorzug verdiene, ist ein alter; schon Quinctilian behandelt die Frage: utrum utilius domi, an in scholis erudiantur pueri (Institut. 1, 2), und in neuerer Zeit ist sie besonders lebhaft wieder von Rousseau angeregt worden, der über die Anstalten zu gemeinsamer Erziehung der Jugend unbedingt den Stab gebrochen. Viele, welche unbedenklich zugeben, daß durch den Privatunterricht unmöglich solche Früchte erzielt werden können, wie durch den öffentlichen Unterricht, sprechen sich doch mit Entschiedenheit gegen Anstalten aus, durch welche nicht bloß der Zweck der Unterweisung, sondern auch der der Erziehung erreicht werden soll. Es kann nun allerdings keinem Zweifel unterworfen sein, daß Gott die Sorge für die Erziehung zunächst den Eltern, der Familie in die Hand gelegt hat, und daß eine gute häusliche Erziehung, namentlich in sittlicher Beziehung, Vortheile darbietet, welche schwer durch ein Surrogat ersetzt werden mögen. Indessen sind ja die Fälle nicht selten, in welchen die Familienerziehung unmöglich oder mit zu vielen Schwierigkeiten verbunden ist oder endlich zu wenige Bürgschaften für einen glücklichen Erfolg darbieten würde. Bei verwaisten oder von Seite der Eltern verwahrlosten Kindern trat von jeher die Kirche, später der Staat vermittelnd auf, um ihnen die Wohlthat einer geordneten Erziehung zukommen zu lassen. Auch sind die Verhältnisse mancher Eltern der Art, daß sie beim besten Willen der Erziehungspflicht nicht nachzukommen im Stande sind; und endlich leben die höheren Stände vielfach in einer für die Zwecke der Erziehung so ungünstigen Atmosphäre, daß das Bedürfniß einer sorgfältigen Erziehung außer dem Kreise der Familie sich von selbst nahe legt. Demnach kann die Nothwendigkeit und Nützlichkeit öffentlicher Erziehungsanstalten vernünftiger Weise nicht bestritten werden, und wenn auch gewiß zuzugeben ist, daß die häusliche Erziehung die natürlichere und näher liegende ist, so darf man darüber doch die großen Vortheile einer gemeinsamen Erziehung, welche vom rechten Geiste geleitet ist, nicht übersehen. Es ist auch namentlich der Hinblick auf die Wirklichkeit und die in ihr unzähligemal bestehenden unüberwindlichen Schwierigkeiten gedeihlicher häuslicher Erziehung gewesen, welcher die erfahrensten und tüchtigsten Pädagogen für die öffentlichen Erziehungs-Anstalten günstig stimmte. Der so oft gehörte Satz, daß sie als ein nothwendiges Uebel zu betrachten seien, enthält insofern etwas Uebertriebenes, als er darauf hindeutet, die gemeinsame Erziehung erziele nie die nämlichen Resultate wie die Erziehung im Schooß der Familie, und als er die Vortheile, welche die erstere an und für sich aufzuweisen hat, nicht gehörig in Rechnung bringt. Die wichtigsten öffentlichen Erziehungsanstalten sind die Waisenhäuser, die zur Erziehung der Söhne aus dem mittlern und höhern Stande bestimmten, die Anstalten für Zöglinge des Militärstandes, die weiblichen Erziehungsanstalten, endlich die Anstalten für Individuen, die an Naturfehlern leiden. Von einer jeden dieser Arten ein Wort insbesondere. — Was die Waisenhäuser betrifft, gehört es zu den Anmaßungen gewisser Schriftsteller über das Erziehungswesen, die weltlichen Waisenhäuser als „einen der wichtigsten Fortschritte unserer Cultur“ (s. Fr. H. Chr. Schwarz, Erziehungslehre III, 299) zu rühmen und das, was die Kirche von den ältesten Zeiten an für die Errichtung und das Gedeihen

solcher Häuser gethan hat, vornehm zu ignoriren (vgl. Gaume, Gesch. der häuslichen Gesellschaft II, 341—370). Man kann nichts dagegen haben, daß in einer Geschichte dieser Anstalten des Francke'schen Unternehmens rühmlich gedacht wird, aber die großartigen Leistungen der katholischen Kirche zu Gunsten der verwaisten Kinderwelt vergessen, ist doch zu stark. Wenn an die Anstalten zu gemeinsamer Erziehung überhaupt die Anforderung gestellt wird, daß die Zöglinge darin, so weit thunlich, einen Ersatz für die Vortheile der Familienerziehung finden sollen, so wird diese Forderung mit doppeltem Rechte an Waisenhäuser in dem Sinne zu stellen sein, daß ihre Leitung so viel als möglich den Geist herzlicher Vater- und Mutterliebe athme. Weil aber bei Personen, welche noch zeitliche Vortheile suchen, die für eine solche Leitung nothwendige Disposition seltener zu finden ist, so empfehlen sich zur Uebernahme der Erziehung von verwaisten und verwahrlosten Kindern insbesondere Ordenspersonen, welche vom Geiste Christi beseelt und gewohnt sind, in dem verachtetsten Mitgeschöpfe die Person des göttlichen Erlösers selbst zu ehren. Auch ist keine Frage, daß die völlige und ausschließliche Hingabe an ein solches Geschäft, wie die Erziehung von Waisenkindern ist, von ehelos Lebenden, die sich nicht bloß der Seele, sondern auch dem Leibe nach zu heiligen beflissen sind, leichter zu erschwingen ist, als von Verehelichten, deren Sorgen nothwendig getheilt sind. (Die entgegengesetzte Ansicht haben natürlich fast alle protestantischen Schriftsteller, vgl. Niemeyer, Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts, 9. Ausg., 433.) Eine Hauptrücksicht müssen Erzieher in Waisenhäusern auf die künftige Bestimmung der Zöglinge nehmen, damit sie nicht zu der so oft gehörten Klage Veranlassung geben, es fehle in solchen Anstalten zumeist an tüchtigem praktischem Sinn, der wahrhaft für das Leben zu erziehen geeignet wäre. Allerdings ist es unverantwortlich und grausam, Kindern, die später ihr Brod unter fremden Leuten suchen und am meisten auf die rauhe Wirklichkeit des Lebens gefaßt sein müssen, eine für Kinder höherer Stände passende Erziehung zu geben. Die Frage, ob es nicht vortheilhafter sei, Waisenkinder guten Familien zur Erziehung zu übergeben, als in öffentlichen Anstalten unterzubringen, läßt sich nicht in allen Fällen auf gleiche Weise entscheiden, und obwohl insbesondere wegen der Schwierigkeit, solche Familien zu finden, im Allgemeinen die Waisenhäuser vorzuziehen sind, so würden doch Waisen, welche von schlechten Eltern herstammen, oft nicht ohne große Gefahr gegenseitiger Verführung zusammenleben, weil sie vielleicht schon in Folge bösen Beispiels sittlich angesteckt sind. Der gegen die Waisenhäuser, selbst die vernünftig eingerichteten, oft vorgebrachte Einwand, daß die Zöglinge durch das Leben darin in Beziehung auf leibliche Pflege verwöhnt werden, ist, sobald er allgemein geltend gemacht wird, inhuman und vergißt, daß eine bessere Pflege des leiblichen Lebens in der Jugendzeit den Körper zur Ertragung mancher Anstrengungen und Entbehrungen im spätern Leben stärkt und stählt. Was die Anstalten zu gemeinschaftlicher Erziehung für Söhne aus den mittleren und höheren Ständen betrifft, so können sie es in Beziehung auf die wissenschaftlichen Leistungen wegen des darin so leicht zu pflegenden Wetteifers ohne Schwierigkeit weiter bringen, als dieß bei der privaten Erziehung möglich ist. Es versteht sich aber, daß an dem harmonischen Zusammenwirken aller Lehrer und Erzieher einer solchen Anstalt Alles gelegen ist, und daß eine solche Harmonie der lehrenden und erziehenden Kräfte nicht erzielt werden kann, wenn bei der Unternehmung einer Erziehungsanstalt die finanziellen Motive eine zu bedeutende Rolle spielen. Eine große Stütze erhält der collegialische Geist unter den Vorgesetzten der Anstalt an gut geleiteten Conferenzen und Berathungen derselben unter einander; aber der erste Vorgesetzte des Hauses muß im Stande sein, den Geist der Parteiung, der sich in das Lehrerpersonal nur zu leicht durch kleinliche Eifersüchtelei einschleicht, mit kräftiger Hand niederzuhalten. Was die eigentliche Erziehung in den Anstalten betrifft, so gereicht die Mischung der Stände, wenn sie darin herrscht, gewiß zum Vortheil, und sog. Ritterakademien und ähnliche Anstalten, wenn sie auch nicht schlechthin zu verwerfen sind, legen die Gefahr der Erziehung in Standesvorurtheilen wenigstens nahe; Grund zu ihrer Entstehung gibt gewöhnlich die größere Leichtigkeit, Lehrkräfte für eine Gemeinschaft als für viele Einzelne zu beschaffen. In Beziehung auf die Gesetze oder Statuten von Erziehungsanstalten gilt im Allgemeinen, daß sie deutlich und bestimmt, kurz und wenige an Zahl sein sollen; die Hauptsache ist, daß sie zur Sitte sich gestalten, und daß der gute Gemeingeist der Zöglinge ihr Hüter werde, weil eine Anstalt, in welcher es zum guten Tone geworden ist oder als Beweis von Verstand und Geistestüchtigkeit gilt, über die Hausgesetze sich leichtsinnig hinwegzusetzen, den Todeskeim in sich trägt. In Handhabung der nothwendigen Aufsicht über die Zöglinge, welche nie unterbrochen sein darf, wenn sie auch nicht immer mit derselben Strenge geführt zu werden braucht, müssen die beiden Extreme der Sorglosigkeit und eines ängstlichen, überall nur Gespenster sehenden Pedantismus, der vom Standpunkte unbegrenzten Mißtrauens ausgeht, sorgfältig vermieden werden. Daß die besseren und verlässigen Zöglinge zur Handhabung der Ordnung und zur heilsamen Einwirkung auf die weniger selbständigen ebenfalls in Anspruch genommen werden, ist sehr vernünftig; doch muß dieß mehr dazu dienen, den Schwächern zu heben und zu ermuthigen, als dem Erfahrenern Gelegenheit zur Ueberhebung zu geben. Eine Hauptsorge eines jeden Instituts, das mit Ehren bestehen will, muß es sein, in der Entfernung schlechter Subjecte unnachsichtig zu sein; auch

entschieden Talentlosen sollte man keinen langen Aufenthalt geben. So viel der wechselnden Scenen und Erscheinungen auch durch das Zusammenleben vieler junger Leute gegeben sein mag, so müssen doch in den Erziehungsanstalten von Zeit zu Zeit besondere Veranstaltungen getroffen werden, um jede durch zu große Einförmigkeit des Lebens und „des Dienstes immer gleich gestellte Uhr" sich ergebende Langeweile abzuschneiden, z. B. durch feierliche Prüfungstage, Locationen, Censuren. Auch an einer Abwechslung von passenden Vergnügungen darf es nicht fehlen, und es soll hie und da der strenge Cursus des Unterrichts durch eigentliche Erholungstage unterbrochen werden. Ueberhaupt muß Alles aufgeboten werden, damit kein Geist der Verstimmung sich der Zöglinge bemächtige, sondern ein froher, heiterer Sinn die Anstalt durchwehe. — Die schönste Blüte der jugendlichen Sittlichkeit ist die Unschuld und Reinigkeit des Herzens; die gemeinsame Erziehung bietet aber gerade große Schwierigkeiten dar, sie zu bewahren. Wenn man einer Erziehung nachsagen kann, daß sie diesen Zweck erreicht habe, wie man es der durch den Orden der Gesellschaft Jesu geleiteten Erziehung nachsagen mußte (vgl. Fr. H. Chr. Schwarz, Erziehungslehre, I, 2, 338 Anmerk.), so hat man von ihr das Größte ausgesagt, und sie kann auch in anderen Beziehungen unmöglich von dem Richtigen und Rechten wesentlich abgewichen sein. Es ist klar, daß die Erziehungszwecke in den Anstalten sich unmöglich verwirklichen lassen, wenn nicht die Eltern durch gewissenhafte und genaue Berichte über das Verhalten ihrer Kinder in beständiger Kenntniß erhalten werden. — Es liegt in der Natur der Sache, daß große Städte in mehr als einer Beziehung für die Gründung von Erziehungshäusern weniger geeignet sind, namentlich weil sie die sittlichen Zwecke der Erziehung nicht wenig gefährden. — Erziehungsanstalten für die Zöglinge des Militärwesens bestimmen sich in ihrer Einrichtung natürlich ganz nach den eigenthümlichen Zwecken, denen sie dienen; eine nothwendige Rücksicht auf die in unsern Tagen so sehr veränderte Stellung des Militärs in der Gesellschaft gebietet, in solchen Anstalten dahin zu wirken, daß der soldatische Corpsgeist vernünftig gepflegt, aber vor Auswüchsen bewahrt werde. Der Soldat muß sich allerdings als solcher fühlen, sonst wird er nie etwas leisten; aber ein stolzes Herabsehen auf andere Stände, ein dreistes Sichhinwegsetzen über die Gesetze der guten Sitte und der guten Lebensart, vollends rohe Unsittlichkeit und Irreligiosität sind gewiß keine Privilegien eines so ehrenwerthen Standes, den man unverständigerweise heutzutage vielfach für überflüssig erklären will. — Erziehungsanstalten für weibliche Zöglinge sind mehr als solche für Knaben und Jünglinge Nothbehelfe für den Mangel der Erziehung im Familienkreise, weil das Mädchen, von der Mutter losgetrennt, mehr verliert als der Knabe, der aus dem elterlichen Hause genommen wird. Doch sind die Fälle, namentlich in den höheren Kreisen der Gesellschaft, nicht selten, daß die Töchtererziehung in Anstalten dem Belassen der Mädchen im häuslichen Kreise entschieden vorzuziehen ist. An weiblichen Erziehungsanstalten ist es als ein offenbarer Mißstand zu betrachten, wenn sie sehr viele Zöglinge haben, weil dann der eigentliche Zweck der Erziehung für die weibliche Bestimmung nur schwer erreicht wird. Wenn in ihnen nicht die äußerste Strenge gegen solche Zöglinge entfaltet wird, von welchen schlimme Beispiele gegeben und andere irgendwie verführt werden könnten, so werden sie unmöglich etwas leisten. In der sittlichen Erziehung muß namentlich ein strenges Augenmerk auf die bekannten schwachen Seiten der weiblichen Natur, welche in Anstalten wegen des Zusammenlebens viele ihre Entwicklung fördernde Momente vorfinden, gerichtet werden; je einfacher hier die Erziehung gestaltet wird, um so mehr wird sie ihren Zweck erreichen. — Was die Taubstummen- und Blinden-Institute betrifft, so kann hier natürlich auf ihre Besonderheiten nicht näher eingegangen werden. Jedenfalls ist klar, daß in öffentlichen Anstalten den der edelsten Sinne beraubten Unglücklichen die Mittel zur Erleichterung ihrer Lage leichter geboten werden können als anderwärts; auch können in solchen Anstalten ihre leiblichen und geistigen Kräfte leichter zum Wohle des Ganzen verwendet werden. Hinsichtlich aller Erziehungsanstalten ohne Unterschied gilt, daß sie nur dann etwas Gediegenes leisten können, wenn sie in finanzieller Beziehung auf einer gediegenen Grundlage ruhen, wenn das Oekonomische derselben in guten Händen ist, wenn die Vorsteher auf die Erhaltung der strengsten Reinlichkeit Bedacht nehmen und auf jeden Ein- und Ausgehenden ein wachsames Auge richten. Wenn die Schriftsteller unserer Tage Zweifel darüber äußern, ob Ordenspersonen Erziehungshäuser mit Erfolg zu übernehmen und zu leiten im Stande seien, so legen sie hierdurch nur ihre protestantischen Vorurtheile an den Tag, von denen sie übrigens durch einen unbefangenen Blick auf die Erfahrung geheilt werden könnten. Freilich weiß die Mehrzahl der pädagogischen Schriftsteller wenig von den Leistungen der katholischen Kirche auf dem Gebiete der Erziehung, der katholischen Kirche, die doch so viele Völker erzogen hat und durch ihr Princip der im Glauben thätigen Liebe allein im Stande ist, wie ganze Nationen in gesetzlicher Ordnung zusammenzuhalten, so auch in einem einzelnen Erziehungsinstitute die Worte zu bewahrheiten: Ecce quam bonum et quam jucundum, habitare fratres in unum! Es ist, um nur Eines zu sagen, gewiß vom tiefgreifendsten Einflusse auf das sittlich reine und wahrhaft brüderliche Zusammenwohnen der Zöglinge in einer Anstalt, wenn die heiligen Sacramente der Buße und des Abendmahls darin häufig in würdiger Weise empfangen werden! Was das Recht,

öffentliche Erziehungsanstalten zu gründen, betrifft, so ist es eine bekannte Thatsache, daß seit der josephinischen Zeit und Gesetzgebung die staatliche Gewalt lange allein Ansprüche darauf zu haben glaubte. Die Kirche ist in vielen Staaten davon ausgeschlossen worden, ein Unrecht, das sich an der Menschheit schwer gerächt. Das Princip der Unterrichtsfreiheit aber, das sich mehr und mehr Bahn brechen zu wollen scheint, verträgt sich natürlich mit einem solchen Staatsmonopol nicht; man kann consequenter Weise auch die Kirche nicht hindern, von einem Rechte Gebrauch zu machen, das Allen ohne Unterschied eingeräumt wird und im Grunde ihr vor jeder andern Corporation wie vor jedem Individuum zukommt. Namentlich in Deutschland sind kirchliche Erziehungsanstalten das ausgesprochenste Bedürfniß, das seit der Unterdrückung derselben in einigen Staaten erst recht fühlbar hervorgetreten ist; in Frankreich werden viele Erziehungsanstalten von religiösen Gesellschaften geleitet; Belgien kann in dieser Beziehung als Muster kirchlicher Regsamkeit gelten. Zu erwähnen ist noch der von den französischen Revolutionsmännern, zu Anfang des Jahrhunderts auch von dem Philosophen Fichte in seinen Reden an die Deutsche Nation geltend gemachten Ansicht, daß die Erziehung von Kindesbeinen an eine öffentliche in Staatsanstalten sein müsse. Bekanntlich ist sie die antik-heidnische, die schon von Plato in seiner Republik entwickelt worden, und es ist der christlichen Bildung nicht zum Vortheil, daß der moderne Staat diese Anschauung wenigstens theilweise in der Schule zu verwirklichen sucht. [Mast.]

Erzkanzler, s. Kanzler.

Erzkaplan, s. Almosenier.

Erzpriester, s. Archipresbyter.

Erzväter, s. Patriarchen.

Esau (עֵשָׂו), im A. T. der ältere Zwillingssohn des Patriarchen Isaac und der Rebecca, der seiner körperlichen Beschaffenheit nach auch den Namen Edom (der Röthliche) erhielt. Er sollte nach göttlicher Vorherbestimmung (Gen. 25, 23. Röm. 9, 10) trotz des natürlichen Anrechtes nicht den Vorzug des Erstgeborenen besitzen und demnach nicht Träger der Offenbarung und der messianischen Hoffnung sein. Dieser Rathschluß erschien bei Esau's Heranwachsen gerechtfertigt, weil er sich wohl zu einem tüchtigen Ackerer und Jäger entwickelte, aber für die geistigen Güter, welche er hüten sollte, durchaus kein Verständniß besaß (Gen. 25, 29—34; 26, 34. 35; 28, 6—9). Trotzdem wollte Isaac aus schwacher Vorliebe ihm die Patriarchenrechte übertragen. Die kluge Rebecca wußte dieß zu vereiteln (Gen. 27, 1 ff.) und erreichte so einen Zweck, der den Absichten Gottes gemäß war, bediente sich dabei aber eines Mittels, das Gott mißfallen mußte. Dennoch blieb wohl das Erstgeburtsrecht bei Jacob statt bei Esau, Rebecca aber mußte sammt Jacob bittere Buße für die begangene Unredlichkeit thun. Nachdem Jacob in Mesopotamien geläutert worden, gab ihm Gott auch den Frieden mit Esau wieder. Letzterer war in Anerkennung der Thatsachen (Gen. 36, 7) aus dem väterlichen Erbe auf das Gebirge Seir gezogen und hatte sich dort mit einer neuen Heimat auch eine Existenz gegründet, welche seiner natürlichen Anlage entsprach. Er unterwarf sich die Horiter, welche ursprünglich das Gebirge bewohnten, und ward so Ursprung und Haupt eines Stammes, welcher mit Jacobs Nachkommen in steter Rivalität blieb, zeitweise denselben unterlag, schließlich aber die Herrschaft über Israel errang (s. d. Art. Edomiter). Mit Ausbildung dieses Stammes (Gen. 36, 9—43) verschwindet Esau aus der heiligen Geschichte; dem bestehenden Verhältniß entsprechend erscheint sein Name nur noch beim Propheten Abdias (6. 8 f.) als Bezeichnung für den ganzen Stamm Edom. [Kaulen.]

Esch (Eschius), Nicolaus van, Mystiker, war 1507 zu Oisterwijk bei Herzogenbusch (Holland) von frommen und begüterten Eltern geboren. Von frühester Jugend an legte er die innigste Frömmigkeit an den Tag, die er dann auch während seiner Studienjahre auf's Gewissenhafteste pflegte. Er beendete bei den Hieronymiten seine Gymnasialstudien und studirte an der Universität Löwen Philosophie, Theologie und Kirchenrecht, wollte aber trotz Zuredens seiner Professoren um keinen höhern Grad als das Baccalaureat sich bemühen; er wollte bloß der Frömmigkeit leben. Im J. 1530 wurde er zum Priester geweiht; seine erste heilige Messe feierte er in einer Kapelle zu Diest, wo er später bis zum Ende seines Lebens mit dem größten Erfolge als Pastor der dortigen Beguinage wirkte. Zum Zwecke weiterer Ausbildung sowohl in den Wissenschaften als ganz besonders in der Frömmigkeit ging er nach Köln, wo er mit seinem Landsmann, Andreas Herll von Bardewijk (einem Dorfe in der Nähe von Oisterwijk), einem Manne von ausgezeichneter Frömmigkeit und Wissenschaft, zusammen wohnte. Bei letzterem, der Domherr von St. Gereon und im J. 1525 Rector der Universität zu Köln war, wohnten außerdem mehrere junge Leute, die an der Universität ihre Studien machten. Van Esch zog es vor, bei diesen die Stelle eines Privatlehrers zu versehen, anstatt das ihm beim Herzog von Jülich angebotene Amt eines Hauslehrers zu übernehmen. Unter seinen Schülern verdienen besondere Erwähnung der sel. Petrus Canisius und Laurentius Surius (s. d. Artt.). In Köln knüpfte van Esch auch ein besonderes Freundschaftsverhältniß mit den Karthäusern (unter Andern Gerhard Hamontanus, Theodorich und Bruno Loher, Petrus Leydensis und Johannes Landsberger) an. Obschon er seiner schwächlichen Gesundheit wegen nicht wirklich in den Karthäuserorden eintreten konnte, so fand er doch in ihrem Kloster als Pensionär Aufenthalt, lebte, so weit es möglich war, nach ihrer Regel und blieb sein ganzes Leben lang auf's Innigste mit ihnen befreundet. Am 12. November 1538 erhielt er seine Ernennung

als Pastor der Beguinage zu Diest, doch bereits nach einem Jahre kehrte er, überdrüssig des geräuschvollen Weltlebens, in die ihm liebgewordene Zelle bei den Karthäusern nach Köln zurück. Da aber sein Nachfolger zu Diest in Folge der überaus großen Schwierigkeiten nur einige Monate an dieser Stelle blieb, wurde van Esch zum zweiten Mal veranlaßt, dieselbe zu übernehmen. Was er nun für das zeitliche und geistliche Wohl der ihm anvertrauten Schäflein gethan und gelitten, geht am besten daraus hervor, daß man noch heute sowohl in der Beguinage zu Diest als auch in der Stadt von ihm nur als von dem heiligen Vater Eschius spricht. Besonders thätig war er auch für die Gründung mehrerer Priesterseminare nach den Vorschriften des Conciliums von Trient. Es konnte nicht ausbleiben, daß er sich Feinde zuzog; er mußte sogar vor der Inquisition bezüglich seiner Orthodoxie sich verantworten, was natürlich zur größten Anerkennung seiner allseitigen Tugend ausschlug. Er starb am 19. Juli 1578. Unter seinen literarischen Arbeiten verdienen besondere Erwähnung Introductio in vitam introversam, womit er die neue Ausgabe des Templum animae, Antw. 1563, einleitete; Exercitia theologiae mysticae, seu exercitia quaedam pia, quae compendio hominem ad vitam perfectam instituendam juvare possunt, Antw. 1563 u. ö. Schriftsteller sprechen von ihm nur als von einem äußerst frommen und gelehrten Manne, so sein Nachfolger Arnoldus Jansen in der Vita Eschii; Canisius in seinen Bekenntnissen; Possevin im Apparatus sacer II, 148, ed. Colon. 1608; Coppens, Nieuve beschryving van het bisdom 's Hertogenbosch, IV, 229; Gilbert Gybels, Het leven van den Eerweerdigen Vader Mynheer Nicolas van Esch, Leuwen 1713; Du Ram, Ven. Nicolai Eschii vita et opera ascetica, Lovanii 1858. [Hermes.]

Eschatologie ist die Lehre von den letzten Dingen der Welt und des Menschen. Die letzten Dinge (τὰ ἔσχατα) sind der Tod, das Gericht mit seinen Folgen, Hölle oder Himmel (s. die betr. Artt.).

Eschenbach, Abtei von Cistercienserinnen im Canton Luzern, wurde 1292 von den Freiherren von Eschenbach am Ufer der Reuß bei ihrer Stammburg als Augustinerkloster gegründet und im J. 1308, nachdem die Stifterfamilie wegen Theilnahme am Morde Königs Albrecht I. geächtet und ihr Sitz zerstört worden war, an die jetzige Stelle versetzt. Im Einverständniß mit dem Rathe zu Luzern wurde durch den Nuntius Octavius Paravicini 1588 die Cistercienserregel eingeführt und das Kloster zur Abtei mit Vorsteherinnen auf Lebensdauer, deren es bis jetzt 15 gab, erhoben. Trotz mancher Schwierigkeiten erlangte das Kloster unter vielfach wechselnder geistlicher Leitung (jetzt der Abtei Wettingen-Mehrerau) zu hoher Blüte und war stets stark, namentlich mit vornehmen Patriciertöchtern, besetzt. Die traurigsten Zeiten für das Gotteshaus waren die Jahre 1848—1874. Das Noviciat wurde 26 Jahre lang aufgehoben, der Abtissin die Collatur der Pfarrgemeinde entrissen, der größte Theil des Grundbesitzes verkauft und der Convent gänzlich bevogtet. Die zahlreichen Frauen des 1848 aufgehobenen nahen Schwesterklosters Rathhausen mit ihrer Vorsteherin waren gezwungen, bis 1855 in den sonst engen Räumen von Eschenbach zu verweilen, und Alles geschah, um die Auflösung des Conventes zu befördern. Erst 1874 konnte das Noviciat wieder eröffnet werden; seitdem geht das Gotteshaus einer neuen Blüte entgegen und zählt an 40 Bewohnerinnen. (Vgl. Geschichtsfreund des hist. Vereins d. fünf Orte, IX u. X; Mulinen, Helvetia sacra II.) [Fleischlin.]

Escobar, Marina von, die ehrwürdige, O. S. Salvat., war die gefeiertste unter den vielen Seelen, welche der große Geisteslehrer Ludwig de la Puente (de Ponte) zu hoher Vollkommenheit führte. Sie ward 1554 zu Valladolid als Tochter des Rechtsgelehrten Jacob Escobar geboren und lebte unter stillen bürgerlichen Verhältnissen fortwährend in ihrer Vaterstadt. Sie gehört in den leuchtenden Kreis, der im 16. und 17. Jahrhundert, während Deutschland von der sog. Reformation zerrissen wurde, die Kirche Spaniens einer wahrhaften innern Reformation entgegen führte. Marina ward so hoch begnadigt, daß Ludwig de la Puente, der 30 Jahre lang ihr Führer war, sie ohne Bedenken der hl. Teresa, der hl. Katharina von Siena und anderen heiligen Frauen an die Seite stellte. Schon als dreijähriges Kind ward sie vom Gebote der Liebe Gottes über Alles tief ergriffen und fing an, in Allem nur Gott zu suchen. Zwar verirrte sie sich im 10. Jahre zu weltlichen Zerstreuungen, allein im 14. Jahre ward sie durch einen Prediger wieder auf den rechten Weg geführt. Später unterließ sie das innere Gebet als gefährlich auf's Neue, bis sie endlich im 33. Jahre, zum zweiten Male begnadigt, fest in Christo zu leben anfing. So mußte zuerst in ihr selbst die Liebe Gottes allherrschend werden, bis sie im J. 1599 auf Geheiß des Herrn anfing, nach Außen anregend zu wirken. Nun sprach sie bald mit flammenden Worten Klostergeistlichen zu, wie sie mit Gott sich vereinigen sollten; bald ermunterte sie auf den Gassen die Kinder, Gott zu lieben; dann redete sie wieder Bekannte und Unbekannte an, sie möchten recht oft beten und so Gott ihre Liebe zeigen. Marina's Frömmigkeit war also nicht eine müßige, wirkungslose; sie redete mit besonderer Anmuth, und der Herr gab ihren Worten siegende Kraft. Umgestaltend trat sie für den Birgittenorden (s. d. Art.) auf, und Urban VIII. bestätigte die Reform. Tiefe Demuth, engelgleiche Sanftmuth, heroische Geduld bei 50jährigen oft sehr schweren inneren und äußeren Leiden waren die Tugenden, welche sie besonders zierten. Von ihrer armen dunkeln Krankenzelle aus wirkte sie auch durch Briefe und schriftliche Aufsätze; um sich hatte sie viele Schülerinnen, die sie mit

großer Weisheit, mit Ernst und Liebe leitete. Die letzten 30 Jahre ihres Lebens blieb sie immer unter großen Schmerzen an ihr Bett gefesselt. Selbst arm, war sie eine Pflegerin vieler Armen; Dürftige und Bedrängte nahmen zu ihrem Hause ihre Zuflucht. Beinahe 80 Jahre alt, verschied Marina am 9. Juli 1633 in einer Entzückung, in welche sie nach unausstehlichen Schmerzen der Todeskrankheit gefallen war. Ihr Begräbniß ward glänzend mit allgemeiner Theilnahme gefeiert. Sie hatte im innern Gebet eine Stufe erreicht, auf welcher ihr das Uebernatürliche in mancherlei Gesichten offenbart wurde, und ungemein lieblich waren die Bilder, welche sie in denselben schaute. Bald erscheint sie als arme Pilgerin vor dem Herrn, um von ihm ein Almosen zu heischen, und da wählt sie unter den ihr zur Auswahl vorgelegten Perlen und Edelsteinen nicht die Gaben der Weissagung, Wunder und Sprachen, sondern die Gabe der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen; bald ergießt sich ein himmlischer Regen von Gnaden auf sie, während die Engel Loblieder anstimmen. Oder sie wird köstlich geschmückt und mit einer goldenen Krone geziert; ein ander Mal erblickt sie den Herrn als Sonne, mit der dann ihre bestrahlte Seele sich vereinigt; wiederum sieht sie sich vor ihm in einem schneeweißen glänzenden Sonnenkleide. Dieß alles erzählt sie in den von ihr aufbewahrten Schriften mit eben der mädchenhaften Naivität, wie die hl. Angela von Foligno die süßen Worte des Herrn an ihre Seele. Ihre Gesichte waren nicht unfruchtbare Phantasiegebilde für sie, sondern brachten reiche Früchte immer zunehmender Vollkommenheit in ihrer Seele hervor. Sie achtete nicht darauf, hatte große Furcht und Abneigung gegen diese außerordentlichen Erscheinungen und trachtete nur nach wahrer gründlicher Tugend. In Allem wollte sie nur den Erlöser, weßhalb ihr auch einmal ihr Herz schön und schimmernd gleich dem hellsten Rubin gezeigt ward, in dessen Mitte mit Goldbuchstaben geschrieben stand: „Hier wohnt Jesus". Also lebte und wirkte Marina, über welche u. A. der berühmte Dichter Johannes Angelus Silesius in der Vorrede zu seinem Cherubinischen Wandersmann sagt: „Was man bei den berühmtesten mystischen Lehrern von der geheimen Gottesweisheit gelesen, kann man am allertröstlichsten in dem Leben der Marina von Escobar finden, die allein durch Gottes Gnade alles dessen gewürdigt wurde, was je alle der geheimen Gotteskunst Erfahrene insgesammt geschrieben." Marina's Leben beschrieb nach ihren eigenhändigen Berichten theilweise Ludwig de la Puente, dem sein Ordensbruder Ramirez ergänzend nachfolgte. Franz Cachupin, Provinzial der Jesuiten, gab zu Madrid 1664 diese Biographie heraus, so weit Ludwig de la Puente sie bearbeitet hatte; die zweite Hälfte erschien ebd. 1673; eine lateinische Uebersetzung lieferte M. Hanel, Prag 1672—1688, in vermehrter Auflage Neapel 1690. [Zingerle O. S. B.]

Escobar y Mendoza, Anton, Moraltheologe, geb. 1589, seit 1604 Jesuit, gest. 4. Juli 1669 in Valladolid, ein Mann so einfach und sittenrein wie gelehrt, treu in Beobachtung seiner Ordensregeln, dem Gebete, der Abtödtung und der Verehrung der sel. Jungfrau ergeben, ein Prediger von solcher Salbung, daß er oft die härtesten Sünder rührte und belehrte, ein unermüdlicher Beichtvater, ein Helfer und Tröster der Kranken und Gefangenen, bei dessen Tod das Volk trauerte und die Armen weinten: das ist der Mann, mit dessen Namen Pascal die französische Sprache um das Wort escobarder (schlau ausbeuten, vorgaukeln, überlisten) bereichert hat. Es ist Pascal gelungen, mit Sarcasmen, Entstellungen, Auslassungen und Verschiebungen der leichten französischen Lebewelt und durch sie auch Leuten anderer Nationen, die sich einer schwerfälligen Wissenschaftlichkeit rühmen, vorzuspiegeln, Escobars Schriften enthielten einen wahren Pestpfuhl von Verdrehung und Sophistik zur Verschlechterung der christlichen Moral. Bei all' seinen Arbeiten hat nämlich Escobar noch Zeit gefunden, zwölf Werke in etwa 32 (meistens Folio-) Bänden zu verfassen. Die wichtigsten sind: 1. In Evangelia temporis commentarii, 6 voll., Lugd. 1647—1648; 2. Nov. et Vet. Test. comment. illustratum, 8 voll., Lugd. 1652—1667; 3. Universae theologiae moralis receptiores sententiae, 7 voll., ib. 1652—1663; 4. Liber theol. moralis XXIV Soc. Jesu doctoribus reseratus, ib. 1644. Als er die heftigen und boshaften Angriffe Pascals vernahm, beklagte er sich ganz erstaunt beim Herzog von Ossuña: vor fünf Jahren habe man ihn der Inquisition anzeigen wollen, weil er zu streng sei; nun beschuldige ihn eine französische Schmähschrift, die Sittenlehre Christi durch Laxismus zu zerstören. Unter den 24 Jesuitenwerken, welche das Parlament von Paris (6. August 1761) verbrennen ließ, war auch die unter 4. genannte Schrift Escobars, und gleiches Loos traf sie durch die Parlamente von Bordeaux, Rennes und Rouen. Die besten Theologen stimmen aber darin überein, daß Escobar in seinen Principien eine gesunde und ächte Lehre aufstellt; sie geben jedoch zu, daß er in der Anwendung derselben manchmal zu weit geht, daß er den Weg zum Himmel allzu leicht, allzu bequem zu machen scheint. Der erste Grund hierfür lag in seiner Herzensgüte, die alle Menschen auf den Pfad des Heiles führen wollte; ein anderer in einer gewissen Spitzfindigkeit, sowie in dem Mangel an fester Logik und der Unklarheit in den Beweisen. (Vgl. Réponse aux extraits des assertions III, p. LIX; Précis historiques, Brux. 1860, 36; De Backer s. v.) [Bauer S. J.]

Escorial, eigentlich San-Lorenzo-el-Real, berühmtes königliches Schloß, früher auch Hieronymitenkloster, liegt an der Südseite des Guadarama-Gebirges in der Provinz Madrid, 48 Kilometer nordwestlich von der Hauptstadt,

und führt den Namen Escorial von den Schlackengruben einiger nahegelegenen Minen. Karl V. hatte in seinem letzten Willen seinem Sohne und Nachfolger Philipp II. den Auftrag hinterlassen, eine Grabstätte für ihn und seine Gemahlin Isabella, Philipps Mutter, zu erbauen. Noch vor Karls Tode hatte Philipp am St. Lorenztage, den 10. August 1557, bei St. Quentin einen glänzenden Sieg über Frankreich erfochten. Um den Willen seines Vaters zu erfüllen, zugleich auch zum Danke für diesen Sieg und, wie es in dem Stiftungsbriefe heißt, aus besonderer Verehrung für jenen glorwürdigen Heiligen, an dessen Festtage derselbe errungen war, erbaute Philipp II. das Kloster San Lorenzo und unter der Kirche desselben das Pantheon oder die königliche Begräbnißstätte; auch verband er damit den Bau eines königlichen Palastes, der zum Herbstaufenthalte der königlichen Familie dienen sollte. Am 23. April 1563 wurde von dem Hauptbaumeister Juan Bautista de Toledo der Grundstein gelegt. Als derselbe am 16. Mai 1567 starb, übernahm sein Schüler Juan de Herrera die Fortführung des Baues und bediente sich dabei, wie sein Meister gethan hatte, des Rathes eines Hieronymitermönches, Antonio de Villacastin. Der Hauptbau des Klosters, der Kirche und des königlichen Schlosses war in 21 Jahren, am 13. September 1584, mit einem Kostenaufwande von sechs Millionen Ducaten beendigt; das Pantheon aber, wie es jetzt ist, wurde erst unter Philipp III. erweitert und unter Philipp IV. im J. 1654 vollendet. Der Hauptbaumeister desselben war Johann Baptist Crescenzi. Da Philipp II. gleiche Vorliebe wie sein Vater für den Orden der Hieronymiter hegte, übergab er ihnen das Kloster zur Wohnung für 200 Mönche, welche in vier kleineren und einem Hauptkloster in demselben vertheilt waren. Von den Spaniern wird San Lorenzo als das achte, ja von Santos, dem Beschreiber desselben, als das einzige Weltwunder gepriesen; und in der That macht das ungeheure Gebäude mit seinen Thürmen, Kuppeln und Kirchen, seinem Palaste, seinen Klöstern, Bibliotheken und Collegien, mit seinen Fabriken und Buden für Künstler und Handwerker, mit seinen unzähligen Werken der Kunst, seinen unermeßlichen Reichthümern, seinen Gärten, Wiesen, Wäldern und Feldern einen wunderbaren Eindruck. Der Grundriß des Gebäudes ahmt die Form eines Rostes, des Martyrwerkzeuges des hl. Laurentius, nach, welcher auch sonst oft genug hier angebracht ist. Acht Thürme mit ihren Kuppeln, welche symmetrisch um die neunte Hauptkuppel gruppirt sind, geben demselben ein majestätisches Ansehen. Der Bau ist größtentheils aus einem in der Nähe gebrochenen, wie Marmor geglätteten, grauen Steine aufgeführt, den die Spanier Beroqueña nennen; die Dächer sind mit Schiefer, an einigen Stellen mit Blei gedeckt. Das Ganze bildet ein längliches Viereck, welches nach den spanischen Messungen in gerader Linie von Norden nach Süden 740, von Osten nach Westen 580 Fuß lang, und bis an das Gesimse 60 und, wo der Boden tiefer liegt, 70 Fuß hoch ist. Nach de Laborde's Messung hat die längste Seite nur 637, nach Twiß 657 Fuß. Durch das prächtige, mit der schönen Statue des hl. Lorenz geschmückte Hauptportal auf der Westseite, der schönsten des ganzen Gebäudes, kommt man in eine Säulenhalle, welche das Collegium und das Kloster trennt, und von dieser durch drei Arkaden in den königlichen Hof (patio de los Reyes). Die ganze gegenüberliegende Breite des Hofes nimmt die Vorhalle der Kirche ein, auf deren beiden Seiten sich zwei herrliche, 260 Fuß hohe Thürme mit Kuppeln erheben. In dem Thurme des Klosters sind die gewöhnlich gebrauchten Glocken und die Uhr, auf der Seite des Collegiums ist ein Glockenspiel von 31 Glocken. Sechs colossale Statuen israelitischer Könige, welche, wie die des hl. Lorenz über dem Hauptportale, von Juan Bautista Monegro verfertigt sind, stehen über der Vorhalle der Kirche. Das Innere der Kirche ist dorische Architektur, mit drei Schiffen der Länge und drei der Breite nach; die beiden größeren, welche sich in der Mitte durchschneiden, bilden ein griechisches Kreuz, und über der Mitte erhebt sich eine mächtige Kuppel, von dem Boden der Kirche bis zur obersten Spitze des Kreuzes 330 Fuß hoch. Vierzig Altäre sind in der Kirche und überdieß zwei in den königlichen Betzimmern und zwei unter dem Chore. Der Chor ist über dem Haupteingange angebracht und benimmt, so kunstvoll und prächtig er gebaut und im Innern geschmückt ist, der Kirche viel von dem majestätischen Eindrucke, welchen sie machen würde, wenn man gleich beim Eingange das Ganze überschauen könnte. Das große Deckengewölbe dieses Chores ist von Lucas Cambiasi al Fresco gemalt; die Ausführung ist indessen besser als die Erfindung, denn die Chöre der Seligen stehen in Reihen geordnet wie die 228 aus Cedern-, Eben- und Acajouholz köstlich verfertigten Chorstühle unten; der Sitz des Priors ist von wundervoller Arbeit. Zwei Orgeln sind auf dem Chore und sechs andere in der Kirche, von welchen eine von Silber. Auf einem Altare dieses Chores findet sich das berühmte Crucifix von Benvenuto Cellini. Die Hauptkapelle der Kirche liegt von Osten nach Westen und nimmt die ganze Breite des Mittelschiffes ein. Auf zwölf Stufen von blutrothem Marmor steigt man zum Presbyterium und auf fünf anderen zum Hauptaltare empor, der vier Reihen Säulen über einander hat und von dem kostbarsten Material erbaut, mit Statuen und Bildern der ersten Meister geschmückt ist. Das Tabernakel ist ein Meisterwerk des Jacob Trezzo, der sieben Jahre daran arbeitete, und von unendlichem Werthe. Auf beiden Seiten des Presbyteriums sind die kostbar geschmückten königlichen Betzimmer und über denselben die Mausoleen Karls V. und Philipps II. So wie die Kirche überhaupt, so ist insbesondere die Sacristei auf's Kostbarste

geschmückt. Sie enthält Kunstwerke und Schätze von unglaublichem Werthe; goldene und silberne Kelche, Kreuze (unter denen ein Brustkreuz, Pectoral genannt, reich mit den seltensten Edelsteinen besetzt, für 40 000 Ducaten gekauft wurde, wiewohl es noch viel höher an Werth sein soll), Leuchter und Paramente aller Art in ungeheurer Menge. Im Durchgange aus der Kirche in das Vorgemach der Sacristei befindet sich die Thür und die Treppe, auf der man in das Pantheon oder die königliche Begräbnißstätte unter der Hauptkapelle hinabsteigt. Das Pantheon ist zirkelförmig, 36 Fuß im Durchschnitte und 38 Fuß hoch. Vom Fußboden bis zur äußersten Höhe des Gewölbes ist dasselbe ganz mit Jaspis, Marmor und vergoldeter Bronce bedeckt. Der Altar des Pantheons ist prächtig. In einer besondern Abtheilung werden in 43 marmornen Graburnen die Gebeine von ebenso vielen Infanten, Infantinnen und von Königinnen, welche keine Nachkommen hinterlassen haben, in einer andern mit 14 Urnen die von ebenso vielen Königen und Königinnen aufbewahrt. Die Altäre der Reliquien in der Kirche mit ihren zahlreichen und kostbaren Reliquiarien sind nicht minder sehenswerth. Der Theil dieses ungeheuern Gebäudes, welcher als Herbstaufenthalt und Palast der königlichen Familie diente, ist nicht so reich geschmückt als das Uebrige, enthält aber eine doppelte Bildergallerie neben einander, die des Infanten und die Hauptgallerie, welch letztere 170 Fuß lang und mit herrlichen Fresken und Oelgemälden geziert ist. Die Zahl der Oelgemälde im Escorial überhaupt belief sich nach Twiß über 1600, nach anderen Angaben viel höher. Seit 1837 wurden die werthvollsten derselben dem Museum in Madrid einverleibt. Eine Beschreibung der Kirche, des Collegiums, der kleineren Klöster, der Apotheke, der Gärten, der Villen und sonstigen Merkwürdigkeiten, so bedeutend sie auch sind, würde zu weit führen. Das Hauptkloster bildet ein Viereck, welches einen Hof einschließt, in dessen Mitte eine von vier Seiten offene Kapelle steht, die mit Springbrunnen und mit den vier Evangelisten nebst ihren Attributen geschmückt ist, weßhalb dieser Hof el patio de los Evangelistas genannt wird. Um denselben gehen die Kreuzgänge des Klosters, deren äußere Architektur eine der schönsten Zierden des Escorials ausmacht. Zwischen 88 Arkaden stehen zwei Ordnungen von Säulen über einander, von welchen die unteren dorisch, die oberen jonisch sind. Das untere Kloster ist mit dem obern durch eine prächtige Treppe verbunden, und alle Wände des untern und obern Klosters sind mit Fresken von spanischen und anderen Künstlern geschmückt. Aus dem untern Kreuzgange tritt man in die geräumigen Capitelsäle, deren einer Vicarial, der andere Prioral genannt wird. Nach de Laborde's Urtheil werden alle Kostbarkeiten des Escorial noch durch die beiden Bibliotheken überboten, und die Gefälligkeit der Bibliothekare findet bei ihm gebührende Anerkennung. Diese Bibliotheken nehmen den Raum zwischen dem Collegio und dem Kloster auf der Westseite ein, stehen über einander und sind im Innern, wie das Ganze, mit Fresken geschmückt. Nicht die Zahl, sondern die Seltenheit der hier aufbewahrten gedruckten Bücher und Manuscripte gibt denselben ihren Werth. Im Ganzen enthalten beide etwa 30 000 kostbare und höchst seltene Werke und 4300 Handschriften. Unter diesen sind 567 in griechischer, 67 in hebräischer, 1805 in arabischer, die übrigen in lateinischer, spanischer und anderen Sprachen geschrieben. Die meisten Handschriften befinden sich in der obern Bibliothek; einige besonders geschätzte, unter denen auch der Codex aureus, welcher die vier Evangelien mit goldenen Buchstaben enthält, werden in der untern aufbewahrt, wo überdieß eine Sammlung von Handzeichnungen, Kupferstichen, Frucht- und Thiermalereien und die meisten gedruckten Bücher sich befinden. Sie ist mit 70 cannelirten dorischen Säulen und mit sehr schönen Fresken von Pellegrino Tibaldi geschmückt. In der Mitte derselben steht auf einem Tische ein achteckiger kleiner Tempel von Silber mit Filigranarbeit und edlen Steinen; in diesem Tempelchen steht die Figur Karls d. Gr., umgeben von Prinzen aus dem Hause der Pfalzgrafen bei Rhein, und oben auf demselben die Königin Donna Maria Anna von Neuburg, aus deren Besitze dieses Kunstwerk in das Escorial gekommen ist. — Literatur: Der Geschichtsschreiber des Hieronymiterordens, P. Joseph de Siguenza, der das Escorial hat anlegen und vollenden sehen, hat im dritten Bande seiner Historia de la Orden de S. Gerónymo eine ausführliche und genaue Beschreibung desselben geliefert. Es folgten: Francisco de los Santos, Descripcion breve del monasterio de S. Lorenzo el real del Escorial, Madr. 1667; A. Ximenez, Descripcion del real monasterio de S. Lorenzo del Escorial, Madr. 1764; Damian Bermezo, Descripcion artistica del real monast. de S. Lorenzo del Escorial, Madr. 1820. Die vier Genannten waren Mönche des Klosters. Aus neuester Zeit ist zu nennen Rotondo, Historia descriptiva, artistica y pintoresca del monast. de S. Lorenzo, communamente llamado el Escorial, Madr. 1856—1861. Vgl. noch A. de Laborde, Itinéraire descriptif de l'Espagne, 3. éd., Par. 1827, III. Der Katalog der Bibliothek steht bei Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispanica, 2 voll., Matr. 1760 bis 1770. [Seiters.]

Esdras (עֶזְרָא, LXX Ἔσδρας), berühmter jüdischer Schriftgelehrter in der nachexilischen Zeit, war ein Nachkomme des Hohenpriesters Saraja, welcher nach Jerusalems Zerstörung mit mehreren anderen angesehenen Juden nach Reblatha gebracht und dort getödtet worden war (4 Kön. 25, 18. 21). Er stammte also von Aaron ab, wie 1 Esdr. 7, 1—5 noch ausdrücklich gesagt wird, und war wirklicher Priester, wie das ihm wiederholt gegebene Prädicat הַכֹּהֵן (der Prie-

ster) beweist (1 Esdr. 7, 11; 10, 10. 16. 2 Esdr. 8, 2. 9; 12, 26). Daß er aber, wie Manche glauben, ein Sohn Saraja's gewesen sei, ist der Chronologie wegen unmöglich; wenn er daher (1 Esdr. 7, 1) auch geradezu filius Saraiae genannt wird, so ist filius nur in dem bekannten weitern Sinne gebraucht. Im siebenten Jahre des Perserkönigs Artaxerxes führte er eine große Anzahl Juden (1596 Männer stark) aus Babylonien in ihr Heimatland zurück und suchte dort die immer noch traurige Lage seiner Volksgenossen zu verbessern. Da er die Gunst des Perserkönigs in hohem Grade besaß und von ihm alles erlangte, was er wollte (1 Esdr. 7, 6), so war seine Wirksamkeit auch eine sehr erfolgreiche und gesegnete. Sie bezog sich aber hauptsächlich nur auf die Religion und den Gottesdienst, namentlich auf Unterweisung des Volkes im Gesetze, auf vorschriftmäßige Reorganisirung des Opferdienstes und der Feier der Feste und auf Beseitigung der gemischten Ehen zwischen Hebräern und Ausländern. Anfangs war Esdras in dieser Thätigkeit allein, später wurde er von Nehemias kräftig unterstützt; doch befaßte letzterer sich vorzugsweise mit der Ordnung der bürgerlichen Zustände und Verhältnisse. Weit umfassender und folgenreicher als nach den Aussagen der Schrift selbst (BB. Esra und Nehemia) erscheint Esdras' Wirksamkeit in der jüdischen Ueberlieferung. Ihr zufolge hätte er nicht nur den hebräischen Canon gesammelt und geordnet und statt der althebräischen oder phönicischen Schrift die assyrische oder Quadratschrift eingeführt, sondern auch sämmtliche Bücher des Canons, die bei Jerusalems Zerstörung durch die Chaldäer zu Grunde gegangen, wieder hergestellt und dem hebräischen Texte die Vocale und Accente und die Masora beigefügt. Außerdem hätte er als Präsident der großen Synagoge manche auf Sittlichkeit und Gesetzeserfüllung zielende Vorschriften gegeben, wie z. B. die zehn Verordnungen Esdras' (עשרה תקנות תיקן עזרא) in Baba Kama f. 82. a. (vgl. Creizenach, Dorsche Haddoroth 148 f.), die Anordnung der Vorlese-Abschnitte an gewissen Festzeiten, das Verbot der Ehen mit Gibeonitern und Anderes. Sogar die Behauptung wird im Talmud ausgesprochen, Esdras wäre würdig gewesen, das Gesetz zu geben und würde es auch gegeben haben, wenn ihm nicht Moses zuvorgekommen wäre (Sanhedr. f. 21. b.). Alle diese Erfindungen des jüdischen Nationalstolzes sind durch die Wissenschaft längst widerlegt. Von einer Sammlung und Ordnung des hebräischen Canons kann aus vorchristlicher Zeit gar nicht die Rede sein; die Quadratschrift hat sich auf kalligraphischem Wege ganz allmälig aus der phönicischen herausgebildet; die inspirirten Bücher sind bei Jerusalems Zerstörung nicht zu Grunde gegangen, da Daniel (9, 2) am Ende der babylonischen Gefangenschaft sie noch besaß, und Vocale, Accente, Masora stammen aus dem sechsten christlichen Jahrhundert. Die übrigen Angaben sind nicht glaubwürdiger, wenn sie auch nicht so einfach als unwahr bezeichnet werden können. Wie lang Esdras gelebt, und ob er in Palästina oder in Persien gestorben sei, ist ungewiß; Ersteres behauptet Josephus (Ant. 11, 5, 5), Letzteres die spätere jüdische Ueberlieferung (s. Benjamin v. Tudela, Ausg. v. Ascher I, 73; II, 150). [Welte.]

Die Hauptfrage in Betreff Esdras' ist eine chronologische, nämlich welcher Perserkönig unter jenem Artaschasta gemeint sei, in dessen siebentem Regierungsjahre Esdras nach Palästina gekommen. Der Name kann nicht, wie Einige geglaubt haben, Xerxes bezeichnen, da dessen Name Esth. 1, 1 in der leicht erkennbaren Form אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ vorkommt. Artaschasta ist, wie LXX ed. Lag. und Vulgata richtig angeben, Artaxerxes, auf den persischen Keilinschriften Arthakhsatra. Welcher Artaxerxes hiermit gemeint ist, kann nur auf einem Umweg erschlossen werden. Nach 2 Esdr. 8, 1 ff. wirkten Esdras und Nehemias, wie schon oben gesagt ist, gemeinschaftlich zu Jerusalem. Der im Buche Esdras genannte Artaxerxes muß also der nämliche sein, wie der 2 Esdr. 2, 1 vorkommende. Letzterer kann nicht der erste, Artaxerxes Longimanus, gewesen sein, da das ganze Buch eine viel spätere Zeit schildert, insofern der darin 2, 19 u. f. genannte Samaritaner Sanaballat noch unter Darius Codomannus (πρεσβύτερος ὤν) zum Satrapen von Samaria ernannt wurde und später zu Alexander d. Gr. überging (Jos. Antt. 11, 7, 2 sq.). Es ist also einer der beiden späteren Artaxerxes gemeint, und da 2 Esdr. 13, 6 das 32. Jahr des Königs genannt wird, während Artaxerxes III. Ochus nur 21 Jahre regiert hat, so muß es Artaxerxes II. Mnemon gewesen sein.

Das im hebräischen Canon befindliche Buch Esdras', in der LXX das zweite, in der Vulgata das erste Buch Esdras' genannt, befaßt sich mit der nachexilischen Geschichte der Juden, von der es jedoch nicht eine ununterbrochene lückenlose Darstellung gibt, sondern nur die wichtigsten Ereignisse berichtet. Es ist nämlich eine Sammlung von Einzelberichten, welche über die Wiederherstellung der jüdischen Selbständigkeit in der Zeit von Cyrus bis auf Artaxerxes II. Mnemon Nachricht geben. I. Kap. 1. Cyrus' Erlaubniß zum Wiederaufbau Jerusalems durch die Juden. Erster Heimzug der Juden unter Sassabasar und Grundlegung des Tempels; Erfolg unbekannt. II. Kap. 2. Urkundliche Mittheilung über einen zweiten Zug unter Zorobabel und Josue im ersten Jahre des Darius Hystaspis. III. Kap. 3. Aufbau des Altars, Einrichtung des täglichen Opfers, Anstellung von Priestern und Leviten, neue Grundsteinlegung des Tempels. IV. Kap. 4, 1—23. Zusammenfassende Nachrichten über die Störungen des Baues durch die Samaritaner bis zu Darius Codomannus' Zeit, mit einigen Urkunden belegt; es sind lauter selbständige Stücke 1—5. 6. 7. 8—16. 17—23. V. Kap. 4, 24 bis 6, 18. Neubau des Tempels auf Betreiben der Propheten Aggäus und Zacha-

rias. Abermalige Einsprache, dießmal von Seiten des persischen Satrapen. Vollendung und Einweihung des Tempels. VI. Kap. 6, 19—22. Bericht über die erste Osterfeier im neuen Tempel. VII. Kap. 7, 1 bis 10, 44. Urkundlicher Bericht über eine neue, unter Esdras' Anführung unternommene Expedition, welche die Herstellung der Gesetzestreue zu Jerusalem zur Folge hatte. Hiernach ist deutlich, daß im Buche Esdras die Geschichte in den Büchern der Chronik (s. d. Art. Paralipomena) fortgesetzt wird; letztere schließen mit der Erlaubniß des Cyrus zur Rückkehr der jüdischen Exulanten, und mit eben dieser beginnt das Buch Esdras, um zu berichten, wie von dieser Erlaubniß Gebrauch gemacht worden, und was in Folge dessen geschehen sei. Auch in Bezug auf Sprache und Darstellungsweise stimmt das Buch in auffallender Weise gleich vom Anfang an mit der Chronik zusammen (vgl. Movers, Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik 17. 22 f.), hat jedoch das Eigenthümliche, daß es nicht durchweg in hebräischer, sondern theilweise in chaldäischer Sprache abgefaßt ist. Die nämlich oben unter IV. und V. genannten Abschnitte 4, 7 bis 6, 18 sind chaldäisch geschrieben, und der vom Perserkönig in der officiellen chaldäischen Sprache erlassene Ferman 7, 12—26 ist im Original mitgetheilt. Hiermit wird die Frage über den Verfasser des Buches ihrer Beantwortung entgegengeführt. Es kommen natürlich bloß die erzählenden Stücke in Betracht. Bei diesen zeigt sich ein Unterschied in der Darstellung des Erzählers. Die Hauptpartie, der unter VII. genannte Abschnitt, ist von Esdras selbst geschrieben; sowohl die Erzählung in der ersten Person als die unvermittelte Gefühlsäußerung 1 Esdr. 7, 27. 28 setzt dieß außer Zweifel. Der Abschnitt V. hat seinen eigenen Verfasser; er ist durch die erste Person Pluralis 5, 4, durch den Eingang und durch den Gebrauch des Chaldäischen als selbständige Erzählung charakterisirt. Die übrigen Abschnitte I. III. IV. 4, 1—5. VI. gehören einem und dem nämlichen Erzähler an, der die vorhandenen Urkunden und Memoiren zu einem Ganzen verband; derselbe wird durch Einheit des Ausdrucks wie des Stils leicht als der nämliche kenntlich, der auch die Paralipomena verfaßt hat, d. h. als Esdras selbst (s. d. Art. Paralipomena). Esdras hat also ein Geschichtswerk als Fortsetzung der Paralipomena verfaßt, welchem er eigene frühere und fremde vorgefundene Aufzeichnungen einreihte; daher kommt es, daß die autobiographischen Stücke in Sprache und Stil durchaus mit dem verbindenden Text des Ganzen übereinstimmen. Die Fortsetzung der Paralipomena erstreckte sich auch noch, wie anderswo zu sagen ist, über das jetzige Buch Nehemias (s. d. Art.), so daß die beiden Schriften mit Recht früher unter dem einen Namen Buch Esdras zusammengefaßt waren und jetzt als erstes und zweites Buch Esdras unterschieden werden.

Der Inhalt des Buches Esdras ist unbedingt glaubwürdig. Die Urkunden darin sind authentisch; ihre Aechtheit ergibt sich von Seiten ihrer Form besonders aus 6, 3—12, wo die Abschrift eines ältern Schriftstückes mit einer neuern Bestimmung brevi manu verbunden ist. Die jüdischen Geschlechtsregister wurden, wie 1 Esdr. 2, 59—63 zeigt, ängstlich gehütet und konnten anders als von den zuständigen Behörden gar nicht erhalten werden. Bei den erzählenden Partien ist eine innere Unwahrscheinlichkeit nicht vorhanden; äußerlich betrachtet, geben die genauen Zeitbestimmungen 7, 9; 8, 15; 10, 9 den höchsten Grad der Zuverlässigkeit. Für den Haupttheil der Erzählung bieten die ungesucht geäußerten Gesinnungen 7, 27. 28 einen besondern Grund der Glaubwürdigkeit; auch die Bücher der Propheten Aggäus, Zacharias und Malachias bestätigen den Inhalt des ersten Buches Esdras. Den Zuständen des persischen Reiches ist die Erzählung bis in's Kleinste entsprechend; namentlich erscheint auch der Gebrauch des Chaldäischen in den Urkunden wie in der Erzählung als eine sehr wichtige Stütze für den historischen Charakter der Darstellung. (S. d. Art. Chaldäische Sprache und Literatur; Ausführlicheres über alle behandelten Punkte bei Kaulen, Einl. 207 ff.) Ueber das dritte und vierte Buch Esdras s. d. Art. Apokryphenliteratur I, 1051 ff. [Kaulen.]

Esdrelon, s. Jezrahel.

Esel, der zahme (חֲמוֹר, weiblich אָתוֹן, nur einmal wird חֲמוֹר auch vom weiblichen Esel gebraucht 2 Sam. 19, 27), ist ein bei den alten Hebräern wie überhaupt bei den Orientalen sehr geschätztes und verschiedenartig benutztes Hausthier. In den südlicheren Gegenden des Orients ist er aber weit schöner, lebhafter und schneller als im Abendlande, und wird noch jetzt zum Theil dem Pferde vorgezogen. Tavernier z. B. versichert, daß in Persien schöne Reitesel theurer als die besten Pferde bezahlt werden (Voyage IV, 3). Die Benennung חֲמוֹר (von חָמַר roth sein) hat in seiner röthlichen Farbe ihren Grund; um dieser willen war er bei den alten Aegyptern verachtet und verabscheut, weil bei ihnen die rothe Farbe die Farbe des bösen Gottes Typhon war. Schon die Patriarchen Abraham (Gen. 12, 16; 22, 3; 24, 35) und Jacob (Gen. 30, 43; 32, 15) hatten Esel unter ihren Heerden, und später kommen sie bei den Hebräern sehr häufig vor. Man brauchte sie zum Lasttragen (1 Sam. 16, 20. 2 Sam. 16, 1. 2 Esdr. 13, 15), zum Ziehen des Pfluges (Deut. 22, 10. Js. 30, 24; 32, 20), zum Treiben größerer Mühlen (Matth. 18, 6. Luc. 17, 2) und besonders zum Reiten. Als Reitthiere waren sie wegen ihres sichern Trittes in gebirgigen Gegenden besonders beliebt und wurden in der Zeit vor David nicht bloß von gemeinen Leuten, sondern selbst von Vornehmen regelmäßig als solche gebraucht. Schon Moses brachte bei seiner Rückkehr nach Aegypten seine Frau und Kinder auf Eseln dorthin

(Ex. 4, 20); Bileam ritt auf einer Eselin aus Mesopotamien nach Moab (Num. 22, 21 f.); von den 30 Söhnen des Schophet Jair hatte jeder einen Esel als Reitthier (Richt. 10, 4), ebenso jeder von den 40 Söhnen und 30 Enkeln des Richters Abdon (Richt. 12, 14); dem Könige David brachte Siba unter Anderem zwei Reitesel zum Geschenke (2 Sam. 16, 1 f.). Vornehme suchten zuweilen darin noch eine besondere Auszeichnung, daß sie sich weiße oder weißgestreifte Esel hielten (Richt. 5, 10). Zur Zeit Davids dagegen ward von den Reichern das Maulthier vorgezogen (2 Sam. 13, 29 f.), und in der Königszeit wurde das Roß bei den Vornehmern allein zum Reiten verwendet. Demnach konnte in spätern Zeiten das Reiten auf dem Esel als Zeichen der Demuth und Sanftmuth angesehen werden (Zach. 9, 9. Matth. 21, 5). Auch im Kriege wurden Esel gebraucht, aber Allem nach nicht als Reitthiere, sondern nur zum Tragen des Gepäcks (4 Kön. 7, 7), wiewohl auch Reiterei auf Eseln im alten Orient nichts Unerhörtes war (vgl. Strabo, Geogr. 15, 2, 14; Herod. Histor. 4, 129) und selbst von Isaias (21, 7) als im Heere der Meder und Perser vorkommend erwähnt wird. Beim Reiten bediente man sich aber keines Sattels, sondern legte nur eine einfache, zuweilen auch kostbare Decke oder ein Kleidungsstück auf das Thier. Da der Esel ein so nützliches und geschätztes Thier war, gereichte eine Vergleichung mit ihm nicht etwa zum Schimpfe, sondern vielmehr zur Auszeichnung; daher wird z. B. Issachar im Segen Jacobs ein knochiger Esel genannt (Gen. 49, 14), sowie auch noch in späteren Zeiten der Kalife Merwan II. der Esel von Mesopotamien genannt wurde (Freytag, Hist. Halebi 59). Bei den Rabbinen kommt der Esel sogar als Bild eifriger Gesetzeserfüllung und bei den Kabbalisten als Symbol der Weisheit vor (vgl. Warnekros, Hebr. Alterth., 3. Ausg., 80 f.). Bei allem dem war der Esel ein unreines Thier und durfte weder geopfert noch gegessen werden. Daher mußte die Erstgeburt von Eseln durch ein Lamm losgekauft oder getödtet werden (Ex. 13, 13; 34, 20), und 4 Kön. 6, 25 wird es als Zeichen äußerster Hungersnoth bemerkt, daß in Samarien während einer Belagerung durch Benhadad auch Eselfleisch gegessen wurde. Den Esel göttlich zu verehren, ward nicht bloß im Spott den Christen, sondern schon früher im Ernst den Juden zur Last gelegt (Tert. Ad Nat. 1, 14). Schon Flavius Josephus nimmt die Juden dagegen in Schutz (Contr. Ap. 2, 7); später thut dieß auch Tertullian mit scharfen Worten gegen Tacitus, daß er über die Verhältnisse und Sitten der Juden rede, ohne sie zu kennen (Apologet. c. 16). Was zu dieser Verleumdung oder vielmehr zu der sie unterstützenden Sage, die Juden seien in der Wüste durch einen durstigen Esel zu reichen Wasserquellen geführt worden, Anlaß gegeben hat, wird sich schwerlich mehr ausmitteln lassen. (Vgl. Bochart, Hierozoicon I, l. 2, c. 12 ad 18.) [Welte.]

Eselsbrüder, s. Trinitarier.

Eselsfest, s. Feste II.

Eskil, Erzbischof von Lund im zwölften Jahrhundert, ein eiserner Charakter, ebenso rührig wie fromm, groß als Kirchenfürst, Krieger und Ascet, besaß europäische Berühmtheit, war vertraut mit den angesehensten Männern seiner Zeit und verfolgte als sein Lebensziel Sicherstellung und Hebung der Kirche in geistlicher und materieller Beziehung. Er war mit dem königlichen Hause verwandt, studirte an der Domschule zu Hildesheim, ward Domherr in Lund, dann für drei bis vier Jahre Bischof von Roskilde auf Seeland, und wurde endlich nach dem Tode seines Oheims Asger oder Adzer, des ersten Lunder Erzbischofs, 1137 oder 1138 zu dessen Nachfolger postulirt. Da er im Streite zwischen König Erich Lam und dem Kronprätendenten Olaf sich auf Seite des Königs stellte, gelang es Olaf, auf kurze Zeit einen Gegenbischof einzusetzen. Im J. 1139 wurde zu Lund das erste nordische Nationalconcil unter dem Vorsitze des päpstlichen Legaten Theodignus gehalten. Es betheiligten sich daran außer dem Metropoliten fünf dänische Bischöfe, ein schwedischer Bischof und die Bischöfe von Bergen und von den Färöern. Sechs Jahre später (1145) weihte Eskil den nunmehr vollendeten Lunder Dom ein zu Ehren der unbefleckten Jungfrau und des hl. Laurentius, errichtete daselbst zwei neue Dignitäten und mehrere Canonikate und vermehrte die Einkünfte der schon bestehenden Canonikate und der Domschule. Er war ein besonderer Freund und begeisterter Verehrer des hl. Bernhard, der seinetwegen an Papst Eugen III. schrieb (Ep. 280) und in einem herzlichen Schreiben an Eskil selbst (Ep. 390, alias 314) äußert: Glorior privilegio amoris Tui. Er war Gönner und Beförderer des Klosterlebens und besonders des Cistercienserordens. Der Augustinerconvent Eskilsö im Isefjord bei Roskilde und das Benedictinerkloster St. Peter in Nästved erfreuten sich jedenfalls seiner Gunst. Den Cisterciensern dagegen baute er die Klöster Herisvad bei Helsingborg und Esrom im nördlichen Seeland; er holte ihre ersten Bewohner aus Citeaux und Clairvaux persönlich herüber; ja er hätte gewünscht, selbst ein Sohn des hl. Bernhard zu werden, aber der Heilige erlaubte dem so segensreich wirkenden Kirchenfürsten nur das Gelübde, am Abende seines Lebens, nach vollbrachter Tagesarbeit Mönch zu werden. Den Prämonstratensern baute er aus eigenen Mitteln das Peters- und Paulskloster zu Tommeruh in Schonen, das 1155 päpstliche Bestätigung erhielt. Auch Johanniter finden sich zu seiner Zeit in Lund. Ein Versuch, Karthäuser auf Seeland anzusiedeln, scheiterte. Im Streite zwischen Sven Grathe und Knud Magnussen wurde der Erzbischof eine Zeit lang im Thurme seiner Cathedrale gefangen gehalten, erhielt dann aber als Schadenersatz zu

dauerndem Besitz Theile von Bornholm und von Schonen nebst der Veste Aahuus (1149). — Norwegen und die westlich davon belegenen Inseln wurden 1152 aus dem Metropolitanverbande mit Lund ausgeschieden und zu einer eigenen Kirchenprovinz unter dem Erzbischofe von Nidaros (Trondhjem, Drontheim) erhoben. Der Cardinalbischof von Albano, Nicolaus Breakspear (später Papst Hadrian IV.), der als päpstlicher Legat mit der Neuordnung der nordischen Kirche beauftragt war, kehrte auf der Rückreise bei Eskil ein und legte in dessen Hände das für den schwedischen Metropoliten bestimmte Pallium nieder, weil die Verhandlungen mit Schweden über Sitz und Person eines Erzbischofs sich noch nicht zum Abschlusse bringen ließen. Als Eskil 1156 eine Romreise gemacht hatte, gerieth er auf dem Rückwege zu Diedenhofen in Gefangenschaft. Papst Hadrian intercedirte für den Kirchenfürsten bei dem Kaiser Barbarossa, der gegen solche Unthat sogleich hätte das Schwert gebrauchen sollen, und es entstanden aus diesem Anlaß arge Irrungen zwischen Papst und Kaiser (Hefele, Conc.-Gesch. V, 482 ff.). Die näheren Umstände seiner Befreiung sind unbekannt; aber 1158 erscheint der Erzbischof wieder in Roskilde, wo er Waldemar I. krönte, und wenige Jahre später gab er auf einer Synode in Lund das schonische Kirchenrecht. Im Kampfe Alexanders III. mit dem Kaiser ergriff der Dänenkönig die Partei des Gegenpapstes Victor und anerkannte den schismatischen Bischof von Schleswig, Aage (Occo); aber während andere dänische Bischöfe schwankten, stand Eskil unentwegt zu Alexander III., ob er gleich das Land auf mehrere Jahre verlassen mußte. In dieser Zeit hielt er sich in Frankreich auf in der Nähe des Papstes; und während dieser seiner Verbannung weihte er in Sens den ersten Erzbischof von Upsala mit Namen Stephan (1164). Er selbst hieß Primas von Schweden und Legat des apostolischen Stuhles in Dänemark und Schweden. Im J. 1169 begleitete er König Waldemar und den streitbaren Bischof Axel (Absalon) von Roskilde auf dem siegreichen Zuge gegen Rügen, das Hauptbollwerk der heidnischen Wenden, die nunmehr für das Christenthum gewonnen wurden. In der Klosterkirche zu Ringsted feierte Eskil 1170 im Beisein des Königs, des Erzbischofs von Upsala, des Bischofs von Oslo, sämmtlicher Bischöfe und vieler weltlichen Großen des dänischen Reiches die 1169 erfolgte Canonisation des im J. 1131 gemordeten Herzogs Knud Lavard, Vaters des Königs; zugleich krönte er aus Anlaß der seltenen Feier den siebenjährigen Enkel des Heiligen. Den alternden Erzbischof zog es immer mehr in die Einsamkeit, nach dem lieben Clairvaux. Wirklich begab er sich mit Einwilligung des Königs dahin. Nur zu kurzem Aufenthalt kam er 1176 nach dem Norden zurück. Auf sein wiederholtes Drängen hatte der Papst seine Resignation angenommen und ihm erlaubt, selbst seinen Nachfolger zu bestimmen. So legte er denn auf einem Herrentage zu Lund in Gegenwart des Königs und sämmtlicher Bischöfe den Hirtenstab auf den Altar nieder und ernannte dann unter Zustimmung des Domcapitels, des Königs und des Volkes Bischof Axel von Roskilde zu seinem Nachfolger. Dieser weigerte sich und appellirte nach Rom. Aber Eskil wartete nicht, bis von daher die Weisung kam, Axel solle neben Roskilde auch das Erzstift übernehmen, sondern eilte sofort nach Clairvaux, wo er am 6. September 1182 als schlichter Mönch starb. Wenn der alte Historiker Saxo Eskild als avus maternus zweier Verschwörer gegen König Waldemar und diese als nepotes des Erzbischofs bezeichnet, so findet doch selbst der Protestant Helveg (Den danske Kirkes Historie til Reformationen I, 426) es bei Eskils „clericalen Grundsätzen und seiner schwärmerischen Bewunderung des Klosterlebens" höchst unwahrscheinlich, daß diese Ausdrücke im eigentlichen, gewöhnlichen Sinne zu verstehen seien. (Vgl. Karup, Gesch. der kath. Kirche in Dänemark; Suhm, Danmarks Historie; C. Molbech, Historisk Aarbog, 3. Deel.) [Perger S. J.]

Esparza Artieda, Martin von, S. J., gehört zu den bedeutendsten nachtridentinischen Scholastikern. Er wurde 1606 zu Ezcaroz in der Diöcese Pampelona geboren und lehrte nach seinem Eintritte in die Gesellschaft Jesu zuerst Philosophie in Compostela, dann scholastische Theologie zu Valladolid, Salamanca und Rom. Hier starb er in hohem Alter. Er schrieb nach Ordnung der Summa des hl. Thomas Quaestiones disputandae, 9 voll., Rom. 1657—1659, die in dritter Auflage (Rom 1666) als Cursus theologicus in decem libros et duos tomos distributus edirt wurden. Im Auftrage des Papstes Alexander VII. trat er gegen einige Theologen, welche nur den Ausdruck Conceptio immaculatae Virginis als richtig bezeichneten, mit der Schrift auf Immaculata conceptio B. Mariae Virginis deducta ex origine peccati originalis, Romae 1655. (Vgl. De Backer s. v.; Hurter, Nomencl. lit. II, 3.) [Streber.]

Espen, Zeger Bernhard van, sehr einflußreicher Canonist des 18. Jahrhunderts, wurde am 9. Juli 1646 zu Löwen geboren und daselbst in den philosophischen und theologischen Disciplinen gebildet. Mit besonderer Liebe ergab er sich den canonistischen Studien und wurde, nachdem er 1673 zum Priester geweiht worden war, zwei Jahre darauf Doctor juris und Professor des canonischen Rechts in dem Collegium Adrianum an der Universität Löwen. In dieser Stellung lebte er sehr zurückgezogen und ganz in seine Studien vertieft; dennoch wurde er wegen seiner Rechtskenntnisse durch Besuche und Anfragen von allen Seiten, von Fürsten, Bischöfen, Collegien und Gelehrten sehr in Anspruch genommen. Leider war Espen ein Freund der Männer von Port-Royal und stellte in seinen Schriften über verschiedene Punkte der Rechtsquellen, über die Congregatio indicis librorum

prohibitorum, über die Dispensationen, Immunitäten, Exemtionen, das k. Placet, den Recursus ad principem, das Nominations- und Präsentationsrecht der Adeligen in Holland &c. Lehren und Ansichten auf, welche sehr vielen Widerspruch fanden. Alle seine Werke kamen 1704 und 1734 in den römischen Index. Sein Rechtsgutachten für das sogenannte Domcapitel von Utrecht zum Behuf der Wahl und Consecration eines Erzbischofs, die Billigung der Wahl und Consecration Steenhovens, sowie sein Antwortschreiben über die zu einer gültigen Bischofsweihe nöthige Anzahl von Bischöfen zogen ihm endlich 1728 die Suspension a divinis, von dem Recht zu Vorlesungen und von allen Universitätsämtern zu. Zugleich hatte ihm der Erzbischof von Mecheln drei Fragen zur Beantwortung vorlegen lassen: 1. ob er aufrichtigen Herzens dem Glaubensbekenntnisse Pius' IV. anhange und dasselbe wieder abzulegen bereit sei; 2. ob er bereit sei, auf das Formular Alexanders VII. gemäß der Bulle Vineam Domini zu schwören; und 3. ob er aufrichtig und einfach die Constitution Unigenitus annehme und alle darin verworfenen Sätze verwerfe. Allein Espen ging weder auf die Beantwortung dieser Fragen ein, noch leistete er einen Widerruf, sondern flüchtete sich nach Maastricht und von da nach Amersfort, dem Zufluchtsort der aus Frankreich und Holland flüchtigen Jansenisten, wo er noch im J. 1728 den 2. October in einem Alter von 82 Jahren starb. Ohne Zweifel gehört van Espen zu den ausgezeichnetsten Canonisten und wird wegen seines historischen Geschmacks, wegen seines Stiles und wegen des würdigen Tones seiner Behandlung noch vielfach gebraucht (s. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts, 14. Aufl., Einl. 11). Allein jene durchaus classische Auctorität, die ihm oft zugelegt worden ist, gebührt ihm keineswegs, und seine Schriften müssen namentlich in dem, was die Rechte und Befugnisse des päpstlichen Stuhles belangt, mit Vorsicht gelesen werden. Uebrigens waren, außer seinen historischen Darstellungen (bei denen er Thomassini, ohne ihn zu nennen, benutzte), gerade seine Ansicht vom Papstthum und seine Vertheidigung des Jansenismus die Hauptursachen seiner großen Reputation. Seine Werke erschienen in mehreren Ausgaben; die beste ist Jus ecclesiasticum universum, cura J. Baren, 5 voll. Lovanii 1753—1759, Colon. 1777, 3 voll. Mogunt. 1791. (Vgl. Laurent, Van Espen, Bruxelles 1860.) [Schrödl.]

Espencäus (d'Espence), Claudius, berühmter französischer Theolog, ward zu Châlons sur Marne im J. 1511 geboren. Seine Studien begann er in der Heimat und vollendete sie zu Paris im Collegium von Navarra, in das er 1536 eingetreten war. Im J. 1540 wurde er zum Rector der Universität gewählt, und erst nachdem er dieses Amt seinem Nachfolger übergeben hatte, erhielt er den Doctorgrad in seinem 31. Jahre. Bald zog ihn der Cardinal von Lothringen, der ihn im Collegium von Navarra kennen gelernt, an seinen Hof. Die wissenschaftlichen Beschäftigungen, denen er sich hier hingab, hinderten ihn jedoch nicht, an dem Heile der Seelen zu arbeiten. Er predigte öfter und mit Eifer. In dieser Verrichtung zogen ihm einige Aeußerungen, unter Anderem auch über die Legenda aurea des Jacobus de Voragine, welche er geringschätzig behandelte, das Mißfallen vieler Gläubigen und auch die Mißbilligung der Sorbonne zu (1543). Espencäus, ein Mann freisinnigen Geistes, aber seiner Kirche immer treulich zugethan, stand nicht an, nach dem Rathe seiner Facultät diese Aeußerungen ebenfalls wieder auf der Kanzel theilweise zurückzunehmen, theilweise zu limitiren (vgl. d'Argentré, Collectio judiciorum de novis errorib. II, 134). Im J. 1544 wurde er vom Könige nach Melun gesandt, um dort an den Berathungen der Theologen Theil zu nehmen, welche die zur Beschickung des Trienter Concils nothwendigen Vorarbeiten zu besorgen hatten. Espencäus erwarb sich hier durch seine Fähigkeiten die allgemeinste Achtung. Hierauf wurde er 1547 den beiden französischen Gesandten, welche auf dem nach Bologna verlegten Concil Frankreich vertreten sollten, als Theologe beigegeben. Da aber das Concil kurz darauf wieder vertagt wurde, kam er alsbald wieder nach Frankreich zurück. Im J. 1555 nahm ihn der Cardinal von Lothringen mit sich nach Rom. Hier trat er in nahe Beziehungen zu Paul IV., der, wenn wir Richard Simon glauben dürfen, besonders durch freimüthige Aeußerungen und Vorstellungen über bestehende kirchliche Mißbräuche für den Mann gewonnen wurde und sogar daran dachte, ihn zum Cardinal zu machen. Was den Papst von diesem seinem Vorhaben zurückbrachte, ist nicht bekannt. Espencäus selbst sprach sich immer sehr zufrieden darüber aus, von dieser Last befreit geblieben zu sein. Daß jene Irrung, welche aus der geringschätzigen Aeußerung über die Legenda aurea hervorgegangen war, diese Sache rückgängig gemacht, wie Sleidan berichtet, ist aus der Luft gegriffen; d'Espence berichtet nirgends etwas dergleichen. Im J. 1560 war er wieder bei der Versammlung in Orleans, wo über die auf dem Concil von Trient einzubringenden Anträge verhandelt wurde, und nahm 1561 an dem Religionsgespräch in Poissy Theil, wo er gegen Beza die Geltung der Tradition, die Unfehlbarkeit der Kirche und die Nothwendigkeit der bischöflichen Ordination zur Ausübung des geistlichen Amtes vertheidigte. Im Uebrigen sprach er sich entschieden gegen die allzuharten Maßregeln aus, welche man wider die Hugenotten in Anwendung gebracht. Ein im J. 1561 anonym erschienenes Buch über die Verehrung der Bilder zog Espencäus viele Unannehmlichkeiten zu. Manche beschuldigten ihn, daß er der Verfasser sei; er wies diese Beschuldigung zurück, aber die Unzufriedenheit legte sich damit nicht. Da er deßhalb von der Sorbonne angegangen wurde, in einer besondern Schrift seine Grundsätze über die Bilder-

verehrung auszusprechen, erklärte er sich dazu bereit, sprach aber von vornherein seine Befürchtung aus, nicht alle Doctoren zufriedenstellen zu können, denn er finde nicht, daß Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Gregorius die Ausdrücke colere, venerari von einem andern Bilde als dem heiligen Kreuzbilde anwendeten. Im Uebrigen unterschreibe er den 16. Artikel der Facultät gegen die neuen Häresien und zweifle nicht, daß es eine gute Handlung sei, wenn man sich vor den Bildern Christi und der Heiligen niederwerfe, um zu Jesus Christus und zu den Heiligen zu beten. Es scheint demnach, daß d'Espence's Bedenklichkeiten gegen jene Ausdrücke auf Mißverständniß oder Pedanterie beruhten, und so unterblieb auch die geforderte Darlegung. Bis zu seinem am 5. October 1571 erfolgten Tode beschäftigte er sich nunmehr nur noch mit Uebungen der Frömmigkeit und mit Abfassung von Büchern. Von diesen sind zu nennen Traité contre l'erreur vieil et renouvelé des Prédestinés, Lyon 1548; Cinq sermons ou traités: l'honneur des parens, des traditions humaines, des traditions ecclésiastiques etc., Paris 1562; Commentarius in Epistolam I. ad Timotheum cum digressionibus, Paris. 1561, in posteriorem epist. ad Timoth. 1564; Comment. in epist. ad Titum cum digressionibus, Paris. 1568. Dieses letztere Werk wurde alsbald in den Index librorum prohibitorum gesetzt, donec corrigatur, weil der Verfasser, der in seinen Digressionen zu beiden Werken einzelne unläugbare Mißstände in der Kirche bespricht (z. B. die Gewohnheit der Bischöfe, ihr Amt durch Vicare verwalten zu lassen), in diesem letztern Commentare sich zu ungemessenen Ausfällen besonders auch gegen den römischen Hof hinreißen ließ. Das nämliche Schicksal widerfuhr seinem Buche De continentia libri VI, Paris. 1565, ebenfalls donec corrigatur. Im Uebrigen muß man bedenken, daß d'Espence in einer verwirrten, lange noch nicht geklärten Zeit des Ueberganges lebte, wo selbst Bessere vor der geistigen Epidemie, die durch die Zeit hinging, sich nicht ganz zu verwahren wußten. Dem katholischen Glauben ist er jedenfalls treu geblieben; dieß können selbst diejenigen nicht läugnen, welche, wie z. B. Schröckh (Kirchengesch. seit der Reform. IV, 40), mit Vorliebe seine Ausschreitungen hervorheben. Er schrieb außer den angeführten Schriften ebenfalls gegen die Neuerer seine Abhandlung De Eucharistia et ejus adoratione libri V, Paris. 1573, worin er die katholische Lehre vertheidigt. In der Schrift De clandestinis matrimoniis Consilium, Paris. 1561, behauptet er den unrichtigen Satz, daß der Mangel der elterlichen Einwilligung die Ehe ungültig mache, und ermahnt Papst und Fürsten, sie möchten diese Ungültigkeit erklären. Sein Libellus de privata et publica Missa beginnt mit der Behauptung, Privatmessen, d. i. Messen ohne die Assistenz der Gläubigen, hätten in der alten Kirche nicht stattgefunden; sie möchten deßhalb (das ist sein Wunsch) auch jetzt nicht mehr geduldet werden. Auch dieß zur Charakteristik des Mannes! Eine Gesammtausgabe der Werke erschien 1614 zu Paris. (Vgl. Sammarthani Elogia Gallorum saec. XVI. doctrina illust., l. 2, c. 17; Dupin, Bibl. des auteurs XVI, 104 ss.; R. Simon, Hist. crit. des princ. Comment. du N. Test., Roterd. 1692, 591 ss.; Niceron, Mémoires XIII, 183 ss.) [Kerker.]

Esron, im A. T. viermal (Ruth 4, 18. 19. 1 Par. 5, 3. Matth. 1, 3. Luc. 3, 33) für Hesron (s. d. Art.).

Eß, van, Name zweier katholischer Theologen. 1. Karl van Eß O. S. B., wurde zu Warburg im Bisthum Paderborn 1770 geboren, besuchte das dortige Dominicaner-Gymnasium, trat 1788 in die Benedictinerabtei Huysburg bei Halberstadt ein, empfing 1794 die Priesterweihe und folgte 1796 seinem zum Abte gewählten Lehrer Hagspiel als Lector. Einen Ruf als Professor nach Frankfurt a. O. lehnte er 1801 ab. Noch in demselben Jahre erhob ihn die Wahl der Conventualen zum Prior. Nach Aufhebung der Abtei (1804) übernahm er das Amt eines Pfarrers von Huysburg und wurde 1811 vom Fürstbischof Franz Egon von Hildesheim zum bischöflichen Commissarius für die katholischen Kirchen im Gebiete von Magdeburg, Halberstadt und Helmstädt ernannt. Karl van Eß war ein wohlwollender leutseliger Mann, welcher sich seiner ehemaligen Conventualen nachdrücklich annahm, mehreren aus ihren Klöstern vertriebenen Nonnen ein Asyl gewährte, die Klosterkirche von Huysburg verschönerte u. s. w. Auch als Schriftsteller war er thätig. Außer einigen philosophischen Abhandlungen und einer kurzen Geschichte der Abtei Huysburg gab er gemeinschaftlich mit seinem Vetter Leander van Eß eine Uebersetzung des Neuen Testaments heraus (1807), welche große Verbreitung fand. Im J. 1812 veranstaltete er eine neue Ausgabe des Osnabrück'schen katholischen Gesangbuchs von Deutgen. Seine „Darstellung des katholischen christlichen Religionsunterrichts" wurde vielfach getadelt, und seine gegen die Ausfälle der Protestanten am Reformationsfest 1817 gerichtete Schrift: Entwurf einer kurzen Geschichte der Religion u. s. w., rief einige Gegenschriften von Seiten des Dompredigers Dr. Augustin in Halberstadt und des Dr. Körte hervor. Obschon Karl van Eß der katholischen Kirche treu ergeben war und auch deren Rechte nach Kräften vertheidigte (vgl. Hist.-pol. Bl. XXX, 532 ff.), hatte doch die neologische Richtung der Zeit auch auf ihn ihren Einfluß ausgeübt, welcher auch aus seinen Bemühungen für den deutschen Kirchengesang, seinen liturgischen Neuerungen u. s. w. ersichtlich ist. Um die Protestanten zur Kirche zurückzuführen, stellte er ihnen Aufhebung des Cölibates und Bewilligung der Communio sub utraque in Aussicht. Karl van Eß starb am 22. October 1824. (Vgl. Schmidt, Neuer

Necrolog der Deutschen, 2. Jahrgang 1824, 947 ff.)

2. Mehr Aufsehen machte sein Vetter Johann Heinrich oder nach seinem Klosternamen Leander van Eß O. S. B. Er war ebenfalls zu Warburg 1772 geboren, machte dort seine Gymnasialstudien, nahm 1790 in der Abtei Marienmünster im Paderborn'schen den Habit des hl. Benedict, wurde 1796 Priester und versah nach Aufhebung des Klosters (1802) die Pfarrei Schwalenberg im Fürstenthum Lippe. Im J. 1812 folgte er einem Rufe als Professor und Pfarrer nach Marburg. Diese Stelle legte er 1822 nieder und privatisirte hierauf in Darmstadt, Alzei in Rheinhessen und an anderen Orten. Er starb 1847 zu Affolderbach im Odenwald. Schon im Kloster hatte Leander eine incorrecte Richtung eingeschlagen, welche ihn später in Conflict mit der Kirche brachte und ihn schließlich dem religiösen Indifferentismus entgegenführte. Als Pfarrer von Schwalenberg begann er mit dem oben genannten Karl van Eß eine Bibelübersetzung, welche er nach dem Rücktritte des letztern allein fortsetzte (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 757). Hierdurch kam er in Verbindung mit der Londoner Bibelgesellschaft, die ihm reichliche Subventionen zuwandte und ihn zu ihrem Agenten aufstellte, bis der 1830 ausgebrochene Streit über die sogen. Apocryphen sein Verhältniß zu dieser Gesellschaft löste (s. d. Art. Bibelgesellschaft II, 651). Die Art und Weise, wie Leander van Eß im Interesse der Londoner Bibelgesellschaft thätig war, seine vielfach ungenaue und unrichtige Bibelübersetzung (Werner, Gesch. d. kath. Theol. 398 ff.) und namentlich die von ihm zur Schau getragene Geringschätzung der Vulgata erregten Anstoß in katholischen Kreisen und riefen einige polemische Schriften hervor (vgl. Die van Eßische deutsche Bibelübersetzung u. s. w., Straßb. 1819). Der Angegriffene vertheidigte sich mit Gereiztheit, beschuldigte seine Gegner der Lüge und Verleumdung und verfaßte mehrere Schriften, um die Berechtigung seines Benehmens nachzuweisen. Zu denselben gehört auch die anonym erschienene heftige Broschüre: Die Bibel nicht, wie Viele wollen, ein Buch für Priester nur, sondern auch für Fürst und Volk, von einem christ-, nicht römisch-katholischen Geistlichen, Darmstadt 1818. Die Titel der andern Schriften dieses Inhalts s. Neuer Necrolog der Deutschen, 25. Jahrg. 1847, Weimar 1849, II, 653 f.). Die päpstlichen Vorschriften hinsichtlich des Bibellesens und speciell die Breven Pius' VII. an den Erzbischof von Mohilew (s. II, 651) und Leo's XII. sucht er durch elende Sophistereien und Verdächtigungen zu entkräften (vgl. die Broschüre: Ihr Priester, gebet und erkläret dem Volke die Bibel, 1825, 22 ff.). Vornehmlich war Leander bemüht, den deutschen Episcopat für sein Unternehmen zu gewinnen, doch gelang ihm dieß nicht nach Wunsch. Außer seinen deutschen Uebersetzungen der Bibel hat er auch eine neue Ausgabe der Septuaginta und der Vulgata besorgt. Ueber die ihm für seine Zwecke zu Gebote stehenden Mittel gibt die der zuletzt angeführten Schrift beigefügte Abrechnung vom 1. Mai 1822 bis September 1824 hinreichenden Aufschluß. Seine Pragmatica doctorum catholicorum Tridentini circa Vulgatam decreti sensum nec non licitum textus originalis usum testantium historia, Solisbaci 1817, auch deutsch, Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata im Allgemeinen und zunächst in Beziehung auf das Tridentinische Decret, oder: Ist der Katholik gesetzlich an die Vulgata gebunden? Tüb. 1824, hat nur den Werth einer einseitigen Materialiensammlung. Vorzüglich tritt seine religiöse Verschwommenheit und Unklarheit hervor in seiner Rechtfertigung der gemischten Ehen zwischen Katholiken und Protestanten, Köln 1821, und in den von ihm unter dem Titel: Wesenlehren des christlichen Glaubens und Lebens für Geist und Herz u. s. w., herausgegebenen neun Predigten des protestantischen Oberhofpredigers Reinhard zu Dresden, Tübingen 1823. (Vgl. Schmidt, Neuer Necrolog der Deutschen, 25. Jahrg. 1847; Scriba, Biogr.-literär. Lexicon der Schriftsteller des Großh. Hessen, Darmstadt 1831. Beide Werke enthalten auch ein Verzeichniß seiner Schriften.) [Brück.]

Essen, Frauen-Abtei, später geistliches Fürstenthum zwischen Ruhr und Emscher, an der Grenze zwischen Franken und Sachsen. Altfried, Mönch im Benedictiner-Kloster Neu-Corbey an der Weser, erzogen im Kloster Fulda unter dem berühmten Rabanus Maurus, wahrscheinlich bereits seit 847 Verwalter des Bisthums Hildesheim, seit 851 wirklicher Bischof daselbst, auf dessen Veranlassung auch das Kloster Gandersheim gestiftet wurde, gründete gegen das Jahr 845 auf seinem elterlichen Gute Astnide ein Kloster für adelige Damen nach der Regel des hl. Benedictus. Die Stiftung wurde von den Päpsten Sergius II. (844—847) und Hadrian II. bestätigt; als erste Abtissin wurde Altfrieds Schwester Gerberga (Gersuinda) eingesetzt, und bei diesem Anlaß ward ein Kapellchen zu Ehren des hl. Quintinus (Quintinchen) erbaut. Letzteres ward leider im J. 1817 abgebrochen, findet sich aber noch jetzt vielfach irrthümlich in Handbüchern der Geographie als die älteste noch vorhandene Kirche der Ruhrgegend aufgeführt. Altfried, der am 15. August 875 starb, hatte noch am 27. September 873 zu Köln auf einer Synode, welche dort bei Gelegenheit der Einweihung des alten Petersdomes unter Erzbischof Willibert gehalten wurde, seine Doppelstiftung bestätigen lassen, die der heiligen Jungfrau und den heiligen Martyrern Cosmas und Damianus gewidmet und für 52 adeliche Damen wie für 20 Priester bestimmt war. Den Mitgliedern des Doppelstiftes war der Zehnte zwischen Ruhr und Emscher, von der Leithe bis nach Lirich und Lippern, dazu freie Wahl der Abtissinnen aus dem Schooß des Capitels, daneben aber auch Privatbesitz nebst Vererbung desselben unter gewissen Be-

bingungen zugestanden (Lacomblet, Urkundenbuch I, 69. 81. 97. 99). Der Stifter liegt in der Münsterkirche zu Essen begraben; seine Stiftung wurde von Königen und Fürsten reichlich beschenkt, und die Würde der Abtissin ward von den höchstgestellten Personen, besonders aus dem sächsischen Königshause, bekleidet. Unter diesen waren Alfriedis, Tochter Kaiser Ottos des Großen, welche (974) die noch vorhandenen kostbaren Capitelskreuze schenkte; Mechtild, Tochter Otto's II., von welcher der berühmte 7armige Leuchter (988) herrührt, und Theophanu (gest. 1054), Tochter des Pfalzgrafen Ezzo, des Gründers der Abtei Brauweiler, deren Andenken das sogen. goldene Buch (Elfenbein-Diptychen) erhält. Zwei Filial-Convente, Rellinghausen und Stoppenberg, wurden, ersteres unter der Abtissin Mechtild (974 bis 1011), das andere durch die Abtissin Suanehild (1073) gegründet. Unter den Schirmvögten des Stiftes hat Friedrich von Isenburg eine traurige Berühmtheit erlangt (s. d. Art. Engelbert der Heilige). Nach seiner Zeit erhielten die Bischöfe und Aebte vielfach durch Papst und Kaiser die Vogteischaft für sich; so auch die Abtissinnen von Essen. Da aber bei der Achterklärung Heinrichs des Löwen Westfalen und Engern an den Erzbischof von Köln gefallen waren, so erhob sich ein langer Kampf zwischen den Kölner Erzbischöfen und den nunmehrigen Fürstinnen der Abtei, welche die Vogteischaft durch ihre Beamten ausüben ließen (Urkundliche Darstellung dieses Streites bei Lacomblet, Einleitung zum 2. Bd. des Urkundenbuchs). Im J. 1372 sprach Kaiser Karl IV. die Landeshoheit der Fürstin aus, gemäß welcher ihr das Münz- und Marktregal, Zoll und Judengeleit zufiel; im J. 1377 bestätigte derselbe Kaiser der Stadt Essen mit verschiedenen Bräuchen und Rechten auch die schon unter seinen Regierungsvorgängern bestandene Reichsunmittelbarkeit der Stadt und Bürgerschaft. Die nun nothwendigerweise entstehenden Reibungen zwischen Stadt und Fürstin nahmen im 16. Jahrhundert, besonders nachdem seit 1561 die Reformation bei dem größten Theil der Bürger Aufnahme gefunden hatte, einen ernsten Charakter an, weßhalb die Fürstin Irmgard von Diepholz (1565) einen Prozeß gegen die Bürgerschaft beim Reichskammergericht anhängig machte, der erst am 4. Februar 1670 im Ganzen und Großen zu Gunsten der Abtissin entschieden wurde. Unterdeß waren zwei Versuche, das Stift durch Wahl von heiratslustigen und reformatorisch gesinnten Abtissinnen dem Protestantismus in die Arme zu führen, durch die Wachsamkeit Roms fehl geschlagen. Die letzten, um ihr Ländchen hochverdienten Fürstinnen waren Francisca Christina (1726—1776), Pfalzgräfin bei Rhein, Schwester des Kurfürsten Karl Theodor und, wie viele ihrer Vorgängerinnen, auch Abtissin zu Thorn an der Maas, und Maria Kunigunda (1775—1803), Herzogin von Sachsen und Schwester des letzten Trierer Kurfürsten Clemens Wenzeslaus. Die Schirmvogtei war von den Herzogen von Cleve-Berg an das Haus Brandenburg übergegangen; endlich kam auch das Fürstenthum selbst in Folge des Lüneviller Friedens und nach § 3 des Reichsdeputationshauptschlusses in der Größe von $2^1/_2$ Quadratmeilen 1803 an die Krone Preußen. Bei der Regierung des Ländchens hatten der Fürstin die Landstände, bestehend aus dem gräflichen Capitel (den Stiftsdamen), dem Capitel der Canonici und der Ritterschaft des Fürstenthums zur Seite gestanden; ihre geistliche Gerichtsbarkeit hatte sie durch einen Official ausgeübt. — Kunstkenner interessirt zu Essen, außer der sogen. goldenen Kammer mit ihren theilweise schon oben erwähnten reichen Schätzen, noch besonders die Stifts- oder Münsterkirche selbst, die fast ein Compendium des christlichen Kirchenbaues darstellt, da sie in einem Octogon noch einen Rest der alten Anlagen aus dem neunten und zehnten Jahrhundert und eine Krypta vom Jahre 1051 in sich schließt, während der gotische Hauptbau, nachdem ein Brand unter der Abtissin Mechtild von Hardenberg (1265) die Basilica zerstört hatte, erst unter Beatrix von Holte 1316 vollendet wurde. [Lindemann.]

Essener oder **Essäer** (bei Philo Ἐσσαῖοι, bei Josephus meistens Ἐσσηνοί), eine der drei größeren jüdischen Secten zur Zeit Christi. Alter und Entstehung sind ungewiß; Josephus kennt alle drei als schon lange (ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου) bestehend (Antiqq. 18, 1, 2) und erwähnt sie unter dem Hohenpriester Jonathan (l. c. 13, 5, 9), so daß als spätester Terminus des ausgebildeten Bestandes die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. anzunehmen ist. Ueber Ableitung und Bedeutung des Namens bestehen verschiedene Ansichten, von welchen hier nur die beachtenswertheren erwähnt werden. Das Wort soll herkommen a. von חָסִיד fromm, was bezüglich des Ursprungs auf eine nahe Beziehung zu den חֲסִידִים, Χασιδαῖοι, den Gesetzesfrommen der Machabäerzeit, hinweisen dürfte; b. vom aramäischen אָסָא, medicatus est, bei den Essäern das Heilen geistiger Gebrechen; so wäre θεραπευτής die wörtliche Uebersetzung, was die Ansicht Philo's begünstigen würde, Essener und Therapeuten seien Zweige desselben Stammes, jene die Praktiker, diese die Theoretiker. c. Hitzig (Gesch. des Volkes Israel II, 427) leitet den Namen ab vom aramäischen חֲסֵא fromm, pl. חֲסֵין, oder statu emphat. חֲסַיָּא die Frommen κ. ἐ., wonach sich die verschiedene griechische Aussprache Ἐσσηνοί und Ἐσσαῖοι erklären könnte. d. Ewald (Gesch. d. Volkes Israel III, 420) denkt an das rabbinische חָזֵי Wächter; die Essener haben sich wohl selbst Wärter, Diener Gottes genannt. e. Grätz (Gesch. d. Juden, 3. Aufl., III, 660) zieht das aram. סחא baden, herbei, אסחאי Badende, mit elidirtem ח Assaï oder Essaï, davon die griechische Aussprache Ἐσσαῖοι.

Das Eigenthümliche der Essener in ihrem religiösen Glauben und Leben, in ihrem äußern Verhalten besteht nach Philo (in der Schrift

Quod omnis probus sit liber, ed. Mangei II, 457; ed. Lips. V, 285) und Josephus (De bello Judaico 2, 8, § 2—13; Antiqq. Jud. 13, 5; 18, 1 al.) hauptsächlich in Folgendem. Sie bildeten eine Art Orden (τάγμα) mit festen Regeln. Wer eintreten wollte, mußte ein dreijähriges Noviziat durchmachen; das erste Jahr lebte er noch außerhalb des Ordens, erhielt ein Beil oder eine Hacke (σκαλίς) als Symbol der Arbeit, einen Schurz, mit welchem umgürtet er die Waschungen vornehmen mußte, und das weiße Gewand. Der Novize mußte sich sogleich zu der strengen Lebensweise des Ordens verpflichten; während des zweiten und dritten Jahres hatte er seinen Charakter zu bewähren, erhielt auch Zutritt zum Gottesdienst, zu „der reinigenden Wasserweihe", aber nicht zu den heiligen Mahlen. Ehe die Aufnahme stattfand, und ehe der Novize an den gemeinsamen Mahlen theilnehmen durfte, mußte er den Mitgliedern einen furchtbaren Eid (ὅρκους φρικώδεις) schwören, daß er die Gottheit ehren, seine Pflichten gegen die Menschen erfüllen, niemandem eigenmächtig oder auf Befehl Böses zufügen, stets die Ungerechten hassen und den Gerechten beistehen wolle, daß er Treue gegen jedermann und besonders gegen die Obrigkeit üben wolle, weil niemand Gewalt habe, ohne daß Gott sie ihm gegeben; daß er, falls er selbst einmal zu gebieten habe, nie seiner Macht sich überheben und weder in der Kleidung noch durch andern Schmuck seine Untergebenen überstrahlen wolle; daß er immer die Wahrheit reden und die Lügner entlarven, die Hände von Diebstahl und das Gewissen von unrechtem Gewinn rein halten, den Ordensgenossen nichts verhehlen, dagegen Andern keines ihrer Geheimnisse offenbaren werde, wenn man ihn auch zu Tode quälen würde; daß er endlich die Lehrsätze der Gesellschaft niemandem auf anderm Wege mittheilen werde, als er sie selbst erfahren; daß er des Straßenraubs sich enthalten, die Bücher der Secte und die Namen der Engel geheim halten werde. — Durch solche Eidschwüre versicherten sie sich der Neueintretenden (Jos. Bell. Jud. 2, 8, 7). Die Mitglieder selbst waren in vier Klassen getheilt; die Jüngeren standen den Aelteren so weit nach, daß diese, von jenen berührt, sich waschen mußten, wie wenn ein Fremder (ἀλλόφυλος) sie verunreinigt hätte (l. c. 10).

Die religiösen Grundanschauungen der Essener waren die des nachexilischen Judenthums, aber mehrfach mit fremden Elementen vermischt. Das göttliche Wesen faßten sie als reinstes Lichtwesen und als dessen Symbol die Sonne auf; vor ihrem Aufgang kam kein unheiliges Wort (οὐδὲν τῶν βεβήλων) über ihre Lippen, sondern sie richteten an sie gewisse altherkömmliche Gebete, als wollten sie ihren Aufgang erflehen (Jos. l. c. 5). Nach Gott zollten sie die größte Ehrfurcht dem Namen des Gesetzgebers; wer diesen lästerte, wurde mit dem Tode bestraft. Nur die Schriften Moses' galten als Offenbarung; diese erklärten sie allegorisch (διὰ συμβόλων) und vertrauten dabei auf göttliche Erleuchtung, ohne welche kein Mensch die Schrift zu verstehen vermöge. Sie glaubten an die Unsterblichkeit der Seele; der Körper, eine Fessel der aus dem feinsten Aether stammenden Seele, unterliege dem Untergang; den Seelen der Guten sei jenseits des Oceans ein Aufenthalt bestimmt, den weder Regen noch Schnee noch Hitze treffe, sondern ein beständiger, vom Ocean her sanft wehender Zephyr kühle; die Bösen kämen in eine finstere kalte Höhle voll unaufhörlicher Qualen (Jos. l. c. 11). — Sie hielten den Sabbat noch strenger als die Juden, und besuchten an demselben ihre heiligen Stätten, welche sie Synagogen nannten. Die blutigen Opfer der Juden verwarfen sie, weil sie die bei ihnen üblichen Reinigungen für besser hielten, sandten jedoch Weihgeschenke zum Tempel nach Jerusalem.

Ausführlicher als über das Dogmatische des Essenismus berichten Philo und Josephus über die ethisch-praktische Seite desselben, worauf die Mitglieder unzweifelhaft selbst das Hauptgewicht legten. Nach Philo basirt die Moral der Essener auf drei Begriffen und Principien: in der Liebe zu Gott, zur Tugend und zu den Menschen, ὅροις καὶ κανόσι τριττοῖς χρώμενοι, τῷ τε φιλοθέῳ, καὶ φιλαρέτῳ, καὶ φιλανθρώπῳ (Quod omnis prob. etc. M. 458, ed. Lips. V, 286). Von der Liebe zu Gott gaben sie Beweise durch δείγματα μυρία, durch eine für das ganze Leben ununterbrochene und anhaltende Reinheit (ἁγνεία), durch die Vermeidung des Schwörens und des Lügens, durch den Glauben, daß Gott die Ursache alles Guten, aber keines Bösen sei. Ebenso bewährten sie ihre Tugendliebe durch Verachtung des Reichthums, der Ehre, des Vergnügens, durch Standhaftigkeit, Genügsamkeit und Enthaltsamkeit (Philo a. a. O.); in der Kleidung glichen sie Kindern, welche mit Strenge erzogen worden, denn sie durften weder Kleider noch Schuhe wechseln, ehe dieselben abgenutzt waren (Jos. l. c. 8, 4); sie mieden sinnliche Freuden als etwas Schlechtes; eine Klasse der Essener enthielt sich auch der Ehe, nahm fremde Kinder an und erzog sie für die Zwecke des Ordens; Andere heirateten, um Nachkommenschaft zu erzielen, was sie als den einzigen Zweck der Ehe betrachteten (Jos. l. c. 13). Die Menschenliebe offenbarte sich als Wohlwollen, als Gleichheit Aller (ἰσότητα, die moderne égalité), als Gütergemeinschaft (κοινωνία). Niemand hatte Eigenthum, ein eigenes Haus 2c.; wer in den Orden trat, überließ diesem, was er besaß. Kleidungsstücke, Vorräthe, Alles war gemeinschaftlich, auch die Mahlzeiten (συσσίτια). Diese bestanden aus Brod und einem einzigen Gericht; sie begannen und schlossen mit Gebet. Dem Mittagsmahl ging ein Bad in kaltem Wasser voraus; die Arbeit dauerte von der Morgendämmerung bis zur fünften Stunde und nach der Mahlzeit bis zur Abenddämmerung, hierauf war wieder gemeinsames Essen. So fand sich bei den Essenern weder Armut und Dürftigkeit, noch glänzender Reichthum, da Alle als Brüder nur ein gemein-

sames Eigenthum besaßen; den Kranken wurde eine sorgfältige Pflege, den Betagten und Greisen Hochachtung und Verehrung zu Theil, wie sie nur immer leiblichen Kindern gegen die Eltern möglich ist. Auch gegen Nicht-Essener übten sie Hilfeleistung. Sie beschäftigten sich zum Zwecke der Krankenheilung mit Naturstudien, suchten heilkräftige Wurzeln, erforschten die Eigenschaften der Mineralien und behaupteten im Besitze von Schriften zu sein, welche von Salomon herrührten, und in welchen Zauberformeln, die magischen Engelnamen u. dgl. enthalten seien.

Zur Zeit Christi betrug die Zahl der Essener etwa 4000; sie wohnten theils in eigenen Colonien am todten Meere (Plin. Hist. n. 5, 17), theils mit den übrigen Juden zusammen, lieber in den Dörfern, als in den Städten; letztere mieden sie wegen der bei den Stadtbewohnern herrschenden Zügellosigkeit. Ein Theil besorgte den Bau des Feldes, die Viehzucht ɔc., andere trieben friedliche Gewerbe und Künste, Alles nicht um Reichthümer anzuhäufen, sondern bloß um den Lebensunterhalt zu gewinnen. Künstler und Handwerker zur Fertigung von Waffen und Kriegsgeräthen gab es nicht unter ihnen, ebenso keinen Handel, keine Gastwirthe u. dgl. Wie alle gleich waren, so waren auch alle frei; es gab keine Sklaven. Für die Verwaltung des gemeinsamen Vermögens waren ἐπιμεληταί aufgestellt und in jeder Niederlassung der Fremden wegen ein Pfleger (κηδεμών), welcher für die Mitglieder des Bundes, die von Auswärts kamen, zu sorgen hatte. Daher wurde auf der Reise nichts mitgeführt, als etwa eine Waffe gegen die Räuber. Ueber das Aufhören und Ende des Ordens waltet dasselbe Dunkel, wie über dessen Beginn; Plinius (gest. 79 n. Chr.) kennt ihn noch als bestehend (Hist. n. 5, 15). Die schweren Bedrängnisse, denen Paläſtina während des ersten und zweiten Jahrhunderts ausgesetzt war, vermochten auch die Essener nicht zu überleben; an den jüdischen Kriegen durften sie gemäß ihrer Statuten sich nicht betheiligen, und es ist wahrscheinlich, daß sie deßhalb, wie auch die Christen, ihren Aufenthalt mehr nach Osten verlegten.

In neuerer Zeit hat man den Essenismus in ein ganz nahes Verhältniß zum Christenthume zu bringen versucht: die Essener sollen in ihren Lehren, Gebräuchen, Einrichtungen alles das darbieten, dessen es bedarf, um die Entstehung des Christenthums auf dem rein menschlichen Wege der Tradition nachweisen zu können. So zuerst die englischen Deisten und französischen Naturalisten; am Schlusse des 18. Jahrhunderts beschäftigte diese Frage Philosophen und Theologen. Die Freimaurer faßten diese Ansicht begierig auf: im Essenismus fanden sie den Beginn ihres Ordens, und dieser wurde damit zu nichts Geringerem gestempelt, als zum ursprünglichen und reinen Christenthum. Der bekannteste Vertreter und Vertheidiger dieser Präsumtion wurde Stäudlin in seiner Geschichte der Sittenlehre Jesu (I, 570 f.). Auch Gfrörer wollte einen engen Zusammenhang zwischen Christenthum und Essenismus nachweisen, der Art, daß er letztern als den großen Vorläufer des erstern geltend machte (Allgem. Kirchengesch. I, 153). Die neueste Zeit hat diese Frage verlassen, dagegen jene über die dem Essenismus zu Grunde liegenden fremden Elemente um so eingehender behandelt. Während Einige in demselben eine aus dem Judenthume selbst hervorgegangene eigenthümliche Entwicklung erkennen (Ewald, Ritschl, Grätz), betrachten ihn Andere als ein Erzeugniß des in der Zeit seines Entstehens herrschenden religiösen Syncretismus und leiten ihn ab aus der alexandrinischen Religionsphilosophie (Dähne), oder finden in ihm Elemente des Parsismus und Buddhismus (Hilgenfeld), oder des Pythagoräismus (Zeller), oder eine Mischung von pythagoräisch-orphischen mit jüdischen Elementen (Döllinger) u. s. w. — Literatur: Döllinger, Heidenthum und Judenthum 755 ff.; Möhler, Kirchengesch. I, 106 ff.; Langen, Das Judenth. zur Zeit Christi 186 f. 242. 348 ff.; Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 483 f.; Ritschl, Altkathol. Kirche 179 ff.; Grätz, Gesch. d. Juden III, 657; Dähne, Die jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie I, 467; Art. bei Ersch und Gruber, Realencyklopädie XXXVIII, 173 ff.; Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, 234 ff.; Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theologie I, 116. X, 93. XIV, 50 ff.; P. E. Lucius, Der Essenismus in seinem Verhältnisse zum Judenthum. Eine kritische Untersuchung. Straßburg 1881. [König.]

Estaol, s. Esthaol.

Estella, Diego de, ein spanischer Franciscaner des 16. Jahrhunderts, Beichtvater des Cardinals Granvella, ausgezeichneter Prediger und Verfasser mehrerer Schriften. Er schrieb einen großen Commentar über Lucas (Salam. 1575 u. ö.) und über den Psalm 126, woran jedoch die spanischen Theologen Vieles censurirten; auch sind, wie Wadding bemerkt, im römischen Index die Ausgaben, welche vor dem Jahre 1581 erschienen, verboten. Corrigirte Ausgaben erschienen zu Antwerpen 1584 u. ö. Dagegen fanden seine ascetischen Schriften über die Verachtung der Eitelkeiten der Welt, über die Liebe Gottes ɔc. um so größern Beifall, wie selbst der hl. Franz von Sales in der Vorrede zu seinem Werke über die Liebe Gottes sich lobend darüber äußert; sie erschienen in neuer Ausgabe in der Coleccion de los mejores autores españoles XLIV, Paris 1847. Ueberdieß gab er eine Anleitung zum Predigen heraus, die zum ersten Male 1576 zu Salamanca gedruckt wurde. Weder Wadding noch Ferrera in der Geschichte von Spanien berichten, daß er, wie Miräus (De script. saec. XVI) erzählt, Bischof geworden sei. (Vgl. Nic. Antonio, Bibl. hisp. nova I, 282.) [Schröbl.]

Esthaol und **Estaol**, im A. T. eine uralte Stadt auf dem nördlichen Abhange des Gebietes von Juda (Jos. 15, 33), immer zugleich mit

dem benachbarten Saraa angeführt. Sie ward erst von Angehörigen des Stammes Juda bevölkert (1 Par. 2, 53), später aber dem Stamme Dan zugetheilt (Jos. 19, 41) und ist so durch die Großthaten Samsons berühmt geworden. Nach dem Onomasticon lag sie zehn römische Meilen oder vier Stunden nördlich von Eleutheropolis, in der Richtung auf Nikopolis. An dieser Stelle liegt jetzt ein kleines Dorf Eschua, das nach Angabe der Umwohner früher Eschtual hieß. Zwischen diesem Ort und dem heutigen Sarha liegt ein Grab, das als Grab Samsons gezeigt wird (Richt. 16, 31). (Vgl. Guérin, Déscription géogr., hist. et archéol. de la Palestine, Par. 1868, II, 13. 382; Palest. Explor. Fund 1874, 17.) [Kaulen.]

Esthen (richtiger Ehsten), ein finnischer Volksstamm an der Ostsee. Die ersten Versuche, dem Christenthume Aufnahme bei den Esthen in den russischen Ostseeprovinzen Esthland, Livland und Kurland zu verschaffen, gehen bis in die Zeiten des hl. Ansgarius (s. d. Art.), des Apostels der Skandinavier, hinauf. Denn bei der Errichtung des Erzbisthums Hamburg (831) hatte Ansgar von Ludwig dem Frommen, und mit der Uebersendung des Palliums (835) auch von dem Papste Gregor IV. den Auftrag erhalten, die Völker nicht nur des Nordens, sondern auch des entfernten Ostens in der christlichen Religion zu unterrichten. Von der Ertheilung dieses Auftrages bis zur Ausführung desselben sollten indeß noch Jahrhunderte verlaufen, und nur mittelbar konnte der hl. Ansgar durch die Einführung des Christenthums im skandinavischen Norden für Esthland wirksam werden. An Versuchen fehlte es auch nach ihm nicht. Als der Kaiser Heinrich I. die Markgrafschaft Schleswig neu geschaffen hatte, verbreitete der Erzbischof Unno von Bremen nicht nur dort, sondern auch in Schweden die christliche Religion, und es wird von ihm gesagt, daß er von Birca in Schweden auch nach Scythien (worunter unzweifelhaft die Dünagegenden verstanden werden) hinübergegangen und „nach wohlbeendigtem Laufe eines guten Kampfes in Scythien" im J. 936 in Birca gestorben sei (Adam. Brem. Hist. eccl. 1, 64). Durch die Bemühungen eifriger Missionare und durch die Siege der Kaiser Heinrich I. und Otto I. wurde zwar die Annahme des Christenthums in dem skandinavischen Norden gesichert und den Esthen dasselbe näher gebracht, so daß die bremischen Priester mit ihrem berühmten Geschichtschreiber Adam hoffen durften, daß dieß der Anfangspunkt einer neuen, glücklichen Verbreitung auch nach den Dünagegenden sein würde; allein Eingang fand dasselbe noch nicht, und es ist nicht bekannt, daß schon damals irgend einer der Esthen sich habe taufen lassen. Selbst dann noch, als durch die Großfürstin Olga (969) und darauf durch ihren Enkel Wladimir I. (980 bis 1014) die christliche Religion im Innern Rußlands zahlreiche Bekenner fand, blieben die Esthen in den Ostseeprovinzen feindlich gegen dasselbe gesinnt. Von Deutschland aus wurden neue Versuche gewagt, aber ohne Erfolg. Der hl. Bruno, welcher unter der Regierung Kaiser Heinrichs II. mit achtzehn Begleitern dorthin ging, um die an Preußen und Litauen grenzenden Provinzen zu bekehren, wurde am 14. Februar 1009 mit allen seinen Begleitern an der Grenze von Preußen und Rußland, also wahrscheinlich in dem heutigen Kurland, erschlagen. Der bald darauf erfolgte Uebergang Rußlands zum Christenthume unter Jaroslaw entfremdete die Esthen ihren alten Beschützern so sehr, daß Jaroslaw in stete Kriege mit ihnen verwickelt wurde und sie ungeachtet der in ihrem Lande gegründeten Festung Dorpat nicht in Unterwürfigkeit erhalten konnte. Im elften und im Anfange des zwölften Jahrhunderts hatten die Dänen, wenn auch nicht die Herrschaft, so doch den bedeutendsten Einfluß auf Esthland. Auch von dieser Seite wurden aber gar bald Versuche gemacht, mit der Herrschaft zugleich das Christenthum zu verbreiten oder erstere durch letzteres zu sichern. Der König Swen III. Estritson (1047 bis 1076) stiftete die Bisthümer Lund, Dulby, Wiborg und Borglum, ersteres insbesondere, um von da aus die Bekehrung Esthlands zu bewerkstelligen. Auch gründete er um 1048 schon die erste christliche Kirche in Kurland durch einen reichen Kaufmann, den er durch große Belohnungen dafür gewann, und seine Söhne versuchten die Bekehrung und nebenbei die Unterjochung der Ostseeprovinzen durch Waffengewalt. Die unausgesetzten Bemühungen des Papstes Gregor VII. um die nordischen Länder schienen auch für Esthland nicht ohne Erfolg bleiben zu sollen, denn der König Harald IV. von Dänemark schickte im J. 1078 junge Männer an denselben nach Rom, damit sie dort als Apostel des christlichen Glaubens für die Küstengegenden der Ostsee gebildet würden, und als auf ihn sein Bruder Canut II., der Heilige, zur Regierung Dänemarks gelangte (1080—1086), wurde der Bekehrungseifer für die Gegenden Esthlands noch lebhafter, so daß wiederholte Kreuzzüge gegen die Esthen unternommen wurden. Die darauf beginnenden Kreuzzüge nach dem gelobten Lande wandten die Waffen der Dänen dorthin; die Bekehrung Esthlands trat für eine Zeitlang in den Hintergrund, und um die Mitte des zwölften Jahrhunderts verlor Dänemark vollends seinen Einfluß auf Esthland. Die Deutschen traten an ihre Stelle, und in dem tapfern Heinrich dem Löwen erblicken wir den ersten deutschen Fürsten, der die nachherige Eroberung und Bekehrung der Ostseeprovinzen anbahnte. Durch seine Siege über die obotritischen Könige hatte er seine Herrschaft bis an die Ostsee erweitert, und was er als Heidenbekehrer im Lande der Wenden begann, führten seine ritterlichen Kampfgenossen nach Osten weiter fort. Sein oberster Feldherr, Graf Bernhard von der Lippe, vertauschte nach Heinrichs Falle den Panzer mit dem Mönchsgewande und verließ Weib und Kinder, um in Livland

als Bischof von Semgallen für die Christianisirung des heidnischen Landes zu wirken. So wurde auch Heinrichs Kanzler, Hartwich II., durch ihn Erzbischof von Bremen und Hamburg, und dieser war es, der die drei ersten Bischöfe Livlands wählte und weihte. Heinrichs Tochter Gertrud war überdieß an den König Canut IV. von Dänemark verheiratet, und sein gutes Vernehmen mit den Dänen begünstigte den Handel seiner Stadt Lübeck sowie der Bremer Kaufleute, die auf Heinrichs Seite standen. Für die Erweiterung des Handels nach den östlichen Gegenden hatte Heinrich sogleich gesorgt, als er sich in Besitz der slavischen Länder an den Küsten der Ostsee gesetzt hatte, und so geschah es denn, daß der Hafen Livlands im J. 1157 von Bremer Kaufleuten aufgesegelt wurde. Mit ihnen kam dann der Apostel der Livländer, der Augustinermönch Meinhard aus dem holsteinischen Kloster Segeberg, um's Jahr 1170 dorthin. In eben diesem Jahre hatte Waldemar I. von Dänemark einen Sieg über die Kuren und Esthen erfochten, und in Folge desselben wurde der Mönch Fulco von Treguier von dem Papste Alexander III. zum Bischof und Heidenbekehrer in Esthland bestimmt und von dem Erzbischofe von Lund als solcher geweiht. Der Papst hatte denselben auch der Unterstützung der Könige von Dänemark, Schweden und Norwegen empfohlen (Gruber, Orig. Liv. 232). Anfangs scheint Meinhard sich demselben angeschlossen zu haben, ohne jedoch etwas auszurichten, oder einen festen Sitz in Esthland zu gewinnen; wenigstens hielt Fulco im J. 1178 sich wieder in Dänemark bei dem Erzbischofe Absalon auf. Meinhard war indessen ebenfalls nach Deutschland zurückgekehrt und war um das Jahr 1173 zum zweiten Male wiederum ohne bedeutenden Erfolg in Livland gewesen. Im J. 1186 ging er zum dritten Male im Auftrage des Erzbischofs Hartwich II. von Bremen dorthin, um die Liven zu bekehren, erhielt dazu von dem polozkischen Fürsten Wladimir Wassilkowitsch die Erlaubniß, gründete die Burg, Kirche und Schule Yeskola an der Düna, wurde von dem Papste Clemens III. am 19. December 1187 zum Bischofe von Yeskola geweiht, und von Papst Cölestin III. im J. 1192 als Bischof der Liven bestätigt. Meinhard dehnte seine Bekehrungsversuche auch über Esthland aus, und von jetzt an wurde unabläßig an der Christianisirung dieses Landes gearbeitet. Einer der thätigsten Mitarbeiter des Bischofs Meinhard, der Cisterciensermönch Dietrich von Treyden, bemühte sich insbesondere um Esthland; allein das Volk war noch immer so sehr in seinem Aberglauben befangen, daß er mehrmals in Lebensgefahr sowohl bei Esthen als Liven gerieth. So gedachten die ersteren ihn zu tödten, weil sie glaubten, er sei die Ursache einer am 24. Juni 1191 eintretenden Sonnenfinsterniß, und als in Treyden oder Thoreida in Livland das Korn auf seinem Felde sehr schön stand, während die umliegenden Aecker durch häufigen Regen verwüstet wurden, glaubten die Liven, ihn ihren Göttern opfern zu müssen, und nur durch das für Dietrich günstige Orakel eines Pferdes wurde er von dem Opfertode gerettet. Das angefangene Werk wurde von Berthold, dem zweiten Bischofe Livlands, fortgeführt und von seinem Nachfolger, dem thatkräftigen und gewandten Bischofe Albert von Apeldern, vollendet. War die Missionsthätigkeit in den Dünagegenden Anfangs eine friedliche gewesen, so wurde sie von nun an mit dem überall entflammten kreuzritterlichen Geiste fortgeführt. Im J. 1200 kam Albert mit 23 Schiffen voll Kreuzfahrern nach Livland, die Stadt Riga wurde erbaut und zum Bischofssitze erhoben, und im folgenden Jahre wurde der Orden der Schwertbrüder gestiftet und auf Alberts Ansuchen von dem Papste Innocenz III. bestätigt. Mit Hilfe dieses Ordens setzte sich Albert in Besitz des Landes. Die Stadt Reval (Lindanissa) wurde gewonnen, auf dem Domberge von Dorpat erhob sich die bischöfliche Kirche des hl. Dionysius, und ganz Esthland wurde gezwungen, den christlichen Glauben anzunehmen. Auch die Dänen blieben dabei nicht unthätig, sondern landeten bei Reval, bauten an der Stelle des alten ein neues Schloß und verbreiteten die christliche Religion mit Gewalt in dem nördlichen Esthland. Während der südliche Theil des Landes zur livländischen Kirche geschlagen und ebenfalls Livland benannt wurde, blieb der nördliche Theil unter dem Namen Esthland den Dänen unterwürfig, und die Kirche von Reval, sowie das von den Dänen neu gestiftete Bisthum Leal sollte dem Erzbischof von Lund untergeben sein. Die hierüber zwischen dem Bischofe von Riga, den Schwertbrüdern und den Dänen entstandenen Streitigkeiten hatten zwar nochmals einen allgemeinen Aufstand der Esthen gegen die Deutschen und die Dänen zur Folge, allein erstere unterlagen in dem Kampfe, und die Verbreitung des Christenthums in Esthland konnte dadurch nicht aufgehalten werden. Im J. 1346 verkaufte Waldemar III. von Dänemark Esthland für 19 000 Mark an den deutschen Orden, und die weitere Geschichte des Landes, namentlich zur Reformationszeit, fällt mit der Geschichte des Ordens zusammen. (Vgl. Kruse, Urgeschichte des esthnischen Volksstammes und der kaiserlich russischen Ostseeprovinzen Liv-, Esth- und Kurland überhaupt bis zur Einführung der christlichen Religion, Moskau 1846.) [Seiters.]

Esther, im A. T. Name einer jüdischen Glaubensheldin, welche zur Zeit der persischen Weltherrschaft die Retterin des israelitischen Volkes wurde. Sie hieß eigentlich Hadassa (הֲדַסָּה Myrte, Esth. 2, 7, vielleicht Ἄτοσσα, Her. 3, 133) und erhielt den persischen Namen (= Aster oder Stern), vermuthlich damit ihre Herkunft verborgen bleibe, bei ihrer Erhebung auf den persischen Königsthron. Der König Xerxes I. nämlich verstieß bei einer feierlichen Gelegenheit seine erste Gemahlin Vasthi wegen Ungehorsams,

und in einer Art von Concurrenz, welche hierzu ausgeschrieben wurde, erwählte er Esther an ihrer Statt. Diese hatte bis dahin unter der Pflege ihres Oheims und Vormundes, des Benjaminiten Mordechaj oder Mardochäus, gestanden; so kam letzterer an den Hof, um Esthers Berather und Beistand zu bleiben. Hier erhielt er gelegentlich Kenntniß von einer Verschwörung zweier Höflinge gegen das Leben des Königs und konnte durch Anzeige davon diesen Plan vereiteln. Allein bald nachher gelang es dem geheimen Urheber jener Verschwörung, dem Medier Aman, sich in Xerxes' Gunst festzusetzen, so daß er zum höchsten Würdenträger des Reiches ernannt wurde. Nun beugten nach persischer Sitte Alle vor ihm das Knie; nur Mardochäus verstand sich aus religiösen Gründen nicht dazu. Im Zorn hierüber und aus Rache wegen Hinrichtung der Verschworenen wußte Aman den König, der Esthers Nationalität noch nicht kannte, im April 474 dahin zu verleiten, daß er für den nächsten März 473 die allgemeine blutige Ausrottung der Juden im ganzen persischen Reich befahl. Die Juden wandten sich bei dieser Nachricht zu ernsten Bußübungen; Mardochäus aber benachrichtigte die Königin, und Esther wagte es, ungerufen zum König als Fürbitterin für ihr Volk zu gehen. Sie ward freundlich aufgenommen und wußte mit großer Klugheit den Einfluß Amans zu brechen. Dieser hatte inzwischen beschlossen, vom König den Befehl zur Hinrichtung des ihm immer mehr verhaßten Mardochäus zu erwirken, und hatte bereits das Kreuz für ihn auf seinem Hofe errichten lassen. Da aber dem Könige in einer schlaflosen Nacht die Reichsannalen vorgelesen wurden, worin die Entdeckung der Verschwörung durch Mardochäus niedergeschrieben war, beschloß derselbe, seinem Lebensretter einen königlichen Dank zu erweisen, und Aman mußte auf seinen Befehl Mardochäus diejenige Ehrenbezeugung bereiten, welche er selbst, in der Meinung, sie solle ihm gelten, als die höchstmögliche bezeichnet hatte. Hierin erblickten seine Freunde ahnend den Anfang zu seinem Untergang; vermuthlich waren sie in den Plan mit eingeweiht, wonach die zu früh entdeckte Verschwörung auf Amans Betreiben die Perserherrschaft stürzen und den Mediern die Suprematie im Reich verschaffen sollte. Wirklich gelang es an demselben Tage der Königin, Aman bei Xerxes zu entlarven, und nun wurde er zum Tode an dem nämlichen Kreuz verurtheilt, welches er für Mardochäus hatte errichten lassen. Dieser aber ward an Amans Statt zum Großvezier erhoben, und da der gegen seine Landsleute ergangene Blutbefehl nach persischen Gesetzen nicht widerrufen werden konnte, so ward er unwirksam gemacht, indem die Juden durch königliche Verordnung die Erlaubniß erhielten, sich bei jedem Angriff zu vertheidigen. So kam diesen die Wendung der Dinge in der Weise zu gute, daß sie eine große Menge ihrer geschworenen Feinde tödten und sich für die Zukunft eine gesicherte Stellung im Perserreich verschaffen konnten. Zum Andenken daran ward das Fest der Loose oder das Purimfest eingesetzt, weil die Loose (פּוּרִים) in der Hand Amans so verhängnißvoll gewesen, durch Gottes Eingreifen aber zum Besten gewendet worden waren. Dieses Fest erscheint in der heiligen Schrift (2 Mach. 15, 37) um 160 v. Chr. als Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα in allgemeiner Uebung, und Josephus berichtet aus seiner Zeit, daß es in der ganzen Welt gefeiert werde (Antt. 11, 6, 13).

Die Einrichtung dieses Festes nun gab Entstehung zu einem canonischen Buche, welches den oben dargelegten Hergang enthält. Jedes religiöse Fest der Juden forderte einen Text für die synagogale Lesung, und nach Esth. 9, 20. 23 war es Mardochäus selbst, der zum Zwecke der Vorlesung am Purimfeste die Veranlassung desselben in ein Buch schrieb. Dieß ist, soweit die jüdische Tradition hinaufreicht, immer dasjenige Buch gewesen, welches jetzt als „Esther“ oder „Esther-Rolle“ im hebräischen Canon des A. T. aufgeführt wird. Das nämliche Buch steht aber in der Septuaginta in einer andern Gestalt, insofern es hier eine Anzahl von Stellen enthält, welche der hebräische Text nicht kennt. Diese sind 1. an der Spitze des Buches die Erzählung von einem Traume, in welchem Mardochäus den Verlauf der fraglichen Begebenheit vorgebildet sah; 2. gleich nach diesem Abschnitte ein ausführlicherer Bericht, wie Mardochäus die Verschwörung der beiden Höflinge vereitelte; 3. nach 3, 13 der Wortlaut des königlichen Edicts, wodurch die Ausrottung der Juden anbefohlen wurde; 4. nach 4, 17 Mardochäus' Gebet um die Rettung seines Volkes; 5. unmittelbar darauf das Gebet der Königin Esther aus gleichem Anlaß; 6. zu Anfang von Kap. 5 die ausführliche Beschreibung des Aufgangs der Königin zu Xerxes; 7. nach 8, 13 der Wortlaut des Ausschreibens, wodurch der Blutbefehl widerrufen wurde; 8. zum Schluß des Ganzen die Erklärung des Traumes, mit welchem das griechische Buch beginnt; 9. als Anhang noch eine Notiz über die Bekanntwerdung des Buches in Aegypten. Diese Stücke sind auch in der Vulgata; allein hier stehen sie sämmtlich am Ende des Buches, jedesmal mit Nachweisung der Stelle, wohin sie gehören. Nr. 7 und 8 stehen dabei zuerst als Schluß der Uebersetzung des hebräischen Textes, doch hat die fehlerhafte Kapiteleintheilung Nr. 8 ungeschickter Weise vom Vorhergehenden getrennt und mit Nr. 1 verbunden. Der hl. Hieronymus bemerkt dabei wiederholt, er habe diese Stücke weder im hebräischen Text, nec apud ullum interpretem gefunden. In der Vorrede drückt er sich in Bezug auf die Aechtheit derselben sehr geringschätzig aus: Librum Esther variis translatoribus constat esse vitiatum . . . quem librum editio vulgata (LXX) laciniosis hinc inde verborum sinibus trahit addens ea quae ex tempore dici poterant et audiri: sicut solitum est scholaribus disciplinis,

sumpto themate, excogitare, quibus verbis uti potuit qui injuriam passus est etc. Diese Meinung, welche als Reflex von der Auffassung seiner jüdischen Sprachmeister anzusehen ist, hat der heilige Lehrer jedenfalls in späterer Zeit berichtigt, da er Ep. ad Demetr. ed. Maur. IV, 2, 785; Comm. in Ezech. 26, ib. III, 878; Comm. in Ep. ad Gal. 1, ib. IV, 1, 228, die Stellen 14, 11. 16 als heilige Schrift anführt. In seiner hebräischen Handschrift, sowie bei Aquilas und Symmachus fand er die betreffenden Abschnitte allerdings nicht; ob sie auch bei Theodotion ursprünglich nicht standen, ist nach Orig. Ep. ad Afric. 3 sehr zweifelhaft. Allein schon aus inneren Gründen läßt sich erkennen, daß sie dem Buch Esther ursprünglich sind. Der Inhalt desselben wird erst durch diese Stücke, welche sehr unrichtig Zusätze genannt werden, vollständig und abgerundet. Mardochäus' Traum zu Anfang und die Erklärung desselben zu Ende des Buches machen die Erzählung erst zu einem einheitlichen und pragmatischen Bericht. Esthers Gebet 14, 15—18, sowie die Stelle 15, 10 setzen ein Verhältniß als bekannt voraus, welches nach 2, 15—18 als selbstverständlich angesehen werden muß. Daß die Anführung der königlichen Schreiben der gleichzeitigen Geschichtschreibung analog ist, zeigen 1 Esdr. 1, 2; 4, 18; 6, 3. Auch sonst läßt sich wahrnehmen, daß der griechische Text den Zusammenhang der Begebenheiten richtiger und pragmatischer als der hebräische darlegt. Zwei Stellen des letztern nämlich (2, 21—23; 5, 1—8) enthalten bloß eine Abkürzung der griechischen Erzählung und verschweigen auf diese Weise sehr wichtige Thatsachen. Der Zorn Amans ist am besten zu begreifen, wenn man weiß, daß er schon von lange her einen Groll gegen Mardochäus hegte, der seinen Grund in der Entdeckung der Verschwörung hatte; dieß mit 16, 12 zusammengehalten, gibt den einzigen Aufschluß über die tieferen Gründe, welche den Verlauf der Begebenheiten herbeiführten. Endlich ist der Name des Purimfestes nur durch 10, 10. 11 (in Nr. 8) erklärt. Diese innere Harmonie und Zusammengehörigkeit würde aber für die Ursprünglichkeit der fraglichen Stücke nicht beweisend erscheinen, wenn dieselben wirklich, wie aus einzelnen gut griechischen Wendungen in denselben gefolgert worden ist, in griechischer Sprache schon abgefaßt wären. Allein Original ist der griechische Text nur bei den Stücken Nr. 3 und 7; hier liegen die officiellen Documente vor, da nach 3, 12; 8, 9 diese Schreiben in allen Sprachen des Reiches, also auch in der Sprache der kleinasiatischen Griechen, abgefaßt waren. Solche Documente waren auch nach dem Untergang des persischen Reiches aus den vielen griechischen Schriftstellern, welche über persische Geschichte und Zustände handelten, für einen Uebersetzer leicht zu erhalten. Abgesehen von diesen beiden Erlassen aber, ist unschwer zu erkennen, daß sämmtliche in Rede stehenden Abschnitte aus dem Hebräischen übersetzt sind. Schon gleich im ersten Vers von Nr. 1 zeigt dieß der Ausdruck τῇ μιᾷ τοῦ Νισάν, sowie im Verlauf der Texte eine Anzahl von ebenso unzweifelhaften Hebraismen (s. Kaulen, Einleitung 229). Ferner gibt es von diesen Abschnitten ebenso wie vom ganzen Buch Esther neben dem Text der LXX noch einen andern, ganz selbständigen griechischen Text (s. Lagarde, Libr. V. T. canonicorum pars prior graece, Gott. 1883, 504 sq.), der vielleicht von Theodotion herrührt, jedenfalls aber das Dasein eines hebräischen Originals bezeugt. Weiter haben jüdische Schriften, wie das Geschichtsbuch Josephs ben Gorion und ein alter, im Jalkut Shimeoni citirter Midrasch, die Gebete Mardochäus' und Esthers aufgenommen (Beelen, Chrestom. talm. et rabb., Lovanii 1841, II, 2, 54); dieß wäre gewiß nicht geschehen, wenn sie nicht ursprünglich hebräisch vorhanden gewesen wären. Endlich aber gibt es zu Nr. 1, 4 und 5 ein weitschweifiges chaldäisches Targum (abgedruckt bei de Rossi, Spec. Varr. Lect. S. T. et Chald. Estheri Additamenta, Romae 1782 [Tubingae 1783], und bei Beelen l. c. I, 2, 13), dessen Existenz nur durch ein hebräisches Original erklärt werden kann. Wenn demnach am Schluß des ganzen griechischen Buches (Lagarde 541) gesagt ist, daß Dositheus und Ptolemäus τὴν προκειμένην ἐπιστολὴν τῶν Φρουραί übersetzt haben, so ist dieß gewiß auf den gesammten griechischen Text zu beziehen, zumal da die Notiz unmittelbar auf Nr. 7 folgt, die doch keine ἐπιστολή ist. So wenig nun, wie wegen der griechischen Form, kann auch wegen einzelner inhaltlichen Schwierigkeiten die Ursprünglichkeit der fraglichen Abschnitte in Abrede gestellt werden. Der Schreibfehler Γαβαθὰ καὶ Θαῤῥά 1, 10 Lag. für Βαγαθὰν καὶ Θαῤῥάς sollte gar nicht erwähnt werden, da er schon in der Vulgata und der Peschittho corrigirt ist. Im zweiten Jahre des Xerxes (11, 2) hatte Mardochäus seinen Traum; dieß widerspricht nicht der Angabe, daß er erst im siebenten Jahre an den königlichen Hof kam. Wenn Aman im griechischen Text statt Agagiter bald Βουγαῖος, bald Μακεδών heißt, so ist Beides als Corruption des ersten Namens zu fassen. Wenn 16, 18 gesagt ist, Aman sei mit seiner ganzen Familie gekreuzigt worden, so steht dieß damit nicht in Widerspruch, daß nach 9, 14 noch zehn Söhne Amans in die Action eintraten; bei Amans Sturz war man nicht sogleich sämmtlicher Familienglieder habhaft geworden. Ebenso konnte Amans Leiche nach 16, 18 vor den Thoren von Susa hangen, wenn er auch, wie 7, 9 anzuzeigen scheint, auf seinem eigenen Hofe gekreuzigt wurde. Dabei braucht für beide letzteren Angaben bloß der Verfasser des officiellen Documents, nicht der des Buches selbst einzutreten. Das Datum „14. Adar" endlich 13, 6 ist wieder auf einen Schreibfehler zurückzuführen; hätte jemand den betreffenden Erlaß nachträglich verfaßt, so würde er gewiß das richtige Datum nach 3, 13; 8, 12; 9, 1 gewählt haben.

Allem Angeführten zufolge stellt der griechische Text des Buches Esther die ursprüngliche Gestalt desselben dar, und aus ihm kann auch der Verfasser erschlossen werden. Das Buch ist jedenfalls kurze Zeit nach der darin erzählten Begebenheit, noch unter der persischen Herrschaft, verfaßt worden. Der Eindruck der Begebenheiten muß nämlich noch sehr frisch gewesen sein, weil sonst solche Einzelheiten, wie 1, 4 ff.; 1, 10; 9, 7—10; 15, 5 u. v. a., nicht so genau beschrieben werden konnten. Auch findet sich nirgendwo eine Bemerkung über die eigenthümlichen persischen Einrichtungen, welche doch außerhalb Persiens so auffallend erschienen. Dieß läßt sich leicht erklären, wenn die ersten Leser des Buches als Unterthanen des Perserkönigs mit den betreffenden Einrichtungen bekannt waren. Die Benennung der Monate, welche die Juden von den Persern angenommen haben, war bei Abfassung des Buches noch neu, da jedesmal die alte Bezeichnung der Monate nach der Zählung hinzugefügt ist (3, 7. 12. 13; 8, 9. 12; 9, 1; 11, 2). Auch die persischen Reichsannalen hatten bei der Abfassung noch ihre Bedeutung (2, 23; 10, 2). Auf einen in Persien lebenden Verfasser weist endlich der Umstand hin, daß von Jerusalem und den mosaischen Einrichtungen nirgends Erwähnung geschieht. Alle diese inneren Gründe in Verbindung mit der Angabe 9, 20 führen zu der Ueberzeugung, daß Mardochäus selbst die von ihm erlebte Begebenheit niedergeschrieben (und außerdem Briefe zur Abhaltung des Purimfestes rundgeschickt) hat. Die Stelle 9, 23—28 erscheint dann als Zusatz der Synagoge zu Jerusalem bei Aufnahme in den Canon; sie ist nicht so rein hebräisch, wie alles Vorhergehende, weil auf persischem Boden sich die Muttersprache nothwendig reiner erhielt, als bei den aus Babel Heimgekehrten. Mit dieser Beifügung ward das Buch von Dositheus und Ptolemäus in's Griechische übersetzt. Allein die ausführliche Gestalt des Buches paßte nach kurzer Zeit nicht mehr zu dem Charakter, welchen das Purimfest annahm. Bei Einsetzung desselben waren hauptsächlich Liebesmahle in's Auge gefaßt worden (9, 22), allein ebenso, wie später in der christlichen Zeit, arteten diese schnell aus, so daß das Fest seinen religiösen Charakter verlor. Der 14. und 15. Adar waren bald weniger Feiertage als Freudenfeste nach Art unseres Carnevals und sind dieß bis heute geblieben (Jo. Buxtorf, Synagoga Judaica XXIV; Bassin, The modern Hebrew, London 1882, 73). Das einzige religiöse Element bei diesem Fest blieb die Vorlesung von (Ex. 17, 8—16 und) dem Estherbuch bei Lichterglanz und Freudenfeuer, unterbrochen von lärmendem Zuruf und künstlich hervorgebrachtem Gepolter. Es ist demnach begreiflich, daß man auf Herstellung eines kürzern Textes für die Lesung Bedacht nahm, und diese erfolgte, indem man alle näheren Ausführungen aus dem Text ausschied. Es war hierbei eine rücksichtsvolle Pietät, daß der erhabene Name Gottes ganz aus dem Buche weggelassen wurde. Das Fehlen des Gottesnamens im heutigen hebräischen Text ist deßwegen oft als befremdlich hervorgehoben worden und würde bei einem inspirirten Buche schwer zu erklären sein, wofern es ursprünglich wäre; im griechischen Text ist der Gottesname beibehalten. Dagegen mußte Mardochäus' Genealogie (2, 5) in den Text gesetzt werden, nachdem sie mit Nr. 1 weggefallen war. So ist die Megillath Esther, das heutige hebräische Buch Esther, entstanden. Wahrscheinlich wurde bei dieser Abkürzung die Stelle 9, 29—32 hinzugefügt, so daß אִגֶּרֶת הַפֻּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית eben als der jetzige Text zu fassen ist: „es schrieb Esther, die Königin, die Tochter Abihails, und Mardochäus, der Jude, den ganzen Tenor, welcher diese zweite Urkunde über das Purimfest bestätigt." Die Neuerung forderte auch, ausdrücklich die Aufnahme des abgekürzten Textes in den Canon zu bemerken (וְנִכְתָּב בַּסֵּפֶר [9, 32]). Die Peschittho hat diese Stelle übergangen, offenbar, weil ihr Verfasser sie für nicht biblisch hielt. Sie fehlt auch zugleich mit 9, 23—28 in dem einen griechischen Text, während der andere den nämlichen Inhalt in sehr abgekürzter Gestalt enthält.

Diese gesammte Ausführung setzt die geschichtliche Wahrheit des Buches Esther voraus, wie sie schon im zweiten Machabäerbuch und bei Josephus (Antt. 11, 6, 2 sq.) vorausgesetzt und seitdem immer geglaubt worden ist. Die seichte Aufklärung des vorigen Jahrhunderts dagegen glaubte auch dem Buche Esther die geschichtliche Zuverlässigkeit und damit den Offenbarungscharakter absprechen zu dürfen. Die vielen Einwendungen, welche gegen die Glaubwürdigkeit der biblischen Darstellungen erhoben worden, sind in Scholz' Bibelwerk II, 3, 215 ff. gesammelt und 226 ff. so gut, als es damals möglich war, widerlegt. Seitdem aber ist die fortgeschrittene Wissenschaft für dieses Buch wie fast für kein anderes eingetreten und hat ihm ganz ungeahnte Bestätigungen gebracht. Innerlich ist die Glaubwürdigkeit desselben leicht zu erweisen. Das Serailleben eines morgenländischen Despoten kann kaum wahrheitsgetreuer geschildert werden, als hier geschieht. Die Erhebung einer Favoritin nach Verstoßung einer andern gehört an den orientalischen Höfen ebenso zur Tagesordnung, wie die Hinrichtung eines allmächtigen Ministers. Solche allgemeine Ermahnungen, wie Xerxes 1, 22 allen Ehemännern seines Reiches gibt, oder wie das Edict 16, 2 ff. enthält, sind in China noch heute ganz gebräuchlich. Die Charaktere der handelnden Personen sind mit größter psychologischer Wahrheit geschildert. Namentlich erscheint Esther überall von der Hingebung für ihr Volk getragen, um dessentwillen sie zu den größten Entschlüssen fähig ist und dem fast gewissen Tode entgegengeht. Dieselbe Entschlossenheit, womit sie ihre Jungfräulichkeit in der Zuversicht wagt, daß Gott sie zu rechtmäßiger Ehe führe, treibt sie auch an, auf der Ausdehnung der den Juden ertheilten Erlaubniß zur

Gegenwehr zu bestehen, weil dieselben sonst früher oder später wieder ähnlichen Verfolgungen würden preisgegeben worden sein. Die hierdurch aufgerufene Rache der Juden an ihren Feinden war ein Act unvermeidlicher Nothwehr. Nachdem Xerxes einmal die unwiderrufliche Erlaubniß gegeben hatte, die Juden auszurotten, konnte er nachträglich seinen Beamten nur schreiben: καλῶς οὖν ποιήσετε μὴ προςχρησάμενοι τοῖς ὑπὸ Ἀμὰν Ἀμαδάθου ἀποσταλεῖσι γράμμασι 16, 17; den Juden wurde gestattet, sich mit den Waffen zu vertheidigen, לַעֲמֹד עַל נַפְשָׁם 8, 11, und die persischen Beamten wurden angewiesen, ihnen dabei nicht hinderlich zu sein. Zwar wagte im Augenblick niemand, von der zuerst ergangenen Erlaubniß den Juden gegenüber Gebrauch zu machen; allein letztere würden ihre Stellung schlecht begriffen haben, wenn sie nicht zum Angriffe vorgegangen und einer spätern Verfolgung vorgebeugt hätten. Esther mußte wünschen, diesem Beginnen keinen vorzeitigen Einhalt gethan zu sehen, und mußte auch die moralische Wirkung davon wünschen, daß die Leichen der Söhne Amans öffentlich aufgepflanzt würden. Die Einsetzung des Festes bei dieser Gelegenheit war ebenso der Sitte gemäß, wie die des Festtages zum Andenken an den Sieg über Nicanor (2 Mach. 15, 36). Nach Esthers Anordnung war mit dem Purimfest ein strenges Fasten verbunden, und die mildthätige Seite der Feier sollte bei derselben wesenhaft sein; erst in der Folge nahm sie den Charakter der Ausgelassenheit an. Sonach findet sich im Buche Esther nichts, das seinen historischen und seinen inspirirten Charakter beeinträchtigen könnte. Aeußerlich wird die geschichtliche Wahrheit der Schrift durch unsere Kenntniß der altpersischen Sitten und Zustände bestätigt. Der Titel eines Herrschers über 127 Länder von Indien bis Aethiopien (1, 1) war für den persischen König stehend und hatte für Xerxes durch die Unterwerfung Aegyptens eine neue Bedeutung erhalten. Auf seinen eigenen Inschriften nennt Xerxes sich stets „König der Länder, die aus vielen Stämmen bestehen, König dieser großen Erde auch fernhin" (Spiegel, Die altpersischen Keilinschriften, Leipzig 1862, 55 ff.); das Buch nennt daher auch richtig מְדִינָה, χῶραι, nicht Satrapien, deren noch unter Darius Hystaspis bloß 23 waren. Von dem „königlichen Wein" (1, 7) und den Mahlzeiten sagt Athenäus (Deipnos. 1, 51; 4, 26) das Nähere. Vasthi weigerte sich, am Ende der Mahlzeit zu erscheinen, weil dann nur noch Buhlerinnen sich zeigten (Plut. Conjug. praec. 16). Die Zahl 7 am persischen Hofe (1, 10. 14; 2, 9) entspricht der dort herrschenden Etikette (Her. 3, 70). Die persische Sitte 2, 14 erwähnt Herodot 3, 69. Daß jeder Erlaß des Großkönigs unwiderrufliches Gesetz war, sobald er das königliche Siegel trug, ist aus Dan. 6, 8 bekannt. Die Organisation der Post durch Eilboten, wie sie 3, 13. 15; 8, 14 erwähnt wird, ist bei Herodot 5, 14; 8, 98 ausführlich beschrieben. Daß die Erlasse der persischen Könige in den verschiedenen Sprachen ihres Reiches abgefaßt waren (3, 12; 8, 9), bezeugen noch heute die von denselben erhaltenen Keilinschriften. Der Thron, auf welchem Xerxes saß, und sein Scepter (15, 9. 14) sind bekannte persische Embleme; ersterer ist zu Persepolis abgebildet (C. Niebuhr, Reisebeschreibung, Kopenh. 1774, I, Taf. 24). Den persischen Ursprung einer Reihe von Namen und von solchen Wörtern, wie פרתמים 1, 3, פתגם 1, 20, אחשדרפן σατράπης 3, 12, haben Oppert (s. u.) und Rawlinson (in The Speakers Bible III, 471. 498) nachgewiesen. Freilich ist uns kein Profanschriftsteller übrig, der von Vasthi oder Esther etwas erwähnt. Wie sehr dennoch der Inhalt des Buches in den Rahmen der sonst bekannten Geschichte paßt, zeigt Oppert in der kleinen Schrift Commentaire historique et philosophique du livre d'Esther d'après la lecture des inscriptions perses, Paris 1864. Vor Allem erhält die Erzählung ihr geschichtliches Fundament durch die richtige Erklärung des Namens אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ, Assuerus. Dieser bedeutet nicht Artaxerxes, wie der eine griechische Text (der andere hat Ἀσσυῆρος, Lag. 512) und nach ihm Josephus als Urheber eines langen Mißverständnisses erklären, sondern Xerxes, wie schon Scholz (a. a. O. 224) durch Combination gefunden, und wie Oppert (Journ. Asiat. 1852, XIX, 175) aus der keilschriftlichen Form Khsayârsâ mit Sicherheit nachgewiesen hat. Da 2, 16 von einer siebenjährigen Regierung des betreffenden Königs die Rede ist, kann es nur Xerxes I. gewesen sein. Nachdem dieser im zweiten Jahre seiner Regierung Aegypten unterworfen hatte (Her. 7, 5), beschloß er 483 v. Chr. den Krieg gegen Griechenland und berief die Großen seines Reiches nach Susa zur Berathung (Her. 7, 8), eben zu der Versammlung, von welcher 1, 3 berichtet. Die üppige Bewirthung sollte die Reichsstände geneigt machen, den Wünschen des Königs entgegenzukommen. Wie genau hierbei 1, 6 die Beschreibung des Königspalastes der Wirklichkeit entspricht, haben archäologische Nachgrabungen der Engländer zu Susa gezeigt (Loftus, Trav. and Res. in Chaldaea and Susiana, London 1857, 335. 366). Die sechs Monate, wovon 1, 4 die Rede ist, verflossen über der langen Unschlüssigkeit des Königs, wie seiner Großen, von welcher Herodot (l. c.) berichtet. Im fünften Jahre seiner Regierung, 480 v. Chr., brach Xerxes gegen Griechenland auf und kehrte 479 geschlagen nach Susa zurück. Hier fährt das Buch Esther mit Kap. 2 fort; es ist schon zu begreifen, warum er jetzt seinem Harem Aufmerksamkeit widmete und darin von seinen Höflingen bestärkt wurde. Esther ward 478 an den Hof genommen und 477 zur Königin erwählt. Das Gesetz, wonach bloß eine Achämenidin erste Gemahlin des Königs und Mutter des Thronerben werden konnte, war schon unter Kambyses durch die Erklärung der Kronjuristen beseitigt worden, τῷ βασιλεύοντι Περσέων

ἐξεῖναι ποιέειν τὸ ἂν βούληται, Her. 3, 31. Esther ward die rechtmäßige Gattin des Großkönigs durch die 2, 17 angeführte Cerimonie; daß Xerxes deßwegen seinen anderweitig bekannten Neigungen keine Gewalt anthat, geht aus 2, 19; 4, 11 hervor. Bald nachher gelang es Aman, die Gunst des Königs zu gewinnen. Die Bedeutung dieses Vorganges liegt darin, daß er ein Medier war. Die Keilinschriften lehren nämlich, daß sein Beiname הָאֲגָגִי 3, 1 der von den Juden irrthümlich mit Amalek in Verbindung gebracht worden (Vulg. qui erat de stirpe Agag), nicht Patronymicum, sondern Gentilicium ist; Aman stammte aus Agag in Medien (Oppert, Inscr. assyriennes des Sargonides, Paris 1863, 25). Um so besser begriff Xerxes später nach 16, 14 (wo für Μακεδόνας gewiß Μήδους zu setzen ist), wie sehr er sich von Aman hatte bethören lassen, und um so besser erklärt sich sein Zorn bei dieser Enttäuschung. Sehr begreiflich ist auch, daß Aman den Blutbefehl gegen die Juden durch die Aussicht erwirkte, für die bei dem Griechenzug erschöpfte Staatskasse 10 000 Talente zu gewinnen. Aus den neun Jahren, welche Xerxes nach Amans Tode noch lebte, bringt das Buch nur noch die interessante Angabe, daß Xerxes seinen festländischen Provinzen „und den Inseln des Meeres" eine Contribution auferlegte; hiermit knüpft es wieder an bekannte Geschichte an, insofern damit diejenige Unternehmung eingeleitet wurde, welche 449 durch Cimons Sieg bei Salamis auf Cypern ein Ende nahm. Die Angabe 10, 2. 3 endlich erklärt hinreichend, warum über Esthers Geschichte nichts aus anderweitigen Quellen bekannt ist; die „Geschichtsbücher der Könige von Medien und Persien" sind verloren, und wie diese auch die zahlreichen Geschichtswerke, welche daraus geschöpft waren, von den Persica des Ktesias an bis zu den Geschichtswerken des Theopompus und des Nicolaus von Damascus, welche alle über Xerxes' Regierung genaue und in das Einzelne gehende Nachrichten enthalten haben.

Sowohl die Herkunft als die innere Beschaffenheit des Buches Esther bewirkten, daß dasselbe sehr bald in den Canon der vorchristlichen Synagoge aufgenommen wurde. Als Bestandtheil desselben erscheint es, abgesehen von 9, 23 bis 28, zuerst in der Unterschrift zur griechischen Uebersetzung (Vulg. 11, 1), bei welcher ihm der canonische Charakter durch das Zeugniß der Priester Dositheus und Ptolemäus mit Berufung auf seine Herkunft von Jerusalem vindicirt wird. Die Zeit, in welche dieser Vorgang fällt, läßt sich wegen Vieldeutigkeit der Namen nicht ermitteln; nur im Allgemeinen kann dafür 200 v. Chr. angesetzt werden. Der Verehrung des Judenthums entsprechend, nahm auch die Kirche das Buch als canonisch hin und zwar selbstverständlich in der ursprünglichen, vom griechischen Uebersetzer bewahrten Gestalt; schon Clemens (1 Cor. 55) bezieht sich auf Esther, und zwar auf einen der sogen. Zusätze. Origenes (Eus. H. E. 6, 25), Epiphanius (De Pond. et Mens. 4), Cyrill von Jerusalem (Cat. 4, 35) führen Esther ausdrücklich im Canon auf. Dagegen fehlt das Buch in dem Canon, welchen Melito von Sardes seinem Bruder mittheilt (Eus. H. E. 4, 26). Hierzu hat vermuthlich das spätere Vorgehen der Juden gegen das Buch mitgewirkt. Als diese aus Opposition gegen das Christenthum den alttestamentlichen Canon zu verkürzen suchten, sollte auch die bereits abgekürzte Esther-Megilla entweder wegen Abfassung auf nichtpalästinensischem Boden oder der Utilität wegen aus dem Canon gestrichen werden. Dieses Bestreben kann erst nach Josephus entstanden sein, da derselbe die Geschichte Esthers in sein Geschichtsbuch verwebt und jedenfalls bei seinen 22 canonischen Büchern mitgezählt hat. Es dauerte nun eine längere Zeit, bis die Juden endlich gefunden zu haben glaubten, daß das Buch in seiner abgekürzten Gestalt mit allen übrigen Büchern des Canons harmonire. So blieb es seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts n. Chr. bei den Juden unangefochten und ist in dem officiellen Canon der Gemara mit angeführt. Von den jüdischen Verhandlungen finden sich noch einige Nachwirkungen in der Kirche; bei Athanasius (Ep. heort. 39), Gregor von Nazianz (Carm. I, 1, 12) und Amphilochius fehlt das Buch im Canon, und noch Junilius wollte es nicht als canonisch zulassen. In der Synopsis sacrae scripturae n. 74. 75 fehlt Esther; doch heißt es dabei ausdrücklich, das Buch gelte bei den Juden als canonisch. Hierbei ist immer bloß das griechische vollständige Buch gemeint; eine Unterscheidung zwischen Text und sogen. Zusätzen macht erst der hl. Hieronymus (a. a. O.). Wie bei letzterem, so hat auch bei allen anderen Gelehrten innerhalb der Kirche sehr bald die Glaubensüberzeugung Platz gegriffen, welche als Ausdruck der christlichen Tradition gelten muß, und das Concil von Trient hat demnach in dem bekannten Decret (Sess. IV) auch das ganze unverkürzte Buch Esther als canonisch bezeichnet. (Für alles Weitere s. Kaulen, Einl. 226—234.) [Kaulen.]

Estius, Wilhelm (Willem Hessels van Est), einer der ausgezeichnetsten Gottesgelehrten seines Zeitalters, wurde zu Gorcum in Holland 1542 geboren, studirte zuerst in Utrecht, dann zu Löwen und erhielt hier 1580 den theologischen Doctorgrad, worauf er sofort am dortigen falconischen Gymnasium Philosophie docirte. Von da wurde er nach kurzer Wirksamkeit an die theologische Facultät der Universität Douai berufen, deren Zierde er als Professor der Exegese und scholastischen Theologie 31 Jahre lang bis zu seinem Tode 1613 geblieben. Zugleich war er Superior des königlichen Seminars. Später wurde er Propst an der St. Peterskirche, und in den letzten 18 Jahren bekleidete er die Kanzlerwürde an der Universität. Der Ruhm der Gelehrsamkeit und des Scharfsinns, den er als akademischer Lehrer sich erworben, wurde durch seine Schriften befestigt und erhöht. Unter

diesen haben den meisten und einen bleibenden Werth seine Commentarii in omnes Divi Pauli et septem catholicas Apostolorum epistolas, 2 voll., Duaci 1614—1615; bei den katholischen Briefen reicht seine eigene Arbeit bis 1 Joh. 5, 6, wo sie durch seinen Tod unterbrochen wurde, und ist ergänzt durch seinen Amtsnachfolger Professor Bartholomäus Petri. Von den nachfolgenden Editionen zeichnet sich durch besondere Correctheit aus die des Jacob Merlo Horstius, Köln 1631, welche den Ausgaben von Franz Sausen, 7 Bde., Mainz 1841 bis 1845, und Holzammer, 3 Bde., ebend. 1858 bis 1860, zur Grundlage diente. Estius befolgt in diesen Commentaren die buchstäbliche Auslegungsweise und entwickelt, mit Berücksichtigung und Beurtheilung verschiedener Auffassungen bei den Vätern und späteren Exegeten, die Wortbegriffe und Lehrgedanken meistens sehr glücklich. Wenn er zuweilen bei der Differenz der Auffassungen unentschieden bleibt oder sich begnügt, eine Erklärung gegen eine andere nur als mehr oder weniger wahrscheinlich darzuthun, so bleibt er darin allerdings hinter der Aufgabe eines exacten Exegeten zurück, aber es lag diese Behandlungsweise eben in der Gewohnheit seiner Zeit. Minder werthvoll, aber doch eine gründliche und brauchbare Arbeit sind seine Annotationes in praecipua et difficiliora s. scripturae loca, Duaci 1617, später aus seinem handschriftlichen Nachlasse erweitert von Casp. Remius, Douai 1628. Eine schätzbare literarische Leistung, die auch jetzt noch rühmliche Anerkennung findet, sind ferner seine Commentarii in IV libros sententiarum Petri Lombardi, 4 voll., Duaci 1615 u. ö.; sie zeichnen sich aus durch große Sorgfalt in Behandlung der biblischen und patristischen Beweisführung und durch eine einfache, klare, dialektisch speculative Methode. Als ein kirchengeschichtliches Denkmal aus den traurigen Religionskämpfen seiner Zeit ist zu nennen die von ihm verfaßte Historia martyrum Gorcomiensium, Duaci 1603, die Geschichte von neunzehn Priestern und Ordensleuten, welche 1572 in Gorcum von den calvinistischen Protestanten (Geusen) ermordet wurden (von Papst Pius IX. 1867 canonisirt). Für die von Löwener Gelehrten bearbeitete Ausgabe der Werke des hl. Augustinus (Antw. 1577 sq., 10 voll.) hat er den 9. Band aus Manuscripten zum Drucke vorbereitet. (Vgl. Andreas Hoy, Elogium amplissimi viri D. Guilielmi Estii, vor der Originalausgabe der Comment. zu den apostol. Briefen; Dupin, Biblioth. des auteurs ecclésiast. XVII, 45 sq.) [A. Maier.]

Etam (עֵיטָם, LXX Αἰτάν), 1. nach 2 Par. 11, 6 ein Ort in der Gegend von Bethlehem und Thecue, den Roboam befestigte. Sonach lag er im Stamme Juda, wie denn wenigstens der Text der LXX (Jos. 15, 59) den Städten desselben ein Αἰτάν anfügt. Flavius Josephus (Antiq. 8, 7, 3) setzt ihn 20 Stadien südlich von Jerusalem und nennt ihn wegen seiner Gärten und Wasserleitungen einen Lieblingsplatz Salomons. Wasserleitungen, die von da nach Jerusalem führten, erwähnt auch der Talmud (Lightfoot). — 2. Das Etam, welches 1 Par. 4, 32 als Flecken des Stammes Simeon aufgeführt ist, ist wohl ein anderes, südlicher gelegenes, wenn anders die Leseart richtig ist (die Parallelstelle bei Jos. 19, 7 hat Athar). Wahrscheinlicher ist dagegen 3. der Fels Etam (עֵיטָם, LXX Ἠτάμ), in dessen Höhle sich Samson verbarg (Richt. 15, 8—13), bei der erstgenannten Ortschaft in Juda zu suchen. Denn die Philister fordern von den Männern Juda's seine Auslieferung, und wenn diese zu Samson nach Etam „hinabsteigen", geschah es sicher ostwärts. Dort liegt jetzt Beit Atab, ein kleiner Ort, der durchaus allen Angaben der heiligen Schrift gerecht wird; dabei liegt eine lange schmale Höhle, welche die Richt. 15, 8 genannte sein wird. (Vgl. Palest. Explor. Fund 1874, 18. 1876, 175. 1878, 116. [S. Mayer.]

Etham (אֵתָם, Ἠθάμ, Ὀθώμ), der zweite Lagerplatz der Israeliten beim Auszuge aus Aegypten, am Eingange der gleichnamigen Wüste (Ex. 13, 20; Num. 33, 6), welche die oberste Spitze des Meerbusens umsäumt, durch den das Volk trockenen Fußes hindurchging. Der östlich gelegene Theil der Wüste (Num. 33, 8) hieß specieller die Wüste Sur (שׁוּר Ex. 15, 22). Jablonski vergleicht das ägyptische atiom = Grenze des Meeres. [S. Mayer.]

Etherianus (Eterianus, Aetherianus, Heterianus, Eretrianus), Hugo und Leo, ein Brüderpaar aus Toscana, genossen großes Ansehen am Hofe des griechischen Kaisers Manuel I. (1143—1180). Während Leo als Dolmetscher für lateinische Briefe gebraucht wurde, hatte Hugo, als tüchtiger Theologe, öfter Gelegenheit, mit dem Kaiser und anderen hochgestellten Griechen zu disputiren. Er schrieb mit wahrem Bienenfleiße seine reichhaltigen drei Bücher gegen die Griechen (De haeresibus, quas Graeci in Latinos devolvunt, sive quod Spiritus Sanctus ex utroque, Patre et Filio procedit), die er anfangs griechisch und lateinisch an den antiochenischen Patriarchen Aimericus, später (1177) auch an Papst Alexander III. sandte. Letzterer dankte ihm hierfür in seinem 48. Briefe. Die Veranlassung zu dieser höchst wichtigen, in Folge des sehr corrupt edirten Textes noch nicht hinlänglich gewürdigten Schrift hatte der Kaiser selbst gegeben, der den Lateinern nicht abgeneigt war, ja bei vielen derselben als Katholik galt. Auf Bitten des Clerus von Pisa schrieb Hugo auch die Schrift De regressu animarum ab inferis. Höchst wahrscheinlich ist ihm ferner das Buch Graecorum malae consuetudines zuzuschreiben, und Trithemius führt noch ein weiteres Werk Liber de immortali Deo als von ihm geschrieben an. Alle diese Schriften zeichnen sich durch lebendigen bilderreichen Vortrag und durch feine dialektische Behandlung des Stoffes aus; wenn ihnen theilweise Mangel an theolo-

gischer Correctheit vorgeworfen werden kann, so wissen wir nicht, wie viel hiervon auf Rechnung des corrumpirten Textes zu setzen ist. Jedenfalls bleibt ihm der Ruhm, der Erste gewesen zu sein, welcher Photius in wissenschaftlich gelehrter Weise widerlegte. (Vgl. Hergenröther, Photius II, 646; III, 175 ff. 791. 814 ff. 833; Werner, Thomas von Aquin I, 731; Leitner, Thomas von Aquin 153. 182; Migne CCII.) [Rausch.]

Etherius (Heterius), Bischof von Osma in Spanien, trat 785 in Verbindung mit seinem Lehrer, dem Abte Beatus von Libana, gegen den Adoptianismus (s. d. Art.), welchen Erzbischof Elipandus in Spanien verbreitete, in einer sehr feurigen, aber unmethodischen Streitschrift auf (De adoptione Filii Dei adversus Elipandum libri II, ed. A. Stevartius, Auctar., Ingolst. 1616; Canisius-Basnage, Lect. antiq., II, Antw. 1725, 297 sq.; in den Väterausgaben; Migne, PP. lat. XCVI, 847 sq.). Etherius entnimmt dabei seine Hauptargumente für die wahre Sohnschaft Jesu Christi der kirchlichen Liturgie als dem sprechenden Zeugnisse der apostolischen Tradition. (Vgl. Fabricius-Mansi s. v.; Ceillier XII, ed. Par. 1862, 214 ss.) [Streber.]

Ethik (ethica naturalis, natürliche Sittenlehre) ist die aus der Vernunft allein geschöpfte Wissenschaft von unseren Sitten (ἦθος, mos) oder von dem sittlichen, auf Erreichung unserer Endbestimmung hingerichteten Handeln. Die Sitten, welche die Ethik behandelt, sind nicht Lebensgewohnheiten überhaupt, welche durch mancherlei Umstände, oft zwingende Einflüsse entstehen, sondern solche, welche aus freiem, der Bestimmung des Menschen entsprechendem, durch Sittengesetze geregeltem Handeln hervorgehen. Das sittliche Handeln ist dasjenige, welches nach den Forderungen des Sittengesetzes sein **soll**, um unsere Endbestimmung zu erreichen. Voraussetzung für die Ethik ist also zunächst die Freiheit des Menschen. Denn die Ethik ist die Wissenschaft von dem Verhalten des Menschen, wie es sein soll, aber nicht sein muß, weil es auch anders sein kann. Ohne Freiheit existirt bloß physische, keine moralische Nöthigung, kein sittliches Handeln. Eine weitere Voraussetzung für die Ethik ist das Vorhandensein von Sittengesetzen, wodurch das freie Handeln des Menschen geregelt wird. Wir müssen eine Norm für unsern freien Willen haben, wodurch derselbe eine bestimmte Richtung bekommt, ein sittlicher Wille wird. Diese Norm besitzen wir im Gewissen, welches unser Leben sittlich ordnet, uns vorschreibt, was wir thun oder lassen sollen. Freilich ist das Gewissen uns nur der Anlage nach gegeben; es bedarf der Entwicklung und Ausbildung, welche eine richtige und eine unrichtige sein kann. Die erwähnte Voraussetzung der Ethik, nämlich die Möglichkeit des freien, durch die Vorschriften des Gewissens geregelten Handelns des Menschen, hat nun wiederum zur Voraussetzung das Dasein eines persönlichen, schöpferischen Gottes. Denn einmal ist die letzte, unumstößliche Bürgschaft für die Freiheit des Menschen die Gewißheit, daß der Mensch ein ebenbildliches Geschöpf Gottes ist. Mit Recht zwar berufen wir uns auf das Bewußtsein unserer Freiheit, unserer Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit; aber um den Einwurf abzuweisen, daß dieses Bewußtsein auf Täuschung beruhen könne, indem wir uns zwar der Handlungen, nicht aber der sie bestimmenden Ursachen bewußt seien, können wir uns in letzter Instanz nur auf die Ueberzeugung berufen, daß wir Geschöpfe Gottes, Abbilder seines absolut freien Wesens sind, daß also das Zeugniß, welches unser Bewußtsein für unsere Freiheit ablegt, kein falsches sein kann. Noch mehr als unsere Freiheit bedarf aber das Gewissen, das Sittengesetz in uns, der Begründung durch das Dasein des schöpferischen Gottes. Denn zunächst kann das Gewissen nicht mit Kant autonomisch als die Vernunft gefaßt werden, welche aus sich selbst kategorischer Imperativ sein könne, weil in diesem Falle die Auctorität für ihr kategorisches Auftreten fehlen würde. Vielmehr ist das Gewissen nur theonomisch zu erklären, als das der Vernunft von Gott eingegebene göttliche Gesetz. Dieses setzt aber voraus, daß wir Geschöpfe Gottes sind, Ebenbilder seines heiligen, stets auf das Gute gerichteten Wesens, mit der Bestimmung, in freier Weise diesem Wesen immer ähnlicher und dadurch selbst glücklich zu werden. Das ist die sittliche Ordnung, welche Gott uns durch das Gewissen vorgezeichnet hat. So nur, unter Voraussetzung der Gewißheit, daß wir von Gott und für Gott geschaffen sind, gewinnen wir ein sicheres und richtiges ethisches Princip, d. h. eine Grundlage, auf welcher alle übrigen ethischen Erkenntnisse und Pflichtgebote beruhen. Dazu kommt, daß das Gewissen, weil nur als sittliche Anlage uns angeboren, der Entwicklung bedarf, und zwar der richtigen, wenn es wirklich die Stimme Gottes, ein richtiger Verkünder des göttlichen Sittengesetzes in uns sein soll. Aber nur dann, wenn wir eine richtige Erkenntniß Gottes, unseres Ursprungs und Zieles haben, ist eine richtige Ausbildung des Gewissens möglich. — Nach dem Gesagten ist ein sittliches Handeln nur möglich auf dem Standpunkte des Theismus, also weder auf dem Standpunkte des Materialismus, noch auf dem des Pantheismus. Der Materialismus, welcher nur Stoff und mechanisch wirkende Stoffkräfte kennt, will von einem Geiste und von sittlichem Handeln desselben nichts wissen, und der Pantheismus, welcher Gott und Welt identificirt, muß um so entschiedener alle Selbständigkeit und Freiheit des Einzelwesens läugnen, je consequenter er ist. Aber auch derjenige Standpunkt schließt die Möglichkeit des sittlichen Handelns aus, welcher zwar einen persönlichen Weltschöpfer anerkennt, jedoch inconsequent dem Menschen die sittliche Freiheit abspricht. So behaupteten die sog. Reformatoren, daß der gefallene Mensch zwar in weltlichen Sachen frei, in religiös-sittlichen Dingen aber ganz ohnmächtig sei. Ist hiernach

ein sittliches Handeln nur möglich unter der Voraussetzung des Daseins Gottes, der den Menschen frei geschaffen, im Gewissen sittlich verpflichtet und zur Erreichung seiner Endbestimmung hingeordnet hat, so setzt die Ethik, als Wissenschaft des sittlichen Handelns, die sichere Erkenntniß vom Dasein Gottes, des Weltschöpfers, voraus. Folglich ist die Ethik nicht möglich beim Atheismus im weitern Sinne oder der Läugnung eines persönlichen Weltschöpfers, aber auch nicht im Skepticismus, und zwar nicht allein im allgemeinen, radicalen Skepticismus, welcher dem Menschen jede sichere Erkenntniß abspricht, sondern auch im speciellen, theologischen Skepticismus, welcher ihn nur für unfähig erklärt, mit seiner bloßen Vernunft übersinnlicher religiös-sittlicher Wahrheiten gewiß zu werden, wie die sog. Reformatoren und die neueren Traditionalisten lehren. Nun hat aber die Kirche auf dem vaticanischen Concil (Sess. III) erklärt, daß wir den wahren Gott, den Schöpfer und Endzweck aller Dinge durch das natürliche Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit voller Gewißheit erkennen können. Somit ist die Möglichkeit der natürlichen Ethik gegen jeden Zweifel sichergestellt. Unsere Vernunft ist aus sich im Stande, mit Sicherheit zu erkennen, daß wir von und für Gott geschaffen und als freie Geschöpfe im Gewissen verpflichtet sind, unser Leben zur Erreichung unserer Endbestimmung zu verwenden. Der nähere Nachweis, wie unser Leben gesittet sein soll, um unsere Bestimmung zu erreichen, macht eben den Inhalt der Ethik aus. Ihre Aufgabe besteht darin, zunächst im Allgemeinen klarzulegen einerseits die natürliche Endbestimmung des Menschen und die auf dieselbe hingerichtete sittliche Ordnung, das Sittengesetz, und andererseits Wesen, Grund und Object des sittlichen Handelns, sodann die Pflichten des Menschen im Einzelnen zu verfolgen.

Die natürliche Ethik ist als Wissenschaft nicht allein möglich, sondern auch wohl berechtigt. Zwar hat sie für das praktische Leben wenig oder gar keine Bedeutung, weil wir eine übernatürliche Endbestimmung haben; und nur für den außer der christlichen Offenbarung stehenden, seiner wahren Bestimmung unkundigen Menschen könnte sie als Wegweiser für das sittliche Leben dienen. Aber auch nur theoretisch betrachtet ist die Ethik eine berechtigte, ja nothwendige Wissenschaft. Denn einmal ist das Object derselben, die sittliche Ordnung und das durch diese geregelte sittliche Handeln, bedeutsam genug, um von der Vernunft eingehend untersucht und sichergestellt zu werden, zumal in gegenwärtiger Zeit, wo Freiheit, Sittlichkeit, sittliche Ordnung vielfach geläugnet oder doch bezweifelt werden. Dann aber ist die natürliche Ethik nothwendige Unterlage für die Moraltheologie, wie die Metaphysik für die Dogmatik. Denn die Gnade setzt die Natur, die übernatürliche Ordnung die natürliche voraus, und die Moraltheologie als die Wissenschaft von dem sittlichen Verhalten des Menschen zur Erreichung seiner übernatürlichen Bestimmung ist nur möglich unter Voraussetzung der natürlichen sittlichen Ordnung und sittlichen Freiheit, welche Gegenstand der natürlichen Ethik sind.

Verhältniß der natürlichen Ethik zur Moraltheologie. Nachdem wir Begriff, Möglichkeit und Berechtigung der natürlichen Ethik nachgewiesen, ist das Verhältniß derselben zur theologischen Ethik festzustellen. Beide Wissenschaften haben das gemeinsam, daß sie sittliches Handeln und Pflichten erörtern, sind aber verschieden in Betreff des Objectes, der Quellen, der Vollständigkeit und der Gewißheit, sowie der Motive und der Hilfsmittel. Die natürliche Ethik hat zum Gegenstande die auf ein natürliches Endziel hingerichtete sittliche Ordnung, die theologische dagegen die auf eine übernatürliche Endbestimmung hinzielende Ordnung; jene behandelt das sittliche Verhalten des Menschen, diese das des Christen. Daher schöpfen beide Wissenschaften aus verschiedenen Quellen. Denn die natürliche Endbestimmung und den Weg dahin kann die Vernunft aus sich finden; diese ist also ausschließlich Quelle der natürlichen Ethik. Aber von einem übernatürlichen Endziele und den Mitteln dazu weiß der Mensch nur durch göttliche Offenbarung; letztere ist also Quelle der theologischen Ethik. Nun ist klar, daß die göttliche Offenbarung eine ungleich erhabenere, ergiebigere und sicherere Quelle ist als die bloße Vernunft. Folglich ist die theologische Ethik viel umfassender und inhaltreicher als die natürliche; jene enthält eine Anzahl der erhabensten Wahrheiten, von denen die Vernunft aus sich nichts wissen kann. Dazu kommt die ungleich größere Sicherheit und Gewißheit, womit die Wahrheiten der theologischen Ethik verbürgt sind. Denn diese Gewißheit beruht auf der Auctorität des unfehlbaren Gottes und seiner mit Unfehlbarkeit ausgestatteten Kirche. Dagegen sind die Wahrheiten der natürlichen Ethik nur verbürgt durch die Auctorität der irrthumsfähigen und so oft irrenden menschlichen Vernunft. Es ist ja wahr, daß die Vernunft aus sich im Stande ist, die Grundwahrheiten der Ethik und die Principien des sittlichen Handelns mit Gewißheit zu erkennen und daraus richtige Folgerungen zu ziehen, und es ist denkbar, daß die Vernunft aus sich eine vollständig richtige Ethik aufbauen könnte. Aber was der Vernunft überhaupt möglich ist, das erreicht sie darum noch nicht in Wirklichkeit, weil der Vernunftgebrauch bei den einzelnen Menschen durch mancherlei Umstände beschränkt und gehemmt ist. Die ganze vorchristliche Welt hat die einfachsten Grundvoraussetzungen der Ethik nicht gekannt, und die neuere antichristliche sie wieder vergessen. Gerade die christliche Offenbarung ist für die natürliche Ethik von großer Bedeutung geworden, weil sie die wichtigsten ethischen Vernunftwahrheiten mit Sicherheit verbürgt, welche die Vernunft wohl aus sich hätte finden können, aber

bis dahin noch nicht gefunden hatte, jedoch, nachdem sie geoffenbart waren, als gewiß beweisen konnte. „Man kann," so bemerkt Kant ganz richtig, „ebensowohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinheit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben; obgleich, da sie einmal sind, man einen Jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit durch die bloße Vernunft überzeugen kann." Was dann die Beweggründe zum sittlichen Handeln betrifft, so steht in dieser Hinsicht die theologische Ethik so hoch über der natürlichen, als die übernatürliche Bestimmung des Menschen über die natürliche erhaben ist. Was den Willen zum sittlichen Handeln antreibt, das ist im Allgemeinen die Aussicht auf Glückseligkeit. Die natürliche Ethik kennt nur eine natürliche Glückseligkeit als Endziel des Menschen. Stellt nun die irrthumsfähige Vernunft das Endziel, worin der Mensch seine Glückseligkeit finden soll, das höchste Gut für ihn, unrichtig dar, so sind auch die Motive des sittlichen Handelns falsch. Aber auch wenn die natürliche Ethik sich irrthumsfrei gestaltet, so hat sie keine höheren Motive für das sittliche Handeln, als die natürliche Liebe des absolut vollkommenen Gottes, die natürliche Hoffnung auf Lohn und die natürliche Furcht vor Strafe. Ganz anders die theologische Ethik. Wie sie als Endzweck des Menschen die übernatürliche Anschauung Gottes hinstellt, so als Motive des sittlichen Handelns die übernatürliche Liebe des im Lichte der Offenbarung erkannten, unendlich liebenswürdigen und unendlich liebevollen Gottes, die übernatürliche Hoffnung auf ewigen Lohn und die Furcht vor der ewigen Höllenstrafe. Endlich als Hilfsmittel für das sittliche Handeln kennt die natürliche Ethik bloß natürliche: Bildung und Kräftigung des sittlichen Willens durch consequentes Handeln nach den Forderungen des Gewissens, Selbstprüfung, Nachahmung des guten Beispieles, Meiden der Gelegenheit u. dgl. Die theologische Ethik aber fügt zu diesen natürlichen Hilfsmitteln übernatürliche hinzu: die Gnadenmittel der Kirche.

Geschichte der Ethik. Nichts ergibt klarer und überzeugender den hohen Vorzug der theologischen vor der natürlichen Ethik, als die geschichtliche Betrachtung. Hier zeigt sich, nicht was die Vernunft aus sich auf ethischem Gebiete möglicher Weise leisten kann, sondern was sie wirklich geleistet hat. In der vorchristlichen Zeit waren die Grundlagen der Ethik (Dasein des Weltschöpfers und sittliche Freiheit) entweder gar nicht oder nur unvollständig und unsicher erkannt, weßhalb die ethischen Principien und Folgerungen unrichtig oder ungenügend entwickelt wurden. Um die ethischen Lebensansichten der orientalischen Völker, welche ganz von ihren religiösen Anschauungen getragen waren, bei Seite zu lassen, so ist in Griechenland, abgesehen von praktischen Lebensregeln und sittlichen Vorschriften der „sieben Weisen", des Pythagoras und des Sophisten Prodikos, als der erste eigentliche Begründer der Ethik Sokrates anzusehen. Dieser identificirte Wissen und Tugend und sah in dem sittlich Bösen nur einen Mangel an Wissen, verkannte also ganz die Bedeutung des Willens. Ein absolutes Gut für den Menschen kannte er noch nicht, sondern bloß ein relatives, durch den jedesmaligen Nutzen bestimmtes. In seiner Schule betrachteten die Einen (Hedoniker) die Lust, die Anderen (Cyniker) die Entsagung oder die Verachtung der Lust als Lebenszweck. Plato geht allerdings weit über seinen Lehrer hinaus, indem er die Idee des Guten als die höchste Idee aufstellt, diese mit der Gottheit identificirt und die Verähnlichung mit derselben als höchsten Lebenszweck anerkennt, welche Verähnlichung durch Herrschaft der Vernunft über die sinnliche Lust und Begierde erreicht werden soll. Aber diese Herrschaft beruht ihm auf Wissen. Auch er weiß so wenig wie Sokrates das Wissen mit dem Wollen zu vermitteln und hält das Wissen für die allumfassende Tugend. Aristoteles (Ethica ad Nicomachum; Magna Moralia; Politica) bekämpft mit Recht die Identificirung von Tugend und Wissen; aber seine Ethik ist im Wesentlichen nur eine höhere Klugheitslehre. Das Ziel des sittlichen Strebens ist nach ihm die Glückseligkeit, deren höchster Grad die reine Contemplation ist. Erreicht wird dieses Ziel durch tugendhaftes Handeln, welches in dem Einhalten der richtigen Mitte zwischen zwei Entgegengesetzten besteht. Nach Aristoteles fassen die Epikuräer wieder die Lustbefriedigung als das höchste Gut auf; die Stoiker dagegen bezeichnen das natur- und vernunftgemäße Leben als die zur Glückseligkeit allein ausreichende Tugend. So hat die Vernunft im Heidenthum, der richtigen Fundamente bar, ganz falsche oder doch nur theilweise wahre ethische Systeme aufgestellt. Zum richtigen Begriffe der Persönlichkeit, der Menschenwürde und sittlichen Freiheit kam man nicht; deßhalb vertheidigte man die Sklaverei und so manche Laster. Das Christenthum stellte die Grundlagen der natürlichen Ethik über allen Zweifel sicher. Die Kirchenväter haben sich allerdings nicht mit der philosophischen Ethik befaßt, aber in ihren apologetischen Schriften, besonders in denen des hl. Augustin, finden wir einen Reichthum von ethischen Erörterungen. In der Scholastik brachte die Behandlung der theologischen Ethik es mit sich, daß man auch deren Unterlage, die natürliche Sittenlehre, in Betracht zog. Abälards Ethik (Ethica seu liber dictus Scito te ipsum) ist vorzugsweise philosophische Untersuchung sittlicher Begriffe. Den Höhepunkt erreicht die Ethik in Thomas von Aquin, welcher in seinen beiden Summen und in kleineren Abhandlungen (Quaestiones de virtutibus, de malo u. a.) auch die Fragen der natürlichen Ethik erschöpfend behandelt. Ihm zur Seite tritt Duns Scotus, welcher die Bedeutung des Willens besonders geltend macht. In der neuern

Zeit, welche mit der sogen. Reformation beginnt, fand die natürliche Ethik selbständige Behandlung zunächst im Anschluß an die Alten (Plato, Aristoteles, Stoiker) durch L. Vives, L. Valla, Melanchthon, Lipsius u. A. Es gab auch Skeptiker, welche der Vernunft die Fähigkeit, ethischer Erkenntnisse gewiß zu werden, ganz absprachen (de la Mothe-le-Vayer, Huetius, Montaigne, Charron). Spinoza verfaßte eine Ethica, welche mit unserer Wissenschaft nur den Namen gemeinsam hat, indem er einen Pantheismus aufstellte, der alle Freiheit, alles Seinsollen, also alles Ethische ausschließt. Verwandt ist mit ihm Th. Hobbes; er denkt, vom Princip der Selbstsucht ausgehend, den Menschen im Kriegszustande mit allen anderen, aus welchem er sich durch einen Vertrag mit allen anderen befreit, worauf er der schrankenlosen Herrschaft des gewählten Herrschers anheimfällt. Ihm gegenüber betont Rich. Cumberland das allgemeine Wohlwollen als ethisches Princip und als Quelle allgemeiner und individueller Glückseligkeit. Der theoretische Sensualismus Locke's hatte den ethischen zur Folge. Wie jener den physischen Sinn als alleinige Wahrheitsquelle annimmt, so dieser einen ethischen Sinn, eine natürliche Neigung als Sittlichkeitsprincip. Shaftesbury, der Vater des ethischen Sensualismus, betrachtet die Sittlichkeit als Harmonie zwischen geselligen und selbstsüchtigen Neigungen, welche durch einen angeborenen sittlichen Instinct, den moralischen Sinn, vermittelt werde. Hutcheson nimmt als ethischen Sinn das uneigennützige Wohlwollen an. D. Hume läßt es zweifelhaft, ob der moralische Sinn uns unmittelbar auf das allgemeine Wohlwollen hinweise, und neigt mehr zum Princip der Selbstliebe hin. Adam Smith statuirt die Sympathie, das Gemeinschaftsgefühl, Ferguson das Gesetz der Vollkommenheit als Princip der Sittlichkeit. In Frankreich wurden Selbstsucht und Eigennutz um so offener als ethisches Princip aufgestellt, je mehr die durch Condillac eingeführte sensualistisch-materialistische Philosophie zum Durchbruche kam; so bei Helvetius, Diderot, de la Mettrie. In Deutschland machte die Leibniz-Wolff'sche Philosophie das Princip der Vollkommenheit zur Grundlage der Ethik, wonach dasjenige gut ist, was den innern und äußern Zustand vervollkommnet. Bei der fortschreitenden Verflachung dieser philosophischen Richtung kam das eudämonistische Princip der Ethik mehr und mehr zur allgemeinen Geltung. Ein neues ethisches Princip stellte Kant auf (Kritik der praktischen Vernunft; Metaphysik der Sitten). Im Kampfe gegen den Eudämonismus verwirft er alle und jede Bestimmung des Willens durch äußere Motive und Aussicht auf Glückseligkeit. Vielmehr soll der Wille rein sich selbst bestimmen. Der autonome Wille, als kategorischer Imperativ sich selbst gesetzgebend, ist das Princip aller Sittlichkeit. Dann ist eine Handlung moralisch, wenn sie allein aus Achtung vor dem Sittengesetze geschieht, wohingegen sie bloß legal ist, wenn sie zwar gesetzmäßig, aber aus Rücksicht auf Glückseligkeit geschieht. Fichte (System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre) fußt auf der Kant'schen Autonomie der Vernunft, faßt das Wesen des Ich als absolute Selbstthätigkeit, seine Bestimmung als stetige Annäherung an die absolut vollkommene Selbstthätigkeit und formulirt sein Moralprincip in dem Satze: Erfülle jedesmal deine Bestimmung. Schelling bestimmt das Absolute als ethischen Willen, aus dessen Potenzen sich erst Güter und Gesetze entwickeln, welch letztere nur die Art und Weise bedeuten, wie jene Willenspotenzen das auch für uns sind, was sie an sich sind. Hegel (Rechtsphilosophie; Encyklopädie III) vollendet die Kant-Fichte'sche Richtung. Die autonome Vernunft Kants, das absolut selbstthätige Ich Fichte's ist hier das Absolute als objectiver Geist oder freier Wille, welcher unmittelbar als Recht, dann vermittelt als subjectiver Wille oder Moralität, endlich als substantieller Wille oder Sittlichkeit in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, dem Staate sein Dasein hat. Die sociale Behandlung der Ethik nach Hegels Anforderung finden wir auch bei Chalybäus, J. H. Fichte, Wirth. Schleiermacher (Philosophische Sittenlehre) behandelt die Ethik uner den drei Gesichtspunkten des Gutes, der Tugend und der Pflicht; als consequenter Determinist stellt er das sittliche Leben mit dem Naturleben in eine Reihe und läugnet den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz. Herbart (Allgemeine praktische Philosophie; Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens) betrachtet das Ethische unter dem Gesichtspunkte des sittlich Schönen als gefallende und mißfallende Willensverhältnisse. Die absolut gefallenden Willensverhältnisse sind die sittlichen Musterbegriffe, die fünf Ideen, aus welchen andere Verhältnisse abgeleitet werden. Neuestens ist sogar der Pessimismus, die Ansicht von dem Elende des Daseins zur Grundlage der Ethik gemacht von Schopenhauer und Ed. von Hartmann. Danach ist der blinde Wille oder das Unbewußte, von Qual gefoltert, Schuld an dem Dasein dieser elenden Erscheinungswelt, in welchem der Egoismus uns verleiten will, das Leben zu bejahen, aber das Mitleid und die Einsicht vom Elende des Daseins den Willen verpflichtet, in der Verneinung des Willens zum Dasein Erlösung zu suchen. Diesem gegenüber wird von anderen, die auf empiristisch-positivistischem Standpunkte stehen, wieder der Eudämonismus als ethisches Princip vertheidigt. So zeigt uns die Geschichte der philosophischen Ethik in der vorchristlichen und besonders in der neuern, dem Christenthum entfremdeten Zeitströmung überall Unsicherheit und Uneinigkeit in Betreff der ethischen Principien und Widerstreit der Meinungen, von welch düsterem Bilde die theologische Ethik in ihrer Einheit, Wahrheit und Vollständigkeit sich um so glänzender abhebt. Werthvoller sind allerdings die ethischen Leistungen auf dem katholi-

schen Gebiete, welche im Anschlusse an die Scholastik die philosophische Ethik behandeln: die verschiedenen philosophischen Lehrbücher aus dem Jesuiten- und Dominicanerorden u. s. w.

Literatur: Garve, Abhandlungen über die verschiedenen Principien der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeiten, Breslau 1798; Meiners, Allgem. Uebersicht der Ethik der Griechen, Römer, Franzosen und Deutschen, Gött. 1800; Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisher. Sittenlehre, Berlin 1803; Stäudlin, Gesch. der Moralphilosophie, Hannover 1822; v. Henning, Die Principien der Ethik in histor. Entwicklung, Berlin 1824; Feuerlein, Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtl. Hauptformen, Tübingen 1859; Werner, Grundriß der Gesch. der Moralphilosophie, Wien 1859; Rosmini, Storia comparativa e critica de sistemi intorno al principio della morale, Milano 1837; Janet, Histoire de la philosophie morale, Paris 1858; Whewell, Lectures on the history of moral philosophy, Lond. 1862. Für einzelne Theile: Ziller, Die Ethik der Griechen und Römer, Bonn 1881; J. H. Fichte, Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte seit der Mitte des 18. Jahrh. bis zur Gegenwart, Leipzig 1850; Vorländer, Gesch. der philosoph. Moral der Franzosen und Engländer, Leipzig 1865; Matter, Histoire des doctrines morales et politiques des 3 derniers siècles, Paris 1876; Jodl, Gesch. der Ethik in der neuern Philosophie, I, Stuttg. 1882. [G. Hagemann.]

Ethnarch (ἐθνάρχης), allem Anscheine nach ein Titel solcher Fürsten, die zwar über ihren eigenen Volksstamm, aber unter fremder Oberhoheit regierten. So wird der Hohepriester Simon als syrischer Vasall Ethnarch genannt (1 Mach. 14, 47; 15, 1 f.; Jos. Ant. 13, 6, 6), und auch Archelaus, der Sohn Herodes' des Großen, dem man zur Demüthigung den ehrenvollern Königsnamen einstweilen verweigern will, erhält unter ähnlichen Verhältnissen von Augustus denselben Titel (Antiq. 17, 11, 4). Demnach scheint auch der ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως in Damascus (2 Cor. 11, 32) ein solcher Stammesfürst der Damascener gewesen zu sein, der im Vasallenverhältnisse zu Aretas stand. An einen bloßen Beamten oder Militär-Commandanten zu denken, ist weder durch den Text des Briefes an die Corinther, noch durch die sonstigen Gewohnheiten und Sitten des alten Morgenlandes nahe gelegt. Mit etwas mehr Grund deuten Einzelne die Worte des Apostels vom Ethnarchen der Juden in Damascus (vgl. Apg. 9, 23—25), ohne jedoch die Existenz eines solchen anderweitig sicher stellen zu können. [Bernhard.]

Ethnophroniten (ἐθνόφρονες) werden bisweilen als eine Secte des siebenten Jahrhunderts aufgeführt. Nach dem Berichte des hl. Johannes von Damascus (Haer. 94) sind aber darunter Christen zu verstehen, welche noch an manchem heidnischen Aberglauben (Wahrsagerei aus den Sternen, aus dem Vogelfluge und den Eingeweiden, Beobachtung der Unglückstage u. s. w.) festhielten. [Streber.]

Etschmiadzin, armenisches Kloster und Sitz des Katholikos der nichtunirten Armenier, liegt in der Ebene, welche sich zwischen dem Masis (Ararat) im Süden und dem Alagoz- (Araraz-) Gebirge im Norden ausdehnt, zwischen Eriwan und dem Aras (Araxes). Nach alter Ueberlieferung stand daselbst sehr frühe eine der Artemis geweihte und nach ihr benannte Stadt, welche im sechsten Jahrhundert v. Chr. von Vardges, einem Schwager des Königs Eruant I. (Moses Choren. Gesch. Arm. 2, 65), erneuert wurde und nun auch dessen Namen erhielt. Denselben vertauschte sie gegen Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. mit Valarshapat, nachdem sie durch Valarsaces, den zweiten arsacidischen König dieses Namens, mit Mauern umgeben worden und noch um 100 v. Chr. durch Tigranes II. mit einer ansehnlichen Judenschaft, wohl aus Medien, bevölkert worden war. Nunmehr wurde die Stadt Winterresidenz der armenischen Könige, und König Terdat, durch Gregor den Erleuchter bekehrt, besaß dort in der Nähe einen Palast. Nachdem Valarshapat unter der Regierung Chosrov des Kleinen (316—325) von kaukasischen Völkerschaften belagert worden war, wurde es unter Arsaces III. (341—370) vom Perserkönig Schapur (Sapor) erobert und gänzlich zerstört, wovon die Stadt sich niemals wieder erholte. — Im Mittelpunkt derselben soll der hl. Gregor, der Bekehrer Armeniens, eine Erscheinung des Heilands gehabt und den Ort derselben mit einer Mauer umgeben haben. Diese Stätte wurde die Residenz des ersten Katholikos und hieß selbst Katholikon und Mutter der Kirchen. Im J. 301 führte Gregor eine Kirche daselbst auf und bestimmte das Fest der ihm gewordenen Erscheinung auf Samstag vor Mariä Himmelfahrt; die Armenier feiern dasselbe aber früher und stets Sonntags. Im fünften Jahrhundert wurde das dort wohl schon etwas früher erstandene und mit der Kirche verbundene Kloster (Surena) durch Wardan den Mamikonier erweitert, und Lazarus von Pharb ward der Obere desselben. Dieß ist das Wahrscheinlichste über die Gründung des später hochberühmt gebliebenen Klosters; unwahrscheinlich ist seine angebliche Einrichtung schon durch Gregor selbst oder erst durch den Katholikos Nerses II. (524 bis 533) oder Nerses III. um 645. Später erhielt die Kirche noch den Namen Etschmiadzin, d. h. descendit Unigenitus, mit Bezug auf jene Erscheinung des Heilandes, zuweilen auch Schophakath (Lichtausstrahlung). Durch Türken und Perser ward Etschmiadzin auf's Härteste mitgenommen und erst durch Moses III. (Kathol. seit 1629) aus den Trümmern erhoben. Das Kloster gewann nun wieder seinen alten Glanz und wurde in seinen Baulichkeiten auch im vorigen und im jetzigen Jahrhundert vielfach erneuert und erweitert. Eine Anzahl anderer kirchlicher Gebäude, dem Ursprung nach ebenfalls

sehr alt, umgibt dasselbe: im Nordost die Kirche der heiligen Martyrin Ripsime und ihrer Gefährtinnen, im Süden die der hl. Gaïane u. a. Das Patriarchat Armeniens war ursprünglich mit diesem Ort verbunden, verblieb ihm bis 452 und ist seit 1441 wieder dorthin verpflanzt. In der langen Zwischenzeit wanderte es, die meist traurigen Geschicke der Nation theilend und im Umfang seiner Auctorität und Gerechtsame unsicher geworden, zuerst nach Dwin (bis 726), von da nach Aramonk, Tzoroi-Vank, Aghtamar im Wan-See, Sebaste, Dzamendav, Aui, Zovk und Romkla am Euphrat. Denn schon im sechsten Jahrhundert unter Kaiser Mauritius hatten das persische und griechische Armenien je besondere Patriarchen; im elften Jahrhundert gab es deren vier, hernach sechs und wieder drei, je nach politischen Wechseln und dem Ehrgeiz einzelner Persönlichkeiten. Gregor IX. gründete 1441 das Patriarchat von Sis in Cilicien, das bis heute sich forterhält, wie das in Constantinopel seit 1461 und das zu Jerusalem seit 1311. Ueber allen Theiloberhäuptern steht, wenigstens nominell von der Nation (mit Ausnahme der Unirten) anerkannt, der Katholikos von Etschmiadzin. Zeichen und Symbol der obersten Würde desselben war von je der Besitz der Reliquie von der rechten Hand des hl. Gregor, welche nach langen Wanderungen durch den Katholikos Philippos 1638 von den Armeniern Ispahans endlich wieder für Etschmiadzin erworben wurde.

Das heutige Etschmiadzin, von den Türken Utsch Kelisa (drei Kirchen) genannt, besitzt als Mittelpunkt und Residenz des Katholikos das große ummauerte Kloster und die der Gottesmutter geweihte, bedeutende Kirche mit sechs Kapellen, worunter in der Mitte die Erscheinungskapelle, die dem Kloster und der ganzen Umgebung den Namen gab, auch Itschman Deghi (Ort der Erscheinung) genannt. Das Kloster, Besitzer von namhaften Grundstücken und Weinbergen, hat eine ziemlich bedeutende Bibliothek von armenischen Handschriften und Druckwerken. Es ist noch jetzt Bildungsstätte für die höhere Geistlichkeit zunächst des russischen Armeniens. Der russischen Staatskirche steht aber das gregorianisch-armenische Kirchenthum innerlich weit ferner, als der katholischen Kirche, mit der es früher wiederholt Einigungen geschlossen hat. Mit dem hl. Synod in Moskau ist nie eine Union gelungen, und auch der Anglicanismus hat neuerdings solche Bestrebungen mehr wie hochkirchlichen Sport als im Ernst betrieben.

Literatur: Indshidshian, Antiquités armén., 3 vols., Venise 1835; Le même, L'Arménie moderne, Ven. 1815; Issaverdenz, Armenia and the Armenians, 1874—1876; Tschamitschian, Hist. d'Arménie, 3 vols., Ven. 1784—1786; Brosset, Catal. de la biblioth. d'Etschm., Petersbourg 1840. [v. Himpel.]

Ettal, ehemalige Benedictinerabtei in Bayern. Dort, wo das Graswangthal beim Kofel (Castrum ad Coveliacas) in das Amperthal mündet, soll schon im neunten Jahrhundert Etto oder Ethiko, ein Sprosse des alten Welfengeschlechts, Bruder Judiths, der zweiten Gemahlin Ludwigs des Frommen, mit einigen Genossen als Einsiedler gelebt haben; daher der Urkundenname Vallis Ettonis (nach Anderen s. v. a. Oedes Thal). Mit seinem Tode löste sich das Klösterchen auf, und seine Begleiter zogen sich in das Kloster Altomünster zurück. Als Kaiser Ludwig der Bayer auf seinem Römerzug arg in's Gedränge kam, gelobte er, der heiligen Jungfrau zu Ehren ein Kloster zu bauen; am 28. April 1330 legte er den Grundstein zu demselben in der Vallis Ettonis, durch welches die alte Römerstraße von Verona nach Augsburg zog. Binnen zwei Jahren war der Bau vollendet. Das Kloster wurde mit Ammergau, Murnau, den Burgen Peitingau, Möhring, Eschenlohe und einem Hofe in München dotirt. Zwanzig Benedictinermönche (14 Priester) fanden dort unter dem ersten Abt Friedrich Heinrichreiter aus dem Kloster Reichenbach ihren Sitz. Laut den am 17. August 1332 erlassenen Statuta coenobii Ettalensis (Monum. Boica VII, 235—242) sollten aber auch dreizehn wohlverdiente Ritter mit ihren Frauen und sechs Wittwen im Dienste des Vaterlandes gefallener Edler dort Wohnung und Unterhalt haben. Ob dem begeisterten Verehrer der Parcival-Dichtung bei dieser eigenthümlichen Stiftung der Graltempel und die demselben dienenden Templeisen vor Augen schwebten, wie behauptet wurde, mag dahingestellt bleiben. Die Stiftungsurkunde bietet keinen Anhalt hierfür; dieselbe ruht vielmehr auf dem Boden nüchterner, praktischer Ascese. Die öconomische Pflege hatte der Meister (der erste war Ritter Albrecht von Glassenberg); ihm standen zwei Junker, ein Läufer, ein Koch, ein Schreiber, ein Jäger mit zwölf Hunden, ein Falkner, zwei Laufknechte und vier Pferde zu Diensten. Die übrigen Ritter hatten zusammen acht Pferde, vier „zeltend Pferd" (d. i. Paßgänger) und vier Rosse für die Knechte. Jeder Ritter mit seiner Frau hatte zur Bedienung einen Knecht, eine Magd und einen Heizer; die Wittwen, welchen eine Meisterin vorstand, zusammen zwei Mägde, die Meisterin eine besondere Dienerin. Die Kleidung der Ritter war blau und grau, die der Frauen grau. Tanz und Spiel um Geld war verboten, den Rittern nur Jagd und Armbrustschießen gestattet. Die Kinder durften nur bis zum dritten Lebensjahre bei ihren Eltern bleiben; dann sollten sie auswärts untergebracht werden. Sämmtliche adelige Insassen mußten dem ganzen Chordienst der Mönche beiwohnen und wenigstens fünfmal des Jahres die heiligen Sacramente empfangen. In dieser Form dauerte die Stiftung nur 16 Jahre. Des Stifters Söhne zogen einen großen Theil der Dotationsgüter ein; nur die Mönche blieben, litten aber bittern Mangel, da die dem Kloster gesetzten weltlichen Pfleger nachlässig und willkürlich ihres Amtes walteten. Erst durch Urkunde

vom 19. December 1356 gab Herzog Ludwig der Brandenburger einen Theil der Dotationsgüter zurück, und bald erhob sich das Kloster zu großem Besitz. Abt Konrad Kümmersbrucker vollendete die Kirche, eine merkwürdige, säulenreiche, spitzbogige Rotunde mit zwölf Kapellen, welche am 5. Mai 1370 consecrirt wurde. Nach der Tradition war der Baumeister ein Italiener Ottavio Ruperti. Durch eine von Kaiser Ludwig aus Italien mitgebrachte Statuette der heiligen Jungfrau mit dem göttlichen Kinde, welche er der Sage nach von einem Engel in Mönchsgestalt erhalten hatte, wurde sie eine bis zur Stunde sehr besuchte Wallfahrtsstätte. Nachdem die Kirche im J. 1552 durch die Truppen des Herzogs Moritz von Sachsen schweren Schaden gelitten, erfuhr sie 1671 eine durchgreifende Restauration im Sinne der Renaissance. Abt Placidus II. Seiz (1709—1736) erbaute das Kloster neu und gründete in demselben 1711 eine adelige Ritterakademie, welche bald eines solchen Rufes sich erfreute, daß fast aus ganz Deutschland adelige Jünglinge zur Erziehung hierher gebracht wurden. Nach einem verheerenden Brand im J. 1744 trat an die Stelle der adeligen Akademie ein sehr besuchtes Studienseminar für Knaben aus allen Ständen mit den Lehrzielen der Mittelschule. Die alte Rotunde wurde mit einer neuen von Jacob Zeiller ausgemalten Kuppel gekrönt, und es ward ein gleicher Kreisbau angefügt, dessen Kuppel Martin Knoller 1784 prachtvoll ausmalte. Die projectirte Façade kam wegen der 1803 erfolgten Säcularisation nicht zur Ausführung, wie auch die beiden Seitenthürme unvollendet sind. Die Klostergebäude sind jetzt in Privatbesitz, die Kirche ist Pfarrkirche. (Vgl. über Ettiche Hist.-pol. Bl. VI, 485; über das Kloster Monumenta Ettalensia in Mon. Boica VII, 229—328; Hundii Metrop. Salisburg., ed. Ratisb. 1719, II, 205—219; Babenstuber, Fundatrix Ettalensis, Monach. 1694; Eine schöne Chronik von Kaiser Ludwig IV. rc., Incunabeldruck s. a. von Lucas Zeyssenmaier zu Wessobrunn; H. Holland, Ludwig der Bayer und sein Stift Ettal, München 1860; über das Gnadenbild s. Nagler im Oberbayr. Archiv X, 205—212; über weitere Literatur und einige gelehrte Mönche des 18. Jahrh. vgl. Lindner, Die Schriftsteller des Benedictinerordens in Bayern, Regensb. 1880, II, 7—20. 279—281; Nachträge 38—40. 80.) [Weber.]

Eucharistie, s. Altarssacrament.

Eucharius, der hl., erster Bischof von Trier, wurde nach der Tradition vom hl. Apostel Petrus in Rom zum Bischofe geweiht und mit Valerius und Maternus als Glaubensbote nach Gallien und Germanien gesandt. Auf der Reise starb Maternus zu Elegia (Ehl im Elsaß). Voll Trauer hierüber kehrten Eucharius und Valerius nach Rom zurück; Petrus aber befahl ihnen, neuerdings die Missionsreise aufzunehmen, und gab ihnen seinen Stab, um mittels desselben Maternus wieder in's Leben zu rufen. Vierzig Tage hatte der Todte im Grabe gelegen, als er durch die Berührung des Stabes auferweckt wurde und mit seinen Gefährten weiter zog, um das Evangelium zu verkünden. Sie kamen nach Trier, bekehrten daselbst viele Heiden und tauften sie an drei auf einander folgenden Tagen im Bache Belgis, darnach Olevia (olei via) genannt. Eucharius nahm seine Wohnung in einer südlich von der Stadt gelegenen Villa, welche Eigenthum einer christlich gewordenen Wittwe Albana war, weihte daselbst eine christliche Kirche und feierte die heiligen Geheimnisse. Weiter ziehend, predigten die drei Freunde auch an anderen Orten und errichteten bischöfliche Sitze in Köln und Tongern. Eucharius behielt für sich Trier; nach seinem Tode folgte ihm daselbst Valerius; Maternus aber, der erste Bischof von Köln und Tongern, folgte auf Valerius als dritter Bischof von Trier und starb um 128. Diese Tradition der trierischen Kirche wurde zuerst schriftlich niedergelegt von Eberhard, einem Mönche des Klosters St. Matthias (früher St. Eucharius) zu Trier, welcher in den Jahren 869—909 lebte und eine Vita SS. Eucharii, Valerii et Materni verfaßte (Boll. Jan. II, 917—922). Um 990 berichtet der Scholastiker und nachherige Abt Remigius von Mettlach in seinem Hymnus und einer Homilie auf die drei Heiligen die apostolische Sendung derselben. Ausführlicher ist die Erzählung in den Gesta episcoporum Tungrensium, welche Hariger, Abt von Lobbes, um 1000 verfaßte und Aegidius von Orvall 1224 mit Zusätzen bereicherte (Mon. Germ. SS. VII, 167). Es folgen dann der Verfasser der Vita S. Agricii (s. d. Art. Agricius), der Benedictiner Marianus Scotus (gest. 1086) und endlich 1101 die im Matthiaskloster geschriebenen Gesta Treverorum (Mon. Germ. SS. VIII, 147), welche die Sendung der Heiligen durch Petrus umständlich berichten. Bis Ende des 17. Jahrhunderts wurde diese Tradition der trierischen Kirche ebenso wenig bezweifelt, wie die der gallischen Kirchen überhaupt, welche ihre Stiftung in's erste Jahrhundert setzen. Eine spätere Kritik hielt aber für gewiß, daß Eucharius und seine Genossen dem dritten Jahrhundert zuzuweisen seien. Sybel bemerkt hierüber (Der heilige Rock, Düsseld. 1845): „Die Sache ist längst erledigt durch Bosquet, Cordesius, Calmet, die Bollandisten Papebroek und Perier, für Trier durch Hontheim." Auch Mabillon und Ruinart, dann der Bollandist Sollier sind den genannten Auctoritäten beizuzählen, ferner Longuevalle (Hist. de l'église Gallicane I, Par. 1730, 51), Mosheim (Comm. de rebus christ. ante Constant. M., Helmst. 1753), Schöpflin (Alsatia illustrata, Argent. 1751), Grandidier (Hist. de l'église de Strasbourg, 2 vols., Strasb. 1777) und Clouet (Hist. eccl. de la province de Trèves, Verd. 1844). An Hontheim, welcher alles Material gegen die Tradition in der Hist. Trevir. diplomatica, Aug. 1750, und im Prodromus hist. Trev., ib. 1757, gesammelt hat, schlossen sich die neueren Trierer

Historiker an (Schmitt, Kirche des hl. Paulinus, Trier 1853; Steininger, Gesch. der Trevirer, Trier 1845; Marx, Gesch. des Erzstiftes, Trier 1858—1864; Leonardy, Gesch. des trier. Landes und Volkes, Trier 1870). Nachdem aber schon im vorigen Jahrhundert der Benedictiner Maurus Hilar (Vindiciae hist. Trevir., Metis 1763) gegen Hontheim aufgetreten war und aus dem Archiv des Matthiasklosters manches der Tradition günstige Material beigebracht hatte, verließen in neuerer Zeit auch die Bollandisten den negirenden Standpunkt ihrer Vorgänger, und van Hecke sprach sich (Vita S. Florentii, Oct. VIII, 16 sq.) entschieden für die Gründung des Bisthums Trier durch den hl. Eucharius im ersten Jahrhundert aus. Dieser Ansicht neigen auch Friedrich (K.-G. I, 86 ff.) und Jungmann (Dissertat. selectae in hist. eccl. I, Ratisb. 1880, 116) zu. Weiter traten für die Tradition ein in Frankreich Chamard (Les églises du monde romain pendant les trois premiers siècles, Paris 1877) und Bremenson (Essais sur les origines des églises des Gaules, ib. 1879), in Deutschland Diel (Die St. Matthiaskirche, Trier 1881) und Glöckler (St. Maternus, oder Ursprung des Christenthums in Elsaß und den Rheinlanden, Rixheim 1884).

Wenn Trier mit anderen Städten Galliens und Germaniens die Reihenfolge seiner Bischöfe bis in's erste Jahrhundert hinaufführt, so nimmt es dabei eine bevorzugte Stellung ein, und der Bericht hierüber ist, wie Bertholet (Hist. de Luxembourg, Lux. 1742, I, 288) sich ausdrückt, der älteste, sicherste und constanteste. Es ist ein nicht zu unterschätzendes Moment, daß zur selben Zeit, in welcher Eberhard die Trierer Tradition fixirte (s. o.), auch in päpstlichen Diplomen das hohe Alter und der darin begründete Vorrang der trierischen Kirche in umständlicher Form bestätigt wurde. Papst Johann XIII. schrieb 969 (Beyer, Mittelrh. Urk.-Buch I, 288): „Wir haben vernommen, wie wir schon früher durch Hören und selbst durch Lesen in Erfahrung gebracht, daß in der trierischen Kirche vor den übrigen Kirchen Galliens die christliche Religion begonnen, und sie die Anfangsgründe des katholischen Glaubens empfing durch die heiligen Männer Eucharius, Valerius und Maternus und andere Verkündiger des Evangeliums, welche der seligste Apostel Petrus weihete, unterrichtete und dorthin sendete.“ In dem Diplome von Papst Benedict VII. vom 18. Januar 975 (Beyer I, 302) heißt es: „Wir wissen, daß der Oberhirt jener Kirche, der seligste Eucharius nämlich, vom Apostelfürsten Petrus geweiht worden ist, wie der hl. Apollinaris, Bischof der Stadt Ravenna.“ Papst Leo IX. berichtete am 13. April 1049 an Erzbischof Eberhard von Trier (Beyer I, 383): „Als wir am Passionssonntage in der St. Peterskirche vor Clerus und Volk die Privilegien aus Liebe zu den obenerwähnten Schülern des hl. Petrus, Eucharius, Valerius und Maternus, vorlesen ließen, riefen Alle einstimmig: Mit Recht gebühre dir und deinen Nachfolgern der Primat, da ihr den Sitz der Schüler des hl. Petrus inne habet.“ Innocenz III. endlich schrieb (De sacrif. missae 1, 62), der römische Papst trage deßhalb keinen Hirtenstab, weil Petrus seinen Stab an Eucharius gegeben habe, als er ihn mit Valerius und Maternus aussandte, das Evangelium in Germanien zu predigen. Dieser Stab, mit dem Maternus von den Todten erweckt wurde, werde noch immer in der Kirche zu Trier mit großer Ehrfurcht aufbewahrt. Die römische Kirche blieb dieser Annahme stets getreu. Im 16. Jahrhundert bezeichnete Baronius in seiner Ausgabe des römischen Martyrologiums auch Eucharius, Valerius und Maternus als Schüler des hl. Petrus; deßgleichen im 17. Jahrhundert C. B. Piazza in dem Werke Eorteologio ovvero le sacre statione romane, Roma 1682, ed. nova 1858. Zwar führen die Gegner der Tradition diese Zeugnisse auf die von Eberhard verfaßte Vita zurück und sprechen der letztern alle Glaubwürdigkeit ab (Hontheim, Hist. dipl. III, 965; Waitz, Mon. Germ. SS. VIII, 113). Es steht aber sehr in Frage, ob Papst Johannes XIII., als er sich durch eigenes Lesen überzeugte, gerade das Werk Eberhards in Händen gehabt habe. Zudem ist Eberhards Glaubwürdigkeit durchaus aufrecht zu erhalten. Er selbst sagt von sich, daß er 882 die Zerstörung Triers durch die Normannen erlebt und nach derselben die übrig gebliebenen Pergamentreste gesammelt habe; was er gefunden und was er aus sicherer Ueberlieferung der Vorfahren wisse, das erzähle er den Nachkommen. „Unsere Auctoren,“ schreibt van Hecke, „verdienen doch in dem Glauben, was sie selbst gesehen haben. Um die Zeugnisse der zu ihrer Zeit bestehenden Tradition wiederzugeben, bedurfte es keiner subtilen Kritik.“ Und Maurus Hillar klagt: „Ich kann es nicht begreifen, daß Männer, so gelehrt und so vollkommen in der Ascese, neue Thatsachen von den trierischen Erzpatronen aufgestellt haben sollen. Wenn sie uns mit Volkssagen hätten täuschen wollen, so war es nicht nöthig, die ältesten Schriften zu durchforschen, die kleinsten Ueberreste zu sammeln und Tag und Nacht auf ihre Ausarbeitungen zu verwenden.“ Selbst Hontheim (Hist. dipl. I, XL) kann nicht umhin, angesichts der anerkannten wissenschaftlichen Thätigkeit der Mönche im St. Matthiaskloster die Aeußerung zu thun: „In der That müßte man gar viel vernichten, wenn man der heutigen strengen Kritik folgen wollte, welche die heilige Ueberlieferung mit den Volksirrthümern leichthin vermengt und oft den guten Samen mit dem Unkraut ausreißt.“

Zur Unterstützung der Glaubwürdigkeit der genannten Vita lassen sich aus der Zeit vor 909 vereinzelte Nachrichten von der apostolischen Sendung des hl. Eucharius und seiner Gefährten aufweisen. In dem Privilegium des Bischofs Numerian von Trier vom J. 664, welches Hontheim (Hist. dipl. I, 82) und Friedrich (K.-G. II, 203)

als ächt anerkennen, werden Eucharius, Valerius und Maternus die Mitapostel des hl. Petrus genannt. Brower (Annal. Trevir. I, 483) sah im Domarchiv von Trier die Statuten einer Metzer Synode unter Bischof Adventitius (855 bis 875), an deren Schlusse die Bischöfe erklären, sie hätten dieselben mit ihrer Unterschrift und mit dem Stabe des hl. Petrus, womit der hl. Maternus vom Tode erweckt worden sei, bekräftigt. Das vielbestrittene Sylvester-Diplom, in welchem der Primat der trierischen Kirche auf die durch den hl. Petrus erfolgte Sendung des hl. Eucharius zurückgeführt wird (bei Brower, Annal. I, 215), fällt in seiner ersten Form spätestens in die Zeit Hincmars (gest. 882), und auch so ist dasselbe ein gewichtiges Zeugniß für das hohe Alter und den Vorrang der trierischen Kirche, weil es keineswegs Neues aufstellt, sondern vielmehr Vorhandenes fixirt (Papebroch, Propylae. c. 5). Friedrich (K.-G. I, 91. 98) theilt mit, daß in einem Münchener Codex aus dem neunten Jahrhundert der hl. Eucharius mit Valerius und Maximinus in die Allerheiligenlitanei aufgenommen sei. Wie sicher damals die Tradition war, geht daraus hervor, daß der Schreiber, welcher anfangs s. Valeri, s. Euchari gesetzt hatte, sein Versehen durch Umsetzungszeichen verbesserte. In den Martyrologien von Ado (858) und Usuard (875) steht: Treviris depositio beati Valerii Episcopi, discipuli s. Petri. Die Angabe beider Martyrologien kann durch das Stillschweigen der anderen nicht umgestoßen werden. „Wollte man sich sein Urtheil nach dem Ergebniß der Gesammtheit der Martyrologien bilden," äußert Friedrich, „so müßte man überhaupt an der Existenz des hl. Eucharius und seiner Genossen zweifeln, welche doch anderwärts feststeht." Das Stillschweigen der meisten Martyrologien über die drei ersten Trierer Bischöfe, wie über Clemens in Metz und Crescenz in Mainz, ist der Tradition günstig; erst wenn diese Bischöfe in das dritte oder gar in den Anfang des vierten Jahrhunderts fallen würden, dann wäre das Stillschweigen unerklärlich. Für Clemens, welcher noch vom hl. Petrus als erster Bischof nach Metz gesandt wurde, tritt im achten Jahrhundert Paulus Diaconus ein (Mon. Germ. SS. II, 260 sq.), für Crescenz, der als Schüler des hl. Paulus nach Gallien kam, sprechen Eusebius (Hist. Eccl. 3, 4), Epiphanius (Haer. 51, 11), Hieronymus (Catal.) und Theodoret (Comm. ad 2 Tim.), indem sie, wie auch der Codex Sinaiticus, zu 2 Tim. 4, 10 statt in Galatiam lesen in Galliam. „Solche Aenderung aber," schreibt Hefele (Einf. d. Christenthums 54), „hätten die Väter nicht vorgenommen, wenn nicht im vierten Jahrhundert die constante Tradition bestanden hätte, daß schon im ersten Jahrhundert ein gewisser Crescenz in Gallien und den umliegenden Ländern das Evangelium verkündet hätte." Friedrich aber bemerkt: „In der alten Kirche galt die gallische Kirche als eine apostolische Gründung. Es war ein ziemlich historischer Tact, mit dem man die Christianisirung Deutschlands mit der Apostelzeit in Verbindung brachte. Und diese Behauptung ging ja nicht von den Deutschen, sondern von den Kirchenvätern aus." Wer immer die dießbezüglichen Stellen der Väter aus den ersten Jahrhunderten liest, wie dieselben in großer Zahl bei den Bollandisten zum 17. October und sehr eingehend bei Chamard (l. c.) besprochen sind, muß unbedingt den Eindruck gewinnen, daß die Einführung des Christenthums und die Errichtung von bischöflichen Sitzen in Gallien und Germanien nicht erst in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts ihren Anfang genommen hat. „Es sind nicht rhetorische, sondern beweiskräftige Worte," meint Jungmann (l. c. 150), „wenn unsere Apologeten Justinus, Irenäus, Tertullian, Origenes u. A. aus dem zweiten und dem Anfange des dritten Jahrhunderts sagen, daß das Evangelium allen Griechen und Barbaren unter allen Himmelsstrichen verkündet sei, daß der Name Christi allen Nationen und Völkerstämmen, selbst den Nomaden, die keine Häuser haben, den Hamaxobiern, die auf Wagen herumirren, den Skeniten, die in Zelten wohnen, bekannt sei (Justinus), daß alle Grenzen der Spanier und die verschiedenen Nationen der Gallier und die den Römern unzugänglichen Orte der Briten, die Sarmaten, die Scythen u. A. dem Namen Christi unterworfen seien" (Tertullian). Kirchen mit Bischöfen bestanden nach Irenäus schon im zweiten Jahrhundert in den beiden Germanien. Nach Eusebius „stifteten die Apostel in allen Städten und Flecken Kirchen, welche aus einer unzähligen Menge von Gläubigen bestanden. Nach der domitianischen Christenverfolgung, d. i. zu Ende des ersten Jahrhunderts, dehnte die Kirche ihre Arme nach dem Morgen- und Abendlande aus, so daß es keinen Winkel der Erde mehr gab, wenn auch noch so entlegen, wo nicht die christliche Religion eindrang." Noch sind zwei zuerst von Kraus (K.-G. I, 53) verwerthete Stellen beizufügen. In den Fragmenten der Theophanie von Eusebius heißt es: „Unterdessen war der hl. Petrus in Italien und mit allen rings um Italien liegenden Völkerschaften beschäftigt", und die Didascalia Apostolorum enthält in der angefügten Dispositio regionum die Nachricht: „Von Simon Cephas selbst empfing die apostolische Handauflegung die Stadt Rom sammt ganz Italien, sowie Spanien, Britannien und Gallien mit den angrenzenden Ländern." Wäre das Christenthum erst, wie die Gegner der Tradition behaupten, in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts nach den Rheinlanden gekommen, so hätte der Glaube in dieser der Ausbreitung des Evangeliums so ungünstigen Zeit nicht solche Fortschritte machen können, daß beim Regierungsantritte Constantins die Völker zu beiden Seiten des Rheines schon christlich waren. Wenn man sich dem gegenüber auf das Zeugniß Gregors von Tours (Hist. Franc. 1, 28) beruft, nach welchem erst

Papst Fabian um 250 nach Tours, Arles, Narbonne, Toulouse, Paris, Clermont und Limoges die ersten Bischöfe gesendet hätte, so ist zu bemerken, daß Gregor in dem Werke De gloria martyrum c. 48 gerade für Toulouse die apostolische Gründung zugegeben hat. Chamard (l. c.) weist ferner nach, daß die Acten Saturnins, auf welche Gregor bei der erstgenannten Stelle seine Annahme stützte, in dem entscheidenden Punkte gefälscht seien; Gregor selbst ist demnach gemäß seiner zweiten Mittheilung der alten Tradition günstig. Dazu kommen dann die übereinstimmenden und sich ergänzenden Traditionen der Kirchen von Straßburg, Köln und Tongern-Lüttich.

Das Grab des hl. Eucharius befindet sich in der Gruft der jetzigen Matthiaskirche in der südlichen Vorstadt Triers. Hier stand eine römische Villa; noch 1842 wurden Mauerreste mit Malereien entdeckt, welche nach Wilmowsky in die Zeit der Flavier hinaufreichen. Das Vorhandensein einer solchen Villa bietet eine gute Bestätigung der Tradition. Daß hier die erste Kirche Triers gestanden habe, ist allgemein zugegeben. Nach ihrer in der Völkerwanderung erfolgten Zerstörung baute Bischof Cyrill 455 eine neue Euchariuskirche und setzte daselbst die Reliquien von Eucharius und Valerius bei. Eine alte bei Brower (Annal. I, 297) aufbewahrte Inschrift meldet die Vereinigung der beiden heiligen Leiber. Le Blant (Inscript. chrét. I, 346) hält die Inschrift für eine gleichzeitige. Für die Reliquien des hl. Maternus, von denen im neunten Jahrhundert ein Theil nach Lüttich übertragen wurde, entstand die nördlich an die Euchariuskirche angebaute Maternuskirche, welche im zehnten Jahrhundert bezeugt ist. Später nahm die Domkirche den Leib des hl. Maternus auf. Zum Grabe des hl. Eucharius wallfahrtete von jeher das Volk in großen Bedrängnissen. Als die Pest im sechsten Jahrhundert in Trier wüthete, besuchte Bischof Nicetius nächtlicher Weise die Gräber von Eucharius im Süden und von Maximin im Norden der Stadt, und bald wurde das Volk von der Seuche befreit (Greg. Tur. Vitae patr. 17). Kaiser Heinrich III. wollte die Reliquien nach Goslar übertragen, erhielt aber nur einen Theil vom Leibe des hl. Valerius. Als dann 1127 die Gebeine des Apostels Matthias aufgefunden wurden, erhob sich an Stelle der Euchariuskirche der romanische Bau der Matthiaskirche. Unter ihrem Chore aber ruht in der Gruft Eucharius noch an derselben Stelle, wo er die erste christliche Kirche in den trierischen Landen gegründet hat. [Diel.]

Euchelaion (εὐχέλαιον), Gebetsöl, heißt in der griechischen Kirche das von sieben Priestern behufs Spendung des heiligen Sacraments der Oelung gesegnete Oel (Daniel, Cod. liturg. IV, 503. 506), auch die letzte Oelung selbst (Metroph. Critop., Conf. fid. c. 13). (Vgl. Leo Allatius, De eccles. orient. et occident. consensu, 3, 16; Sonntag, Animadversiones in Metroph. Critopuli conf. eccl. orient. c. XIII de Euchelaeo, Altdorf. 1696.) [Heuser.]

Eucherius, Bischof von Lyon, stammte aus einer angesehenen Familie Lyons. Mit großen Talenten begabt, die sein Fleiß zu hoher Entfaltung brachte, wurde er Senator und lebte in glücklicher Ehe mit Galla, welche ihm zwei Söhne, Salonius und Veranius, gebar. Die besorgten Eltern brachten dieselben als zarte Kinder in's Kloster Lerins (jetzt Saint Honorat) zur Erziehung. So wurden die Söhne Vorfahren und Nachfolger des Vaters; denn dieser trat um's Jahr 422 mit Bewilligung seiner Gattin, die sich ebenfalls ganz dem Dienste des Herrn weihen wollte, auch in's Kloster Lerins, wo seine Söhne so glücklich untergebracht waren, daß Veranius des Vaters Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle zu Lyon und Salonius Bischof von Genf ward. Eucherius verließ aus Liebe zur gänzlichen Zurückgezogenheit Lerins und zog sich auf die Insel Lero (Sainte Marguerite) zurück. Der Ruf seiner Frömmigkeit war so groß, daß er im J. 434, wenngleich gegen seinen Willen, zum Erzbischofe von Lyon erwählt wurde. Im J. 441 betheiligte er sich an dem ersten Concil von Orange und unterschrieb als Metropolit im Namen aller seiner Suffraganen. Die Gründung mehrerer Kirchen und frommer Anstalten in Lyon wird ihm zugeschrieben. Ueber sein Todesjahr gibt es verschiedene Angaben; nach Einigen starb er 454, nach Anderen 449. Tillemont und Rivet finden 450 als das wahrscheinlichste. In seiner Einsamkeit schrieb er um's Jahr 427 seine erste Schrift, an einen Verwandten Valerian gerichtet, Epistola paraenetica de contemtu mundi et saecularis philosophiae ad Valerianum cognatum suum (herausgegeben von Heribert Rosweyd, Antwerpen 1621); sodann folgte Epistola de laude eremi seu vitae solitariae vom Jahre 428 (herausgegeben von Beatus Rhenanus, Basel 1516, und Erasmus, Basel 1520). Ferner erhielten sich Liber formularis spiritualis intelligentiae (Erklärung biblischer Ausdrücke für seinen Sohn Veranius); Institutionum lib. II. für seinen zweiten Sohn Salonius; Exhortatio ad monachos; mehrere Homilien. Mit Unrecht schreibt man ihm zu einen Auszug aus Cassian, die Historia passionis S. Mauritii et sociorum martyr. legionis Thebaeae (Don Rivet vindicirt sie Eucherius, Dubourdieu und Burnet sprechen sie ihm ab; herausgegeben sind sie am besten in den Act. SS. Septb. VI, 342 sq.); einen Commentar über die Genesis und über die Bücher der Könige, Briefe an Philo und Faustin, Regula duplex ad monachos. Die ächten wie die unächten Werke des Eucherius hat Joh. Al. Brassicanus (Basel 1531) herausgegeben, auch finden sie sich in der Biblioth. Patr. Colon. V, P. 1, in der Biblioth. Patr. maxima Lugd. VI. XXVII, bei Migne, PP. lat. L, 701 sq.; ein kleines Lexicon über den mystischen Sinn verschiedener Bibelworte bei Pitra, Spicil. III, 400 sq. Das Büchlein De formulis

spiritualis intelligentiae wurde nach den älteren Handschriften neu edirt von Fr. Pauly, Grazer Gymnas.-Progr. 1884. Die Schreibart Euchers verräth eine in jener Zeit ungewöhnliche Reinheit, die an das goldene Zeitalter der lateinischen Sprache erinnert; nur sein Liber formular. spirit. intellig. ist weniger rein im Stile, woran jedoch der Gegenstand die Schuld haben mag. Jedenfalls glänzt er durch Frömmigkeit und Bildung unter den besten lateinischen Kirchenschriftstellern des fünften Jahrhunderts. Auch vertheidigte er die Lehre Augustins gegen die Semipelagianer (s. Sammarth. Gall. christ. I, 293 sq.; Isid. De vir. ill. 15; Gennad. De script. eccles. c. 63; Salvian. Epist. ad Euch.; Mammert. De anima 2, 9 sq.). Sein Andenken fällt auf den 16. November. — Noch gibt es einen Eucherius, Bischof von Lyon, der jüngere genannt, der im J. 524 dem Concil von Arles und 529 dem zu Orange angewohnt haben soll. Die Historia passionis S. Mauritii et sociorum martyr. legionis Thebaeae wird ihm vindicirt. (Vgl. Mabillon, Act. SS. I, 248; Schoenemann, Bibl. patr. lat., II, Lips. 1794, 773 sq.; Pitra, Spicil. III, pag. XVIII; Mellier, De vita et script. S. Euch., Lugd. 1878.) [Schrödl.]

Euchiten, s. Messalianer.

Euchologium (εὐχολόγιον), Gebetssammlung, heißt das liturgische Buch der griechischen Kirche, welches die Liturgien des hl. Chrysostomus und des hl. Basilius, die Missa praesanctificatorum nach der Liturgie, sowie den Ritus für die Spendung der heiligen Sacramente und die kirchlichen Segnungen und Weihungen, auch der bischöflichen, sowie die für das Begräbniß enthält. Es entspricht also, von den nicht aufgenommenen Episteln, Evangelien und wechselnden Zwischengesängen abgesehen, dem römischen Missale, Rituale und Pontificale. Die gegenwärtige Gestalt, wie sie in der Ausgabe von Goar (Paris 1645) vorliegt, geht schwerlich über das neunte Jahrhundert hinaus. Uebersetzt wurde es in der Fassung, wie es in Rußland in Gebrauch ist, von M. Rajewsky, Erzpriester der russischen Gesandschaft, Wien 1861. [Heuser.]

Eudämon-Johannes, Andreas, S. J., hervorragender Theologe und Polemiker, von Geburt ein Grieche, dessen Geschlecht sich gern auf die alte Kaiserfamilie der Paläologen zurückführte, wurde 1560 auf der Insel Creta geboren, erhielt jedoch seine Erziehung und Bildung in Italien und vorzugsweise in Rom bei den Jesuiten. Am 8. September 1581 trat er in die Gesellschaft Jesu ein und lehrte dann in Rom unter allgemeinem Beifall zuerst Philosophie, hierauf Theologie. Mit seinem großen Zeitgenossen, Cardinal Bellarmin, stand Eudämon in besonders freundschaftlichem Verhältnisse und unternahm die Vertheidigung von dessen Hauptwerk Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos, Rom. 1581, gegen die Angriffe des calvinischen Predigers Lambert Danäus in der Castigatio L. Danaei, Calviniani ministri, pro cardinalis Bellarmini controversiis, Ingolst. 1605. Zum Gedächtnisse seines Freundes ließ er 1621 zu Dilingen eine Narratio de pio obitu Roberti Cardinalis Bellarmini erscheinen. Im J. 1609 vollendete er eine größere, polemische Arbeit De Antichristo libri tres, adversum Robertum Abbotum Oxoniensem, Ingolst. Nachdem 1605 der Jesuitenprovinzial von England, Heinrich Garnet, in Folge der Pulververschwörung (s. d. Art.) hingerichtet worden war, trat Eudämon zur Vertheidigung seines Ordens und der katholischen Kirche in die Schranken mit dem Tractate Ad actionem proditoriam Eduardi Coqui, apologia pro R. P. Henrico Garneto, Colon. 1610. Der oben genannte Oxforder Professor Robert Abbot schrieb gegen Eudämons Apologie eine Antilogia, welcher der schlagfertige Jesuit in seiner Responsio ad antilogiam R. A. adversus apologiam P. Garneti 1615 eine vernichtende Antwort ertheilte. Im J. 1611 lieferte Eudämon nicht weniger als drei apologetisch-polemische Werke, Castigatio apocalypsis apocalypseos Thomae Brightmanni; Confutatio Anti-Cottoni, und Parallelus torti et tortoris ejus L. Cicestrensis sive responsio ad torturam torti; alle drei erschienen zu Köln. Gegen den gelehrten Hugenotten Isaac Casaubonus schrieb er Responsio ad epistolam Isaaci Casauboni, Col. 1612. Bald fand er abermals Gelegenheit, gegen denselben zu polemisiren in seiner Responsio ad caput quartum primae exercitationis J. C., Col. 1615, welcher er dann 1617 eine Refutatio exercitationum J. C. folgen ließ. Die Schmähschriften des Apostaten Marcantonio de Dominis (s. d. Art.) veranlaßten die Admonitio ad lectores librorum Marci Ant. de Dominis, Col. 1619. Als Urban VIII., ein Freund und Förderer der Wissenschaften, am 6. August 1623 den päpstlichen Stuhl bestieg, wandte er dem verdienten Manne seine volle Gunst zu. Er ernannte ihn zum Rector des griechischen Collegs und zum Censor der Inquisition. Auch als Urban seinen Neffen, den Cardinal Barberini, nach Frankreich als Nuntius sandte, mußte der schon hochbetagte Eudämon denselben als theologischer Beirath begleiten; allein kaum nach Rom zurückgekehrt, starb er in Folge der Anstrengungen dieser Reisen am 24. December 1625. Eudämon erscheint aus allen seinen Schriften als tüchtiger Theologe, als Mann von scharfem Urtheile und durchdringendem Verstande. (Vgl. Biogr. générale XVI, 663; de Backer s. v.) [Grube.]

Eudämonismus, s. Moralität.

Eudisten, eine Weltpriester-Congregation in Frankreich, welche den doppelten Zweck verfolgt, durch Missionen den christlichen Geist des Volkes zu heben und in geordneten Seminarien einen guten Weltpriesterstand heranzubilden. Ihr Stifter war P. Johann Eudes, einer der berühmtesten Vertreter und Förderer der sogen. innern Mission im 17. Jahrhundert. Er war geboren

1601 zu Mazerai, Diöcese Séez in der Normandie, trat noch jung in die Congregation der Oratorianer und wurde ein Schüler des sel. Peter Berulle, des spätern Cardinals, welcher das Institut des hl. Philipp Neri nach Frankreich verpflanzt hatte. Nachdem er 1626 Priester geworden, mußte er krankheitshalber noch zwei Jahre seinem Seeleneifer Einhalt thun und mit dem Studium der heiligen Schriften sich beschäftigen. Als er sich völlig erholt hatte, eilte er zunächst in seine heimatliche Diöcese, wo die Pest ihre Verheerungen anrichtete. Ohne Furcht stand er täglich den Pestkranken und Sterbenden bei, weil es vielfach an Seelsorgern mangelte. Noch öfter wiederholte er gottvertrauend dieses Heldenwerk; meistens jedoch zog er als Missionar durch verschiedene Bisthümer und Provinzen, um die Herzen auf der Kanzel zu bereiten und im Beichtstuhle mit Gott zu versöhnen. Seine zahlreichen Zuhörer brachte er am besten zur Zerknirschung durch seine Predigten über die Liebe Gottes und das Elend der Sünde. Bei dieser Missionsarbeit erkannte er, wie nothwendig es sei, einen tüchtigen Pfarrclerus zu haben, welcher den Segen der Mission in den Gemeinden erhalte und befestige. Daher dachte er über Mittel und Wege nach, wie ein solcher Clerus heranzubilden wäre, und hielt die vom Tridentinum geforderten Seminarien für besonders geeignet zu diesem Zwecke. Seine deßfallsigen Bestrebungen blieben nicht unbekannt; selbst Cardinal Richelieu trat mit ihm darüber in Berathung, jedoch starb dieser, ehe ein Plan reif wurde. Eudes verfolgte unverzagt seinen Weg, und um sein Werk ungehindert ausführen zu können, trat er aus dem Oratorium aus, weil dieses damals nur Collegien hatte. In Verbindung mit einigen anderen eifrigen Priestern gründete er nun im J. 1643 zu Caen eine Genossenschaft unter dem Namen von Jesus und Maria und mit dem oben erwähnten doppelten Zwecke. Der Bischof von Bayeux bestätigte 1644 die Congregation, welche keine Gelübde ablegte, sondern ihrem Superior einfach Gehorsam versprach. Nun wurde nicht bloß von der neuen Genossenschaft in Caen ein Seminar für Candidaten des priesterlichen Standes gebaut und allmälig erweitert, sondern es wurden auch Eudisten in anderen Diöcesen zur Errichtung und Leitung von Seminarien berufen. So entstanden noch zu Lebzeiten des Stifters die geistlichen Pflanzstätten zu Coutances, Lisieux, Rouen, Evreux und Rennes. Um desto sicherer den Hauptzweck, den er sich vorgesetzt, zu erreichen, verfaßte Eudes auch zwei gediegene Werke: Der gute Beichtvater und Der apostolische Prediger. Wie er, so wirkten seine Schüler durch Conferenzen, Exercitien und praktische theologische Schriften auf die Bildung des Weltclerus wohlthätig belebend ein, nicht weniger auch durch Missionen auf das christliche Volk. Als Eudes am 19. August 1680 zu Caen starb, war sein Werk schon so fest begründet, daß es auch von der gewaltigen Opposition des Jansenismus nicht erschüttert werden konnte. Ja gerade die wirksame Bekämpfung jenes hoch protegirten Irrthums ist eines der Hauptverdienste der Eudisten geworden.

Ganz im Geist seines Vorgängers wirkte der zweite Generalsuperior, Blouet de Camilly; er erfüllte 31 Jahre lang seine schwierige Mission in ausgezeichneter Weise und wußte den Bestand und die Häuser der Congregation sicher zu stellen. Unter ihm erhielten die Eudisten die Seminare zu Avranches, Dol und Senlis, ein Haus in Paris und die Wallfahrt zur hl. Anna bei Fougères. Im Mai 1711 folgte als dritter Generalsuperior Guy de Fontaines, ein feingebildeter Mann und fester Charakter, dessen Verdienste um Erhaltung der katholischen Einheit in Frankreich und um weite Anerkennung der Bulle Unigenitus sehr groß waren. Der demüthige Peter Cousin wurde 1727 sein Nachfolger. Dieser befestigte den Einfluß der Eudisten in Paris, widerstand den Machinationen der Jansenisten mit Eifer und Erfolg, übernahm das Seminar zu Valognes, hielt die erste Säcularfeier der Gründung der Congregation und blieb thätig bis zu seinem verdienstvollen Tode, der den Greis von 96 Jahren zu Caen den Seinigen entriß. Unter seinem Nachfolger, Joh. Prosper Auvray de Saint André, zeichnete sich besonders der heiligmäßige P. Laurier aus, sowohl durch seine einflußreichen Missionen, als durch seine Kämpfe gegen die Jansenisten; die Congregation erhielt das Seminar zu Séez. Im J. 1769 wurde Michael Lefèvre Generalsuperior, ein durch Glauben und Wissen ausgezeichneter Mann. Er hatte schon damals in Bezug auf Verzinsung von Kapitalien die Ansicht vertheidigt, welche jetzt allgemein angenommen ist; aber er mußte sie widerrufen, weil in der Congregation die strengere Meinung galt. Der demüthige Mann starb 1775 zu Rennes, als er dort das Seminar visitirte, und 24 Jahre nach seinem Tode ward sein Leib sammt den Gewanden noch unversehrt gefunden. Der siebente Generalsuperior, Peter Lecoq, ein gelehrter und kirchentreuer Canonist, starb schon 1777, worauf der verdienstvolle Peter Dumont die Leitung der Genossenschaft erhielt, jedoch bald selber den klugen und heldenmüthigen Franz Hébert zum Coadjutor und Nachfolger bekam. Die französische Revolution brachte den Leidenskelch auch für die eifervollen, glaubenstreuen Eudisten. Nur ein Mitglied, P. Pottier, leistete den Civileid, kehrte aber schon nach zwei Tagen reuevoll zu seinem General zurück und büßte seinen kurzen Abfall mit dem Martertode. Hébert selbst diente dem unglücklichen Könige als Beichtvater tröstend und stärkend; unter seiner Anleitung weihte Ludwig XVI. sich, sein Haus und sein Reich dem göttlichen Herzen Jesu; er stand dem Könige bei in jener schrecklichen Nacht des 10. August 1792, mußte aber dafür mit anderen Priestern und selbst Bischöfen zuerst die ärgsten Entbehrungen der Gefangenschaft aushalten, dann am 2. September mit acht seiner Mitbrüder den Schwertern und

Kugeln wüthender Revolutionäre im Garten der Carmeliten zu Paris erliegen. Die übrigen Eudisten zerstreuten und verbargen sich; und als auch P. Dumont 1794 nach lange erduldeter Lähmung starb, löste sich die Congregation auf, und die revolutionäre Regierung verwendete ihre Häuser zu ganz anderen Zwecken. Doch ging die Stiftung nicht unter. Toussaint Blanchard, ein alter Eudist, begann um 1800 mit einigen jungen Leuten ein kleines Seminar zu gründen, erhielt bald ein altes Kapuzinerkloster zu Rennes, sammelte andere Eudisten um sich, richtete eine höhere Lehranstalt ein und war so glücklich, in einer Generalversammlung am 9. Januar 1826 die Congregation erneuern zu können. Rasch wurde auch die Missionsthätigkeit wieder aufgenommen. Die folgenden Generaloberen, Ludwig de la Marinière (1830—1849), Ludwig Gaudaire (1849 bis 1870) und Angelus le Doré waren ihrer hohen Aufgabe vollkommen gewachsen, gewannen neue Häuser und Anstalten, hielten Exercitien und Missionen, förderten die Verehrung des unbefleckten Herzens Mariä, welche ihr Stifter vorzüglich verbreitet hatte, und konnten außer ihren elf mitunter großen Niederlassungen in Frankreich (darunter zwei in Rhédon) auf der Insel Dominique eine Mission begründen, deren erster Bischof der Eudist Poirier wurde. Ihr Einfluß auf die Erziehung der studirenden Jugend ist allenthalben auch jetzt nicht gering. Noch muß erwähnt werden, daß der ehrwürdige P. Johann Eudes schon vor der Gründung der Congregation von Jesus und Maria im J. 1642 für Büßerinnen und deren Schützerinnen nach der Regel des hl. Augustin den Orden U. L. Frau von der Nächstenliebe und Zuflucht in's Leben rief, der dann später durch den sich daraus entwickelnden Orden vom guten Hirten (s. d. Art.) eine weite Verbreitung fand. Der Seligsprechungsprozeß des verdienstvollen Dieners Gottes ist seit 1874 einer Commission der S. R. C. übertragen. (Vgl. Helyot VIII, 159 ss.; Ch. de Montzey, Le Père Eudes et ses Instituts, Paris 1869; Hérambourg, und nach ihm P. Angelus le Doré, Les vertus du vén. serv. de Dieu, Jean Eudes, deutsch von Jarosch, Wien 1874.) [Braunmüller O. S. B.]

Eudo, s. Eon.

Eudoxia, Gemahlin des Kaisers Arcadius von Ostrom, war die Tochter Bauto's, eines edlen Franken, welcher im Dienste des Kaisers Theodosius I. zu Ehren gekommen war, und bestieg am 27. April 395 den Thron. Neben dem Schmucke körperlicher Schönheit besaß sie große Gaben des Geistes, aber auch ein hochfahrendes und aufbrausendes Wesen. Bei vielen Gelegenheiten zeigte sie einen tief religiösen Sinn; sie hatte vor Bischöfen und Einsiedlern eine hohe Ehrfurcht, ließ sich sammt ihren Kindern von denselben segnen, empfahl sich und die Ihrigen dringend deren Gebet und schrieb die Gewährung ihrer Wünsche der Kraft dieser Fürbitte zu. Sie zeigte einen großen Eifer für die Kirche und ließ auf ihre Kosten bei den feierlichen Umgängen, welche Chrysostomus zu Constantinopel eingeführt hatte, die Katholiken mit silbernen Kreuzen und Wachskerzen versehen. Chrysostomus selbst nennt sie „Amme der Einsiedler und der Armen Stab". Aber die Religiosität der Kaiserin war doch nicht so tief, daß sie ihre großen Fehler überwunden hätte. Dieselbe scheint vielmehr geglaubt zu haben, daß sie durch wohlthätige Anstalten, durch Verbreitung der Religion und Ehrfurcht gegen deren Diener, durch manche gute Werke dasjenige wieder gut machen oder aufwiegen könne, was sie aus Stolz, Hab- und Rachsucht Böses that. Es wird ihr vorgeworfen, daß sie von Weibern und Kämmerlingen sich beherrschen ließ, deren Geiz unersättlich war, daß sie aus Habsucht selbst ungerechtes Gut an sich zog, daß sie übertriebene Ehrenbezeugungen annahm und forderte, daß sie einen nachtheiligen Einfluß auf die Verwaltung des Reiches ausübte. Am meisten hat ihrem Andenken die Verfolgung und die zweimalige Verbannung des hl. Chrysostomus geschadet, wobei sie theils fremdem Hasse als Werkzeug diente, theils Andere zum Hasse gegen den Heiligen aufrief. Die Kaiserin war nicht von Anfang an gegen den Bischof aufgebracht; sie bezeugte ihm tiefe Ehrfurcht. Aber allmälig entstand zwischen ihm und ihr eine Spannung, die zu Zeiten sich wieder auszugleichen schien, aber zuletzt in entschiedenen Haß gegen den Heiligen überging. Wenn Johannes die Fehler der Großen und Weiber rügte, so fühlte die Kaiserin sich dadurch getroffen, oder die Schmeichler und Schmeichlerinnen hinterbrachten ihr die Worte des Heiligen so, daß sie dieselben auf sich beziehen mußte. Der Heide Zosimus sagt, die Kaiserin sei gegen Johannes erbittert gewesen, weil er sie in seinen Reden an das Volk anzuziehen (κωμῳδεῖν) pflegte. Wie großen Antheil Eudoxia an der Synode bei der Eiche und der ersten Entsetzung des Heiligen gehabt habe (403), dürfte schwer zu ermitteln sein. Als aber die Stadt von einem großen Erdbeben erschüttert wurde, flehte die Kaiserin ihren Gemahl an, den Heiligen zurückzurufen. Ihre Bitte wurde ihr leicht gewährt; sie selbst schrieb an Chrysostomus und bezeugte ihm in herzlichen Ausdrücken ihre Freude. Ihren Kämmerling Brison schickte sie aus, ihn in Bithynien zu suchen. Chrysostomus landete bei einem Landhause der Kaiserin, welches nahe bei der Stadt lag. Bald aber nach dieser Rückkehr wurde die Kaiserin auf's Neue gegen Chrysostomus erbittert. Sie hatte zwischen dem Palaste und der Sophienkirche ihre silberne Bildsäule errichten lassen. Bei dieser Gelegenheit wurden dort Schauspiele und Tänze gehalten, und der Bischof tadelte diese an das Heidenthum grenzende Verehrung eines Menschenkindes. Als Johannes deßwegen wieder die Hauptstadt verlassen sollte (404), wandte sich Paulus, Bischof einer Kirche in Pontus, an die Kaiserin und sagte: „Fürchte Gott, erbarme dich deiner Kinder, entweihe nicht mit Blutvergießen das Fest

Jesu Christi." Die Kaiserin verzieh nicht, und der Heilige mußte sein Volk verlassen, um es nicht wieder zu sehen. Eudoxia freute sich nicht oder nicht lange ihres unrühmlichen Sieges. Am 6. November 404 starb sie in mißglückter Geburt nach großen Schmerzen. Ihren traurigen Tod sah man als Strafe des Unrechts an, welches sie an Chrysostomus begangen hatte. Sie hinterließ ihrem Gemahl vier Kinder: Flacilla, Pulcheria, Theodosius, den nachmaligen Kaiser, und Marian. (Vgl. Socrates, H. E. 6, 18; Philostorg. 11, 6; Chrysost. Ep. ad Innoc.; Tillemont, Hist. des emper. V, 785 ss.) [Gams O. S. B.]

Eudoxia (Eudokia), Gemahlin des Kaisers Theodosius II., Dichterin, war die Tochter des Philosophen Leon zu Athen, geboren um 394, hieß vor ihrer Taufe Athenais und erhielt von ihrem Vater eine treffliche Bildung. Pulcheria, die ältere Schwester des Theodosius, glaubte ihrem Bruder keine geeignetere Gemahlin finden zu können. Der Patriarch Atticus von Constantinopel unterrichtete sie im Christenthume und taufte sie im J. 421; im J. 432 wurde sie zur Augusta erhoben. Nachdem Valentinian III. ihre Tochter Eudoxia geehelicht hatte, unternahm sie in Folge eines Gelübdes eine Wallfahrt nach Jerusalem im J. 438, wo sie durch gemeinnützige Werke ihren Aufenthalt bezeichnete. Auf der Rückreise nahm sie die Reliquien des ersten Blutzeugen Stephanus mit sich. Im J. 440 (wahrscheinlicher 444) kam sie bei Theodosius in den ungegründeten Verdacht der Untreue, so daß dieser den Patricier Paulinus tödten ließ. Eudoxia bat deßwegen um die Erlaubniß, sich nach Palästina zurückzuziehen. Dort brachte sie den Rest ihres Lebens in Werken der Frömmigkeit und Menschenliebe zu, gründete und unterstützte Klöster und ließ viele Kirchen erbauen. Nach einigen Berichten kehrte sie wieder zu Theodosius zurück und beschloß erst nach seinem Tode (450) ihre Tage im heiligen Lande, geachtet von allen, die sie kannten. Aber schon Evagrius weiß nicht anzugeben, ob sie ihren Gemahl, oder ob Theodosius sie überlebt habe. Ihr Leichnam wurde in der Kirche des hl. Stephanus, welche sie selbst nicht weit von Jerusalem hatte erbauen lassen, ihrem Wunsche gemäß beigesetzt. Eudoxia war Schriftstellerin und gehört zu den wenigen gekrönten Dichterinnen. Sie verfaßte zu Ehren ihres aus dem Feldzuge gegen die Perser zurückkehrenden Gemahls ein Gedicht, eine poetische Umschreibung der acht ersten Bücher der heiligen Schrift, wobei sie sich mit möglichster Genauigkeit an den Buchstaben der heiligen Schrift anschloß. Am Ende jedes Buches bezeichnete sie mit zwei Versen sich als Verfasserin. Das Werk wird von Photius sehr gelobt. Ebenfalls hinterließ sie eine Paraphrase der Bücher Daniel und Zacharias, sowie drei Bücher zum Lobe des Blutzeugen Cyprian, welcher zur Zeit der diocletianischen Verfolgung zu Rom getödtet wurde. Von letzteren enthält das erste das Leben der hl. Justina, die Bekehrung Cyprians und seine Weihe, das zweite Cyprians Leben, das dritte seinen Martertod. Fast vollständig sind die beiden ersten Bücher mitgetheilt bei Bandini (Anecdot. graec. et lat., Florent. 1761, I—III) und bei Migne (PP. gr. LXXXV, 832 sq.). Erhalten hat sich auch ein Werk Homero-centones, eine Beschreibung des Lebens Jesu, welches ganz aus Bruchstücken homerischer Verse zusammengesetzt ist, und welches ihr Einige (so Zonaras), wenn auch mit schwachen Gründen, zuschreiben. Schon Hieronymus kennt eine solche Schrift, nennt aber deren Verfasser nicht. Die lateinische Uebersetzung enthält die Lyoner Bibliothek der Väter VI. (Vgl. Socrates, H. E. 7, 21. 47; Evagrius, H. E. 1, 20—22; Photius, Bibl. cod. 183. 184; Nicephor. Call. H. E. 14, 23; eine Monographie gab Wiegand, Eudoxia, ein culturhistorisches Bild, Worms 1871.) [Gams O. S. B.]

Eudoxius, arianischer Bischof des vierten Jahrhunderts, wird von Sozomenus (H. E. 4, 12 sq.) als ebenso gelehrter wie beredter Mann geschildert. Von seinen Schriften ist jedoch außer Fragmenten seiner Abhandlung über die Menschwerdung Christi und einer Catene zur heiligen Schrift (Lambeccius, ed. Kollar III, 418; Mai, Script. vet. I, praef. XXXIV) nichts erhalten. Seit etwa 330 erscheint er als Bischof von Germanicia in Syrien. Nachdem er längere Zeit auf Seite der Semiarianer oder Homoiusianer gestanden, trat er nach der zweiten Synode zu Syrmium (357) entschieden den strengen Arianern bei und zeigte sich von nun an als Haupt der Anomöer in Syrien. Er fand dabei bedeutende Unterstützung an den Bischöfen Valens von Mursa und Ursacius von Singidunum, die in nächster Umgebung des Kaisers Constantius für ihn wirkten. Als noch im Ausgange des Jahres 357 der Metropolit Leontius von Antiochien gestorben war, nahm Eudoxius, der sich damals am Hofe befand, alsbald vom Kaiser Urlaub, unter dem Vorwand, seine Gemeinde in Germanicia zu besuchen, reiste aber, statt in sein Bisthum, nach Antiochien und riß ohne Umstände den dortigen Stuhl an sich. Trotz dieser offenbaren Eigenmächtigkeit führten Ursacius und Valens seine Sache am Hofe so gut, daß Constantius im Sommer 358 dem Abgesandten des neuen Metropoliten eine Bestätigungsurkunde zustellte. Während aber der Bevollmächtigte mit derselben noch unterwegs war, trat ein neuer Umschwung der Dinge ein. Eudoxius hatte mit Acacius von Cäsarea und Uranius von Tyrus im Frühjahr 358 zu Antiochien eine Synode versammelt, welche die Satzungen von Sirmium durchaus billigte; auch hatte Eudoxius sogar die neuen Begründer des Arianismus, Aëtius und Eunomius aus Alexandrien, zu sich berufen und behandelte sie öffentlich als seine werthen Freunde. Gegen sie und die strengen Arianer überhaupt brachten nun Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea, zwei angesehene Stimmführer der Semiarianer, eine

Synode in der Stadt Ancyra zusammen, auf welcher gegen die Anomöer die Wesensähnlichkeit des Sohnes betont und in achtzehn Anathematismen das Bekenntniß von Sirmium als gottlose Ketzerei gebrandmarkt wurde. Wollte man dem parteiischen Philostorgius (4, 8) und dem unsichern Epiphanius (Haeres. 73, n. 13) Glauben schenken, so wäre Basilius aus Privathaß, weil er selbst Bischof von Antiochien hätte werden wollen, gegen die Eunomianer, auch Eudoxianer genannt, aufgetreten; allein bei Theodoret (2, 20) wird ihm eine ἀξιέπαινος βιοτή beigelegt, und es ist deßhalb wahrscheinlich, daß Basilius aus wirklichem Glaubenseifer sich den Anomöern widersetzte. Nach Abschluß der genannten Synode ordneten die Versammelten eine Gesandtschaft an Constantius ab, welcher es gelang, dem Kaiser die Augen darüber zu öffnen, daß er von Ursacius und Valens in Bezug auf die Urkunde von Sirmium schändlich getäuscht worden sei. Die Folge davon war, daß die Bestätigungsurkunde für nichtig erklärt, Eudoxius aus Antiochien verjagt und Aëtius und Eunomius nach Phrygien verbannt wurden, während die beiden Hofbischöfe sammt allen Anderen, die am Hoflager zu Sirmium zugegen waren, die Acten der Synode zu Ancyra sammt den Anathematismen unterzeichnen mußten. In seinem Schreiben an die Antiochener sagt Constantius, er sei weit entfernt, solchen Männern wie Eudoxius hold zu sein, und fordert die Antiochener auf, sich an die erste Untersuchung über den Glauben (Synode zu Antiochien im J. 341) zu erinnern, in welcher gezeigt worden sei, daß der Heiland der Sohn Gottes und dem Wesen nach dem Vater ähnlich sei. Aber diese Leute (Eudoxius und Aëtius) redeten, was ihnen einfalle. Ihre Anhänger sollten vorläufig von der kirchlichen Gemeinschaft entfernt werden, bis der Kaiser eine angemessene Strafe bestimme. So aufgebracht aber im Augenblick der dogmatisirende Kaiser gegen die Eudoxianer war, die nicht bloß als Ketzer, sondern auch als ungetreue Unterthanen und Gesinnungsgenossen des aufrührerischen Cäsar Gallus dargestellt worden waren, so wurde doch bald durch die vereinten Bemühungen des obersten Eunuchen Eusebius und einiger Bischöfe Eudoxius wieder zu Gnaden angenommen und durfte auf seinen bischöflichen Stuhl in Antiochien zurückkehren. Als aber 359 auf der meist von Semiarianern besuchten Synode zu Seleucia gegen Eudoxius die Klage vorgebracht wurde, er habe in einer Predigt gesagt: „Gott war nie Vater, denn er hat keinen Sohn; hätte der Vater einen Sohn, müßte er ja auch eine Frau haben", wurde Eudoxius neuerdings abgesetzt, und ein gewisser Anianus kam an seine Stelle. Bevor jedoch die Gesandtschaft, welche die Beschlüsse dieser Synode dem Kaiser überbringen und seine Bestätigung nachsuchen sollte, am Hofe ankam, war Constantius bereits von Eudoxius und Acacius für ihre Sache gewonnen, und die Deputation wurde angehalten, das der Synode von Rimini aufgedrungene Symbolum, in welchem der Ausdruck οὐσία verpönt und bloß das einfache ὅμοιος gestattet wurde, zu unterschreiben. Aber auch die Eudoxianer mußten sich zu einem Opfer verstehen. Die Abgesandten des Concils von Seleucia hatten nämlich dem Kaiser ein Glaubensbekenntniß des Aëtius in die Hände gespielt, von dem sie behaupteten, daß es die Ansichten des Eudoxius enthalte. Der Kaiser, der durch offene Begünstigung der starren Arianer allzusehr anzustoßen glaubte, las es, erklärte es für gottlos und fuhr den Bischof von Antiochien hart an. Dieser half sich dadurch, daß er Aëtius als den Urheber desselben nannte und mit frecher Stirne betheuerte, er sei ganz anderer Meinung als Aëtius, obgleich alle Welt wußte, daß Eudoxius mit diesem Manne stets in der engsten Verbindung stand. Einige Wochen danach wurden die Hauptbeförderer des Semiarianismus auf der Synode zu Constantinopel unter verschiedenen Vorwänden abgesetzt, und in den Nachlaß der Besiegten theilten sich die Sieger. Das Beste nahm Eudoxius für sich weg, nämlich den Stuhl von Constantinopel, den er am 27. Januar 360 bestieg. Der gewandte Heuchler bewirkte, daß Eunomius das Bisthum Cyzikum erhielt, obgleich er Schüler des abgesetzten Aëtius war. Während Eudoxius unter Julian die Sache der strengen Arianer mehr im Geheimen förderte und unter Jovinian sich so zurückhaltend zeigte, daß Aëtius und Eunomius sogar ihm einen Gegenbischof Pömenius entgegenstellten, offenbarte er seine wahre Gesinnung, als Valens 364 die Herrschaft des Orients erhielt. Eudoxius taufte den Kaiser, gewann ihn völlig für den Arianismus und trieb ihn zur grausamen Verfolgung sowohl der Katholiken wie der Semiarianer. Exil oder Tod durch Wasser und Feuer traf diejenigen, welche mit dem Bischofe von Constantinopel nicht in Gemeinschaft stehen wollten. Solches dauerte bis zu seinem Tode, welcher 370 erfolgte. Mit kaiserlicher Unterstützung wurde Demophilus von Beröa, gleichfalls ein Arianer, sein Nachfolger. (Vgl. Baron. ad a. 360, n. 32 sq.; 370, n. 25; Pagi ad a. 356, n. 15; 359, n. 4; 370, n. 8; Möhler, Athanasius d. Gr., Mainz 1827. 1844; Hefele, Conc.-Gesch. I, passim.) [Fritz.]

Eugendus (Augendus, Saint Oyand), der hl., Abt des Klosters Condat im Jura, ein Gallier von Geburt, wurde als siebenjähriger Knabe um 450 den hll. Romanus (s. d. Art.) und Lupicin im Kloster Condat zur Erziehung übergeben. Der Zögling, fromm und gelehrig, verlegte sich mit allem Fleiße auf die Erwerbung von Kenntnissen, saß Tag und Nacht über den Büchern und erlernte auch die griechische Sprache. Zwischen 480 und 490 folgte er seinem heiligen Lehrmeister Romanus als dritter Abt des Klosters. Ungeachtet dieser höhern Stellung und der vielen Zureden der Bischöfe, die das Kloster Condat häufig besuchten, ließ er sich nicht zum

Priester weihen, weil die Mönche der Welt entsagt hätten und er nicht in Gefahr gerathen wolle, sich über die anderen Brüder zu erheben, wie auch Abt Lupicin niemals und der Stifter Romanus nur widerstrebend im J. 444 durch den hl. Hilarius von Arles die Priesterweihe empfangen hatte. Dieser Demuth des Eugendus stand eine große Lebensstrenge zur Seite. Er trug immer nur eine einzige Tunica, und zwar so lange, bis sie ganz verbraucht war; Holzschuhe bildeten selbst im kältesten Winter seine Fußbedeckung, ein einziges karges Mahl ohne Fleischspeisen seine tägliche Nahrung, ein elender Strohsack sammt Pelzdecke sein Lager. Dabei war er stets heiter, sprach nie von jemandem übel, behandelte die Brüder und alle Auswärtigen mit Sanftmuth und Liebe und erwies vorzüglich den alten und kranken Mönchen ein theilnahmsvolles Herz, indem er sie durch Brüder nach ihrer eigenen Wahl bedienen ließ und vom gemeinsamen Dormitorium und Refectorium ausnahm. Für alle anderen Mönche galt aber das Princip der Gemeinschaftlichkeit und des Verzichtes auf alles Privateigenthum. Daher ließ er alle Privatzellen abbrechen; kein Mönch hatte eigene Schränke und durfte selbst nicht über das Geschenkte ohne Erlaubniß disponiren; eine und dieselbe Nahrung, gewöhnlich Brei aus ungesiebten Hülsenfrüchten ohne Salz und Oel, wurde für Alle gereicht, und Alle standen unter dem Gesetze der Arbeit, jedoch so, daß Eugendus für jeden die angemessene bestimmte. Außerdem machte er den Lehrer seiner Mönche und drang mit besonderm Eifer auf die unablässige Lectüre. So leitete Eugendus seine Mönche und gab der Regel Romans und Lupicins eine vollkommenere Form, mit Berücksichtigung zwar der Mönchsvorschriften des Pachomius, Basilius und Cassianus und der Lirinenser Gebräuche, aber auch mit besonderer Rücksicht auf die gallische Natur und Eigenthümlichkeit. Wirklich erreichte der Heilige auch den Zweck dieser Regel und seiner unermüdeten Thätigkeit; wie unter seinen Vorgängern, so standen auch unter ihm Condat und die damit verbundenen Klöster in großer Blüte und übten einen wohlthätigen Einfluß auf die Umgebung. Eugendus selbst war mit außerordentlichen Gaben geschmückt. Eine vornehme Dame, Syagria zu Lyon, wegen ihrer Wohlthätigkeit Mutter der Kirchen und Klöster genannt, wurde geheilt, indem sie seinen Brief küßte und an die Augen drückte. Aus dem Geruche der Leute erkannte er, welcher Tugend oder welchem Laster sie ergeben waren. Einst erschienen ihm im Traume Petrus, Paulus und Andreas. Auf seine Frage: „Wie kommt ihr hierher, während ihr doch dem Leibe nach zu Rom und Paträ seid?" erhielt er die Antwort: „Auch hier werden wir wohnen", und siehe da, als er erwachte, kamen eben zwei Brüder mit Reliquien dieser Apostel aus Rom. Ein anderes Mal, als er gerade wegen des langen Ausbleibens einiger Mönche sehr in Aengsten stand, die er um Salz an das tyrrhenische Meer geschickt hatte, weil man es, aus Furcht vor den nahen Alamannen, aus den vicinis Heriensium locis nicht zu holen wagte, erschien ihm im Schlafe der heilige Martin und kündigte ihm die nahe Ankunft der Entsendeten an, welche sich schon am andern Tage zum Theil verwirklichte. In der Vita Eugendi ist auch von Reisen der Brüder in der Nachbarschaft der Alamannen die Rede; ob indeß das Kloster Condat schon damals, wie es später sicher that, auf die Christianisirung der Alamannen eingewirkt hat, läßt sich nicht ermitteln. Eugendus selbst verließ das Weichbild seiner Klöster nie und wich darin von seinen zwei Meistern ab, die am burgundischen Hofe zu Genf und im Comitate die Hilfsbedürftigen und Unterdrückten öfter vertheidigten. In den sechs letzten Monaten seines Lebens fortwährend kränklich, blieb er doch nie vom Chore weg. Dem Tode nahe, ließ er einen Priester seines Klosters kommen, welchem er cum libertate peculiari olim etiam perungendi infirmos opus injunxerat, und ließ sich von ihm auf der Brust salben. Sein Todesjahr fällt zwischen 510—517. Seit Eugendus erhielt Condat den Namen Kloster St. Eugendi, womit es noch nach dem zwölften Jahrhundert genannt wird, bei dem Volke aber hieß es seit dem zwölften Jahrhundert vorzugsweise St. Claude wegen des hl. Claudius, Bischofs von Besançon, welcher nach Niederlegung des Bisthums Mönch zu Condat und 526 Abt daselbst geworden war und dessen heiligen Leichnam man im zwölften Jahrhundert wieder aufgefunden hatte. Die von einem Schüler und Freunde des Heiligen verfaßte Lebensbeschreibung findet sich Boll. Jan. I, 49 sq. (Vgl. noch Mabillon, Annal. SS. Bened. I, 25 sq. 677; Tillemont, Mémoires XVI, 142.) [Schröbl.]

Eugenius I.—IV., Päpste. Eugenius I. (654—657). Als der hl. Martin wegen der eifrigen Vertheidigung des Glaubens gegen die Monotheleten im J. 653 gewaltsam von Rom weggeführt wurde, erklärte ihn der Kaiser Constans als abgesetzt und trug dem römischen Clerus auf, einen andern Papst zu wählen. Bis zum 10. August 654 jedoch zögerte der Clerus, den Auftrag des Kaisers zu vollziehen; endlich bewog ihn höchst wahrscheinlich die Besorgniß, daß der Kaiser, wenn sie sich noch länger seinem Befehle widersetzen würden, ihnen einen Irrgläubigen als Papst aufbringen könnte, zur Vornahme der Papstwahl. Dieselbe fiel auf Eugenius, einen geborenen Römer, dessen Sanftmuth, Leutseligkeit, Herzensgüte, Freigebigkeit und heiliger Wandel im Papstbuche gerühmt wird. Die katholische Kirche verehrt ihn unter den Heiligen, und dieß ist auch eine hinlängliche Bürgschaft dafür, daß Eugenius an dem großen Elende und den schweren Entbehrungen, die der hl. Martin an dem Orte seiner Verbannung ertragen mußte, „ohne daß ihm die römische Kirche irgend eine Linderung gewährt hätte", keine

Schuld trägt. Gewiß wurde es ihm unmöglich gemacht, gegen den verbannten Heiligen das Gebot der Liebe zu erfüllen. Oder wie hätte er, der doch überaus wohlthätig gegen die Armen und freigebig gegen seinen Clerus war, desjenigen vergessen können, der seine Standhaftigkeit beim Bekenntnisse des wahren Glaubens im Elende büßen mußte und eigentlich der wahre Bischof von Rom war? Erst sterbend gab Martin (16. Sept. 655) seine Zustimmung zur Wahl Eugens, so daß derselbe von dieser Zeit an als rechtmäßiger Papst zu betrachten ist, wenngleich die römischen Urkunden die Jahre Eugens vom Tage seiner Wahl an zählen (vgl. Pagi ad a. 654, n. 4). Aus dem Pontificate Eugenius' I. ist nur bekannt, daß er sogleich nach seiner Erhebung Gesandte nach Constantinopel schickte, um eine Vereinigung der getrennten Kirchen zu bewirken, daß diese sich aber bethören ließen, ein von dem Patriarchen Pyrrhus ihnen übergebenes Glaubensbekenntniß als orthodox anzunehmen und die Kirchengemeinschaft mit ihm zu erneuern. In diesem Glaubensbekenntnisse hatte Pyrrhus die von dem Priester und spätern Patriarchen Petrus ersonnene Lehre aufgestellt, sobald man in Christus die zwei Naturen in's Auge fasse, müsse man auch von zwei natürlichen Willen Christi reden; betrachte man aber Christus als Person, so sei ein einziger, der hypostatische Wille, zu prädiciren. Als jedoch diese Gesandten das Synodalschreiben des neuen Patriarchen Petrus nach Rom brachten und man das darin enthaltene sehr unklare Glaubensbekenntniß in der Kirche S. Maria ad Praesepe vorlas, ward nicht nur der Clerus, sondern auch das Volk über die zweideutige Ausdrucksweise, womit Petrus seinen Irrthum zu überdecken bemüht war, so entrüstet, daß sie ungestüm das Synodalschreiben verwarfen und dem Papste, der ihren Unwillen theilte, nicht erlaubten, das heilige Meßopfer darzubringen, bevor er sich verpflichtete, das erwähnte Schreiben des Patriarchen zu verwerfen. Eugenius starb am 1. Juni 657, nachdem er die Kirche 2 Jahre, 9 Monate und 24 Tage regiert hatte. (Vgl. Liber pontific.; Bolland. Jun. I, 220 sq.; Jaffé, Regesta, ed. alt., 234.)

Eugenius II. (824—827). Nach dem Tode Pascals I. ereignete sich eine zwiespaltige Wahl; die eine Partei wählte den Erzpriester zur hl. Sabina, Eugenius, die andere den Diacon Laurentius. Weil jedoch Eugenius die Mehrheit der Stimmen hatte, und auch der Adel seine Wahl unterstützte, so bestieg er als der zweite dieses Namens den päpstlichen Stuhl. Seine Wahl wurde zwar sogleich dem Kaiser Ludwig d. Fr. berichtet, jedoch ward die Bestätigung nicht abgewartet, sondern die Consecration bald nach der Wahl vollzogen. Jener Zwiespalt in der Wahl und mehrfache Unordnungen in der Rechtspflege zu Rom, wovon Einhard und Paschasius Radbertus im Leben des Abtes Wala und der Biograph Ludwigs d. Fr., Astronomus, berichten, scheinen den Kaiser Ludwig, als Schutzherrn von Rom, veranlaßt zu haben, seinen Sohn Lothar als Stellvertreter nach Rom abzusenden, damit er gemeinschaftlich mit dem Papste das anordne, was man für nothwendig erachten würde. Wirklich erließ Lothar mehrere Verordnungen, welche den Zweck hatten, jedem den ruhigen Besitz seiner Rechte und Privilegien zu sichern, die Rechtspflege vor Ausschweifungen zu bewahren, von den Papstwahlen für die Zukunft die Möglichkeit von Spaltungen fernzuhalten, der römischen Kirche ihre Güter und die römischen Herzoge, Grafen und Richter im schuldigen Gehorsam gegen den Papst zu erhalten. Diese Verordnungen (Mon. Germ. Leg. I, 239; Baron. ad a. 824) zeigen am deutlichsten das damalige Verhältniß der päpstlichen und der kaiserlichen Gewalt in Rom und dem römischen Gebiete, und lassen den Papst als den Herrn, den Kaiser aber als den Schutzherrn alldort erscheinen. Einige Richter, welche sich ungerechte Eingriffe in das Eigenthum der Privaten erlaubt hatten, ließ Lothar nach Frankreich in die Gefangenschaft abführen, woraus sie aber nach Anastasius vom Papste befreit wurden. Unter Eugen II. kamen Gesandte aus Constantinopel zum Kaiser Ludwig und überbrachten ein Schreiben des Kaisers Michael Balbus, worin dieser die Mißbräuche in der Bilderverehrung unmäßig übertrieb und Ludwig für die Bilderstürmerei zu gewinnen hoffte. Dieser traute sich jedoch kein Urtheil zu und wollte die Ansicht seiner Bischöfe vernehmen; daher schickte er Abgeordnete an Eugen II., um von diesem die Erlaubniß zu einer Conferenz mit den Bischöfen seines Reiches über einen Gegenstand zu erhalten, der schon im zweiten nicänischen Concil entschieden worden war. Die zusammenberufenen Bischöfe, die wegen der fehlerhaften Uebersetzung der Acten des zweiten Concils von Nicäa dessen Entscheidungen mißverstanden und sich an dasselbe nicht anschließen zu können glaubten, aber auch den Bildersturm des Kaisers Michael nicht billigen konnten, glaubten als Lehrmeister sowohl des Papstes, dessen Vorgänger die Beschlüsse der nicänischen Synode angenommen hatten, als auch des griechischen Kaisers auftreten zu dürfen. Daher entwarfen sie Formulare für zwei Briefe, je einen an den Papst und an den griechischen Kaiser. Der Kaiser Ludwig jedoch konnte sich nicht herbeilassen, die Miene eines Lehrmeisters des Papstes anzunehmen, sondern schrieb einen ehrfurchtsvollen Brief an denselben und schickte ihn nebst einer Sammlung von Auszügen aus den Kirchenvätern, welche von den in Paris versammelten Bischöfen angefertigt war, nach Rom. Er betheuerte mehrmals in seinem Briefe, daß er keineswegs die beiden Gesandten in der Absicht an den Papst abordne, damit sie zu Rom den Lehrerberuf ausübten, sondern nur, weil er es für seine Pflicht erachte, in allen Angelegenheiten, welche die Kirche betreffen, nach dem Maße seiner Kräfte dem Papste behilflich zu sein.

Welchen Erfolg diese Gesandtschaft gehabt habe, darüber berichtet die Geschichte nichts, wenn nicht die im J. 826 erfolgte Absendung von zwei römischen Legaten an den Kaiser damit zusammenhängt; soviel aber weiß man, daß die Bilderverehrung im Sinne der nicänischen Synode nach nicht langer Zeit auch in dem fränkischen Reiche überall üblich geworden war (s. d. Art. Bilderstreit). Im J. 826 hielt Eugen II. eine Synode in Rom, aus deren 38 Canones man ersieht, wie sehr es den versammelten Bischöfen daran lag, den Clerus aus seiner Unwissenheit zu heben, zur Sittenreinheit zu führen und ihm zu einem guten Rufe zu verhelfen (Mansi XIV, 999; Mon. Germ. Leg. II, 2, 11 sq.). Am 27. August 827 starb Eugen. Er war ein geborener Römer; das Papstbuch schildert ihn als einen sehr demüthigen, gelehrten, besonders beredten, freigebigen und frommen Mann, der, die Welt verachtend, immerdar nur das im Geiste erwog, was Christo wohlgefällt. (Vgl. Einh. Annal. a. 824; Mansi XIV, 411 sq.; Jaffé, Regest. 320 sq.; Migne, PP. lat. CV, 639, CXXIX. 985.)

Eugenius III., Bernard Paganelli (1145 bis 1153). Nach dem Tode Lucius' II., der mit Waffengewalt den Schwindeleien der Römer ein Ziel setzen wollte, waren letztere voll Eifersucht auf ihre Neuerung und voll Haß gegen das weltliche Regiment des Papstes. Die Cardinäle, der nöthigen Freiheit ermangelnd, mußten daher die Papstwahl gegen die bestehende Vorschrift außerhalb ihres Collegiums in aller Eile vornehmen. Am 15. Februar 1145 wählten sie Bernard von Pisa, einen Schüler des hl. Bernard von Clairvaux, damals Cistercienserabt zum hl. Anastasius in Rom, der den Namen Eugenius III. annahm. In aller Eile wurde er in der lateranensischen Kirche inthronisirt, verließ in Begleitung weniger Cardinäle zur Nachtzeit Rom und ging in's Kloster von Farfa, wo er am 4. März zum Bischof geweiht wurde. Hierauf weilte er acht Monate lang zu Viterbo. Hier empfing er die Gesandten der Maroniten und des armenischen Katholicos, die nach dem Berichte Otto's von Freysing (Chron. 7, 32) durch eine wunderbare Erscheinung während des vom Papste dargebrachten Meßopfers zur Annahme des römischen Meßritus bewogen wurden. Von Viterbo aus verkündete Eugen III. den zweiten Kreuzzug, nachdem Edessa durch die Türken erstürmt worden war und den Lateinern große Gefahr im Orient drohte. Der hl. Bernard wurde vom Papste beauftragt, den Kreuzzug zu predigen. Eugen ertheilte allen denjenigen, welche das Kreuz nähmen, einen vollkommenen Ablaß unter den sonstigen unerläßlichen Bedingungen, nahm ihre Frauen, Kinder und Güter unter den Schutz des apostolischen Stuhles und verlieh ihnen noch andere Privilegien, damit ja recht Viele zum Kreuzzuge sich entschließen möchten. Bei allem diesem Eifer mußte Eugen III. den Kummer erleben, zu sehen, wie der große und glänzende Kreuzzug, der zu den größten Hoffnungen zu berechtigen geeignet war, nichts Ersprießliches für die christliche Sache im Oriente leistete. Mittlerweile, als Eugen zu Viterbo sich aufhielt, erschien Arnold von Brescia (s. d. Art.) in Rom und erhitzte die Köpfe der Römer noch mehr. Nach seinem Rathe sollte nicht nur ein Senat für die weltliche Regierung Roms bestehen, sondern auch der Ritterstand, wie er zu Zeiten des alten Rom bestand, eingeführt werden; der Stadtpräfect wurde abgeschafft, und ein Patricier, dem sich alle Bürger eidlich zur Unterwürfigkeit verpflichten mußten, wurde aufgestellt. Der Papst sollte sich mit der geistlichen Regierung begnügen. Die Demagogie Arnolds fanatisirte das Volk so sehr, daß es sich zu den gröbsten Ausschweifungen hinreißen ließ, die Paläste von Cardinälen und von denjenigen Vornehmen, welchen die neue Regierung Verdacht einflößte, niederriß, sogar die Peterskirche plünderte und an frommen Pilgern Gewaltthaten verübte. Eugen machte mehrere gütliche Versuche, um die irregeführten Römer zum Gehorsam gegen ihren rechtmäßigen Herrn zurückzuführen, aber alle schlugen fehl. Da griff er zu strengeren Mitteln. Zuerst wurde der Patricier Giordano excommunicirt, und als auch dieß nicht fruchten wollte, rüstete Eugen III., verband sich mit den Tivolesern und mehreren aus dem römischen Adel, denen die Segnungen der neuen Regierung nicht behagen wollten, und zog gegen Rom. Noch vor Ablauf des Jahres 1145 wurden die Römer gezwungen, ihren Patricier abzuschaffen und dem Papste, als ihrem rechtmäßigen Herrn, Gehorsam zu leisten. Eugen zog nun unter großem Jubel der wetterwendischen Römer in Rom ein. Dieser Friede war jedoch nur von kurzer Dauer. Die Erbitterung der Römer gegen Tivoli war so groß, daß sie vom Papste die Zerstörung der Mauern dieser Stadt verlangten, und Eugen, der ihnen dieß nicht zugestehen wollte, sah sich 1146 genöthigt, abermals aus ihrer Mitte fortzuziehen. Nachdem er mehrere Städte Italiens besucht hatte, wendete er sich nach Frankreich, wo er 1147 auf das Feierlichste von Ludwig VII. empfangen wurde und dem Könige in der Kirche St. Denys den apostolischen Segen zum Kreuzzuge ertheilte. Diese Entfernung Eugens aus Italien und die ehrenvolle Aufnahme in Frankreich scheint die Römer, die sich mit ihrem Senate dennoch nicht sicher genug dachten, in große Angst versetzt zu haben. Um sich einer kräftigen Hilfe zu versichern, schickten sie Abgeordnete an den deutschen König Konrad mit einem Schreiben, in welchem sie, statt ihre Schwäche und Ohnmacht zu gestehen, sich als die Herren und Gebieter der Welt geberdeten und bis zur Lächerlichkeit die Würde erhoben, welche Konrad, von dem sie doch eigentlich Hilfe und Schutz bedurften, durch sie zu Theil werden könne (Otto Frysing., De Gest. Frider. 1, 28). Konrad legte auf die aberwitzigen Vorspiegelungen der Römer kein Gewicht, sondern empfing zwei Abgeordnete des Papstes mit allen

Ehren. Eugen aber hatte die Zeit seines Verweilens in Frankreich auf eine der Kirche ersprießliche Art zuzubringen sich bemüht. Im J. 1147 hielt er zu Paris eine Synode, um der gallicanischen Kirche gegen den Fanatismus der Häretiker im südlichen Frankreich zu Hilfe zu kommen. Eine Mission wurde in dieser Absicht angeordnet und zwei Bischöfen aufgetragen, welche vom hl. Bernardus begleitet wurden. Bernard trat mit dem glücklichsten Erfolge auf, so daß sich Henri, das Haupt der Ketzerei, aus allen Orten, denen der Heilige nahte, flüchten mußte. Leider starb dieser zu früh, als daß er die kirchliche Ordnung vollkommen hätte herstellen können. Auf diesem Concile waren auch Kläger erschienen, welche Gilbert de la Porrée, Bischof von Poitiers, verschiedener in seinen Schriften enthaltener Irrthümer beschuldigten. Er wollte die Klagepunkte nicht eingestehen; daher wurden seine Schriften der Synode übergeben, die Untersuchung unter Mitwirkung des hl. Bernard eingeleitet und das Endurtheil für ein zahlreicheres Concilium ausgesetzt. Dieses wurde nun in der Fasten 1148 zu Rheims versammelt und unter Vorsitz des Papstes abgehalten. Viele Canones wurden hier erlassen, welche die Verbesserung des Wandels der Geistlichen und Klosterfrauen, ihre Sicherheit gegen Gewaltthaten, die Erhaltung des Gottesfriedens, die Sicherung der kirchlichen Immunität, die Bannung der Habsucht bei Vornahme geistlicher Functionen u. a. bezweckten. Dann kam die Sache Gilberts zur Sprache; seine Irrthümer wurden verworfen, und es ward das Verbot gegeben, seine Schriften zu lesen oder abzuschreiben, bis sie von der römischen Kirche verbessert sein würden. Nach diesem Concil reiste Eugen III. nach Trier, wo wieder eine Synode gehalten wurde. Zu dieser kam der Erzbischof von Mainz, erstattete Bericht über die außerordentliche Lebensweise und die Offenbarungen, welche der Abtissin Hildegardis geworden seien, und erbat sich darüber das Urtheil des Papstes. Nachdem die Untersuchung durch verständige und in der Unterscheidung der Geister geübte Männer geschehen und ein rühmlicher Bericht an den Papst erstattet worden war, lobten Alle und dankten Gott für die hohen Gnaden, deren er die fromme Hildegardis gewürdigt hatte, und nicht nur der hl. Bernard, sondern auch der Papst selbst schrieb an sie, ihr Glück wünschend für die von Gott empfangenen Gnaden, und sie auffordernd, treu mit denselben mitzuwirken. Auch ertheilte er ihr die Erlaubniß, die Offenbarungen bekannt zu geben und niederzuschreiben. Nachdem Eugen noch die Abteien Cistercium und Clairvaux besucht hatte, wo er mit den Mönchen sehr herablassend und vertraulich sich benahm, schickte er sich zur Rückreise nach Italien an; doch ging er wegen des noch bestehenden Zwistes nicht nach Rom. Im J. 1149 unterwarf er sich, unterstützt vom Normannenkönig Roger, mit Waffengewalt die Römer, so daß er Weihnachten im Lateran feiern konnte. Weil die Römer jedoch den Senat, wie es Eugen verlangte, nicht abschaffen wollten, begann der Zwist von Neuem, und 1150 verließ Eugen wieder das ungeberdige Rom und verweilte bis zum Jahre 1152 anderwärts. In diesem Jahre endlich wurde ein bleibender Friede zwischen ihm und den Römern geschlossen. Eugen hatte sich, nachdem er wieder in Rom eingezogen war, durch sein einnehmendes Wesen und durch Werke der Mildthätigkeit so sehr die Zuneigung des Volkes erworben, daß es ihm gewiß gelungen wäre, mit dessen Hilfe dem Senate seine angemaßte Gewalt abzunehmen, wenn ihm ein längeres Leben wäre beschieden gewesen. Er starb am 8. Juli 1153 in Tivoli. Pius IX. approbirte durch Decret vom 28. September 1872 den unvordenklichen Cult des Seligen. (Quellen bei Watterich, Vitae Rom. Pontif. II, 281 sq.; seine Schriften bei Migne, PP. lat. CLXXX, 1013 sq. CLXXXII, 476. CVI, 796; Biographien G. Sainati, Vita del beato Eugenio III., Pisa 1868; M. Jocham, Gesch. des sel. Papstes Eugen III., Augsb. 1873.)

Eugenius IV. (1431—1447). Nach dem Tode Martins V. (20. Februar 1431) wurde Gabriel Condulmieri, von Geburt ein Venetianer, ehemals Bischof von Siena, dann Cardinal zum hl. Clemens, am 3. März 1431 zum Papste gewählt und legte sich den Namen Eugen IV. bei. Er begann die Regierung mit einem Acte der Strenge. Weil er entdeckt hatte, daß die Neffen des verstorbenen Papstes einen großen Theil des von ihrem Oheim zum Behufe des Türkenkrieges aufgehäuften Schatzes, sodann Edelsteine und andere Kostbarkeiten entwendet hatten, machte er ihnen den Prozeß. Diese empörten sich, und Anton (Fürst von Salerno) und Stephan Colonna drangen mit zahlreicher bewaffneter Mannschaft in Rom ein, fanden aber keinen Anhang. Der Papst erhielt unterdessen Hilfe und warf sie aus der Stadt, worauf ein Vergleich zu Stande kam, der besonders für den Fürsten von Salerno nachtheilig war (Rainald. ad a. 1431, 11 sq.). Unter Eugen IV. begann das Concilium von Basel, zu welchem er in eine äußerst unangenehme und schwierige Stellung gerieth, bis er endlich 1436 die Auflösung der Versammlung beschloß, worauf die Basler über ihn die Absetzung aussprachen und einen Gegenpapst, Felix V. (1439—1449), aufstellten (s. d. Art. Basel, das Concil). Auch im eigenen Lande fand er den Frieden nicht. Der Graf Franz Sforza bemächtigte sich der Mark Ancona und anderer Gebietstheile des Papstes, und der Sturm konnte nicht anders beschwichtigt werden, als indem Eugenius dem Grafen die Mark für seine Lebenszeit überließ und ihn zum Gonfaloniere der römischen Kirche machte. Aber kaum hatte er den einen Gegner für sich gewonnen, als ein anderer gegen ihn auftrat. Nicolaus Fortebraccio, bisher päpstlicher General, hatte aus Mißvergnügen über rückständigen Sold bei Philipp Maria, Herzog von Mailand, der Eugenius

wegen seines frühern Bündnisses mit den Florentinern gegen ihn überall zu schaden suchte, Dienste genommen, kehrte die Waffen gegen den Papst und bedrängte selbst Rom, wo er sich mit den Ghibellinen in freundschaftlichen Verkehr setzte und durch sie das Volk zur Unzufriedenheit und Empörung verleitete. Man beschwerte sich beim Papste über seine üble Regierung und verlangte, daß er das weltliche Regiment der Stadt dem Volke überließe; da Eugen diese Forderung nicht erfüllte, wurde nicht nur sein Neffe, der Cardinal Franz Condulmiere, in's Gefängniß gebracht, sondern auch sein Palast wurde ganz mit Wachen umstellt; doch gelang es ihm, verkleidet nach Florenz zu entfliehen (1434). Man beschuldigte nicht nur den Herzog von Mailand, sondern auch das Basler Concil, daß es heimlich seine Hände in diesem bösen Spiele gehabt habe. Aber wenn das Basler Concil sich auch nicht so weit vergessen hätte, so mußte es doch Eugenius IV. tief schmerzen, daß man in Basel ohne Rücksicht auf seine dürftige Lage sein Einkommen schmälerte und eine Schadloshaltung zwar versprach, aber sie nicht näher bestimmen wollte. Die Römer mußten ihre Empörung gegen den rechtmäßigen Herrn theuer büßen, denn nicht nur war die neue Regierung des Fortebraccio eine üble, auch die päpstlichen Truppen ließen nicht nach, ihnen Schaden anzuthun, und die Verarmung machte unter ihnen reißende Fortschritte. Im J. 1436 kamen ihre Abgeordneten nach Florenz, um Eugenius unterthänigst zu bitten, daß er zu ihnen zurückkehre. Sie wurden jedoch ohne Trost und Hoffnung zurückgeschickt. Indeß verließ Eugen Florenz und nahm seinen Aufenthalt in Bologna; erst 1443 kehrte er zu den Römern zurück. Inzwischen hatte er sich bemüht, die Ruhe in seinen Staaten herzustellen und die Mark Ancona wieder zu gewinnen. Hierüber wendete sich Franz Sforza wieder von ihm ab und ward, wie zuvor, sein Feind, überall bemüht, ihm zu schaden. Der Papst erließ Bullen gegen ihn, excommunicirte ihn, ohne sich gegen ihn sichern zu können; endlich blieb ihm kein anderes Mittel übrig, als mit dem König Alfons von Aragonien, der sich gegen den Willen des Papstes des Königreiches Neapel bemächtigt hatte, einen Vergleich zu schließen, ihm das Königreich Neapel zu verleihen und ihn zum Verbündeten gegen Franz Sforza anzunehmen. So gelang es ihm 1446, seinen Gegner zu bezwingen und die von ihm besessene Mark wieder mit dem Kirchenstaate zu vereinigen. Das Basler Concil hatte auch, nachdem es schismatisch geworden war, für Eugenius eine schlimme Rückwirkung gehabt. Ueberall war der Wunsch nach der Reform an Haupt und Gliedern sehr groß. Zu Basel war schon ein Bedeutendes dafür geleistet worden; aber noch Vieles blieb zu wünschen übrig. Weil jedoch die allgemein gewünschte Form nur aus Basel erwartet wurde, und man befürchtete, die schon decretirte Reform würde bei der Verlegung des Concils gefährdet sein, so erklärten sich die Fürsten in Deutschland als neutral zwischen Eugen und den Baslern, und diese Neutralität dauerte beinahe bis zum Tode Eugens. Derselbe machte ihr nur dadurch ein Ende, daß er 1447 den deutschen Fürsten die Bedingungen, die sie stellten, erfüllte, nämlich die Annahme und den Gebrauch der Basler Reformdecrete, wie sie in der Fürstenversammlung zu Mainz 1439 angenommen worden, unter der Bedingung der Schadloshaltung des päpstlichen Stuhles bewilligte, ein neues Concilium in Deutschland nach 18 Monaten abzuhalten versprach, und die Kurfürsten und Erzbischöfe von Köln und Trier, welche er abgesetzt hatte, wieder einsetzte. Ueberdieß verlangten die Deutschen, daß Eugen die Superiorität der allgemeinen Concilien über den Papst anerkenne; sie erhielten jedoch nur die Erklärung, daß er das allgemeine Concilium von Konstanz, dessen Decret über öfters zu berufende allgemeine Synoden und andere Decrete dieses Concils, sowie die anderen, die streitende katholische Kirche repräsentirenden Concilien, ihre Gewalt, Auctorität, Würde und Hoheit ebenso, wie seine Vorgänger, von deren Fußstapfen er nicht abzuweichen die Absicht habe, genehmige und verehre (Rainald. ad a. 1447, n. 5). Auch in Frankreich wurden die Basler Reformationsdecrete in dem Convente von Bourges 1438 angenommen, insofern sie nicht den Rechten und Privilegien der gallicanischen Kirche entgegen wären. Diese pragmatische Sanction, wie der Umfang der angenommenen Decrete genannt wurde, mißbilligte Eugen und schrieb an den König Karl VII. wegen ihrer Abschaffung, konnte aber solche nicht erwirken (Rainald. ad a. 1439, n. 27). Doch während sich der Himmel über dem Haupte Eugens auf der einen Seite umwölkte, brach die Sonne des Trostes und der Freude auf der andern hervor. Er ließ zur Vereinigung der Griechen am 8. Januar 1438 unter dem Vorsitze des Cardinals Nicolaus Albergati das allgemeine Concilium von Ferrara eröffnen, und um der Synode noch mehr Glanz zu verleihen, kam er selbst am 27. Januar dahin. Am 4. März langten die Griechen an, mit denen die Conferenzen über die Unterscheidungspunkte in der Lehre und Disciplin sogleich begannen. Fünfzehn Sessionen gingen jedoch dahin, ohne daß man sich über den Ausgang des heiligen Geistes hätte vereinigen können. Wegen Ausbruchs der Pest und weil Ferrara bei dem Waffenglück der Feinde Eugens nicht hinlängliche Sicherheit bot, wurde das Concilium nach Florenz übersetzt, wo die Vereinigung zwischen der lateinischen und griechischen Kirche glücklich zu Stande kam (s. d. Art. Ferrara-Florenz). Die Freude über die Vereinigung der so lange getrennten Kirchen wurde noch erhöht durch die Rückkehr der Armenier und Jacobiten in den Schooß der katholischen Kirche. Nachdem Eugenius schon in Rom war, vereinigte er die Syrer und Mesopotamier mit der römischen Kirche; auch die Maroniten und Chaldäer schworen vor Eugenius ihre Irrthümer ab und er-

kannten den Primat des römischen Bischofes an. Am 23. Februar 1447 starb Eugenius IV. Weil er die oben erwähnten Bullen den Deutschen ausstellte, als er schon schwer krank darnieder lag (16 Tage später starb er), und besorgte, daß er ein dem römischen Stuhle nachtheiliges Zugeständniß könnte gemacht haben, so verwahrte er sich durch die Bulla Salvatoria, daß er durch die den Deutschen gemachten Zugeständnisse dem Ansehen und den Rechten des apostolischen Stuhles nichts habe vergeben wollen. Eugenius IV. wird wegen seiner Mildthätigkeit gegen die Armen, wegen seines Glaubenseifers, seiner Nüchternheit und seiner Liebe zur Abtödtung sehr gelobt. (Vgl. Vita Eugenii bei Muratori, Rerum ital. Script. III, 2, 868 sq.; Gradenigo, Tiara et purpura Veneta, Brescia 1761, 5 sq. 50 sq. 344 sq., und die Literatur in d. Artt. Concilien von Basel und Ferrara-Florenz.) [Häusle.]

Eugenius, der hl., Bischof von Carthago (480—505). Der Bischof Deogratias von Carthago war für seine Gemeinde, und insbesondere für die vielen tausend Personen, welche Geiserich aus dem eroberten und geplünderten Rom (455) als Gefangene nach Afrika geschleppt hatte, ein tröstender und rettender Engel gewesen. Als er nach dreijähriger ruhmvoller Amtsverwaltung starb, bewiesen die arianischen Vandalen ihre fanatische Wuth gegen die Katholiken unter Andern auch dadurch, daß sie der Kirche von Carthago keinen solchen Bischof mehr gönnten und daher die Wahl eines neuen 24 Jahre lang nicht gestatteten. Erst von Geiserichs Sohn und Nachfolger Hunnerich konnte der oströmische Kaiser Zeno die Erlaubniß zur Wahl erwirken, aber unter der mißlichen Bedingung, daß die Arianer im oströmischen Reich völlige Religionsfreiheit erlangten; wo nicht, so drohte Hunnerich, den neuen Bischof von Carthago und alle katholischen Bischöfe Nordafrika's zu den Mauren zu exiliren. Der carthagische Clerus wollte bei dieser Lage der Dinge auf die Wahl verzichten; aber das Volk sehnte sich zu sehr, wieder einen Bischof zu haben, und setzte eine Wahl durch. Sie traf einen Mann, der würdig war, Deogratias nachzufolgen, eben diesen Eugenius, im J. 480. Er war ein Muster eines katholischen Bischofs und zeigte, wie viel ein solcher im Geiste des Glaubens und der Liebe auch mit geringen menschlichen Mitteln bewirken könne. Seiner Kirche hatten die Vandalen alle Güter genommen, und doch konnte er unter die große Menge der Nothleidenden täglich reichliche Almosen austheilen. Wer der Armut eine Gabe zukommen lassen wollte, glaubte am besten zu thun, wenn er ihn zum Spender machte; so fehlte es ihm nie an Mitteln zur Wohlthätigkeit, und was er erhielt, war am nämlichen Tage auch schon vertheilt. Je größere Verehrung er sich durch solchen Wandel selbst bei den Vandalen erwarb, und je mehr er dieselben dadurch zur Annahme des katholischen Glaubens bewegen konnte, desto mehr wurde die Eifersucht der arianischen Geistlichkeit und der Haß des tyrannischen Königs gegen ihn erregt. Er erhielt von Hunnerich den Befehl, niemanden, der die vandalische Kleidung trage, in den katholischen Kirchen zuzulassen; aber der unerschrockene Bischof gab zur Antwort, das Haus Gottes stehe jedem offen, und er dürfe niemanden zurückweisen. Nun brach die Verfolgung gegen die der vandalischen Herrschaft unterworfenen Katholiken wieder auf eine Entsetzen erregende Weise aus. Abermals erschien ein Gesandter aus Constantinopel und bewirkte wenigstens scheinbar mildere Maßregeln; aber Hunnerich wollte jetzt unter dem Scheine des Rechts die katholische Kirche in Nordafrika mit Einem Schlage vernichten. Er erließ ein Edict an „sämmtliche homousianische Bischöfe", worin er erklärte, die katholischen Geistlichen hätten so oft das Gesetz, auf den Gütern der Vandalen keinen Gottesdienst zu halten, verletzt und hätten unter dem Vorgeben, allein die wahre christliche Lehre zu besitzen, so viele Seelen der Christen verführt, daß er diesem Aergerniß endlich steuern müsse. Alle Bischöfe hätten deßhalb Anfangs Februar des J. 484 zu Carthago zu erscheinen, um daselbst in einer mit den arianischen Bischöfen zu haltenden Disputation ihren Glauben aus der heiligen Schrift zu erweisen. Natürlich war im Voraus beschlossen, sie für widerlegt zu erklären, und darum wollte Eugenius wenigstens Zeugen haben, daß die Katholiken nicht den Gründen und Einwürfen der Arianer, sondern nur der Gewalt unterlegen seien. Er bat also im Namen seiner Collegen den König, daß auch auswärtige Bischöfe und insbesondere Abgeordnete der römischen Kirche zu der Disputation gezogen werden möchten, weil es sich um den gemeinsamen Glauben der ganzen Christenheit handle. Hunnerich verweigerte dieß und ließ viele der gelehrtesten und eifrigsten katholischen Bischöfe noch vor der Disputation in's Gefängniß werfen oder exiliren; zuletzt wich der arianische Patriarch sogar der Disputation aus, weil er nicht lateinisch spreche. Den katholischen Bischöfen blieb nichts übrig, als ihr Glaubensbekenntniß schriftlich einzureichen; dieses beantwortete Hunnerich dadurch, daß er es für irrig erklärte. Da der Kaiser Zeno auf die oben angegebene Bedingung begreiflicher Weise nicht eingegangen war, so entzog Hunnerich seinen katholischen Unterthanen alle freie Religionsübung, wandte die im römischen Reiche gegen die Häretiker festgesetzten Strafen auf sie an und exilirte von den katholischen Bischöfen 46 nach Corsica und 302 nach den afrikanischen Wüsten. Letzteres Loos traf auch den Eugenius. Er wurde zwar nach einigen Jahren durch den Vandalenkönig Guntamund zurückgerufen und bemühte sich sofort, auch die Heimkehr der übrigen Bischöfe und die Rückgabe der den Katholiken entrissenen Kirchen zu erwirken; aber eben dieser Eifer und außerdem seine Wundergabe, welche den Arianern vorzugsweise lästig war, bewogen Guntamunds Nachfolger Thrasamund, ihn 498 auf's Neue, dießmal nach Gallien zu verbannen.

Hier starb er zu Albi am 13. Juli 505 im wohlbegründeten Rufe der Heiligkeit. (Vgl. Victor Vitens., Hist. persecut. Vandalicae, bes. l. 2; Boll. Jul. III, 487 sq.) [Schleyer.]

Eugenius, der hl., Erzbischof von Toledo (647—658), Sohn eines vornehmen Goten Evantius, diente einige Zeit an der Hofkirche zu Toledo als Cleriker, floh aber aus Liebe zum Mönchsleben nach Saragossa, legte hier im Kloster zur hl. Engratia das Mönchskleid an und lag den Studien ob. Er wurde nach dem Tode des Metropoliten Eugenius I. im J. 647 gegen seinen Willen von König Chindaswinth auf den erzbischöflichen Stuhl erhoben. Klein von Statur und von schwächlicher Gesundheit, zeigte er dennoch einen großen Eifer, verbesserte den Kirchengesang und die kirchlichen Officien und that sich als Schriftsteller und Dichter hervor. Nach dem Berichte seines Nachfolgers auf dem erzbischöflichen Stuhl, des hl. Ildefons, schrieb er ein Buch über die Trinität, wahrscheinlich zur Bekämpfung der Ueberreste des Arianismus unter den Westgoten. Ferner überarbeitete er im Auftrage König Chindaswinths das Gedicht des Dracontius von den sechs Schöpfungstagen und fügte das, was vom siebenten Tag fehlte, hinzu; auch sonst schrieb er in Versen und in Prosa. Was von seinen Werken noch übrig ist, hat dem größten Theil nach der Jesuit Jacob Sirmond im J. 1619 zu Paris herausgegeben; es findet sich auch in der Gesammtausgabe der Werke Sirmonds, Paris 1696 und Venedig 1728 (mit neuer Collation bei Migne, PP. lat. LXXXVII, 347 sq.), abgedruckt. Es sind verschiedene Gedichte geistlichen und weltlichen Inhalts nebst dem verbesserten Gedichte des Dracontius und einem Briefe an König Chindaswinth, worin er ihm den bei der Verbesserung beobachteten Plan mittheilt. Das Buch über die Trinität ist verloren gegangen. Man findet übrigens, bemerkt Ferreras in der Geschichte Spaniens zum J. 658, in der Kirche zu Toledo eine Handschrift mit Versen und eine andere mit Briefen des Eugenius, wovon die eine an den König Chindaswinth, die andere an den Metropoliten Protasius von Tarragona gerichtet ist. Aus letzterer ersieht man, daß Protasius den Heiligen bat, ihm eine Messe des hl. Hippolytus und einige Reden auf andere Feste aufzusetzen, worauf Eugenius antwortete, falls ihn seine schwächliche Gesundheit nicht hindern würde, dem Wunsche zu willfahren, nur könne er nicht versprechen, daß diese Aufsätze den früher gelieferten derselben Art gleich kommen würden. Eine natürliche und fließende Sprache, eine leichte und angenehme Darstellungsgabe nicht ohne Geist, Salz und poetische Ader zeichnen die Schriften des Eugenius vortheilhaft aus, und es weht in ihnen ein frommer, von vielen Kenntnissen genährter, gedankenreicher und zuweilen auch ansprechend heiterer Geist. Eugenius starb im J. 658 den 13. November, an dem nämlichen Tage feiert die Kirche sein Gedächtniß. (Vgl. Ildefonsus Tolet., De script. Eccl. c. 14; Sirmondi Opera, Venet. 1728, II, 610 sq.; Migne l. c. 347; Ferreras, Gesch. von Spanien z. J. 647—658.) [Schrödl.]

Eugenius Lombardus, s. Sfondrati.

Eugenius Vulgarius, ein erst in neuerer Zeit bekannt gewordener, Unteritalien und dem Ende des neunten und dem Anfange des zehnten Jahrhunderts angehöriger Schriftsteller (Ernst Dümmler, Auxilius und Vulgarius, Leipzig 1866). Er schrieb theils in Versen, theils in Prosa, kannte die lateinischen Classiker, wie auch die griechische Sprache, bediente sich nicht ohne Gewandtheit der antiken Versmaße und gefiel sich sehr in akrostichischen Spielereien. Wahrscheinlich war er Geistlicher, Lehrer der classischen Sprachen in Neapel und Anhänger des Papstes Formosus, dessen Sache er in ähnlicher Weise wie der fränkische Priester Auxilius (s. d. Art.) vertrat. Von Papst Sergius III. (904—911), der zur Gegenpartei gehört hatte und von ihm heftig angegriffen war, wurde er nach Rom entboten, lehnte aber die Einladung höflich ab, indem er sich die päpstliche Benediction und Absolution erbat. Nachher verherrlichte er diesen Papst in fast überschwänglicher Weise, sei es aus einer von Furchtsamkeit eingegebenen Schmeichelei, sei es wegen Gesinnungsänderung auf der einen oder der andern Seite. Er pries ebenso in seinen Gedichten den griechischen Kaiser Leo VI. den Weisen, den Herzog Atenulf von Benevent und Capua (900—910), den Bischof Petrus von Salerno (887—918), wie auch in einem Briefe die sonst aus Luitprand und anderen Auctoren so sehr berüchtigte Senatorin Theodora, deren hohe Tugenden und festen Charakter er rühmt. (Briefe und Gedichte bei Dümmler a. a. O. 139—156. Vgl. über ihn meine Schrift Photius II, 367. 712.) Wahrscheinlich wurde er später ganz von Sergius III. gewonnen, da sein früherer Mitkämpe, Auxilius, sehr laut den Abfall eines im Süden weilenden, in zwei Schriften auftretenden Scholasticus von den gemeinsamen Principien beklagt. [J. Card. Hergenröther.]

Eugippius (Eugipius, Eugyppius), lateinischer Schriftsteller des fünften Jahrhunderts, war um 450 zu Carthago geboren, ward im Alter von zwölf Jahren von seinen Eltern nach Rom geschickt, um zu studiren, und empfing dort später die Priesterweihe. Dann schloß er sich an den hl. Severin an, als dieser zur Verkündigung des Evangeliums nach Noricum zog, und trat in das Kloster ein, das der Heilige bei Mauer unweit Oeling (Favaniae) gestiftet hatte (Mabillon, Ann. O. S. B. I, 85). In diesem Kloster starb Severin 482, und 485 begleitete Eugippius dessen Leichnam bei seiner Uebertragung in die zwischen Puteoli und Neapel gelegene Ortschaft Lucullanum, wo eine Wittwe Barbaria dem hl. Severin ein Kloster geweiht hatte. Als erster Abt desselben ward Severins Schüler Marcianus, als zweiter Eugippius gewählt. Letzterer verfaßte daselbst eine Anzahl theo-

logischer Abhandlungen (gesammelt bei Migne, PP. lat. LXII) und schrieb 511 auch das Leben des hl. Severin (Bolland. Jan. I, 483; Mon. Germ. 4. Auct. antiquiss. I, 2, 1 sq.), sowie eine verloren gegangene Anweisung zum gemeinschaftlichen Leben für die Mönche. An ihn richtete der hl. Fulgentius von Ruspe die Epist. V. De charitate et ejus dilectione. Wenn Sigebert angibt, Eugippius habe erst um 580 eine Sammlung von Stellen des hl. Augustin für die gottgeweihte Jungfrau Proba herausgegeben, so ist dieß ein Irrthum, da Proba's Verwandter Cassiodor, der als Neunzigjähriger vor 567 starb, den Herausgeber dieser Sammlung noch gesehen hatte. Auch der Eugipius, welchem Dionysius Exiguus seine Uebersetzung des Buches De opificio hominis von Gregor von Nyssa widmete, muß der Abt vom Lucullanum gewesen sein, so daß die mitunter geschehene Annahme von zwei Eugippius unstatthaft ist. (Vgl. Büdinger, Eugipius, eine Untersuchung, Sitz.-Ber. der Wiener Akademie XCI, 1878, 793 ff.) [Kaulen.]

Eulalia, die hl., Jungfrau und Martyrin. In Spanien werden gewöhnlich zwei heilige Jungfrauen und Martyrinnen desselben Namens, Eulalia von Barcelona und Eulalia von Merida, gefeiert; weil aber die Martyracten beider große Aehnlichkeit mit einander haben, nehmen Einige nur Eine Eulalia an. Indeß gedenken wirklich alle alten Martyrologien zweier Eulalien; vielleicht daß die Martern der einen auf die andere übertragen worden sind. Ueber die minder berühmte hl. Eulalia von Barcelona handeln die Bollandisten zum 12. Februar, sowie Florez, España sagr. XXIX, 287; die andere hochberühmte Eulalia von Merida hat der christliche Dichter Prudentius περὶ Στεφάνων L. 3 besungen. Von edlem Geschlecht bei Merida stammend und schon in zarter Kindheit nach Höherem strebend, verließ das zwölfjährige Mädchen zwischen 303—305 heimlich das väterliche Haus und eilte nach Merida vor den Richterstuhl des grausamen Statthalters Dacian, um sich Martern und Tod zu holen. Wirklich ließ der Unmensch, da sie die Götter verhöhnte, ihre jungfräulichen Seiten mit eisernen Krallen durchfurchen, wobei sie, wie Prudentius erzählt, im Gemüthe schmerzlos sang:

> Siehe, sie schreiben, o Herr, dich mir ein;
> Wonniglich lese ich, Jesu, die Schrift:
> Deine Trophäen verkündiget sie!
> Deinen geheiligten Namen sogar
> Preiset der Purpur des strömenden Bluts!

Durchwühlt bis auf die Eingeweide, wurde sie sodann mit feurigen Fackeln gepeinigt und litt den Feuertod. Nachdem endlich die Verfolgungen aufgehört hatten, ward ihr zu Ehren eine prächtige Kirche in Merida erbaut, wo ein bischöflicher Sitz war. Von der hl. Eulalia und den durch ihre Fürbitte gewirkten Wundern reden Gregor von Tours, Venantius Fortunatus, Isidor von Sevilla, Johannes von Biclar 2c. Ihr Gedächtniß ist am 10. December. (Vgl. Ruinart, Acta sincera martyr., ed. Ratisb. 1859, 479 sq.; Vida, martirio y grandezas de santa Eulalia, hija, patrona y tutelar de Barcelona, Ponsich y Campo 1770.) [Schröbl.]

Eulalius, Gegenpapst im fünften Jahrhundert. Nach dem Tode des Papstes Zosimus am Ende des Jahres 418 wurde durch rechtmäßige, canonische Wahl Bonifatius I. auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Zu gleicher Zeit wählte eine Minorität des Clerus den römischen Archidiacon Eulalius, welcher mit Unterstützung des römischen Stadtpräfecten Symmachus den rechtmäßigen Papst zu verdrängen suchte. Symmachus wandte sich mit falschen Berichten an den Kaiser Honorius, um auch diesen für seine Absichten zu gewinnen; der Fall gab Anlaß zur ersten Einmischung der weltlichen Gewalt in die Papstwahl (vgl. Bonifatius I.). Die ganze Sache endete aber damit, daß Eulalius als Eindringling aus Rom vertrieben wurde. Er begab sich nach Antium, wurde später Bischof von Nepi (Nepesinae ecclesiae episcopus) und verhielt sich während Bonifatius' Pontificat ruhig. Als nach dem Tode dieses Papstes seine Partei ihn auf's Neue erheben und dem rechtmäßig gewählten Cölestin I. als Gegenpapst gegenüberstellen wollte, schlug er die an ihn ergangene Einladung aus und verzichtete freiwillig auf die päpstliche Würde. (Baron. ad ann. 419, n. 1 sq.; 423, n. 9; Spondan. ad ann. 423, n. 3; Fleury, Hist. ecclés. liv. 24, n. 7—9. 32.) [Häusle.]

Eulogia (εὐλογία) bezeichnet I. die heilige Eucharistie. Im Sprachgebrauche des N. T. ist εὐλογία der Ausdruck für Segen, Danksagung, oder für die Gaben und Wohlthaten Gottes, zuweilen auch für die der Menschen (Wilke, Clavis N. T. I, 463). Das Zeitwort εὐλογεῖν aber ist abwechselnd mit εὐχαριστεῖν in den evangelischen Erzählungen der Brodvermehrung und des letzten Abendmahles gebraucht zur Bezeichnung des Weihesegens, mit welchem der Erlöser dort das Brod vermehrte, hier Brod und Wein in seinen heiligen Leib und sein heiliges Blut verwandelte (Matth. 14, 19; 15, 36; 26, 26 f. Marc. 6, 41; 14, 22 f. Luc. 9, 16; 22, 19. Joh. 6, 11). In gleicher eucharistischer Bedeutung nennt auch Paulus (1 Cor. 10, 16) den Kelch mit dem heiligen Blute τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν. Vielleicht ist das Wort in diesem Sinne auch von Origenes (in Matth. tom. 11, n. 5; vgl. Probst, Sacramente 73) gebraucht, sicher aber von Chrysostomus (Homil. 24 in 1 Cor. 10, 13) und regelmäßig von Cyrill von Alexandrien, welcher mit εὐλογία das allerheiligste Sacrament der einen und der andern Gestalt und mit dem Plural εὐλογίαι die heilige Eucharistie unter beiden Gestalten bezeichnet (Suicer s. v. Εὐλογία), und zwar bald ohne Zusatz (Catena in Joan. 13, 27, p. 343), bald mit den Beiwörtern μυστική

(Glaphyr. in Levit. p. 351. 357; in Deuteron. p. 414; De adorat. l. 2, p. 80; l. 4, c. 2 in Joan. 6, 54, p. 361), πνευματική (ib. l. 6, p. 177), ζωοποιός (ib. l. 7, p. 231). In demselben Sinne steht es in einer dem fünften Jahrhundert angehörenden Inschrift ΤΑΣ ΕΥΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΧΥ ΕΣΘΙΟΝΤΕΣ. Dieselbe findet sich zu Alexandrien in einer Katakombe bei einem Gemälde, welches die Symbole der heiligen Eucharistie unter beiden Gestalten, nämlich das Wunder zu Cana und die Brodvermehrung, darstellt (De Rossi, Bullet. 1865, 73—77; vgl. 1865, 80 über die Stempelinschrift ΕΥΛΟΓΙΑ ΕΥΠΟΡΙΩ, und über ΕΥΛΟΓΙΑ in jüdischen, auf die religiösen Mahle sich beziehenden Inschriften ib. 1882, 153 sqq.). Im eucharistischen Sinne ist auch wohl die Inschrift ΕΥΛΟΓΙΑ über der Darstellung des Wunders zu Cana aufzufassen, welche sich auf einer kleinen Metallkapsel des fünften Jahrhunderts in der Sammlung Basilewski findet. Es liegt nahe, zu vermuthen, daß die Gefäße, in welchen die Christen in der frühern Zeit das heiligste Sacrament mit nach Hause nahmen (s. d. Art. Communion III), in ähnlicher Weise verziert waren (de Rossi, Bullet. 1872, 19—24). Ist diese Annahme richtig, so läge darin auch ein Zeugniß, daß die den Abwesenden nach Hause und die den Priestern vom Bischofe als Zeichen der Gemeinschaft an dem Einen Opfer und als Ausdruck der Ermächtigung zur Darbringung der heiligen Messe, sowie von den Bischöfen einander zum Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft übersendeten Partikel der heiligen Eucharistie (s. d. Art. Communion IX) eulogia genannt worden seien.

II. Eulogie heißt ferner das gesegnete Brod und zwar 1. der nicht consecrirte Theil der für die Feier der Eucharistie geopferten Brode. Ein dem Hippolytus zugeschriebener Canon (c. 19, Galland. II, 507), welcher mit einem Canon der apostolischen Constitutionen (8, 31) fast wörtlich übereinstimmt, verordnet, daß die Diaconen τὰς περισσευούσας ἐν τοῖς μυστικοῖς εὐλογίας κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου ἢ τῶν πρεσβυτέρων dem Clerus vertheilen sollten. Bei den Anniversarien für die Verstorbenen, welche einen mehr privaten Charakter trugen, wurden diese Eulogien nach dem 33. arabischen Canon Hippolyts den anwesenden Gläubigen, nicht aber den Katechumenen, am Abende für die Agapen vertheilt. Die Katechumenen erhielten nach dem zwölften arabischen Canon Hippolyts vom Bischofe gesegnetes Brod; ob von den Eulogien in obigem Sinne, ist sehr zweifelhaft (Probst, Die Sacramente 73). Als die tägliche Communion mit dem Aufhören der Verfolgungen zuerst im Orient, dann auch im Abendlande allmälig in Wegfall kam (s. d. Art. Communion VI), entstand der Gebrauch, jene Eulogien nicht mehr für den Clerus zu reserviren, sondern sie nach der heiligen Messe denjenigen Gläubigen zu reichen, welche, obgleich zu der heiligen Communion berechtigt, dieselbe nicht empfangen hatten, daher auch der Name ἀντίδωρον, wie sie in der griechischen Kirche heißen, weil sie an Stelle und in Erinnerung des δῶρον der heiligen Eucharistie gegeben werden. Bei Durandus (Rationale div. off. 4, 53) heißen die Eulogien dem entsprechend panis benedictus s. communionis vicarius. Ausgeschlossen vom Empfang waren die von der heiligen Communion Ausgeschlossenen, die öffentlichen Sünder, die Büßer, die Excommunicirten, die Energumenen und die Katechumenen. Die gegen die Ausschließung der letzteren angeführte Stelle des hl. Augustin (De peccat. merit. 2, 26) spricht nicht von der Eulogie, sondern von dem geweihten Salze (Bona, Rer. lit. 2, 19, 7; Binterim, Denkwürdigk. IV, 3, 549). Weil die Eulogien auch Symbol der Glaubenseinheit waren, durfte man sie von Häretikern nicht annehmen (Conc. Laodic. c. 32, von Gratian aufgenommen in c. 66, C. I, q. 1). In der griechischen Kirche, wo sich diese Eulogien bis heute erhalten haben, werden dieselben nach der Communion des Priesters und der Gläubigen vertheilt, während Ps. 33 und nach der Missa praesanctificatorum außerdem Ps. 144 recitirt wird. Dort hat sich auch die Beziehung auf die heilige Communion klarer erhalten: einmal im Namen ἀντίδωρον, sodann weil wenigstens zunächst sie aus dem nicht consecrirten Theile der προσφορά entnommen und nüchtern in tiefer Ehrfurcht empfangen werden sollen (Goar, Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum, Par. 1647, 154); früher wenigstens gab, wer nicht nüchtern war, seinen Antheil regelmäßig an einen Nüchternen ab (Leo Allatius, De eccl. or. et occ. consensu 3, 9, 1). Die Griechen bezeichnen es auch als θεῖος ἄρτος (Pachym. Hist. 5, 8). Bezüglich der Wirkung dieses Sacramentales stellt Goar (155) als die Ansicht der Griechen dar: spiritualis et aliorum bonorum liberalis profusio . . . proficisci creditur. Gegenwärtig nehmen die Griechen diese Eulogien oder einen Theil derselben auch wohl mit nach Hause und tragen sie als Mittel zur Pflege der Andacht und als Schutzmittel in Stürmen und Gefahren auf Reisen bei sich (Goar l. c.). Eine besondere Segnung dieser ἀντίδωρα der griechischen Kirche findet nicht statt. Sie gelten als gesegnet und heilbringend durch die Gebete des Offertoriums, oder durch die liturgischen Gebete überhaupt, oder als Theil der προσφορά, des Typus des jungfräulichen Leibes Mariä (Goar l. c. 154). Ursprünglich wurden sie nur von denjenigen empfangen, welche in der Messe nicht communicirten, jetzt auch von den Communicirenden (Cantacuzen. Hist. 1, 41; Codinus, De offic. aulae Constantinop. c. 17 bei Bona, Rer. liturg. 2, 19).

In der lateinischen Kirche findet sich die erste Erwähnung der Eulogien in diesem Sinne bei Gregor von Tours, und zwar so häufig, daß man auf die Allgemeinheit dieses Gebrauches schließen muß (Hist. 4, 35; 5, 14; 8, 20; 10, 16; Gloria confess. 31). Im folgenden Jahrhundert bestimmt das Concil von Nantes (658) in c. 9:

Ut de oblationibus, quae offeruntur a populo et consecrationi supersunt, vel de panibus, quos offerunt fideles ad ecclesiam, vel certe de suis, presbyter convenienter partes incisas habeat in vase nitido, ut post Missarum solemnia, qui communicare non fuerint parati, Eulogias omni die dominico et in diebus festis accipiant; et illa, unde Eulogias presbyter daturus est, ante in hoc verbo benedicat. Oratio: Domine sancte etc. (die gleichlautende Bestimmung, welche nach Pseudo-Isidor Papst Pius I. erließ, ist offenbar diesem Canon entlehnt). In gleichem Sinne schreibt Leo IV. (De cura pastorali, bei Binterim a. a. O. 550): Eulogias post missas in diebus festis plebi distribuite. Die Vorschrift des Concils von Nantes findet sich wiederholt bei Hincmar (Capitul. c. 7) und bei Regino von Prüm (De vita et convers. presbyt. c. 61). In dieser Form haben sich die Eulogien in einem großen Theil von Frankreich bis heute beim Hochamte an Sonn- und Festtagen erhalten, nur mit dem Unterschied, daß nicht mehr der nicht consecrirte Theil der Oblaten hierzu verwendet wird, weil diese nicht mehr von den Gläubigen dargebracht werden, sondern Brode, welche die besseren Familien der Pfarrei zu diesem speciellen Zwecke liefern. Dieselben werden von dem Celebranten besonders gesegnet, entweder vor dem Pater noster oder bei den Worten Per quem haec omnia im Canon (Hefele, Beiträge II, 288; De Vert, Explic. des cérém. de l'Égl., Par. 1741, IV, 240), oder jetzt wohl stets durch eine besondere Oration, entweder durch die erste oder durch die zweite benedictio panis des römischen Missales (Migne, Dictionn. liturg. s. v. Eulogies). Die Segnung geschieht nach der Darbringung der Opfergaben der heiligen Messe (Rituale Argentin. 1742, 278), oder schon beim Gloria, worauf dann während des Amtes die Austheilung dieses pain béni in der Weise geschieht, daß das Gefäß oder das Körbchen, in welchem das zertheilte Brod enthalten ist, in der Kirche rundgereicht wird und jeder der Anwesenden ein Stückchen sich herausnimmt, welches er sogleich verzehrt.

2. Eulogie hieß auch das g e s e g n e t e Brod, welches B i s c h ö f e u n d P r i e s t e r zum Zeichen der Gemeinschaft sich und anderen Personen zusandten. Ursprünglich diente dazu die heilige Eucharistie selbst (s. d. Art. Communion IX), besonders zu Ostern. Das Concil von Laodicea (zwischen 348 und 381) bestimmte aber in Canon 14, wahrscheinlich aus Ehrfurcht gegen das heilige Sacrament, daß zur Osterzeit nicht mehr das Heilige als Eulogie in fremde Sprengel geschickt werden dürfe. (Gegen die vereinzelt gebliebene Ansicht Binterims, Denkw. IV, 3, 535 ff., unter τὰ ἅγια dieses Canons sei nicht die heilige Eucharistie, sondern die nicht consecrirten Theile der προσφορά zu verstehen, s. Hefele, Conc.-Gesch. I, 760.) So schickte der hl. Paulinus von Nola an Alypius panem unum . . . unitatis gratia . . . Hunc panem Eulogiam esse tu facies dignatione sumendi (Ep. 3, al. 44, ed. Migne 164). An Severus schrieb derselbe: Panem Campanum de cellula nostra tibi pro Eulogia misimus (Ep. 5, al. 1, p. 177), und an Romanianus und dessen Sohn Licentius schickte er panes quinque (Ep. 7, al. 46, p. 181). Der hl. Rigobertus von Reims pflegte dem Hausmaier Pipin Eulogias pro benedictione frequenter . . . mittere (Flodoardus, Hist. Rem. 2, 11). Diese Brode für Theile der in der Messe geopferten zu halten, haben wir keinen Anhaltspunkt; sicher gehörten zu diesen auch nicht die von Gregor von Nazianz erwähnten gesegneten (Greg. Naz. Orat. 43 De fun. Patris), da die antidora keine besondere Segnung erhielten. Die Uebersendung solcher Brode als Eulogien war besonders um Ostern (wofür das Rituale noch jetzt eine besondere Brodsegnung kennt) und um Weihnachten so gebräuchlich, daß Marculf (um 660) besondere Formulare für die Begleitschreiben angibt (Form. 2, 42. 44). Zum Unterschiede von den bei der heiligen Messe vertheilten Eulogien, welche man öffentliche nennt, pflegt man diese zweite Klasse jetzt private zu nennen.

Derselben Art, wie diese Eulogien, sind die gesegneten Brode und die anderen Speisen, welche man als Eulogie mit einander genoß. So lud der hl. Gregor von Tours den König Guntram ein, ut in mansione mea Eulogias b. Martini dignaretur accipere. Quod ille non respuens benigno animo ingressus, hausto poculo, admonitis nobis, ad convivium laetus abscessit (Hist. 8, 2; vgl. Gloria conf. 31). Vielleicht klingt die bis heute erhaltene, in der Jahreszeit des Festes begründete Beziehung des hl. Martin zum neuen Weine (A. Lecoy de la Marche, St. Martin, Tours 1881, 651) hieran an. Wahrscheinlicher ist aber, daß diese Eulogien so genannt wurden, weil unter Anrufung des hl. Martin gesegnet. So heißt es auch in einem Formulare zu Begleitschreiben bei Sendung der Eulogie an höher stehende Personen: cum eulogiis peculiaris patroni vestri. In dieselbe Klasse gehören auch die Brodeulogien, welche der Abt segnete und die Mönche bei dem Mittagessen vor den anderen Speisen genossen (Capit. Monach. ad Augiam directorum c. 7 bei Ducange s. v.). Eine Erinnerung an die Eulogien der heiligen Messe hatte sich in der Congregation von Clugny bis in die letzten Jahrhunderte erhalten, indem man im Refectorium statt gewöhnlichen Brodes Hostien vertheilte, ausgenommen am Feste des hl. Sixtus, bei dem man die in der Messe gesegneten Trauben gab (De Vert, Explicat. des cérém. de l'Église, Paris 1741, IV, 236). Ueber viele durch diese Eulogien bewirkte wunderbare Heilungen s. Gretser, De Benedict. 2, 25. Daß man solche Eulogien auch im Abendlande zum Schutze bei sich trug, bezeugt Gregor von Tours (De Glor. confess. c. 31).

III. Eulogie ist auch die Bezeichnung für **heilige, gesegnete Gegenstände** überhaupt, so für das Oel der Lampen an den Gräbern der heiligen Martyrer. Zahlreich sind noch in den europäischen Museen die Thonlampen, welche durch die Inschrift ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ oder auch kurzweg ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ anzeigen, daß sie solches Oel von dem Grab des nicht weit von Alexandrien beigesetzten heiligen Martyrers Menas enthielten. Die kleinen Gefäße mit Oel aus den Sanctuarien von Jerusalem, welche sich seit den Zeiten der langobardischen Königin Theodolinda im Schatze zu Monza befinden, tragen abwechselnd die Inschriften ΕΛΑΙΟΝ (oleum) und ΕΥΛΟΓΙΑ (de Rossi, Bullet. 1869, 31; vgl. 1872, 25—30. 1879, 41. 1883, 96). Zu dieser Klasse gehörten auch wohl die Eulogiae S. Marci, welche Gregor d. Gr. von dem Patriarchen von Alexandrien erhielt (Greg. M. Ep. 13, 42); wie er auch ein Kreuz mit Feilspänen von den Ketten des hl. Petrus mit dem gleichbedeutenden Worte Benedictio bezeichnet (vgl. Greg. M. Ep. 11, 48; 3, 33. 48; 4, 23), unter welchem Namen die Eulogien auch bei anderen abendländischen Schriftstellern vorkommen (S. Bonif. Ep. 103. 146. 148. 149; S. Petri Dam. Ep. 6, 31; vgl. Ducange s. v. Benedictiones eulogiae). Wo der Zusammenhang keinen Aufschluß gewährt, ist vielfach nicht zu unterscheiden, ob von Eulogien der zweiten, oder der dritten, oder der vierten (s. u.) Art die Rede ist.

IV. Eulogie bezeichnet endlich **jedes Geschenk von nicht speciell religiösem Charakter**. So wird die reiche Gabe der Abigail an David (1 Sam. 25, 27) in der Septuaginta εὐλογία (in der Vulgata benedictio) genannt. In der Regel des hl. Benedict (c. 54) wird den Mönchen verboten, eulogias vel quaelibet munuscula anzunehmen oder Anderen zu geben. Das Concil von Meaux (845 [c. 45]) und Hincmar von Rheims (Cap. ad Archidiac. c. 5) nennen die den Bischöfen und den Archidiaconen von den Priestern dargebrachten Geschenke ebenfalls Eulogias und verbieten, ebenso wie Leo IV. den englischen Bischöfen (Ep. ad Episc. Brit. c. 3), sie zu fordern, beziehungsweise sie anzunehmen. So schickte auch eine vornehme Frau an den hl. Ludgerus quasi Eulogium [sic] vas testaceum pergrande melle optimo plenum (Vita s. Ludgeri ed. Diekamp 69). Trotz der vorgenannten Verbote bildeten sich solche eulogiae sponte oblatae mehr zu **pflichtmäßigen Leistungen** aus, welche auch den Namen Eulogien behielten. So heißt es in den Primordia Calmosiacensis Monasterii 1, 4 (bei Martène, Anecdot. III, 1164): Cum his quoque [agris etc.] Eulogias, quas ex parte ecclesiae ipse et antecessor ejus consueverant accipere, simul contradidit: scilicet porcum unius anni, denarios 12 et 12 panes, et tria receptacula in anno. Weitere Zeugnisse bei Ducange s. v. (Vgl. Durantus, De rit. Eccles. lib. 2; Albaspinaeus, Observat. eccles. 1, 8; Hoeftenus, Disquis. monast. tract. 7, disquis. 4; Sirmondus, De azymo c. 6; Bona, Rer. liturg. 2, 23; Ducange s. v.; Smith, Dict. of christ. antiquit. s. v.; Kraus, Realencykl. der christlichen Alterthümer s. v.; Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 3, 531 ff.; Gretser, De benedictionibus 2, 24 ad 30.) [Heuser.]

Eulogius, zuerst Presbyter, hierauf von 581 bis 608 **Patriarch von Alexandrien**, gehört in die Reihe jener Männer, welche sich im dogmatischen Kampfe mit Wärme und Eifer der Sache der Kirche annahmen, und deren Streben mit dem glücklichsten Erfolge gekrönt war. Dieß bestätigen die wenigen Nachrichten, die über ihn auf uns gekommen sind, vollständig, wie denn auch Papst Gregor I. in mehreren seiner Briefe voll Anerkennung von seinen Verdiensten spricht. Namentlich hebt er in einem Antwortschreiben auf einen jetzt verloren gegangenen Brief des Patriarchen den Eifer hervor, mit dem er den Primat des römischen Stuhles vertheidigte (Baronius ad a. 597, n. 9), und dankt ihm zugleich für die von ihm erhaltenen Geschenke (Baronius n. 10). Das eigentliche Feld seiner Thätigkeit aber fand Eulogius im wissenschaftlichen Kampfe mit den Häretikern. Mit großer Gelehrsamkeit trat er gegen die Nestorianer auf, die in seiner Diöcese noch immer ihr Unwesen trieben, und vertheidigte in einer eigenen Schrift die Sache des Papstes Leo und des Patriarchen Cyrillus von Alexandrien, sowie die kirchliche Lehre von zwei Naturen in Christus gegen Nestorius und Eutyches von Constantinopel, gegen Petrus Fullo, Theodosius und Andere. Außerdem schrieb er einen Commentar gegen die Severianer, die Theodosianer, die Cainiten und die Akephaler und elf Reden zur Vertheidigung der Beschlüsse des Concils von Chalcedon und des Papstes Leo, sprechende Zeugnisse seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit. Eine andere Schrift verfaßte er gegen die Agnoëten (s. d. Art.), die er nach Sitte der orthodoxen Schriftsteller vor ihrer Veröffentlichung an Papst Gregor zur Einsicht und Bestätigung sandte. Neben einigen Ausstellungen ertheilte ihr der Papst mit Freuden die nachgesuchte Bestätigung. Hatte er ja bereits in einem frühern Briefe unserm Patriarchen ein längeres Leben gewünscht, als sich selbst, da er in ihm die Stimme der Wahrheit erkenne (Baronius ad a. 600, n. 5). Durch seine unermüdliche Thätigkeit erlangte die seit längerer Zeit tief danieder liegende Kirche von Alexandrien wieder jenes frische Leben, das bloß im Anschlusse an das Oberhaupt der Kirche zu finden ist. Eulogius starb im J. 608 (Baron. ad a. 608, n. 9). Ein Theil seiner Schriften findet sich bei Migne, PP. gr. LXXXVI, 2907 sq.; Bruchstücke bei Mai, Vet. script. nova collect. VII, 177 und Classici auct. X, 483. (Vgl. Evagrius, H. E. 5, 16; Photii Bibl. Cod. 182. 208; Fabric. Bibl. gr. ed. Harles X, 730. 749.

753. 776; Le Quien, Oriens christ. II, 442; Neale, Patriarch. Alex. II, 46—52.) [Fehr.]

Eulogius, erwählter Erzbischof von Toledo, Schriftsteller und Martyrer im neunten Jahrhundert. Er war zu Cordova in Spanien von vornehmen Eltern geboren, weihte Gott seine Jugend im Dienste des Altares an der Kirche des hochgeehrten heiligen M. Zoilus zu Corduba, lebte daselbst im Collegium der Cleriker, stand, noch ein Jüngling, mit seinem Freunde und nachherigen Biographen Alvarus durch Briefe, Verse und biblische Forschungen im wissenschaftlichen Verkehre und wurde bald, seine Collegen geistig überstrahlend, ein Meister der Lehrer. Vornehmster Gegenstand seiner Studien waren und blieben die heiligen Schriften, und nächst den heiligen Vätern trug er eine vorzügliche Liebe zur Poesie, wie er denn auch später als Priester von seinem Besuche der Klöster in Navarra die Werke Augustins, sowie Virgil, Juvenal, Horaz, Aldhelm &c. für seine Heimat mitbrachte. Was aber eigentlich an ihm war, brachte insbesondere die gegen die Christen im J. 850 ausbrechende Verfolgung zum Vorschein. Der des Arabischen kundige und gelehrte Priester Perfectus (Boll. Apr. II, 584 sq.) hatte auf die scheinbar zutrauliche Frage einiger Moslemin über seine Meinung betreffs des Islam ohne Umschweif geantwortet. Aehnliche, theilweise gleich hinterlistige Unterredungen der Moslemin mit Christen führten um so leichter Streitigkeiten herbei, je schwerer das Joch der saracenischen Herrschaft auf den Christen lastete; zudem wurden diese oft in die Nothwendigkeit gesetzt, den christlichen Glauben zu bekennen, wobei es dann nahe stand, Mohammed als falschen Propheten zu erklären; auch wurde von den fanatischen und argwöhnischen Christenfeinden eine Jagd auf Zeichen und Worte gehalten, die etwa eine Verachtung desselben in sich schlössen. So entstand seit 850 unter dem Kalifen Abderrahman (gest. 852) und nachher unter seinem Nachfolger Mohammed eine Christenverfolgung, worin viele Christen gemartert und getödtet wurden. Diese erhöhte freilich den Eifer Mancher so sehr, daß sie sich freiwillig den Richtern zum Martyrthum stellten, brachte aber auch Manche zum Abfall vom Glauben. In dieser Trübsal war es der Priester Eulogius, welcher die Christen zur Festigkeit im Glauben aneiferte, sie auf ihrem Todesgange stärkte und ihre heiligen Gebeine zur Erde bestattete. Bei allem dem war er jedoch keineswegs dafür, daß die Christen unaufgefordert ihren Glauben vor den Richtern bekennen sollten, wie dieß auch damals mehrere Bischöfe auf einer Synode verboten. Allein der spanische Bischof Recafried, den man für einen Metropoliten entweder von Sevilla oder Merida hält, ging noch weiter. Aus Gefälligkeit gegen Abderrahman erklärte er, daß Christen, welche ohne Noth das Gesetz Mohammeds verachteten und Christum bekännten, nicht bloß keine Martyrer wären, sondern sogar als Verbrecher den Tod verdienten (Ferreras, Geschichte v. Spanien zum J. 851); so gab er sich zu einem grausamen Werkzeug der saracenischen Tyrannei her und maßte über Bischöfe und Priester sich eine Gewaltherrschaft bis zur Einkerkerung derselben an. Im J. 851 ließ er nebst dem Bischofe von Corduba und andern Priestern auch Eulogius einkerkern, weil er ihn für die vorzüglichste Triebfeder von Allem hielt; jedoch wurde der Heilige bald wieder losgelassen. Nun suspendirte sich Eulogius selbst vom Messelesen, um mit diesem unwürdigen Metropoliten in keiner Gemeinschaft zu stehen, und fing erst dann wieder zu celebriren an, als ihn sein eigener Bischof dazu genöthigt hatte. Dagegen fand die Heiligkeit, der Eifer und das schriftstellerische Talent, womit Eulogius mitten im Feuer der Verfolgung und zur Bestärkung der bedrängten Christen leuchtete, eine glänzende Anerkennung von Seite der übrigen spanischen Bischöfe. Denn nach dem Tode des Erzbischofs Wistremir von Toledo (858) wurde er von allen Bischöfen dieser Provinz wie auch von den benachbarten zum Erzbischof gewählt, jedoch wurde seine Consecration in Folge der noch immer fortdauernden traurigen Verhältnisse der spanischen Kirche verhindert. Dagegen erfüllte Gott seinen Wunsch nach der Martyrkrone. Ein maurisches Mädchen, Leocritia mit Namen, die von einer Verwandten getauft und christlich erzogen und von ihren Eltern des Glaubens halber Tag und Nacht mißhandelt worden war, flüchtete sich zu Eulogius. Vergebens forschten die Eltern einige Zeit dem Aufenthalte des Mädchens nach und wütheten mit Erlaubniß der Obrigkeit gegen Männer, Frauen und alle, die sie für verdächtig hielten, durch Einsperrung, Banden, Geißelung und andere Peinen. Endlich wurde der Aufenthaltsort Leocritia's entdeckt und sie sammt dem hl. Eulogius unter Schimpf und Schlägen gefangen abgeführt. Vor Gericht erklärte Eulogius, er habe das Mädchen nicht von der Unterweisung in der christlichen Lehre zurückstoßen können, und sei bereit, auch den Richter, falls er wolle, im Christenthume zu unterrichten. Als darauf der Richter drohte, ihn todtgeißeln zu lassen, antwortete Eulogius mit Aeußerungen gegen Mohammed und sein Gesetz. Nun ward er in den Palast vor die Räthe des Kalifen geführt. Als einer derselben ihn dringend bat, sich nicht mit den Thoren und Idioten in den Tod zu stürzen, sondern nur ein Wort zu seiner Rettung zu sagen, sprach er ihnen von dem Evangelium, worauf er zur Enthauptung verurtheilt wurde. Er starb den Martyrtod am 11. März 859; am 15. März folgte ihm Leocritia nach. Die Reliquien Beider wurden 883 nach Oviedo übertragen. — Die von ihm hinterlassenen Schriften sind 1. Memoriale Sanctorum sive libri III de martyribus Cordubensibus, worin die Sache der spanischen Martyrer seiner Zeit vertheidigt und ihre Siege beschrieben werden; 2. Apologeticus pro martyribus adversus calumniatores, worin er bewies, daß es falsch sei, daß die

Christen die Richter gegen sich freiwillig aufforderten; 3. Exhortatio ad martyrium sive documentum martyriale ad Floram et Mariam virgines confessores, d. i. eine Ermahnung an die Martyrer, an die im Gefängniß befindlichen Jungfrauen Maria und Flora gerichtet; 4. einige Briefe an den Bischof Willesind von Pampeluna, seinen Freund Alvarus und Andere. Ambrosius de Morales hat die Werke des hl. Eulogius zuerst bekannt gemacht. Im J. 1574 wurden sie mit den Scholien von Morales durch Peter Poncius Leo zu Complutum edirt. Sie sind auch in Schotts Hispania illustrata IV, Francof. 1608, und in mehreren Väter-Bibliotheken (bei Migne, PP. lat. CXV, 731 sq.) zu finden. Die Biographie des Heiligen hat sein treuer und gelehrter Freund Alvarus geschrieben (bei Migne l. c. 705 sq.). (Vgl. Boll. Mart. I, 88 sq.; Wolf Graf Baudissin, Eulogius und Alvar, ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte, Leipzig 1872.) [Schrödl.]

Eunomius, Führer einer Partei der strengen Arianer (Anomöer), welche nach ihm Eunomianer genannt wurde, stammte aus dem Dorfe Dacora in Cappadocien und genoß zuerst den Unterricht seines Vaters, bis der Rath des arianischen Bischofs Secundus ihn 356 bewog, nach Alexandrien zu reisen, wo eben der antiochenische Diacon Aëtius (s. d. Art.) für die Sache des Arianismus thätig war. Nachdem er zwei Jahre hindurch in vertrautem Umgange mit Aëtius sich in die Anschauungen seines Lehrmeisters eingelebt hatte, zogen beide auf Einladung des Bischofs Eudoxius (s. d. Art.) nach Antiochien und verbreiteten in Syrien ihre anomöischen Lehren. Zwar gelang es den Semiarianern, den Kaiser Constantius gegen Eudoxius und seine Freunde einzunehmen, so daß Eudoxius aus Antiochien vertrieben und Eunomius nach Phrygien verbannt wurde; bald aber stieg Eudoxius, indem er sich scheinbar von Aëtius lossagte, so sehr in der kaiserlichen Gunst, daß er den Stuhl von Constantinopel einnehmen, die semiarianischen Bischöfe unter verschiedenen Vorwänden aus ihren Bisthümern vertreiben und seinem Freunde Eunomius das Bisthum Cyzicus in Mysien verleihen durfte. Eunomius erhielt freilich den Auftrag, mit seinen streng arianischen Ansichten möglichst rückhaltend zu sein; nichtsdestoweniger drangen bald Klagen der Diöcesanen nach Constantinopel, und Eunomius wurde aufgefordert, in die Verurtheilung seines Meisters Aëtius einzustimmen und für das ὁμοιούσιος sich zu erklären. Auf seine Weigerung ward er entsetzt und trat nun als offener Parteiführer auf. Als Kaiser Julian allen Verbannten die Rückkehr erlaubt hatte, entfalteten Aëtius und Eunomius in Constantinopel große Thätigkeit; mit Einwilligung des Bischofs Eudoxius ließ sich Aëtius zum Bischofe ordiniren und bestellte in Verbindung mit Eunomius eine Menge von Bischöfen, welche in Kleinasien, Syrien, Aegypten und Libyen für die Sache der Anomöer wirkten. Sobald aber der streng katholisch gesinnte Kaiser Jovian den Thron bestieg, trennte der heuchlerische Eudoxius sich neuerdings von den Anomöern; Eunomius leitete, während Aëtius nach Lesbos ging und bald darauf starb, eine Zeitlang von Chalcedon aus die Partei, wurde aber von Valens nach Mauritanien und dann auf die Insel Naxos verbannt. Unter Gratian und Theodosius ging man mit steigender Strenge gegen die Eunomianer vor, nahm ihnen zuerst die Kirchen, untersagte ihnen 381 alle religiösen Zusammenkünfte, sprach ihnen 383 auch die bürgerlichen Rechte ab und belegte sie mit harten Strafen. Da Eunomius aber noch immer Versammlungen abhielt, wurde er erst nach Mösien, dann nach Cäsarea in Cappadocien verwiesen und erhielt endlich die Erlaubniß, in seinem Heimatsorte leben zu dürfen. Er scheint 395 gestorben zu sein, da in diesem Jahre der Präfect Eutropius befahl, den Leichnam den Mönchen zu Tyana zu übergeben, damit seine Anhänger ihm nicht etwa ein gemeinsames Grab mit Aëtius bereiten könnten. Von seinen Schriften sind der bei Sokrates (H. E. 4, 7) erwähnte Commentar zum Römerbriefe und vierzig in Briefform gefaßte Abhandlungen, welche Photius noch kannte (Bibl. cod. 138), verloren gegangen. Dagegen läßt sich eine Apologie, mit deren Widerlegung der hl. Basilius sich befaßte (ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου), aus dieser Gegenschrift herstellen (bei Fabricius, Bibl. graeca, ed. Hamburg. 1729, VIII, 260 sq., darnach in Opp. S. Basil. ed. Maur. I, 618 und Migne, PP. gr. XXX, 835; besser bei Thilo, Bibl. PP. gr. dogmatica II, Lips. 1854, 581). Die Schrift des hl. Basilius beantwortete Eunomius mit einer ἀπολογία ὑπὲρ ἀπολογίας, von welcher sich Bruchstücke in den zwölf Büchern des heiligen Gregor von Nyssa (πρὸς Εὐνόμιον ἀντιῤῥητικὸς λόγος) erhielten (gesammelt bei Rettberg, Marcelliana, Gotting. 1794, 125 sq.). Endlich ist zu nennen ein Glaubensbekenntniß (ἔκθεσις τῆς πίστεως), welches Eunomius 383 dem Kaiser Theodosius überreichte (bei Mansi III, 646; Thilo II, 618; Rettberg 149). Wie Theodoret (Haer. fabul. 4, 3) sich sehr bezeichnend ausdrückt, wandelte Eunomius die Theologie in eine Technologie um und wollte ohne alle Rücksicht auf die durch die Väter überlieferte Gotteslehre auf rein dialektischem Wege das göttliche Wesen erfassen. Durch sophistische Anwendung der Begriffe Gezeugt und Ungezeugt bekämpfte er die nicänische wie die semiarianische Lehre als unlogisch. Gott sei die absolute Einfachheit, die leere, unterschiedslose Einheit. Diese sei, weil sie von keinem Andern komme, Ungezeugtheit (ἀγεννησία). Wenn die Nicäner sagten, der Sohn sei aus dem Wesen des Vaters gezeugt, so höben sie die Einfachheit auf, zertheilten das göttliche Wesen und sagten das Widersinnige, daß das göttliche Wesen zugleich gezeugt und ungezeugt sei. Wie beim Ungezeugten das Wesen eben in dem Ungezeugtsein bestehe, so beim Gezeugten

das Wesen im Gezeugtsein. Der Sohn als Gezeugter müsse demnach eines andern Wesens (ἑτέρας οὐσίας) sein, als der ungezeugte Vater; er sei auch nicht wesensähnlich, sondern durchaus unähnlich (ἀνόμοιος). Nur durch den Willen Gottes sei er aus dem Nichts in's Dasein gerufen oder erzeugt und zum Weltschöpfer und Weltrichter bestimmt worden. Der Sohn sei demnach ein Geschöpf, aber als der Erstgeborene aller Creatur hoch erhaben über die übrigen Geschöpfe, welche erst durch ihn geschaffen worden. Das erste und schönste Geschöpf des Sohnes sei der heilige Geist. Nur mit Rücksicht auf diese Schöpferthätigkeit des Sohnes könne man vom Sohne auch eine Aehnlichkeit mit Gott prädiciren. Im Gegensatz zum frühern Arianismus, nach welchem der Sohn erst durch seine eigene sittliche Trefflichkeit sich zur göttlichen Würde aufgeschwungen haben sollte, lehrte Eunomius, daß dem Sohne schon bei der Zeugung durch den Willen Gottes die göttliche Würde zugewendet worden sei; deßgleichen behauptete er, daß der Sohn den Vater vollkommen erkenne, wie ja auch den Menschen, nachdem Gott einmal sich kundgegeben habe, eine ebenso vollkommene Gotteserkenntniß möglich sei, wie Gott selber. (Vgl. Fabricius, Biblioth. gr., ed. Harles, IX, 210; Tillemont, Mémoires VI, 501 ss.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. I, 668 ff. II, 42; Klose, Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel 1833.) [Streber.]

Eunuchen, Männer, welche der Zeugungskraft aus einem äußern Grunde entbehren; im engern Sinne diejenigen, welche castrirt worden sind, entweder unvollständig (Thlibiae, Thlasiae, Thladiae) oder durch gänzliche Entfernung der Geschlechtstheile (vollkommene Eunuchen). Abgesehen von Fällen, wo eine solche Operation aus ärztlichen Gründen geboten erscheint, muß sie als ein Verbrechen an der Natur gebrandmarkt werden. — Als gesetzliche Strafe kommt die Verschneidung bei keinem Culturvolke vor, allein die alten Aegypter und Perser sollen den Ehebruch mit Entmannung des Schuldigen gesühnt haben, und bei den Indern schreibt Manu's Gesetzbuch dem Ehebrecher vor, diese Strafe selbst an sich zu vollziehen. Den Juden war jede Castration verboten (Deut. 23, 1). Im Orient wurde und wird die Castration gewöhnlich an Knaben vorgenommen, um ungefährliche Wächter für die weiblichen Harems zu erziehen; es ist eine sehr gefährliche Operation, bei der die Hälfte der so Behandelten stirbt. Gleichwohl war und ist die Zahl solcher Eunuchen im Orient wegen der herrschenden Vielweiberei der Reichen eine verhältnißmäßig große. Die Eunuchen selbst sind meist Sklaven, bringen es aber nicht selten zu höheren Stellungen. Manchmal mag der Ausdruck Eunuch überhaupt einen Kämmerer bedeuten. So war Putiphar, dessen Weib Joseph zum Ehebruch reizte, wohl kaum ein Castrat; das Wort סָרִיס (Gen. 37, 36; 39, 1) bezeichnet auch allgemein Hofbeamten. — Ein anderer Grund der Castration ist, kräftige Sopranstimmen zu erzielen; natürlich muß hier die Operation vor der Mutirung der Stimme vorgenommen werden. Dieses Uebel grassirte seiner Zeit in den romanischen Ländern stark; umsonst sprach Clemens XIV. wider die Schuldigen Excommunication aus, selbst im Kirchenstaate wucherte der traurige Unfug fort. — Endlich sind auch religiöse Wahnvorstellungen die Veranlassung gewesen, daß Menschen sich selbst und Andere verschnitten, so die Priester der Cybele, so Origenes (s. d. Art.), so die Secte der Valesianer in Achaja im dritten Jahrhundert, deren historische Existenz aber nicht völlig sichergestellt ist (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 110), so noch in diesem Jahrhundert die Duchoborzen in Rußland. Die Kirche hat gegen diese rohe, materielle Auffassung des Wortes Jesu bei Matth. 19, 12 immer entschieden sich verwahrt und Eunuchen, die solches aus eigener Schuld geworden sind, als irregulär vom Eintritt in den Clerus ausgeschlossen (I. Nic. 325, c. 1; Can. Apost. 21. 22. 23; c. 4. 7. 8, D. LV; vgl. d. Art. Irregularität und A. W. Hupel, Origenes oder von der Verschneidung, Riga 1772). — Eunuchen sind unfähig, eine gültige Ehe zu schließen (s. d. Art. Ehehindernisse); gegenüber einem in Spanien eingerissenen Unfug mußte Sixtus V. die Unfähigkeit der Eunuchen zur Eheschließung in der Constitution Quum frequenter vom 22. Juni 1587 (Bullar. Taur. VIII, 1863, 870 sq.) ausdrücklich declariren. (Vgl. Theile bei Ersch u. Gruber, Encykl. XXXIX, 94 ff.; Moroni, Diz. XXIII, 192 ss.) [R. v. Scherer.]

Euphemia, die hl., Jungfrau und Martyrin von Chalcedon, ist hochverehrt im Orient und Occident, ward besungen von Paulin von Nola, Ennodius und Venantius Fortunatus und war zu Chalcedon durch eine prächtige Kirche geehrt. In diesem Gotteshause, welches Evagrius beschreibt (Hist. eccl. 2, 3), ward das öcumenische Concil von Chalcedon abgehalten und von den hierzu versammelten Vätern ihr heiliges Andenken gefeiert, während bei dieser Gelegenheit Kaiser Marcian der Stadt Chalcedon zur Ehre der hl. Euphemia, unbeschadet des Rechtes der Kirche zu Nikomedia, den Namen eines Metropolitansitzes verlieh. Ruinart in den Martyracten gibt, mit Uebergehung anderer Acten, die in einer sehr zierlichen Rede des Bischofs Asterius von Amasea (gest. 410) enthaltene Leidensgeschichte der heiligen Martyrin. Diese Erzählung, eigentlich nur eine ganz allgemein gehaltene, kurze und unvollständige Erklärung eines in der Vorhalle einer Kirche zu Amasea befindlichen Gemäldes, berichtet, eine reine Jungfrau, welche Gott ihre Keuschheit gelobt, sei zur Zeit der Verfolgung vor den Richter gebracht, nach Ausreißung ihrer Zähne in den Kerker, worin ihr das Zeichen des Kreuzes erschienen, geworfen und zuletzt durch das Feuer getödtet worden. Allein alle sonstigen griechischen und lateinischen Nachrichten über die berühmte hl. Euphemia, wie auch alle

den Bollandisten in die Hände gekommenen Acten dieser Heiligen berichten das Martyrthum derselben ganz anders, als es Asterius beschreibt, oder scheinen doch von der Erzählung des Asterius nichts zu wissen. Der Bollandist Stilting publicirte zum 16. September griechische Acten, welche im Wesentlichen mit dem Hymnus des Ennodius auf diese heilige Martyrin und mit den Martyrologien Beda's, Rabanus Maurus' und Ado's übereinstimmen, also wohl alt und in Bezug auf die Substanz der Thatsachen ächt sein mögen. Hierin tritt die hl. Euphemia von Chalcedon unter andern Umständen und ganz andern Martern auf und erleidet zuletzt den Tod durch den Biß eines wilden Thieres, dem sie vorgeworfen wurde. Demnach möchte die Erzählung des Asterius von einer andern als der chalcedonischen Euphemia gelten, wie es auch wirklich mehrere hl. Euphemien gab. Die berühmteste aber war und blieb die heilige Jungfrau und Martyrin Euphemia von Chalcedon (wahrscheinlich 303—304 gemartert). Sie wurde auch als Patronin dieser Stadt verehrt, und mehrere von Stilting aufgeführte griechische Schriftsteller berichten, aus ihrem heiligen Leichnam sei von Zeit zu Zeit wohlriechendes Blut ausgeflossen, wovon den Gläubigen weit herum mitgetheilt wurde. Im J. 680, da die Perser Chalcedon einnahmen, kamen ihre Reliquien nach Constantinopel, wo sie später Leo der Isaurier oder Constantin Copronymus in's Meer werfen, Irene, die Kaiserin, aber wieder beisetzen ließ. (Vgl. Boll. Sept. V, 252 sq.) [Schrödl.]

Euphemiten, s. Messalianer.

Euphrat, ein in der heiligen Schrift oft genannter Strom in Vorderasien. Gewöhnliche Bezeichnung desselben ist seine griechische Namensform, welche in die Vulgata allgemein übergegangen ist. Seine älteste und einheimische Benennung war nach Ausweis der Keilinschriften burat, „der Strom"; daraus sind im hebräischen Alten Testamente die gleich gewöhnlichen Bezeichnungen פְּרָת als Eigennamen und הַנָּהָר, „der Strom κατ' ἐξοχήν", geworden. Jetzt heißt er bei den Armeniern Efrat, bei den Persern Ufrat, so daß die griechische Umbildung des Namens auf der Bekanntschaft mit asiatischen Zuständen zu beruhen scheint. Schon gleich bei seiner ersten Erwähnung in der heiligen Schrift Gen. 2, 14 wird der Euphrat als etwas den Hebräern ganz Bekanntes angeführt, da seinem Namen im Gegensatz zu dem dreier anderer Ströme kein weiteres Kennzeichen hinzugefügt wird. Eine solche nähere Bekanntschaft wird auch später immer vorausgesetzt, namentlich wenn er einfach als „der Strom" (Gen. 31, 21. Js. 7, 20 u. ö.) bezeichnet wird. Der Grund zu dieser Kenntniß ist theils aus der häufigen Beifügung des Epithetons „der große Strom" zu dem Eigennamen (Gen. 15, 18 u. ö.), theils aus Jos. 24, 2 zu erkennen; einerseits war er in dem semitischen Ländergebiet der größte Strom, andererseits lebte bei den Hebräern die Tradition fort, daß sie über denselben hergekommen waren und von dieser Herkunft ihren Namen trugen. Bis an den „großen Strom Euphrat" sollte sich nach der Verheißung auch der Länderbesitz Israels ausdehnen, ein Ideal, das unter David und Salomon wirklich in Erfüllung ging (2 Sam. 8, 3 ff. 3 Kön. 4, 21 ff. [hebr.]. 2 Par. 9, 26). — Der Euphrat entsteht in Armenien aus zwei Quellflüssen. Der nördliche, der bald Kara-Su, bald auch Frat oder Forat heißt, entspringt nicht weit von der Stadt Erzerum und den Quellen des Aras. Etwa 200 Kilometer östlich davon entsteht der zweite Quellfluß, Murad Chai genannt, am Fuß des Ararat, und strömt als reißendes Gebirgswasser zwischen steilen Felsufern mit Strudeln und Wasserstürzen dahin. Beide Flüsse haben eine westliche Richtung; bei ihrer Vereinigung ist der Euphrat bereits ein großer Strom und bricht nun in vorherrschend südlichem Lauf durch das Taurusgebirge, gleich als wolle er geradeswegs in's Mittelmeer eilen. Nur noch 160 Kilometer von dessen Küste entfernt, wird er jedoch durch gewaltige Felsmassen gezwungen, sich südöstlich zu dem um das Zehnfache entlegenen persischen Meerbusen hinzuwenden. Bei Rakkah, dem alten Nicephorium, ziehen sich zuerst auf dem rechten Ufer die Bergreihen, welche ihn fortwährend begleiten, zurück, und 120 Kilometer tiefer, beim Einfluß des von links kommenden Khabur, tritt der Euphrat in die unübersehbare Ebene ein, welche er nun bis zu seiner Mündung als Herrscher durchströmt. Der obere Lauf desselben, etwa ein Fünftel seiner ganzen Länge, hat naturgemäß den Charakter eines Bergstromes, welcher zwischen Felsengebirgen tiefe Thäler einschneidet, während ihn in seinem untern Bett durch die Ebene hindurch nur lehmige Ufer von wenig Fuß Erhöhung begleiten. Der obere Euphrat ist es also, an den Jeremias gesandt wurde, um sich in Felsenspalten, בִּנְקִיק הַסָּלַע, zu verbergen (Jer. 13, 4. 6. 7). Kurz nach der Vereinigung der beiden Quellflüsse besitzt der Euphrat schon eine Breite von 140 Meter bei beträchtlicher Tiefe; nur einmal wird er in dem Felsgebiete des Taurus an einer Stelle, welche Gleikesch („Hirschensprung") heißt, bis auf 20 Meter eingeengt. Beim Eintritt in die Ebene ist er 320 Meter breit und 6 Meter tief. Die Breite wächst noch bis zu 400 Meter, nimmt aber dann aus anderwärts angegebenen Ursachen (s. d. Art. Babylonien I, 1799) immer mehr ab und zeigt im untern Lauf nur noch durchschnittlich 200 Meter bei höchstens 5 Meter Tiefe. Die Bedeutung des Euphrats ist nur aus seiner Beziehung zum Tigris ersichtlich, mit dem er ein höchst eigenthümliches Flußsystem bildet. Beim Ursprung des Tigris sind beide Ströme kaum dreiviertel Stunden von einander entfernt, fließen dann in entgegengesetzter Richtung bis auf 350 Kilometer aus einander, nähern sich wieder bis auf 40 Kilometer, entfernen sich abermals bis auf 170 Kilometer, vereinigen sich endlich,

150 Kilometer vom Meere entfernt, bei dem heutigen Kornah und ziehen dann unter dem Namen Schat-el-Arab (Pasitigris) vereinigt in majestätischer Ruhe dem Meere zu. Die Binnenebene erhält dadurch die eigenthümliche, sanduhrförmige Gestalt, nach welcher sie in zwei ungleiche Hälften zerfällt, und einzig wegen der so gegebenen Möglichkeit des Kanalbaues ist sie culturfähig geworden. (S. das Weitere im Art. Babylon.) Die ganze Länge des Euphrat von der Quelle des Murad Chai bis zum Zusammenfluß mit dem Tigris beträgt 2400 Kilometer. Für Flöße von Bauholz wird der Euphrat schon gleich nach der Vereinigung der beiden Quellflüsse schiffbar; jedoch erschweren Katarakte im obern, Sandbänke im untern Lauf den Verkehr bedeutend. Größere Seeschiffe konnten im Alterthum bis Babylon hinauffahren (Jf. 43, 14; Her. 1, 194); jetzt wird der Euphrat nur von Bir an als Wasserstraße für Kähne und Waarenflöße benutzt, und in neuerer Zeit haben die Engländer den Versuch gemacht, ihn bis dorthin mit Dampfschiffen zu befahren. Ueberaus reich ist der Euphrat an Fischen; dieselben verbreiten sich in alle seine Nebengewässer so zahlreich, daß sie sich schließlich den Weg versperren und in Masse mit den Händen herausgeholt werden können. (Vgl. Chesney, The Expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris, 2 vols., London 1850.) [Kaulen.]

Euphratensis provincia (Euphratesia), alte Kirchenprovinz in Syrien. Noch unter den Römern wurden die beiden nordöstlichen syrischen Landschaften Commagene und Cyrrhestica von der Provinz Syrien getrennt und unter obigem gemeinschaftlichen Namen mit einander zu einer Provinz verbunden. Sie grenzte im Süden an Syrien I, im Westen an Cilicien, im Norden an das Taurusgebirge und im Osten an den Euphrat. Kirchliche wie bürgerliche Metropole war Hierapolis mit 14 Suffraganaten (die Notitia Leo's des Weisen hat noch 13). [Neher.]

Euphrates, Kölner Bischof, stammte, seinem Namen nach zu schließen, aus einer griechischen Familie. Derselbe Personenname findet sich bei Xenophon (Cyrop. 6, 3, 28), bei Origenes (C. Cels. 6, 28), in einer Grabschrift zu Neapel (Gruter, Insc. antiq. II, 1125) u. s. w. Euphrates hatte den Kölner Bischofsstuhl wahrscheinlich schon seit den dreißiger Jahren des vierten Jahrhunderts besessen, da er im J. 344 ein alter Herr (πρεσβύτης) genannt wird. Er scheint ein Mann von Ansehen und geistiger Gewandtheit gewesen zu sein; sonst würde er schwerlich von der Synode zu Sardica, welcher er beiwohnte, als Vertrauensmann mit dem Bischofe Vincentius von Capua zu Kaiser Constantius geschickt worden sein, um diesem die Beschlüsse der Synode zu überbringen und mit ihm über die Rückkehr des hl. Athanasius und der anderen verbannten Bischöfe zu verhandeln (Athanasii Hist. Arianor. ad monachos c. 20. 21; Theod. H. E. 2, 8—10). Als die Gesandtschaft nach Antiochien kam, suchte der von den Eusebianern eben eingesetzte Bischof Stephanus von Antiochien sie in schmählicher Weise zu diffamiren. Mit Hilfe des ehrlosen Onogrius wurde nämlich Nachts eine gemeine Dirne in das Zimmer, wo Euphrates schlief, heimlich eingeführt. Euphrates erwachte und rief Christus um Beistand an; es entstand Lärm, indem Vincentius aus dem Nebenzimmer herbeieilte; das Weib merkte, daß sie irregeleitet worden sei, und verrieth den ganzen Handel. Die Kunde ging wie ein Lauffeuer durch die Stadt, und der Hof sah sich genöthigt, Stephanus abzusetzen und die Rückkehr aller orthodoxen Bischöfe, auch des hl. Athanasius, zu erlauben. Als aber Euphrates nach Köln zurückgekehrt war, begann er hier, so erzählt man, mündlich und schriftlich die arianische Lehre zu verbreiten, bis ihn eine zu Köln zusammengetretene Synode der gallischen Bischöfe im J. 346 verurtheilte und seines Amtes entsetzte. Diese Nachricht erregt entschiedenen Zweifel, und derselbe wird am wenigsten durch die Bemerkung Gams' (Möhlers Kirchengeschichte I, 447) gehoben, daß Euphrates auffälliger Weise die Synodalbeschlüsse von Sardica nicht unterzeichnet habe; denn man kann mit Recht fragen, warum ihn denn die Synode als ihren Vertrauensmann mit Vincenz von Capua zum Kaiser Constantius geschickt habe. Indessen tritt die Nachricht von seiner Apostasie schon in ächten Heiligen-Legenden seit dem achten Jahrhundert auf (Bolland. Maii VII, 22; Surius, Vit. Sanct. V, 1019). Binterim (Deutsche Concil. I, 359), obwohl der eifrigste Läugner der Apostasie des Euphrates, resp. des erwähnten Nationalconcils von Köln, kann nicht umhin, mit den Bollandisten zu gestehen, daß die Sache eine Tradition für sich habe, die bis in's siebente oder achte Jahrhundert läuft, und daß damals die Originalacten vielleicht noch in den bischöflichen Archiven vorhanden waren. Hierzu kommt, daß die erhaltenen Abschriften der Acten fast in allen ihren Theilen ächt und dem Stile ihrer Zeit entsprechend lauten; einige Ausdrücke, die Bedenken erregen, lassen sich leicht als spätere Corruptionen erklären. Wenn z. B. Servatius von Tongern gegen Euphrates aussagt, er habe denselben häufig, auch in Gegenwart des Bischofs Athanasius, wegen seiner Ketzerei zur Rede gestellt, so läßt sich die Möglichkeit des Vorganges nicht bestreiten, da Athanasius, der schon vom Jahre 335 bis 338 zu Trier in der Verbannung lebte, auch im Sommer 345 auf Einladung des Kaisers Constans vorübergehend dort weilte. Auf diese und ähnliche Gründe gestützt, haben sich Viele für die Aechtheit der genannten Synodalacten, resp. für die Wirklichkeit der Apostasie des Bischofs Euphrates ausgesprochen, und es würde die Zahl sicher noch größer sein, wenn nicht die Meinung geherrscht hätte, die Synode zu Sardica habe 347, also ein Jahr nach Euphrates' Absetzung, stattgefunden. In diesem Falle wäre es freilich unbegreiflich, daß die Synode von

Sardica einen synodaliter abgesetzten und nicht rehabilitirten Bischof in ihre Mitte aufgenommen und sogar mit den wichtigsten Aufträgen an Kaiser Constantius betraut hätte. Von diesem Haupteinwand aber kann heute keine Rede mehr sein, nachdem durch die wieder aufgefundenen Osterbriefe des hl. Athanasius die Abhaltungszeit der Synode von Sardica in die Zeit vom Spätjahre 343 bis zum Frühjahre 344 verwiesen worden ist. Euphrates kann sehr wohl nach der gedachten Synode die arianische Ketzerei entschieden angenommen und verbreitet haben, so daß 346 eine Synode in Köln nöthig wurde. Fragen wir aber, wie ein alter Bischof, den die Synode von Sardica als orthodoxen Bischof so sehr ausgezeichnet hat, zwei Jahre später vom Glauben abfallen konnte, so gibt uns die damalige Zeitgeschichte den Schlüssel in die Hand. Die Synodalfrage, um die es sich hauptsächlich auf dem gedachten Concil handelte, war den Bischöfen und Priestern bei weitem nicht so klar, wie zu unserer Zeit. Die orientalischen Bischöfe waren durchweg Eusebianer, d. h. verkappte Arianer, die das ὁμοούσιος des Nicänums in ihrer Weise deuteten. Auf der Synode zu Sardica waren deren 80; von den 97 abendländischen Synodalvätern dachten 5 arianisch. Wir möchten glauben, daß Euphrates in den Streitfragen, welche damals zwischen Orient und Occident eine Spaltung verursachten, einen Mittelweg wandeln wollte, wie es auch Marcellus von Ancyra that. Wiewohl letzterer zu Sardica einer der energischsten Vertheidiger des ὁμοούσιος gewesen, so war er doch unzweifelhaft sabellianisch gesinnt, indem er eine Ausdehnung der μόνας zur τριάς lehrte, zwischen dem Logos und dem Sohne Gottes unterschied und den Namen „Sohn Gottes" bloß auf den menschgewordenen Christus beziehen wollte (Hefele, Conc.-Gesch. I, 474. 553). Er wurde deßhalb auf der Synode von Constantinopel (335) mit Recht verurtheilt und seines Amtes entsetzt, später aber auf einer römischen Synode (341) entschuldigt und rehabilitirt. Auch Bischof Photinus von Sirmium war ein Anhänger Marcells und unterschied gleich seinem Meister zwischen Logos und dem Sohne, lehrte einen ewig im Vater ruhenden λόγος ἐνδιάθετος und einen λόγος προφορικός und sah Christus als einen bloßen Menschen an, welchem der Logos nur besonders eingewohnt habe. Diese Lehranschauung nun scheint auch Euphrates gehabt zu haben, da in den Acten der Kölner Synode ihm ähnliche Aeußerungen zur Last gelegt werden. Bischof Valerian von Auxerre sagt: Manifestum est, quod Euphratas primordialem Dominum et Deum nostrum negat, cum per universos prophetas manifestetur, illum ante mundi constitutionem fuisse cum Deo Patre omnipotente, et quia omnes crediderunt, illum venturum et pati pro totius mundi salute, sicut ipse complevit. Victor von Worms sagt: Palam factum est et probatum, Euphratam blasphemasse in Spiritum sanctum, negando Christum Deum Dei filium; und ebenso Diopetus von Orleans: Inter omnium voces Euphratas damnationi tradatur et puniatur, qui Christum negat esse filium Dei etc. Zwar tritt in diesen Worten die Lehre des Euphrates nur fragmentarisch hervor, aber wir erkennen doch ihre Aehnlichkeit mit der Marcells von Ancyra. Die gegen Euphrates gehaltene Synode im J. 346 kam dadurch zu Stande, daß er, ohne die Mahnungen seiner Mitbischöfe zu achten, in der Verbreitung seiner Lehranschauung frei und ungescheut vorging und sogar durch Hirtenbriefe sie den Gläubigen mittheilte. Servatius von Tongern klagte darüber bei den Bischöfen von Belgien und Ober- und Nieder-Germanien. Auch liefen förmliche Klageschriften vom Clerus der Stadt und des Bisthums Köln bei den Provinzialbischöfen ein. Daraufhin erließen fünf Bischöfe ohne Weiteres ein Excommunicationsdecret gegen den Abtrünnigen und hoben alle Gemeinschaft mit ihm auf. Weil derselbe aber dadurch nur desto hartnäckiger im Irrthum und sein Anhang tagtäglich größer wurde, so berief Bischof Maximin von Trier im J. 346 die Kölner Nationalsynode. (Ueber die Aechtheit ihrer Acten s. d. Art. Kölner Synoden.) Von den weiteren Lebensschicksalen Euphrates' berichten gleichzeitige Quellen nichts weiter. Gelenius aber weiß zu erzählen (De admir. magnit. Col. 34), daß derselbe nach seiner Absetzung im Rheine, Neuß gegenüber, umgekommen sei; doch habe der Strom den Ketzer in seinem Bette nicht geduldet, sondern einen neuen Lauf genommen und der genannten Stadt gegenüber eine Insel (Volmerswerth) gebildet, auf welcher jetzt der Leib begraben liege. Diese Sage findet sich zuerst, wenn auch nicht so ausführlich, in der ca. 1250 vollendeten Fortsetzung der Lütticher Bisthumsgeschichte von Gilles d'Orval (Mon. Germ. SS. XXV, 22). [Kessel.]

Euphrosyna, zu Alexandrien im fünften Jahrhundert geboren, wird in lateinischen und griechischen Martyrologien als berühmte heilige Jungfrau angeführt und wegen eines sonderbaren und außerordentlichen Entschlusses bewundert. In Kürze berichtet Notker (Martyrol. bei Canis.-Basnage II, 3, 89): „Zu Alexandrien das Gedächtniß der heiligen Jungfrau Euphrosyna, welche auf das Gebet ihres Vaters Paphnutius von ihrer unfruchtbaren Mutter geboren, nachher, zur Jungfrau herangewachsen, heimlich sich scheeren ließ, unter dem Namen Smaragdus in ein Mönchskloster ging, wo sie 28 Jahre in einer abgeschlossenen Zelle ein heiliges Leben führte, und erst dem Tode nahe sich ihrem frommen Vater, der so lange um sie Nachsuchungen angestellt hatte, entdeckte." Gleiches berichten die griechischen Menäen, wie bei den Bollandisten zum 11. Februar zu ersehen ist. Hiermit stimmen die Acten überein, welche Gottfried Henschen über die Heilige herausgab, und die nach seinem Urtheile graviter et fideliter von einem ano-

nymen Verfasser geschrieben, mit den von Rosweyd edirten Leben der Väter auf uns gekommen sind. Die Summe dieser Acten besteht in Folgendem: Euphrosyna, die schöne, sittsame und hochgebildete Tochter des frommen und reichen Alexandriners Paphnutius, verließ, da sie vermählt werden sollte, das väterliche Haus und suchte in Mannskleidern unter dem Namen Smaragdus in einem Mönchskloster um Aufnahme nach. Grund der Verkleidung und Verläugnung ihres Geschlechtes war die Furcht, von ihrem Vater, wenn sie in ein Nonnenkloster ginge, aufgefunden und mit Gewalt zurückgeführt zu werden. Paphnutius, trostlos über den Verlust seiner Tochter, erholte sich von Zeit zu Zeit Trost bei dem Abte des Klosters, in welchem, von beiden unerkannt, Euphrosyna in einer eigenen Zelle Gott diente, und wurde vom Abte an den jungen und eifrigen Mönch Smaragdus gewiesen, um von diesem gleichfalls Worte der Stärkung zu empfangen. Smaragdus, obwohl vom Schmerze des Vaters ergriffen, offenbarte sich ihm nicht, richtete ihn aber durch die Hoffnung auf, daß er sie wohl noch finden werde. Achtunddreißig Jahre war Euphrosyna bereits im Kloster gewesen, als sie endlich an ihrem Todestage dem Vater sich als seine Tochter zu erkennen gab. Nach ihrem Tode, etwa um 470, legte ihr Vater das Mönchsgewand an und bewohnte zehn Jahre lang bis zu seinem Tode die durch das Gebet und die Entsagung seiner Tochter geheiligte Zelle. So die Acten, welchen jedoch Tillemont (Mém. X, 50, Paris 1705) keine große Glaubwürdigkeit beilegt. Aehnlichkeit mit der Geschichte der hl. Euphrosyna hat die der hochberühmten Jungfrau und Martyrin **Eugenia**, welche unter Kaiser Valerian zu Rom die Marterkrone erhielt, nachdem sie früher als Mann verkleidet in einem Mannskloster bei Alexandrien mehrere Jahre als Mönch gelebt haben und sogar zum Abt gewählt worden sein soll, wie schon der hl. Avitus von Vienne erzählt (Poëmatum 1, 6 De laud. virg. in Oper. Sirmondi, Venetiis 1728, II, 211; s. Tillemont, Mémoires IV, 12. 585, Paris 1701). Im zwölften Jahrhundert kam auch in Deutschland ein solcher Fall im Kloster Schönau bei Heidelberg vor, worüber die Bollandisten in Vita S. Hildegundis 20. April. berichten. [Schrödl.]

Eusebianer, Partei der Arianer, s. Eusebius von Nikomedien.

Eusebius, der hl., Papst im vierten Jahrhundert. Daß er ein Grieche von Geburt war, wie der Liber Pontificalis berichtet, hat nichts Unwahrscheinliches. Man streitet, wann er die Regierung angetreten, und wie lange er sie geführt habe. Wahrscheinlich ist das Jahr 310 sein Antritts- und Todesjahr, da er nach ungefähr vier Monaten des Pontificates am 26. September starb; wenigstens geben die ältesten Martyrologien und Kalender diesen Tag an, wiewohl nach anderen Nachrichten, besonders späteren, auch andere Tage bezeichnet werden. Daß zu dieses Papstes Zeit Helena das Kreuz des Heilandes gefunden und der Papst den dabei betheiligten heiligen Judas-Quiriacus getauft, daß ferner Eusebius seinem Namensverwandten, dem hl. Eusebius von Vercelli, gleichfalls die Taufe ertheilt und drei Decretalbriefe, den einen an die Bischöfe Galliens, den andern an die Aegypter und den dritten an die Bischöfe Tusciens und Campaniens erlassen habe, ist, wenn nicht gänzlich, doch zum Theil unrichtig. Benedict XIV. (De serv. Dei beatif. 3, 32, 31) scheint ein des Papstes Namen tragendes Decret über die letzte Oelung bei Ivo von Chartres als ächt anzusehen, ohne Gründe dafür anzugeben. Baronius theilt (Annal. ad a. 357, n. 57) ein Epitaphium mit, welches er auf einen heiligen Priester Eusebius bezieht (Boll. Aug. III, 166); allein schon Tillemont (Mém. V, 100) und die Bollandisten (Aug. III, 166) sahen darin eine Grabschrift auf Papst Eusebius. Durch die Nachgrabungen, welche de Rossi im Cömeterium San Callisto anstellte, wurde nun 1856 in der Gruft des Papstes Eusebius eine dem sechsten oder siebenten Jahrhunderte angehörige Copie des alten durch Papst Damasus angefertigten Epitaphiums nebst einigen Bruchstücken des Originals aufgefunden, wodurch ein verloren gegangenes Kapitel aus der Geschichte der römischen Kirche wieder hergestellt werden kann. Wie nämlich die Frage, unter welchen Bedingungen die während der diocletianischen Verfolgung Gefallenen wieder in die Kirche aufgenommen werden dürften, schon unter Papst Marcellus die römische Kirche so heftig aufgeregt hatte, daß die bürgerliche Macht sich einmischte und den Papst in die Verbannung schickte, so wurde auch unter Eusebius, dem Nachfolger Marcellus', der Streit fortgeführt. Das Epitaphium meldet, ein gewisser Heraklius habe den Gefallenen verwehrt, um ihrer Sünden willen zu trauern; Eusebius aber habe sie gelehrt, ihr Verbrechen zu beweinen. Dadurch sei das Volk in Parteien getheilt worden und Aufruhr, Kampf und Mord entstanden. Der Tyrann Maxentius habe nun über Heraklius und Eusebius gleichmäßig die Verbannung ausgesprochen. „Freudig ertrug der Papst, zum Herrn als seinem Richter aufschauend, die Verbannung, und an Siciliens Küste verließ er Welt und Leben." Wenn die ältesten Martyrologien von einem eigentlichen Martyrthum des Papstes nichts berichten und seinen Tod als Bischof und Confessor auf den 26. September setzen, während spätere Nachrichten auch von einem Martyrium dieses Heiligen sprechen und seinen Tod auf den 2. October angeben, so ist das Epitaphium ganz geeignet, diese Widersprüche auszugleichen, denn der im Exil sterbende Papst kann mit Recht Martyrer genannt und der 2. October als jener Tag betrachtet werden, an welchem der heilige Leichnam im Calixtinischen Cömeterium beigesetzt wurde. Sein Andenken wird im römischen Martyrologium am 26. September gefeiert. (Vgl. Boll.

Sept. VII, 265; Kraus, Roma sott., Freiburg 1879, 181 ff.) [Schröbl.]

Eusebius von Alexandrien, ein Kirchenschriftsteller, dessen Homilien früher in das vierte Jahrhundert versetzt und den Bischöfen Eusebius von Cäsarea und von Emisa beigelegt wurden, gehört nach den Untersuchungen des Cardinals A. Mai dem fünften Jahrhundert an. In einer seiner Reden gedenkt er nämlich der reichen Almosenspenden, welche die kurz vorher zu Jerusalem verstorbene Melania (sei es die ältere, gest. 410, sei es die jüngere, gest. 439) dargebracht habe. Eusebius war Mönch in der Nähe Alexandriens und durch seine Tugenden hochberühmt. Nach der alten, von einem Mönche Johannes, der sich als Notar der alexandrinischen Kirche einführt, verfaßten Biographie habe der hl. Cyrillus sterbend ihn 444 zum Nachfolger consecrirt. Eusebius habe nun durch seine eifrige Verwaltung des Predigtamtes große Erfolge in Alexandrien erzielt, nach sieben- (al. zwanzig-) jähriger Thätigkeit aber einen Nachfolger in der Person Alexanders aufgestellt und sich in die Wüste zurückgezogen, wo er im Rufe der Heiligkeit verschieden sei. In den Bischofslisten der alexandrinischen Kirche werden freilich die Namen Eusebius und Alexander vermißt, und als unmittelbarer Nachfolger des hl. Cyrillus der Monophysit Dioscur genannt. Doch ist bei den Lücken, welche die alexandrinische Geschichte bietet, die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Katholiken die Bischöfe Eusebius und Alexander dem monophysitischen Dioscur gegenübergestellt haben. Nachdem schon seit Langem (Bibl. max. Patr. Lugd. XXVII, 479; Galland. VIII, 252; Opp. S. Chrys. X, 787. 831. XI, 793. XIII, 247; Analecta nova Patr., Venet. 1781, 136) Homilien bekannt waren, welche in den Handschriften einem Eusebius von Alexandrien zugeeignet waren, entdeckte A. Mai endlich die obengenannte Lebensbeschreibung und viele neue Reden, welche er in Auctor. classici X, Romae 1838, 595 sq.; Spicil. Rom. IX, 1843, 1 sq. 652 sq.; Nova Patr. Bibl., Rom. 1844, II, 501 sq. veröffentlichte (bei Migne, PP. gr. LXXXVI, 1, 313 sq. 509 sq. LXI, 733. 775. LXII, 721. LXIV, 45). Schon Thilo (Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa, Halle 1832) hatte gegen Augusti (Eusebii Emeseni, quae supersunt, opuscula graeca, Elberf. 1829) nachgewiesen, daß die dem emisenischen Eusebius zugeschriebenen Reden dem Alexandriner beizulegen seien, glaubte aber den letztern in's fünfte oder sechste Jahrhundert versetzen zu müssen; durch A. Mai ist aber nun die Existenz eines dem fünften Jahrhundert angehörenden Eusebius von Alexandrien sicher gestellt. Außer ihrem ascetischen Gehalt bieten die Reden auch manches für die Dogmengeschichte Wichtige, namentlich gehört Eusebius in Betreff der Lehre von der Höllenfahrt Christi zu den ältesten und gewichtigsten Zeugen aus der Väterzeit. (Vgl. A. Mai, Prolegg. in Spicil. l. c., Nova Bibl. l. c.) [Streber.]

Eusebius, Bruno, Bischof von Angers, hatte an der Schule zu Tours den Unterricht Berengars (s. d. Art.) erhalten und wurde, nachdem sein Lehrmeister Archidiacon von Angers geworden war, im December 1047 auf den bischöflichen Stuhl daselbst erhoben. Papst Leo IX. belegte ihn aber bald nach der Wahl aus unbekannten Gründen mit Suspension und lud ihn zur Verantwortung nach Rom. Eusebius erschien vor dem Papste; da dieser jedoch zur Schlußentscheidung einen spätern Termin anberaumte, kehrte Eusebius nach Angers zurück. Die Vermuthung, daß er wegen Simonie, welcher sich in dieser Zeit viele Bischöfe Frankreichs schuldig gemacht hatten, in Untersuchung gezogen worden sei, scheint hinfällig; denn als Papst Leo im October 1049 die große Reformsynode zu Reims abhielt und mehrere Bischöfe wegen Simonie verurtheilte, nahm Eusebius unbehindert seinen Sitz unter den richtenden Bischöfen ein. Sicher war es nur seine Hingabe an Berengars Sache, welche das Vorgehen des Papstes verursachte. Schon aus einem Briefe, in welchem Eusebius im Juni 1049 dem Erzbischofe Arnulf von Tours über die Romreise Bericht erstattete (bei Sudendorf 202 f.), läßt sich die offene Parteinahme für Berengar nachweisen; denn am Schlusse erhebt er die Anklage, daß Leo IX. ohne allen Grund einen Mann, wie Berengar, durch den Vorwurf der Häresie in üblen Ruf gebracht habe. Deßgleichen schrieb auch Bischof Deoduin von Lüttich bald nachher an König Heinrich I. von Frankreich (Bibl. Patr., Lugd. XVIII, 531, Migne, PP. lat. CXLVI, 1439), Eusebius trage gleiche Lehren wie Berengar vor. Nachdem hierauf Leo auf den Synoden zu Rom und Vercelli 1050 Berengars Anschauungen über die heilige Eucharistie verurtheilt hatte, berief auch König Heinrich 1051 eine Nationalsynode nach Paris. Berengar und Eusebius leisteten der Vorladung nicht Folge, da sie sich unter dem Schutze des Grafen Gaufried Martel von Anjou sicher wußten. Die Synode sprach nun das Urtheil der Verwerfung über Berengar und seine Anhänger, bedrohte sie mit den schwersten Strafen und beschloß, gegen sie mit Waffengewalt vorzugehen (Mansi XIX, 781). Auf Zureden seines Freundes Eusebius ließ Berengar sich endlich herbei, auf der vom päpstlichen Legaten Hildebrand 1054 eröffneten Synode zu Tours schriftlich und eidlich zu bekennen, daß Brod und Wein des Altares nach der Consecration Leib und Blut Christi seien. Wie wenig aber beiden mit der Erklärung ernst war, zeigte die Folge. Kaum war nämlich Berengar, welcher auf der Lateransynode im April 1059 abermals ein kirchliches Bekenntniß abgelegt hatte, nach Frankreich zurückgekehrt, als er seine früheren Lehren wieder mit Entschiedenheit aussprach und neue Anhänger zu gewinnen suchte. Als nun 1062 zu Angers bei Gelegenheit der Einweihung einer

Kirche mehrere Bischöfe zusammentrafen, kam Berengars Lehre zur Sprache. Graf Fulco verlangte von den Anwesenden eine bestimmte Erklärung über diese Lehre, welche seit der Lateransynode immer weiter ausgebreitet werde. Eusebius vertheidigte seinen Lehrmeister, während die übrigen Anwesenden, besonders ein Cleriker, Gaufried Martini, mit Entschiedenheit dagegen sprachen. Da nun Gaufried Martini unter Fulco's Schutz in der Diöcese Angers überall gegen Berengar predigte, richtete letzterer (zwischen 1063 und 1066) einen Brief an Eusebius mit der Klage, daß einem Cleriker gestattet werde, in der Diöcese eine andere Lehre vorzutragen, als der Bischof selbst vor Kurzem öffentlich bekannt habe. Auf dieses hin verfaßte Eusebius ein Schreiben, welches als entschiedener Widerruf der bisherigen häretischen Gesinnung gelten darf. Dreimal sei auf Provinzialsynoden, das vierte Mal durch eine päpstliche Synode Berengars Lehre verworfen worden; er möge den Streit nicht mehr erneuern; gegen die Lehrentscheidung der Kirche könne man sich nicht auf einzelne Stellen der Kirchenväter berufen, welche vielleicht unrichtig überliefert seien oder einseitig interpretirt werden. Das Geheimniß der Eucharistie sei nicht schwerer zu glauben, als zwei andere Geheimnisse, die doch ohne Wanken festgehalten werden: die Menschwerdung des Logos aus der Jungfrau und das Durchgehen des Auferstandenen durch verschlossene Thüren (bei Menardus, S. Aug. operis imperf. libri duo priores editi, Par. 1617, 499 sq.). Wenige Monate vor seinem Tode, der am 27. August 1081 erfolgte, mußte Eusebius aus unbekannten Gründen resigniren und erhielt als Nachfolger Gaufried (Bulaeus, Hist. univ. Par. I, 440), wahrscheinlich denselben Cleriker, welcher als Berengars Gegner sich bekannt gemacht hatte. Zu Paris erschien 1547 eine Collection von 56 Homilien ad populum et monachos, zugeschrieben dem Eusebius von Emisa (s. d. Art.); in den Väterausgaben von Köln (V) und Lyon (VI) wurden sie einem Eusebius Gallicanus beigelegt. Die Homilien selbst gehören gallischen Schriftstellern (Hilarius, Eucherius, Faustus, Maximus, Cäsarius u. s. f.) an; der Redacteur der Collection aber ist wahrscheinlich Eusebius von Angers. (Vgl. Sudendorf, Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffende Briefe, Hamb. und Gotha 1850; Hefele, Conc.-Gesch. IV, § 540. 543. 545. 549.) [Streber.]

Eusebius von Cäsarea, mit dem Beinamen Pamphili, geboren um 265, gestorben um 340, eröffnet die Blütezeit der patristischen Literatur mit den glänzendsten Leistungen. Palästina, der Schauplatz seiner Wirksamkeit, war auch sein Heimatland, und Cäsarea, sein späterer Bischofssitz, war zugleich seine Haupt-Bildungsstätte. Er genoß hier lange Jahre hindurch den Unterricht des gelehrten Presbyters Pamphilus, eines Schülers und Anhängers des Origenes, und nahm aus Verehrung und Dankbarkeit gegen denselben den Beinamen Pamphili (der geistige Sohn des Pamphilus) an. Als Pamphilus in der Verfolgung des Maximinus in den Kerker geworfen wurde, blieb Eusebius an seiner Seite, und beide verfaßten gemeinschaftlich eine Apologie des Origenes in fünf Büchern, welche Eusebius nach des Pamphilus Tode, um ein sechstes Buch vermehrt, der Oeffentlichkeit übergab. Doch ist dieses Werk bis auf das in Rufinus' lateinischer Uebersetzung erhaltene erste Buch und einige Fragmente der folgenden Bücher verloren gegangen. Pamphilus endete 309 als Martyrer, und Eusebius feierte ihn später in einer drei Bücher umfassenden Biographie, von welcher sich aber auch nur unbedeutende Bruchstücke auf unsere Tage gerettet haben. Um nicht auch selbst der Verfolgung zum Opfer zu fallen, floh Eusebius aus Cäsarea nach Tyrus und von dort nach Aegypten. Hier ward er ergriffen und eingekerkert; wie lange er als Confessor für seinen Glauben duldete, bleibt dahingestellt. Das Toleranzedict der Augusti aus dem Januar oder Februar 313 gab der Kirche den Frieden wieder. Wahrscheinlich noch in demselben Jahre ward Eusebius zum Bischofe von Cäsarea erhoben. Als solcher erfreute er sich eines sehr weitreichenden Einflusses, indem er bei Kaiser Constantin in besonderer Gunst stand. Doch traten nunmehr auch seine Schwächen, Unselbständigkeit des Charakters und Unklarheit der dogmatischen Anschauungen, deutlich zu Tage und zogen seiner bischöflichen Wirksamkeit traurige Schranken. Es fehlte ihm die Einsicht in die Bedeutung und Tragweite des die Kirche bewegenden trinitarischen Streites, und er wollte denselben durch beiderseitige Zugeständnisse zum Austrage gebracht wissen. Den Einigungsboden sollte die Anerkennung der wahren Gottheit des Erlösers in einfach biblischem Ausdrucke abgeben. Die Homousie aber, wie Athanasius sie verfocht, folgerichtig ausgebildet, führe, so meinte Eusebius, zum Sabellianismus. Aus Furcht vor diesem letztern Gespenste ließ er sich immer wieder von Neuem in die Bahnen des Arianismus treiben. Auf dem Concile zu Nicäa wollte er eine vermittelnde Stellung einnehmen, unterschrieb jedoch schließlich, auf des Kaisers Wunsch, das conciliarische Glaubensbekenntniß; der Terminus ὁμοούσιος kommt indessen bezeichnender Weise auch in seinen nachnicänischen Schriften nicht ein einziges Mal zur Anwendung. Er blieb auch in Verbindung mit den Arianern und mag selbst nicht ohne Einfluß auf die gegen die Orthodoxen gerichteten Entschlüsse des Kaisers gewesen sein. Jedenfalls nahm er thätigen Antheil an der Synode zu Antiochien (um 330), welche den dortigen Bischof Eustathius, einen Hauptgegner des Arianismus, seines Amtes entsetzte, und ebenso auch an der Synode zu Tyrus (335), welche ein gleiches Urtheil über Athanasius, den Führer der Orthodoxen, sprach. Den Vertretern der Orthodoxie feindlich gegenüberstehend, unterhielt Eusebius fort und fort sehr nahe Beziehungen

zu dem kaiserlichen Hofe. Zum Preise und zur Verherrlichung des Kaisers ergriff er wiederholt auch öffentlich das Wort; am 25. Juli 335 feierte Constantin die Tricennalien (das 30. Jahrgedächtniß des Regierungsantrittes), und Eusebius verfaßte aus Anlaß derselben einen Panegyricus (εἰς Κωνσταντῖνον τὸν βασιλέα τριακονταετηρικός); am 22. Mai 337 starb Constantin, und Eusebius widmete ihm einen umfangreichen, mehr schwulstigen als schwunghaften Nachruf (εἰς τὸν Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως βίον λόγοι δ'). Wenige Jahre später, wohl 340, folgte Eusebius seinem kaiserlichen Freunde in das Grab.

Unter seinen zahlreichen Schriften haben von jeher die größeren historischen Werke, die Chronik und die Kirchengeschichte, die ungetheilteste Anerkennung gefunden. Sie haben dem Verfasser den Namen des christlichen Herodot und des Vaters der Kirchengeschichte eingetragen. Die Chronik führt den Titel: Vielfältige Geschichte (παντοδαπὴ ἱστορία) und zerfällt in zwei Theile, in die χρονογραφία und den κανὼν χρονικός. Laut der Vorrede stellt das Werk sich die Aufgabe, vorab eine ethnographische, aus den historischen Denkmälern der einzelnen Nationen geschöpfte Chronologie zu geben (erster Theil), und sodann eine synchronistische Verbindung und Ausgleichung zu versuchen (zweiter Theil). Schon Julius Africanus (s. d. Art.) hatte es unternommen, die Traditionen der verschiedenen Völker mit der hebräischen Ueberlieferung zusammenzustellen; die Ausgleichung durchgeführt und für die folgenden Zeiten festgestellt zu haben, ist Eusebius' Verdienst. Seine Arbeit, beherrscht und getragen von der Absicht, die Zeitgeschichte mit der biblischen Geschichte zu verknüpfen, erlangte einen unberechenbaren Einfluß auf die Geschichtschreibung der Folgezeit. Hatte er selbst zunächst für die Orientalen geschrieben, so verpflanzte Hieronymus seine Anschauungen in das Abendland, indem er eine lateinische Uebersetzung des zweiten Theiles der Chronik fertigte und denselben zugleich bis zum Jahre 379 (a. Abr. 2395) fortsetzte (Eusebius war bis zum Jahre 326 [a. Abr. 2342] gegangen). Der erste Theil ist uns bloß durch die armenische Uebersetzung bekannt geworden. Von dem griechischen Texte beider Theile liegen nur noch Bruchstücke vor. Die neueste und beste Ausgabe besorgte A. Schoene, Berlin 1866—1875, 2 Bände (Eusebii Chronicorum liber prior. Ed. A. Schoene. Armeniam versionem latine factam ad libros manuscriptos recensuit H. Petermann. Graeca fragmenta collegit et recognovit, appendices chronographicas sex adjecit A. Schoene, Berol. 1875; Eusebii Chronicorum Canonum quae supersunt ed. A. Schoene. Armeniam versionem latine factam e libris manuscriptis rec. H. Petermann. Hieronymi versionem e libris manuscr. rec. A. Schoene. Syriam epitomen latine factam e libro Londinensi rec. E. Roediger, Berol. 1866. Vgl. noch Eusebii Canonum epitome ex Dionysii Telmaharensis chronico petita, sociata opera verterunt notisque illustrarunt C. Siegfried et H. Gelzer, Lips. 1884). Die Kirchengeschichte (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία) verfolgte in ihrer ersten Ausgabe die Geschichte der christlichen Kirche von der Zeit ihrer Gründung bis zu den Siegen Constantins über Maxentius (28. October 312) und des Licinius über Maximin (30. April 313), welche beide zusammengefaßt als der Triumph des Christenthums über das Heidenthum dargestellt werden. Von diesen Siegen handeln die letzten Kapitel des neunten Buches, und der Augenschein lehrt, daß die Worte, mit welchen dieses Buch endet, den Schluß des ganzen Werkes bilden sollten. Nachträglich hat Eusebius noch ein zehntes Buch angereiht, welches bis zum Siege Constantins über Licinius (3. Juli 323) oder bis zur Alleinherrschaft Constantins reicht. Diese Kirchengeschichte ist ein überaus reiches und als Geschichtsquelle geradezu unschätzbares Archiv von Thatsachen, Actenstücken und Excerpten aus Urkunden und Schriften aller Art. Freilich stellt sie wesentlich nur eine Materialiensammlung dar, welche weder auf Vollständigkeit der Berichterstattung, noch auf Gleichmäßigkeit der Behandlung und noch weniger auf zusammenhängende und genetische Entwicklung des Stoffes Anspruch erhebt. Dagegen ist sie ein Quellenwerk im vollen Sinne des Wortes, und der Vorwurf absichtlicher Fälschung der Thatsachen läßt sich nicht begründen, wie sehr auch hin und wieder Gunst oder Ungunst den Blick des Erzählers trüben oder seinen Gesichtskreis verengen mag. Weniger leicht lassen sich die früher schon genannten Schriften über Kaiser Constantin gegen die oft erhobene Beschuldigung geflissentlicher Entstellung der Thatsachen in Schutz nehmen; augenscheinlich ist Eusebius hier nicht sowohl Geschichtschreiber, als vielmehr bald beschönigender, bald übertreibender Panegyriker. Weitere historische Arbeiten sind verloren gegangen. Erhalten ist noch das Schriftchen über die Martyrien, deren Augenzeuge der Verfasser in den Jahren 303—310 zu Cäsarea war (σύγγραμμα περὶ τῶν καθ' αὐτὸν μαρτυρησάντων), jetzt gewöhnlich dem achten Buche der Kirchengeschichte als Anhang beigegeben. Die Hauptausgabe dieser historischen Schriften (mitsammt den Fortsetzungen der Kirchengeschichte von Socrates, Sozomenus, Theodoret, Evagrius, Philostorgius, Theodorus Lector) besorgte H. Valesius (de Valois), 3 Bde., Paris 1659—1673 u. ö. Neuere Separatausgaben der Kirchengeschichte von F. A. Heinichen, 3 Bde., Leipzig 1827—1828, nebst Supplementa, ebd. 1840; von E. Burton, 2 Bde., Oxford 1838; von H. Lämmer, Schaffhausen 1859 bis 1862. Handausgaben von A. Schwegler, Tübingen 1852; Heinichen, Leipzig 1868; W. Dindorf, Leipzig 1871.

Mit seinem hervorragenden Talente für Geschichtsdarstellung verband Eusebius große Vorliebe für exegetische Studien. Doch mangeln ihm gesunde und klare hermeneutische

Grundsätze, und im Wesentlichen herrscht in seinen exegetischen Schriften die Art und Weise des Origenes vor. Er scheint eine Reihe biblischer Bücher in fortlaufenden Commentaren erläutert zu haben. Fast vollständig erhalten ist indessen nur der Commentar zum Propheten Isaias in zehn Büchern, welcher eine historische Auslegung verspricht, aber sehr häufig in willkürliches Allegorisiren verfällt. Der von B. de Montfaucon herausgegebene Psalmencommentar reicht bis Psalm 118; Fragmente über die folgenden Psalmen hat A. Mai aus vaticanischen Catenen nachgetragen; zu de Montfaucons Edition gab kürzlich J. B. Pitra (Analecta sacra III, 365—520) Ergänzungen, welche namentlich die plagiatorische Abhängigkeit des Eusebius von Origenes in neues Licht stellen. Zum N. T. liegen hauptsächlich ziemlich bedeutende Fragmente über das Lucas-Evangelium vor. Dazu kommen einige in das Gebiet der biblischen Einleitungswissenschaft fallende Versuche. Auf neutestamentlichem Boden bewegen sich auch außer der bekannten Synopse der Evangelien (s. d Art. Evangelienharmonie) die drei Bücher der evangelischen Fragen und Lösungen (περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων), welche einige anscheinende Widersprüche der Evangelisten unter einander (in den Genealogien des Herrn und in den Berichten über sein Begräbniß und seine Auferstehung) aufhellen wollen. Wichtiger ist das aus einer Topographie Palästina's und Jerusalems als Fragment erübrigende alphabetische Verzeichniß der im A. T. vorkommenden Ortsnamen nebst Beschreibung der Lage des jedesmaligen Ortes und Angabe seiner späteren Namen (περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ), von Hieronymus übersetzt und ergänzt (zuletzt herausgegeben von P. de Lagarde in den Onomastica sacra, Gotting. 1870).

Zwei **dogmatische** Schriften greifen in die arianischen Streitigkeiten ein. Die zwei Bücher gegen Marcellus (κατὰ Μαρκέλλου) suchen den Beweis zu erbringen, daß Bischof Marcellus von Ancyra (s. d. Art.) mit Recht von den Arianern auf dem Concile zu Constantinopel (336) abgesetzt worden, weil seine Logoslehre sich als Sabellianismus ausweise. Dieser Irrlehre gegenüber wollen die drei Bücher von der kirchlichen Theologie (περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας) die wahre Logoslehre ausführlicher darlegen und begründen (beide Schriften in Verbindung mit dem noch zu nennenden Schriftchen Adv. Hieroclem herausgegeben von Th. Gaisford, Oxford 1852). Aus der Schrift über das Paschafest (περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς), verfaßt aus Anlaß der Nicänischen Verhandlungen über die Feier des Osterfestes, liegt nur noch ein von Mai aufgefundenes Bruchstück vor, oft genannt wegen seines schönen Zeugnisses über das heilige Meßopfer. Einen Brief des Bischofs an seine Diöcesanen, betreffend seine Haltung auf dem Nicänum und die Bedeutung des ὁμοούσιος, haben Socrates (Hist. eccl. 1, 8) und Theodoret (Hist. eccl. 1, 11) aufbewahrt. Aus dem Briefe an Constantins Schwester Constantia über Christusbilder theilt der Patriarch Nicephorus von Constantinopel (gest. 828) in seinen Antirrhetica die Hauptstellen mit. Vierzehn nur lateinisch vorliegende Homilien über verschiedene, meist dogmatische Themata sind höchst wahrscheinlich nicht von Eusebius.

Bedeutender sind seine **apologetischen** Schriften, die Früchte einer umfassenden historischen Gelehrsamkeit und eines oft staunenswerthen Fleißes. Die „Evangelische Vorbereitung" (εὐαγγελικὴ προπαρασκευή) in fünfzehn Büchern zeigt die unvergleichliche Ueberlegenheit des Christenthums wie auch des Judenthums gegenüber den verschiedenen Religionen und philosophischen Systemen des Heidenthums (Separatausgabe von Th. Gaisford, 4 Bde., Oxford 1843). Die „Evangelische Beweisführung" (εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις) in zwanzig Büchern, von welchen jedoch fast nur die zehn ersten noch erhalten sind, führt aus, daß das Christenthum die gottgewollte Blüte des Judenthums sei (Separatausgabe von Th. Gaisford, 2 Bde., Oxford 1852). Einen bündigen Abriß des Inhaltes dieser beiden ausführlicheren Werke bietet die Schrift „Von der Erscheinung des Herrn im Fleische" (περὶ τῆς θεοφανείας) in fünf Büchern (eine syrische Uebersetzung ward von S. Lee nach einer Handschrift vom Jahre 411 herausgegeben, London 1842, und in's Englische übertragen, Canterbury 1843; Mai entdeckte bedeutende Fragmente des griechischen Textes). Eine ähnliche Tendenz muß wohl auch die „Allgemeine elementare Einleitung" (ἡ καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή) verfolgt haben, von welcher fast nur noch die „Prophetischen Aussprüche" (ἐκλογαὶ προφητικαί) in vier Büchern erübrigen, hauptsächlich Erklärungen messianischer Stellen des A. T. enthaltend (Separatausgabe von Th. Gaisford, Oxford 1842). Ein umfangreiches Werk gegen den Neuplatoniker Porphyrius (gest. 304), in neunundzwanzig oder dreißig Büchern, von welchen Hieronymus noch zwanzig kannte, ist verloren gegangen. Das Schriftchen gegen den Statthalter Hierokles von Bithynien (um 303), bezw. „Gegen die Schilderung des Apollonius von Tyana durch Philostratus wegen der von Hierokles unternommenen Parallelisirung des Apollonius mit Christus" (πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ Χριστοῦ σύγκρισιν), thut mit schneidiger Schärfe dar, daß die Quelle des Hierokles, die möglichst idealistisch ausgeschmückte Geschichte des neupythagoräischen Philosophen und Magiers Apollonius von Flavius Philostratus, nur Fabel und Sage, daß insbesondere die angeblich von Apollonius gewirkten Wunder entweder Erdichtung oder aber dämonisches Blendwerk seien (zuletzt herausgegeben von C. L. Kayser in seiner Edition der Werke des Fl. Philostratus, 2 Bde., Leipzig 1870 bis 1871). Eine Gesammtausgabe der Werke Eu-

sebius', bezw. ein Abdruck von Ausgaben sämmtlicher Werke nur bei Migne, PP. gr. XIX ad XXIV. Eine Handausgabe einzelner Schriften (Praepar. evang., Demonstr. evang., Hist. eccl.) von W. Dindorf, 4 Bde., Leipzig 1867 bis 1871. Fast alle Werke Eusebius' sind in's Syrische, viele auch in's Armenische übersetzt worden. Ein Verzeichniß der unter seinem Namen gedruckten syrischen Texte bei G. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae, Monast. 1871, 50 sq., und E. Nestle, Brevis linguae Syriacae grammatica, Lips. 1881, II, 30. Ausgewählte Schriften wurden in's Deutsche übertragen in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter von M. Stigloher (Kirchengeschichte, Buch von den Martyrern in Palästina), Kempten 1870, und J. Molzberger (Vom Leben des Kaisers Constantin), Kempten 1880. Weitere Literaturangaben bei W. Engelmann, Bibl. Script. class., ed. 8 (von E. Preuß), I, 339 ad 341, und bei Chevalier, Répertoire des sources hist. I, 690 ss. [Bardenhewer.]

Eusebius von Emisa, Bischof der Semiarianer, syrischer Exeget, stammte aus einer sehr angesehenen Familie Edessa's. Das Jahr seiner Geburt läßt sich aus Mangel an historischen Nachrichten nicht genau bestimmen; jedoch sprechen alle Indicien dafür, daß er gegen Ende des dritten oder gleich im Anfange des vierten Jahrhunderts das Licht der Welt erblickte. Neben den Schulen zu Antiochien und Alexandrien zeichnete sich damals namentlich die von Edessa sehr vortheilhaft aus; hier hatte besonders das exegetische und humanistische Studium sehr tüchtige Vertreter, und dieß wußte Eusebius gut zu benutzen. Seine von Georgius, Bischof von Laodicea, verfaßte Biographie ist zwar nicht auf uns gekommen, aber aus den von Sokrates, Sozomenus u. A. daraus entnommenen Notizen ist ersichtlich, daß er in der Exegese vorzugsweise Eusebius von Cäsarea und Patrophilus von Scythopolis zu Lehrern hatte. Auch zu Antiochien suchte Eusebius in der Folge den Kreis seiner Kenntnisse zu erweitern und begab sich zuletzt nach Alexandrien, einerseits um seinen Wissensdurst noch mehr zu befriedigen, andererseits um sich dem geistlichen Stande zu entziehen, dessen Obliegenheiten und Gefahren er fürchtete. Später nach Antiochien wieder zurückgekehrt, erschien er den Eusebianern als der Mann, welcher als Bischof von Alexandrien die durch die abermalige Verbannung des hl. Athanasius hervorgerufene gereizte Stimmung der Einwohner dieser Stadt beschwichtigen könnte, und wurde deßhalb auf der Synode zu Antiochien im J. 341 zum Nachfolger des hl. Athanasius bestimmt. Eusebius kannte die Anhänglichkeit des Volkes an den Heiligen und nahm deßhalb die Wahl nicht an. Wohl aber ließ er sich später das Bisthum zu Emisa in Phönicien übertragen. Doch auch hier fand er heftigen Widerstand, da er im Geruche des Arianismus, der Sterndeuterei und der Magie stand. Erst nach einiger Zeit fand er Aufnahme durch Vermittlung von Placidius und Narcissus. Da er bei dem Kaiser Constantius in sehr großem Ansehen stand, so mußte er diesen auf dem Feldzuge gegen die Perser im J. 338 begleiten, und es scheint, daß er sich von nun an fast immer in der Nähe dieses Kaisers aufhielt, bis er um 359 zu Antiochien starb. Gegen die gewöhnliche Annahme nämlich, er sei im J. 360 gestorben, spricht der Umstand, daß sich auf der zu Seleucia 359 gehaltenen Synode schon ein gewisser Paulus als Bischof von Emisa unterzeichnet hat. Hieronymus urtheilt (De viris illustr. 91): Eusebius Emisenus, elegantis et rhetorici ingenii innumerabiles et qui ad plausum populi pertinent confecit libros, magisque historiam secutus ab his, qui declamare volunt, studiosissime legitur. Daß Eusebius ein sehr fruchtbarer Schriftsteller gewesen, beweisen auch andere Zeugnisse; doch die meisten seiner Schriften, unter denen vorzüglich sein Werk wider die Juden, wider die Heiden und Novatianer, seine zehn Bücher Erklärungen über den Brief an die Galater und viele kurze Predigten über die Evangelien genannt werden müssen, sind verloren gegangen, so daß man sich über ihren innern Werth kein Urtheil bilden kann. Da er Semiarianer war, so begreift sich, wie er von den strengen Arianern gleich den Orthodoxen des Sabellianismus beschuldigt werden konnte, während die Katholiken ihn für einen Anhänger des Arius ausgaben. Viele Homilien, welche von ihm verfaßt sein sollen und zu Paris im J. 1547 zum ersten Male in lateinischer Sprache gedruckt wurden (in der Bibl. max. Patr., Lugd. VI), sind unstreitig erst aus späterer Zeit und von ganz verschiedenen Verfassern (vgl. die Zusammenstellung bei Fessler, Patrol. II, 3). Die von Augusti gesammelten Reden und Fragmente exegetischen Inhaltes (Eusebii Emeseni quae supersunt opuscula graeca, Elberf. 1829; bei Migne, PP. gr. LXXXVI, 1, 463 sq.) gehören zumeist dem Eusebius von Alexandrien (s. d. Art.), einige Fragmente dem Commentar des Eusebius von Cäsarea u. A. zu. Ueber ächte Fragmente s. Thilo, Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa, Halle 1832, 59 ff. (Vgl. Socr. H. E. 2, 9; Sozom. 3, 6. 14.) [Fritz.]

Eusebius von Gran, s. Einsiedler 37.

Eusebius von Laodicea (auch Alexandrinus genannt) war zuerst unter Erzbischof Dionysius Diacon der Kirche von Alexandrien. Im Anfange der Valerianischen Verfolgung begleitete er seinen Bischof vor den Richterstuhl des Proconsuls Aemilian. Als Dionysius 257 aus Alexandrien verbannt worden war, hielt Eusebius sich heimlich in der Stadt auf und leistete den Christen alle nur möglichen Dienste, besuchte sie in den Gefängnissen und bestattete die vollendeten Blutzeugen mit eigener Lebensgefahr. Im J. 260 war Bürgerkrieg und eine verheerende Pest in der Stadt ausgebrochen; Eusebius diente den Kranken mit hingebender Liebe und befand

sich in beständiger Todesgefahr. Als die Römer den aufrührerischen Stadttheil Bruchium belagerten und denselben beinahe ausgehungert hatten, verschaffte Eusebius in Verbindung mit seinem Freunde Anatolius vielen Tausenden der Belagerten Rettung. Er selbst befand sich in dem Stadttheile, welcher in der Gewalt der Römer war, Anatolius dagegen in dem belagerten Theile der Stadt. Da ging Eusebius zu den Römern und bat um Schonung derjenigen, welche jetzt noch die Stadt verlassen wollten. Seine Bitte wurde ihm gewährt, und er setzte hiervon Anatolius in Kenntniß. Dieser trug dem Rathe der Stadt die Sache vor und forderte ihn auf, sich den Römern zu ergeben. Als der Rath hierauf nicht einging, rieth Anatolius, sie möchten wenigstens die Kinder und Greise, überhaupt die zur Vertheidigung Untauglichen, die doch bald an Hunger sterben würden, aus der Stadt ziehen lassen. Viele eilten nun in das römische Lager, wo Eusebius die von Hunger Entkräfteten wie ihr Arzt und Vater pflegte. Im J. 264 sandte Dionysius seinen Diacon nach Syrien, um die wegen Paul von Samosata entstandenen Streitigkeiten zu schlichten. Eusebius wohnte der Synode von Antiochien bei und machte auf Clerus und Volk einen derartigen Eindruck, daß sie ihn nicht mehr in die Heimat entließen, sondern zum Bischofe von Laodicea in Syrien erwählten. Nur wenige Jahre hatte er rühmlichst daselbst gewirkt, als ihn 270 der Tod ereilte. Sein Freund Anatolius wurde sein Nachfolger. (Vgl. Euseb. H. E. 7, 11. 32; Baron. ad a. 263, n. 8—11; Pagi Critica 270, n. 9—11.) [Gams O. S. B.]

Eusebius von Nikomedien, eine Hauptstütze der Arianer, welche nach ihm auch Eusebianer genannt wurden, gehörte einer sehr vornehmen Familie an und war nach Ammianus Marcellinus (Hist. 22, 9) mit Kaiser Julian, folglich wohl auch mit Constantin, verwandt. Wie Arius und mehrere ihm gleichgesinnte Bischöfe, so hatte auch er (Epiph. Haeres. 69, 9) seine Bildung vorzugsweise in der Schule zu Antiochien gewonnen, an deren Spitze zu Ende des dritten Jahrhunderts der Presbyter und spätere Martyrer Lucian (s. d. Art.) stand. So verschieden schon über Eusebius geurtheilt worden ist, so werden ihm doch allgemein Scharfsinn, eine große Beredsamkeit und eine ungemeine Gewandtheit in Geschäften nachgerühmt. Mehr aber als diese Eigenschaften stach sein schrankenloser Ehrgeiz hervor, so daß er unter denjenigen Bischöfen, welche nach irdischen Gütern und Würden strebten, obenan steht; das bischöfliche Amt galt ihm nur als eine Leiter zu den höchsten Aemtern des Staates. Der bischöfliche Stuhl zu Berytus in Phönicien genügte ihm bald nicht mehr, und er warf seine Augen auf das Bisthum von Nikomedien, der damaligen oströmischen Residenzstadt; dieses errang er wirklich, wie es scheint durch den Schutz Constantia's, der Gemahlin Licinius', für den er als Bischof von Nikomedien in dem Kriege gegen Constantin d. Gr. eifrig Partei nahm (Theodoret, Hist. eccl. 1, 20). Was jedoch seinen Namen in der Kirchengeschichte besonders verewigt hat, ist der große Antheil, den er an der Sache der Arianer nahm. Unter Verweisung auf den Art. Arianismus ist hier nur noch beizusetzen, daß Eusebius Ausgangs 341 oder Anfangs 342 starb, nachdem er noch zuvor (339) Erzbischof von Constantinopel geworden war. Um jene Zeit war nämlich der Sitz des Reiches von Nikomedien nach Constantinopel verlegt worden und Eusebius berechnete ganz richtig, daß die fernere Dauer seines Einflusses auf den Kaiser gefährdet sei, wenn er nicht mit dem Hofe fortziehe, d. h. das Bisthum der bisherigen Hauptstadt Nikomedien mit dem der neuen vertausche. Wie er nun während seines Lebens im Interesse der arianischen Häresie stets gegen die Orthodoxen, namentlich gegen Athanasius, intriguirt hatte, so gab auch sein Tod noch Anlaß zu unerhörten Greueln in der Hauptstadt des Ostens, indem jetzt der vertriebene orthodoxe Paulus sich wieder seines Stuhles zu Constantinopel zu bemächtigen suchte, während die Eusebianer einem ihrer Parteigänger, Macedonius, unter vielem Blutvergießen den Sieg zu verschaffen wußten, so daß die Eusebianer (die Jahre 348—350 abgerechnet) von 340—380 den Stuhl der Hauptstadt inne hatten. (Vgl. Tillemont, Mém. VI, 251; Fabricius, Bibl. gr., ed. Harles, VII, 415.) [Fritz.]

Eusebius von Samosata, der hl., Bischof und Martyrer. Weder von dem Jahre der Geburt, noch von den ersten Lebensumständen dieses Mannes ist eine Kunde auf uns gekommen; erst seitdem er den bischöflichen Stuhl zu Samosata in Syrien bestieg, verbreitet die Geschichte einiges Licht über ihn. Er gelangte zur bischöflichen Würde im J. 361, zu einer Zeit also, wo der Arianismus unter dem Protectorate des Kaisers Constantius glänzende Siege feierte und meistens Arianer auf die bischöflichen Stühle erhoben wurden. Es mag wohl sein, daß Eusebius vor seiner Wahl zum Bischofe sehr gemäßigt und kein strenger Verfechter der kirchlichen Orthodoxie gewesen; daß er aber auf Seite der Arianer gestanden sei, wie schon Einige aus seiner Wahl geschlossen haben, läßt sich historisch nicht erweisen. Auf jeden Fall zeigte er sich von nun an als einen eifrigen Vertreter der katholischen Sache, und hierzu bot sich gar bald Gelegenheit dar. Im J. 360 war Eudoxius (s. d. Art.) von dem antiochenischen Bisthum auf das der Hauptstadt Constantinopel befördert worden, und es war deßhalb eine neue Wahl nöthig. Auf einer zu Antiochien Anfangs 361 gehaltenen Synode, welcher der Kaiser Constantius selbst anwohnte, vereinigten die Semiarianer und die Eudoxianer nach langen Streitigkeiten ihre Stimmen auf Meletius, einen wegen seiner Tugenden gepriesenen Priester, von dem jedoch nicht recht gewiß war, ob er im Herzen für die Arianer sei, oder sich auf

die Seite der Semiarianer neige, so daß jede Partei darauf rechnete, an ihm einen Meinungsgenossen zu erhalten. Mit besonderem Eifer hatte sich aber für ihn Eusebius verwandt, weil ihm dessen aufrichtige Anhänglichkeit an den katholischen Glauben bekannt war, und in seine Hände wurde auch die Urkunde von der Wahl des hl. Meletius niedergelegt. Als einige Tage nachher der neue Patriarch von Antiochien in seiner ersten Predigt an das Volk unverholen die Lehre des Conciliums von Nicäa vortrug, beschlossen die Arianer seinen Sturz, der auch wirklich nach einmonatlicher Amtsführung erfolgte. Sie vermochten den Kaiser, einen Hofbedienten an Eusebius zu schicken, um die ihm anvertraute Wahlurkunde zurückzufordern; denn sie befürchteten, man möchte eine Schrift, deren Aechtheit sie nicht läugnen konnten, gegen sie benutzen. Eusebius erwiederte aber, er könne die Wahlurkunde nicht anders als unter Beistimmung aller dabei Betheiligten, die ihn zu deren Bewahrer aufgestellt hätten, aus den Händen geben. Da man ihm hierauf, wofern er sich zu gehorchen weigere, mit dem Abhauen der rechten Hand drohte, reichte er seine beiden Hände dar mit den Worten, man könne ihm alle beide abschneiden, nie aber werde er sich zur Ungerechtigkeit gebrauchen lassen. Diese kräftige Sprache drang selbst dem Constantius Bewunderung ab. Im J. 370 fand sich Eusebius auf Bitten Gregors von Nazianz bei der Wahl des hl. Basilius zum Erzbischof von Cäsarea ein und schloß eine enge Freundschaft mit diesem großen Manne, die er nachher durch Briefwechsel unterhielt. Unter der Regierung des Kaisers Valens, der, von den Arianern gewonnen, eine Verfolgung gegen die Katholiken erregte, wurde Eusebius 374 nach Thracien verbannt. Aber auch in seiner Verbannung wirkte er sehr wohlthätig. Verkleidet in ein Soldatengewand, bereiste er mehrere Male Syrien, Palästina und Phönicien, um die Christen in dem wahren Glauben zu befestigen, um Priester zu weihen für die Orte, wo keine waren, und um die Bischöfe bei Besetzung der erledigten Kirchenstellen mit würdigen Hirten zu versehen. Als 378 Theodosius zur Regierung gelangte und der Kirche Frieden gab, durfte auch Eusebius in seinen Sprengel zurückkehren und entwickelte sofort eine bewunderungswürdige Thätigkeit im Interesse der katholischen Sache. Mehrere Bisthümer, wie Veröa, Hierapolis und Cyrus, erhielten durch seine Bemühung ausgezeichnete Hirten; auch zu Dolicha, einer kleinen Stadt der Landschaft Commagene, die damals von der arianischen Irrlehre angesteckt war, wollte er bereits den katholischen Bischof Maris inthronisiren, als ein arianisches Weib ihm einen Ziegelstein auf den Kopf warf, so daß er schon nach einigen Tagen in Folge davon starb (379 oder 380). Gregor von Nazianz sagt von ihm in einem seiner Briefe, daß er die Säule der Wahrheit, die Leuchte der Welt, das Werkzeug, dessen sich Gott bediente, um seinem Volke seine Gnaden mitzutheilen, die Stütze und Ehre aller Rechtgläubigen gewesen sei. Sein Andenken wird in der römischen Kirche am 21., in der griechischen am 22. Juni gefeiert. Von seinen Briefen an Basilius und Gregor von Nazianz hat sich keiner erhalten. (Vgl. Theodoret, Hist. 2, 27 sq.; 4, 12 sq.; 5, 4; Boll. Jun. IV, 237 sq.; Butler, Leben der Väter, deutsch von Räß und Weis, VIII, 304 ff.) [Fritz.]

Eusebius von Thessalonich, Bischof und polemischer Schriftsteller um 600, ist nur aus den Schriften Gregors des Großen und aus Photius' Bibliothek bekannt. Der letztere Schriftsteller berichtet von ihm, ein Mönch Andreas, der zur Secte der Aphthartodoketen gehörte, habe ihm einen Brief geschrieben, den er um Gottes willen zu lesen bitte. Eusebius antwortete ihm sehr freimüthig, er sehe aus diesem Briefe, daß Andreas zum Schreiben sehr wenig Geschick habe, lauter Mißgriffe mache und gewiß besser gethan hätte, die Ruhe seines Klosterlebens durch etwas, wozu er nicht tauge, nicht zu stören. Dann wies er ihm seine Hauptirrthümer nach und ermahnte ihn zum Widerruf. Statt dessen suchte Andreas sich in einer größern Abhandlung zu rechtfertigen, und diese veranlaßte Eusebius zur Abfassung von Libri decem adversus Andream monachum. Aus diesen Büchern, wie aus dem frühern Brief, hat Photius (Biblioth. 162) die Hauptstellen mitgetheilt; sie stehen bei Migne, Patrol. gr. CIII, 451. Eusebius gehört ferner zu den Adressaten eines Briefes, in welchem Papst Gregor d. Gr. im J. 593 an eine Anzahl griechischer Bischöfe Verhaltungsregeln wegen einiger Verordnungen des Kaisers Mauritius ertheilt (Ep. 8, 5; Migne, PP. lat. LXXVII, 909). Im J. 598 schrieb Gregor an Eusebius wegen eines Presbyters Lucas, der das Concil von Chalcedon nicht anerkennen wollte, und noch einmal wegen der Anmaßung des Titels Universalbischof von Seiten des Patriarchen von Constantinopel (Ep. 9, 68; 10, 42; Migne, PP. lat. l. c. 1003. 1100). Im J. 600 schickte Eusebius einen Lector Theodor nach Rom mit einem Briefe an den Papst. Theodor lieferte den Brief aus irgend einem Grunde an den oben genannten Mönch Andreas aus, mit dem er seit langer Zeit bekannt war, und dieser veröffentlichte nicht nur den Brief in einer so gefälschten Form, daß jedermann den Verfasser für einen Häretiker oder einen Narren halten mußte, sondern gab auch unter Gregors Namen einige griechische Reden heraus, welche das Ansehen des gefeierten Theologen durchaus herabsetzen mußten. Ueber diese Betrügereien mußte Gregor nochmals an Eusebius schreiben, und bat ihn, das letztere Machwerk, wo es ihm nur in die Hände komme, zu unterdrücken; er verstehe kein Griechisch und habe daher nie etwas griechisch geschrieben (Ep. 11, 74; Migne l. c. 1212. Vgl. Fabricii Biblioth. gr. ed. Harles, VII, 417; X, 722; Baronius ad a. 593, n. 20; 598, n. 12; Ceillier XI, 527). [Kaulen.]

Eusebius von Vercelli, der hl., ein eifriger Bekämpfer des Arianismus und standhafter Vertheidiger des hl. Athanasius, wurde gegen das Ende des dritten Jahrhunderts in Sardinien geboren. Um das Jahr 309 soll er zu Rom, wo sich seine Mutter Restituta häuslich niedergelassen hatte, vom Papste Eusebius getauft und nach dessen Namen genannt worden sein. Fromm erzogen, widmete er sich dem geistlichen Stande, wurde unter Papst Sylvester Lector zu Rom, und ward in der Folge nach Vercelli in Piemont berufen, wo er durch seinen frommen Wandel und durch die eifrige Uebung aller christlichen Tugenden sich unter der Geistlichkeit dieser Stadt so auszeichnete, daß er vom Clerus und vom Volke einstimmig zum Oberhirten erwählt und den 15. December 340 vom Papste Julius I. zum Bischof von Vercelli geweiht wurde. Als Bischof war er der erste, welcher im Abendlande das bereits im Oriente übliche Klosterleben mit dem priesterlichen Stande verband, mit dem Clerus seiner Stadt in einem Hause beisammenwohnend ein gemeinschaftliches Leben führte und mit den inneren Uebungen der Beschaulichkeit die Seelsorge und das Studium der heiligen Wissenschaften vereinigte, weßhalb ihn auch der Orden der regulirten Chorherren zugleich mit Augustinus als seinen Ordensstifter verehrt. Das Proprium Canonicorum regul., sich berufend auf den 63. Brief des heiligen Ambrosius ad Vercellenses, enthält hierüber am 16. December: Eusebius Vercellensis Instituta Monachorum clericalibus et sacerdotalibus Ordinibus adjunxit primusque in occiduis partibus haec duo inter se diversa conjunxit, ut esset in Clericis contemtus rerum et accuratio Levitarum. Unde Ordo Clericorum, qui postea regulares Canonici dicti sunt, in Occidente fuit propagatus, qui a beato Augustino Episcopo Hipponensi in Africam et ab aliis Episcopis in alias provincias evectus est et dilatatus. Aus dieser geistlichen Pflanzschule gingen nach des hl. Ambrosius Zeugnisse (l. c.) viele tüchtige und gottesfürchtige Diener des Altars, viele erleuchtete und heilige Bischöfe, viele Bekenner und Martyrer hervor, Eusebius selbst aber ging mit Wort und That Allen als leuchtendes Beispiel voran. Doch nicht lange konnte er in stiller Zurückgezogenheit für seine Heerde leben, denn die arianische Ketzerei drohte die Kirche in ihren Grundfesten zu erschüttern, und jeder, dem der orthodoxe Christusglaube heilig war, mußte sich wie der große Athanasius dem wüthenden Sturme muthig entgegenstellen (s. d. Artt. Arianismus und Athanasius). Papst Liberius, der eingedenk seiner Pflicht als Oberhaupt der Kirche Alles that, um die Streitigkeiten zu Ende zu bringen, forderte nun im J. 354 die Bischöfe Eusebius von Vercelli und Lucifer von Cagliari auf, zu Kaiser Constantius nach Arles in Gallien zu gehen, um von ihm die Zusammenberufung eines Conciliums zu erwirken. Constantius bewilligte dieselbe, und so wurde im J. 355 die Synode zu Mailand gehalten. Auf dieser jedoch behielten die arianischen Bischöfe, unterstützt von dem in Mailand gegenwärtigen, arianisch gesinnten und despotischen Kaiser, die Oberhand, und die katholischen Bischöfe, welche das Verdammungsurtheil des Athanasius nicht unterschreiben wollten, wurden abgesetzt und verbannt. Selbst nach geendigter Synode schrieb Constantius an Eusebius und bemühte sich, ihn für die arianische Partei zu gewinnen, allein vergebens. Dieses Sendschreiben (Constantius Victor, Triumphator, semper Augustus Eusebio Episcopo) hat Baronius aus dem Archive von Vercelli in seine Annales ad a. 355, n. 17 aufgenommen. Eusebius wurde nach Scythopolis in Paläſtina in die Verbannung geschickt, wo ihn der arianische Bischof Patrophilus, den er in seinem Briefe seinen Kerkermeister nennt, auf das Grausamste behandelte. Anfangs wohnte er zwar in einem Privathause, wo ihn Epiphanius und andere fromme Katholiken und die Abgeordneten von Vercelli besuchen konnten; doch bald erbrach man gewaltsam seine Wohnung, schleppte ihn unter Schmähungen auf dem Rücken durch die Straßen in den Kerker und ließ ihn die unmenschlichsten Qualen erdulden. Allein nichts konnte seinen Glauben und seine Standhaftigkeit erschüttern, und geduldig ertrug er die Leiden, die nur mit der Veränderung seines Verbannungsortes endeten. Von Scythopolis wurde er nach Cappadocien und von da später nach Oberägypten (Thebais) gebracht, wo er bis zum Ende seiner Verbannung, d. i. bis zum Tode des Constantius blieb; denn als Julian der Apostat im J. 361 den Thron der Cäsaren als Augustus bestiegen hatte, erlaubte er sogleich den verwiesenen Bischöfen, zu ihren Sitzen zurückzukehren. Eusebius verließ nun Oberägypten, begab sich zuerst nach Alexandrien, um sich mit Athanasius über die Wiederherstellung des Friedens in der Kirche zu berathen, und wohnte mit ihm dem Concilium von Alexandrien im J. 362 bei, auf dem die Wiederaufnahme der arianischen Bischöfe in die katholische Kirche, wenn sie ihren Fehler aufrichtig bereuten, beschlossen wurde. Von Alexandrien eilte er nach Antiochien, um die Kirchenspaltung beizulegen, welche Lucifer von Cagliari durch seinen Eigensinn und seinen ungestümen Eifer noch vergrößert hatte, indem er den Priester Paulinus, das Haupt der Eustathianer, gegen Meletius zum Bischof weihte. Eusebius tadelte offen die Wahl des Paulinus, weigerte sich, sie anzuerkennen, veruneinigte sich deßhalb mit dem heftigen Lucifer und verließ Antiochien, um auf seiner Rückreise in anderen Städten des Orients die Wankenden im Glauben zu stärken und die Verirrten zur orthodoxen Lehre wieder zurückzuführen. Endlich kehrte er über Illyrien im J. 363 in seine Diöcese zurück, wo er sich mit Hilarius von Poitiers und Anderen zur fernern Bekämpfung des Arianismus verband; dieser hatte nämlich in dem Bischofe

von Mailand, Auxentius, einen neuen Verfechter gefunden, der, von Kaiser Valentinian begünstigt, den Samen des Irrthums nicht ohne Erfolg in Oberitalien verbreitete. Deßhalb begab sich Eusebius im J. 364 nach Mailand und trat persönlich gegen Auxentius auf, mußte jedoch auf kaiserlichen Befehl Mailand verlassen und nach Vercelli zurückkehren, wo er nach Hieronymus (Chronicon; De script. eccl.) im 88. Jahre seines Lebens den 1. August 371 starb. Nach einigen Angaben soll er, von Arianern gesteinigt, den Martyrtod erlitten haben; allein Ambrosius (Ep. 63, wo er ihn ausdrücklich von den Martyrern unterscheidet), Gregorius von Tours (De gloria Confessorum c. 3) und Andere nennen ihn nur Confessor, und Baronius meint nur, man könne ihn immerhin einen Martyrer nennen, da er, wenn er auch nicht für den Glauben getödtet wurde, dennoch sein Blut für die katholische Lehre in der arianischen Verfolgung vergossen habe (Annales ad a. 371, n. 117—119). Die katholische Kirche verehrt ihn als Martyrer und feiert sein Fest am 16. December; ältere Martyrologien feiern seine Natalitia, den 1. August, andere seinen Ordinationstag, den 15. December. Von seinen Schriften sind noch folgende Briefe vorhanden: Epistola ad Presbyteros et plebes quasdam Italiae und Libellus facti ad Patrophilum custodem cum suis, beide im Exil zu Scythopolis geschrieben, in der Bibliotheca max. Patrum, Lugduni 1677, V, 1227, und bei Baron., Annales ad a. 356, n. 92. 95. Dann Epistola ad Gregorium Episcopum Spanensem (Eliberitanum), geschrieben in der Thebais, seinem dritten Verbannungsorte, im J. 360, in den Operibus S. Hilarii Pictaviensis, Fragm. 11, ed. Veron. 1730, II, 700. Er übersetzte auch den Commentar des Eusebius von Cäsarea über die Psalmen aus dem Griechischen in das Lateinische, doch ist diese Uebersetzung nicht mehr vorhanden. Eine Sammelausgabe des Erhaltenen bietet Migne, PP. lat. XII. Im Domschatze zu Vercelli wird ein lateinisches Evangeliarium aufbewahrt, welches von Eusebius eigenhändig geschrieben sein soll (Cod. a); dasselbe gab Joh. Andr. Iricus unter dem Titel Sacrosanctus Evangeliorum Codex S. Eusebii Magni Episcopi et Martyris nomine exaratus zu Mailand 1748 in zwei Bänden heraus, und auch Bianchini nahm es in sein Evangeliarium quadruplex Latinae versionis antiquae seu Veteris Italicae, Romae 1749, auf. Obwohl die Abfassung von Eusebius nicht unbestritten ist, so gehört die Handschrift jedenfalls in's vierte Jahrhundert und ist eines der schätzbarsten Denkmale zur Kenntniß der vorhieronymianischen Uebersetzung. (Vgl. Hieron. De V. ill. 96; Baronii Annales ad a. 355—371; Ughelli, Italia sacra, Venet. 1719, IV, 747 sq.; über den Text des Cod. Vercell. s. Semler in Wetstenii Proleg. in N. T., Halae [Magdeburg.] 1764, 635 sqq.) [Sebacf.]

Eustachius oder Eustathius, der hl., vor seiner Bekehrung Placidus genannt, Martyrer und einer der vierzehn Nothhelfer, ist von jeher im Abendlande am 20. September, im Morgenlande am 2. November hoch verehrt worden. Diese große Verehrung hat wohl Anlaß zu der bekannten romanhaften Legende über ihn gegeben, welche in Deutschland am meisten durch Chr. von Schmids Bearbeitung bekannt geworden ist. Allein die Acten, welche diese Geschichte enthalten, sind ohne allen Zweifel unächt. Dagegen ist historisch sicher gestellt, daß Eustachius mit seiner Gemahlin Theopista und seinen zwei Söhnen Agapitus und Theopistus unter Hadrian 118 den Martertod erlitt. In Rom, wo er gemartert worden, befand sich ihm zu Ehren eine alte Kirche; die Bollandisten bringen die Abbildung eines Gemäldes aus Constantins Zeit, auf welchem die Einweihung dieser Kirche durch Papst Sylvester dargestellt ist. Baronius (ad a. 103, n. 4) vermuthet, dieser Heilige sei der nämliche Placidus, welchen Josephus (B. J. 3, 4; 4, 1, 8; Vita 43. 74) als römischen Befehlshaber unter Titus nennt; dann müßte er aber bei seinem Marterthum schon hochbetagt gewesen sein. (Die Acta S. Eust. bei Sym. Metaphr. und Surius; vgl. Niceph. Callist. H. E. 3, 29; Tillemont, Mém. II, 226, 585.) [Kaulen.]

Eustathius, der hl., Bischof von Antiochien, geboren zu Side in Pamphylien, hatte zuerst den bischöflichen Stuhl von Beröa inne, wurde aber seiner ausgezeichneten Eigenschaften wegen um das Jahr 323 zum Bischof von Antiochien gewählt. Als solcher wohnte er 325 dem Concil von Nicäa bei und war auf demselben ein Hauptgegner der Arianer und ein vorzüglicher Vertheidiger der wahren Gottheit Christi. Die Arianer, zu Nicäa besiegt und von der Kirche verworfen, faßten einen kühnen, einer häretischen Partei würdigen Plan, um zuletzt doch noch zur Herrschaft zu gelangen. Sie wollten vor der Hand den dogmatischen Streit ruhen lassen, dagegen die tüchtigsten und eifrigsten katholischen Bischöfe zunächst von den Metropolitansitzen verdrängen und mit Arianern ersetzen, durch diese arianischen Metropoliten sofort auch Arianer in die Provinzialstädte als Bischöfe bringen und, wenn dann der arianische Episcopat zahlreich genug sei, auf Synoden das nicänische Glaubensbekenntniß verwerfen und an dessen Stelle das ihrige vorschreiben. Der durch Frömmigkeit wie durch Beredsamkeit und großen Verstand, nicht minder durch Kunst und Schönheit schriftlicher Darstellung hervorragende Eustathius war den Arianern besonders verhaßt. Er hatte sie in mehreren Schriften bekämpft und suchte überhaupt seine Abneigung gegen sie nicht im Geringsten zu verbergen. Da er nun überdieß in der ganzen orientalischen Kirche den zweiten bischöflichen Sitz dem Range nach einnahm, so sollte der angegebene Plan an ihm zuerst verwirklicht werden. Die Arianer brachten im J. 330 eine Synode zu Antiochien zusammen, klag-

ten ihn auf derselben des Sabellianismus an, bestachen eine Dirne, daß sie eidlich betheuerte, von ihm Mutter geworden zu sein, und beschuldigten ihn überdieß eines unehrerbietigen Benehmens gegen die Mutter des Kaisers. Die Synode setzte ihn wirklich ab, gab seine Stelle einem Arianer, und er selbst wurde nach Thracien verbannt. Die Gemeinde von Antiochien gerieth darüber in solche Gährung, daß es der äußersten Anstrengungen der Behörden und der bewaffneten Macht bedurfte, um die Stadt vor gänzlicher Zerstörung zu retten. Die erwähnte Dirne fiel später in eine schwere und langwierige Krankheit und entdeckte den schmählichen Kunstgriff der Arianer; Eustathius starb jedoch in seinem Exil um das Jahr 337. Von Trajanopolis, wo er begraben lag, wurden seine Gebeine im J. 482 nach Antiochien gebracht; die Kirche verehrt ihn als Heiligen am 16. Juli. Viele Katholiken zu Antiochien blieben Eustathius stets mit Verehrung und Liebe ergeben, erkannten die ihnen aufgedrungenen Arianer nicht als Bischöfe an und bildeten daher unter dem Namen Eustathianer eine abgesonderte Kirchenpartei (vgl. d. Art. Meletianische Schismen). Was von den Schriften des Heiligen sich erhalten hat, findet sich am vollständigsten bei Migne (PP. gr. XVIII, 609 sq.). (Vgl. Theodoret, H. E. 1, 4. 7. 20. 21; Socrates, H. E. 1, 24; Sozomenus, H. E. 2, 19; Hieronymus, De viris illustr. c. 85; Excerpta ex H. E. Theodori lect. 2, 1; Boll. Jul. IV, 130 sq.) [Schleyer.]

Eustathius (Eustachius) Afer, aus vornehmem Geschlechte in Nordafrika entsprossen, gab um 440 eine schon bei den Alten sehr gerühmte Uebersetzung der Homilien des hl. Basilius über das Hexaemeron. Er widmete die Arbeit der von Sedulius gepriesenen Diaconissin Syncletica. (Vgl. S. Basilii Opera, ed. Maurin., Par. 1721, I ad calcem.) [Streber.]

Eustathius, Bischof von Sebaste, muß in einer ausführlichen Geschichte der arianischen Streitigkeiten und in einer Biographie Basilius' d. Gr. oft genannt werden; von ihm selbst aber eine genaue Lebensbeschreibung zu geben, ist nicht wohl möglich, weil die Nachrichten der Alten über seine persönlichen Verhältnisse zu ungenau und widersprechend sind. Eustathius, seinem Vaterlande nach wahrscheinlich ein Cappadocier, studirte zu Alexandrien und war ein eifriger Schüler des Arius. In den dreißiger Jahren des vierten Jahrhunderts von dem Bischof Hermogenes zu Cäsarea in Cappadocien als Katholik in den höhern Clerus aufgenommen, begab er sich nach dem Tode seines Bischofs, etwa im J. 340, zu Eusebius, dem Haupt der Arianer, nach Constantinopel, von wo er jedoch bald wieder, angeblich wegen Untreue, entfernt wurde. Nach dem Jahre 350 gelang es ihm, das Bisthum Sebaste in Kleinarmenien zu erlangen. Sein ganzes Leben hindurch gab er Proben von Charakterlosigkeit und unterschrieb der Reihe nach und zu wiederholten Malen alle möglichen Glaubensbekenntnisse, katholische, semiarianische und streng-arianische, je nachdem ihm gerade die betreffende theologische Partei die Oberhand zu haben schien. Am längsten war er Semiarianer, kämpfte als solcher gegen die strengen Arianer, die ihm sein Bisthum wieder nahmen, agirte aber auch gegen die Katholiken; kein Wunder, daß er von mehreren Synoden verurtheilt wurde und zuletzt bei allen Parteien in Mißcredit kam. Gleichwohl betrachtete und behandelte Basilius d. Gr., Erzbischof von Cäsarea in Cappadocien, diesen Mann als seinen Freund bis in seine letzten Lebensjahre. Um diese auffallende Thatsache begreiflich zu finden, muß man wissen, daß Eustathius durch seine persönliche Erscheinung und sein äußerliches Benehmen zu täuschen verstand. Sein Leben war regelmäßig, konnte sogar ungewöhnlich fromm erscheinen, indem Eustathius längere Zeit als Ascet lebte und den Ascetenmantel trug; sein Aeußeres schien stets von innerem heiligem Ernst zu zeugen und machte darum großen Eindruck. So gelang es ihm, ohne daß er eigentliche Beredsamkeit besaß, viele Personen beiderlei Geschlechts von einem unsittlichen Wandel zurückzubringen; er gründete zu Sebaste ein Spital für Fremde und arme Kranke und mußte sich überhaupt so zu benehmen, daß Menschen, die vom Aeußern auf das Innere schlossen, ihn achten mußten. Personen, an deren Meinung ihm viel gelegen war, konnte er lange in der Ueberzeugung lassen, daß er ganz ihrer Ansicht sei; berücksichtigt man noch seine häufigen Kämpfe mit den Arianern und insbesondere mit Aëtius, so ist hinlänglich erklärt, wie er auch die Katholiken und namentlich Basilius, der an keine Heuchelei glauben mochte, lange Zeit hindurch täuschen konnte. Basilius wurde öfter auf den wahren Charakter des Eustathius aufmerksam gemacht und zog sich selber, weil er darauf nicht achtete, Verdacht und Tadel zu. Endlich aber mußte doch die Wahrheit zu Tage treten, und weil Eustathius sah, daß der Bruch unvermeidlich sei, so kam er zuvor und sagte sich seinerseits von Basilius los, indem er diesen in einem nach allen Seiten verbreiteten Briefe als einen Mann schilderte, der häretische Ansichten habe und über die Kirche Verderben bringe. Jetzt mußte Basilius freilich alles glauben, was ihm früher über die Doppelzüngigkeit und Charakterlosigkeit seines vorgeblichen Freundes hinterbracht worden war, und diese bittere Erfahrung machte nach seinem eigenen Geständniß einen so furchtbaren Eindruck auf ihn, daß er nahe daran war, an der ganzen Menschheit zu verzweifeln. Er erhielt übrigens Genugthuung, denn Eustathius schloß sich zuletzt an diejenige Partei, welche die arianische Irrlehre auf die Spitze getrieben hatte, an die Eunomianer an, und starb um das Jahr 380. — Nach Socrates (H. E. 2, 43) und Sozomenus (H. E. 3, 14) war es Eustathius, welcher zuerst (Baronius und Andere scheinen mit Unrecht daran zu zweifeln) das Mönchthum

in Armenien, Pontus und Paphlagonien eingeführt und dadurch die schwärmerisch-ascetische Partei der Eustathianer (οἱ περὶ Εὐστάθιον) hervorgerufen hatte. Diese Leute trugen als Asceten eine auffallende Kleidung, verachteten die Ehe und das häusliche Leben, hielten abgesonderte gottesdienstliche Versammlungen, indem sie an dem Gottesdienst von Priestern, die vor ihrer Ordination geheiratet hatten, keinen Theil nehmen, ja ihren eigenen Gottesdienst nicht einmal in den Häusern verehlichter Personen halten wollten; sie verwarfen die kirchlichen Fasttage, fasteten dagegen an den Sonntagen u. s. w. Da sie behaupteten, kein Verheirateter könne selig werden, so verließen Frauen ihre Männer und Kinder, Männer ihre Frauen und Sklaven ihre Herren, um sich dem ascetischen Leben zu widmen; aber manche, die sich zu viel zugetraut hatten, verfielen in Ausschweifungen. Diesen kläglichen Verirrungen und Uebertreibungen, die wohl größtentheils mehr mittelbar als unmittelbar Eustathius zur Last fallen, setzte sich das (wahrscheinlich zwischen 360 und 380 gehaltene) Concil von Gangra in Paphlagonien kräftig entgegen, und so verschwanden diese Eustathianer sehr bald wieder vom Schauplatze. (Vgl. Tillemont, Mémoires etc. IX, art. 35—38 und die daselbst angeführten Quellen.) [Schleyer.]

Eustathius, Erzbischof von Thessalonich im zwölften Jahrhundert. Eine Angabe seines Geburts- und Todesjahres ist selbst bei der genauern Kunde, die wir in neuester Zeit von Eustathius' Leben haben, nicht wohl möglich. Die Kaiser aus dem Hause der Comnenen, Johannes, Manuel, Alexius, Andronicus und außerdem Isaacius II. Angelus, deren Regierungszeit die Jahre 1118—1195 umfaßt, kommen als Zeitgenossen in seinen Schriften vor. Jedenfalls war er nicht, wie Bähr (Encykl. von Ersch und Gruber) annimmt, schon Lehrer des ersten dieser Kaiser, des Johannes (Kaloioannes), der 1118 die Regierung antrat; der Kaisersohn Johannes, den er zu erziehen hatte (vgl. Eust. Epist. 12, ed. Tafel), war ein jüngerer Sohn des dem Eustathius sehr wohlwollenden Manuel. Andererseits scheint er kaum noch den Sturz Isaacs (1195) und die Thronbesteigung von Alexius II. Angelus erlebt zu haben, da in seinen Schriften, die sonst alle Zeitverhältnisse getreu wiederspiegeln, davon nirgends mehr Erwähnung geschieht, und schon beim Regierungsantritt Isaacs (1185) sich Eustathius als hinfälligen Greis bezeichnet. Indeß war er 1192, und wenn das Datum einer von ihm gehaltenen Festrede bei Fabricius (Bibl. gr. X, 290) richtig ist, 1194 noch am Leben. — Erst seitdem Tafel die kleineren Werke des Eustathius und die auf ihn Bezug habenden Schriften herausgegeben, ist in einem Manne, welcher bis dahin nur als gelehrter Scholiast bekannt war, eine ausgezeichnete Persönlichkeit, eine reiche Quelle für Kirchen- und Sittengeschichte seiner Tage, eine Hauptauctorität für die Kaiserzeit der Comnenen, bekannt geworden. Er war in Constantinopel geboren (Tafel, Opusc. 283), hatte daselbst im Kloster S. Euphemiae seine Bildung erhalten (Ep. 29), wurde Mönch im Kloster S. Flori, wo er seinen uns unbekannten Familiennamen nach alter Sitte ablegte und sich Eustathius nannte, und stieg dann, durch seine außerordentliche Gelehrsamkeit und sein Rednertalent, sowie durch die Freundschaft des Kaisers Manuel (1143 bis 1180) gehoben, von Würde zu Würde empor, ward Diacon der Sophienkirche, libellorum supplicum magister und öffentlicher Lehrer der Beredsamkeit (vgl. Epp. 17. 33. 44). Von seiner Thätigkeit in letzterer Beziehung entwirft sein Schüler, der Erzbischof Michael Acominatos von Athen, in dem ersten Theile seiner Leichenrede (Monodie) ein glänzendes, farbenreiches Bild (Tafel, Dissertat. de Thess. 369 sq.). In dieselbe Zeit fallen die großen gelehrten Arbeiten, durch welche Eustathius uns bisher fast ausschließlich bekannt war: sein Commentar zur Ilias und Odyssee, eine wahre Schatzkammer für classische Gelehrsamkeit und homerische Kritik, über dessen weitläufigen, vielumfassenden Plan er sich in dem Vorworte ausspricht, und seine in Form und Inhalt ähnlichen scholastischen Erklärungen zu Dionysius Charax (Periegetes) und Pindar, von welcher letztern Arbeit indeß nur der Prolog bisher aufgefunden und herausgegeben ist (Opusc. 53 sq.). Alle diese Arbeiten sind eine Frucht und für uns ein Bild seiner Lehrthätigkeit in Constantinopel (vgl. Michaels Monodie auf Eustathius). — Auf seine Erhebung zum magister rhetorum folgte bald seine Erhebung zur bischöflichen Würde. Das Bisthum von Myra, der Hauptstadt Lyciens, und das Erzbisthum Thessalonich waren gleichzeitig erledigt. Für den erstern Sitz war Eustathius gewählt, wurde aber vor der Inthronisation durch einen Befehl des Kaisers an die heilige Synode für den letztern bestimmt (Tafel, Dissert. 432, Not.). Dieß fand nach einer Rede, welche er als designirter Bischof von Myra vor dem Kaiser Manuel hielt, nicht vor dem December 1174 statt (l. c. 401), und nach mehreren Briefen, welche der 1175 zum Erzbischof von Athen ernannte Michael noch aus Constantinopel an ihn schrieb, nicht später als 1175 (l. c. 353 sq.), so daß, was Tafel nicht bemerkt zu haben scheint, die Erhöhung des Eustathius zum Erzbischof von Thessalonich genau in das Jahr 1175 fällt. Von der trefflichen Wirksamkeit des Eustathius in seiner neuen Würde zeugen die Nachrufe Michaels und Euthymius' bei seiner Todtenfeier und vielfach auch seine eigenen kleineren Werke. Er traf das klösterliche und anachoretische Leben, für dessen Ideal er begeistert war, in tiefster Versunkenheit; Mönche und Styliten, Baum- und Höhlenasceten, deren es damals viele Varietäten gab, in Heuchelei und Werkheiligkeit oder in Ungebundenheit, Sinnenlust und Habgier vielfach gänzlich verkommen. Zu ihrer Reform schrieb er „Ueber die Verbesse-

rung des Mönchslebens", die Schrift „An einen Styliten zu Thessalonich" und großentheils auch die „Ueber die Heuchelei". Außerdem aber stand er als treuer Hirt seiner Gemeinde getreulich bei gegen die Bedrückungen und Erpressungen, welche bei dem damaligen Zustande des Kaiserreichs durch die Willkür der Prätoren und Steuerbeamten allgemein geübt wurden, und trat überall Ungebührlichkeiten und Uebergriffen, einmal selbst bei dem ihm befreundeten Kaiser Manuel, mit edlem Freimuth und Energie entgegen (Nicetas Choniates, Historia, Manuel Comnenus lib. 7). Was Wunder, wenn ein solcher Mann viele Feinde hatte, und diese es durch ihre Verleumdungen dahin brachten, daß er eine bestimmte, aber wohl nur kurze Zeit seinen Sitz verlassen mußte. Am wahrscheinlichsten fand dieß Ereigniß unter dem gegen Eustathius feindlich gesinnten Andronicus (1180—1183) statt; Eustathius schrieb damals einen Brief an seine Gemeinde, der für seine unerschütterliche Charakterstärke das ehrendste Zeugniß ablegt. Dieselbe Kraft und Berufstreue, wie gegen den innern Feind, hatte Eustathius bald gegen einen äußern zu erproben. Es war im J. 1185, da als Vorspiel des Kreuzzuges der Lateiner gegen Constantinopel die Stadt Thessalonich durch die sicilischen Normannen des Königs Wilhelm unter Graf Alduin erobert und verheert wurde. Eustathius floh nicht bei der drohenden Gefahr; er blieb tröstend und ermunternd bei seiner Heerde, wendete durch sein bittendes Auftreten bei dem lateinischen Heerführer einen Theil des Unglücks ab und schilderte endlich in einer besondern Schrift die Geschichte der Eroberung, wobei er in ächt bischöflicher Art das erlebte Unglück zur Hebung des sittlichen und religiösen Sinnes zu benutzen suchte. Damals starb Andronicus, und Eustathius begrüßte laut den Schimmer neuen Glückes für das byzantinische Reich bei der Thronbesteigung Isaacs II. Angelus, namentlich in einer „Rede nach dem Siege Isaacs über die Scythen". Außerdem ist noch eine Reihe von Fest- und Fastenpredigten als Zeugniß seiner hirtenamtlichen Thätigkeit übrig, welche mit der Sammlung von 74 Briefen an den Kaiser und andere Personen die interessantesten Aufschlüsse über die kirchlichen und staatlichen Verhältnisse, wie über das Privatleben damaliger Zeit gewähren. (Eustathii Archiep. Thessalon. opuscula argumenti theolog. philol. histor., ed. L. F. Tafel, Francof. 1832; Tafel, Dissert. de Thessalonica, Berol. 1839; Eustathius, Betrachtungen über den Mönchsstand, übersetzt von Tafel, Berlin 1847.) [J. G. Müller.]

Eustochium, Julia, gehörte durch ihre Eltern Toxotius und Paula den edelsten und ältesten Geschlechtern Roms, den Juliern und den Aemiliern an. Nach dem Tode des Gemahls verlor ihre heilige Mutter allen Geschmack an der Welt und ihren Eitelkeiten und fand ihren Trost nur in dem Ewigen. Hierin wurde sie noch mehr durch ihre Freundin, die innigfromme Marcella, befestigt. So lernte die junge Eustochium von der ersten Kindheit an die Welt mit ihren Ehren und Freuden geringschätzen und, weil die Mutter überaus wohlthätig war, mit den zeitlichen Gütern sich himmlische Schätze erkaufen. Sie kleidete sich daher ganz schlicht und einfach und beschloß, um ihre Liebe ganz Gott widmen zu können, im jungfräulichen Stande dem Herrn zu dienen. Als sich die Mutter auf einige Zeit in ein Nonnenkloster zurückzog, wurde Eustochium der hl. Marcella zur Pflege übergeben, unter deren Leitung sie in allem Guten große Fortschritte machte. Bald jedoch ereilte sie eine große Versuchung. Sie kam in das Haus ihres Oheims Himetius. Dieser befahl seiner Gemahlin Prätextata, das einfache Gewand der Jungfrau zu ändern und ihr vernachlässigtes Haupthaar nach weltlicher Sitte zu flechten, um so den Entschluß der Jungfrau und den Wunsch der Mutter zu besiegen. Allein im Schlafe sah Prätextata einen Engel sich nähern, der mit furchtbarer Stimme ihr sagte: „Du hast gewagt, den Befehl deines Mannes dem Willen Christi vorzuziehen? Du, das Haupt einer gottgeweihten Jungfrau mit frevelnden Händen zu berühren? Sie werden vertrocknen von dieser Stunde an, damit du unter Peinen fühlest, was du gethan hast, und nach fünf Monaten wirst du sterben. Beharrst du aber im Verbrechen, so wirst du den Mann und die Kinder zugleich verlieren." Alles geschah der Reihe nach, und der schnelle Untergang zeigte, daß die Reue der Unglücklichen zu spät kam (Hier. ad Laetam, Ep. 107, ed. Vallarsi). So durch Gottes Güte aus der Gefahr gerettet, schloß Eustochium sich mit ihrer Mutter und anderen frommen Frauen an Hieronymus an, der nach Rom gekommen war und im Hause der hl. Paula wohnte. Wie sehr sich Hieronymus ihrer annahm, ersieht man aus der Abhandlung über die Jungfräulichkeit, die für sie geschrieben wurde (Ep. 22), und auch aus dem Verweise, den er der über den Tod der Blesilla unmäßig trauernden Paula gab, indem er ihr vorhält, welch ein Beispiel sie damit der jungen Eustochium gebe (Hieron. Epist. 39). Obwohl die Absichten des hl. Hieronymus bei seinem Verkehre mit Frauen ganz rein und heilig waren, konnte er doch der üblen Nachrede und der Verleumdung nicht entgehen; zudem starb 384 der Papst Damasus, dessen Gunst ihn für die Verunglimpfungen loser Zungen reichlich entschädigte, und sein Nachfolger zeigte sich mehr gleichgültig gegen ihn. Daher entschloß er sich, die Stadt zu verlassen und in den Orient zurückzukehren. Da entschloß sich auch Paula, mit Eustochium in's heilige Land zu ziehen, um dort, wo ihr geliebter Heiland geboren worden, gelebt, gelitten und den Tod gefunden hatte, ihr Leben zu beschließen. Im J. 385 kamen sie in Jerusalem an. Nachdem sie 386 eine Reise nach Aegypten unternommen hatten, wo sie mit Hieronymus zugleich den blinden Greis Didymus hörten und die Einsiedler in der Wüste Nitria besuchten, eilten sie,

obwohl sie sich durch den heiligen Wandel der Einsiedler sehr angezogen fühlten, ihrem Entschlusse gemäß nach Palästina zurück und siedelten sich in Bethlehem an. Hier wurden sie durch die heiligen Stätten und durch die Lebensweise anderer Frommen in der Andacht und Liebe zu Christo und im gottseligen Wandel sehr gefördert. Sie lieferten in einem Briefe an die Freundin Marcella eine begeisterte Beschreibung von der erbaulichen Lebensweise dieser Frommen und von den heiligen Stätten (Epist. Paulae et Eustochii ad Marcellam, Hieron. Epist. 46). Auch unterließ Hieronymus nicht, sie zum Guten anzuleiten. Auf ihre Bitte verfaßte er die Erklärung der Briefe des hl. Paulus an Philemon, an die Galater, die Ephesier, an Titus und des Predigers Salomon; später las er mit ihnen die ganze heilige Schrift und legte sie aus, und zwar nach dem Urtexte, denn sowohl Paula als Eustochium waren des Griechischen, wie des Hebräischen kundig. Bis zum Jahre 389 lebten Paula und Eustochium in einer engen Behausung; dann aber erbaute Paula aus ihrem Vermögen zu Bethlehem vier Klöster, eines für Männer und drei für Frauen. Die drei letzteren standen unter der Oberaufsicht Paula's, die auch die Sorge für's Zeitliche in allen Klöstern übernahm. Eustochium beobachtete nicht nur genau die Klosterregeln, welche den Nonnen häufiges Gebet, demüthiges und friedfertiges Betragen, Einfachheit im Anzuge, Liebe zur Armut und Abtödtung auflegten, sondern ihre Demuth ging so weit, daß sie mit ihrer Mutter die niedrigsten Arbeiten im Kloster übernahm. Sie zündeten die Lampen an und schürten das Feuer des Herdes, kehrten das Haus, säuberten das Gemüse, deckten die Tische, reichten die Becher u. s. w. (Hier. Ep. 108). Von Eustochiums Andachtseifer gibt der hl. Hieronymus im Briefe an Furia (Ep. 54) eine begeisterte und anziehende Schilderung. Als 404 die hl. Paula in ein besseres Leben hinübergegangen war, übernahm Eustochium die Obhut für die Klöster und stand denselben so trefflich vor, daß Hieronymus im Briefe an Augustinus und Alypius (Ep. 143) sie „die heilige und ehrwürdige Jungfrau" nennt. Ihr sollte aber auch das Kreuz nicht erspart bleiben. Wahrscheinlich auf Anstiften der Pelagianer, gegen welche der hl. Hieronymus energisch aufgetreten war, kam 417 ein roher Haufe gegen Bethlehem, mißhandelte Mönche und Nonnen und plünderte und verbrannte ein Kloster. Eustochium und ihre Nichte, die jüngere Paula, entgingen mit genauer Noth den Waffen und der Flamme. Johannes von Jerusalem that nichts, um diesen Frevel zu züchtigen, so daß der Papst Innocenz I., bei dem sich Hieronymus und die Jungfrauen über die erlittene Unbild beschwerten, in dem Schreiben an Johannes diesen deutlich der Mitschuld zeiht und ihn für die Zukunft für ähnliche Unfälle verantwortlich macht. Im J. 419 starb Eustochium; die katholische Kirche verehrt sie unter den Heiligen und feiert ihr Fest am 28. September. [Häusle.]

Eustratius, Name mehrerer griechischen, zum Theil hochgestellten Schriftsteller. 1. Ein Priester von Constantinopel mit diesem Namen wird von Photius (Bibl. cod. 171, p. 500) als Verfasser einer Schrift gegen diejenigen angeführt, welche die völlige Passivität der vom Leibe getrennten Menschenseelen und die Wirkungslosigkeit der für sie dargebrachten Opfer und Gebete behaupteten. Den größten Theil der Schrift veröffentlichte Leo Allatius (De Purgat. 336—580; vgl. Bibl. PP. Lugd. XXVII, 364 sq.). — 2. Eustratius Garidas war von 1081—1084 Patriarch von Constantinopel, ließ sich aber von Johannes Italus, einem Neuplatoniker, zu dessen Häresie verführen, welche hauptsächlich in der Vertretung der Seelenwanderungslehre und der Bekämpfung des Bildercultus bestanden haben soll (Anna Comnena, Alexiados l. 3, p. 75. 79; l. 5, p. 143—149; Zonar. 18, 18. 21; Glycas, P. 4, p. 332; Allat. De consens. II, 10, 3, p. 631; Pag. ad a. 1083, n. 9. 10; Boll. Aug. I, 128—130; Oudin. II, 760—763). — 3. Eustratius, Metropolit von Nicäa, schrieb unter Alexius Comnenus zwei Abhandlungen gegen die Lateiner mit Benutzung der früheren griechischen Polemiker (edirt von Andronikus Dimitrakopulos, Βιβλιοθήκη ἐκκλησιαστική, Lips. 1866, 47—84), nahm hervorragenden Antheil an der Disputation mit dem Erzbischofe Petrus Chrysolaos oder Grossolanus von Mailand, worüber er auch einen eigenen Bericht hinterließ (ib. 84—99), schrieb zwei Abhandlungen über die Azyma (die eine l. c. 100—127), bekämpfte den Erzbischof Leo von Chalcedon, der die Kirchenplünderungen des geldbedürftigen Kaisers als Ikonomachie darstellte und sogar den Cultus der Latrie für die Bilder forderte (ib. 127—160), dann auch den Armenier Tigranes (ib. 160—198), gab sich aber in einer zu Philippopolis gehaltenen Disputation mit demselben viele dogmatische Blößen, was ihm nicht nur scharfen Tadel, sondern auch den Verlust der bischöflichen Würde zuzog. Die über die Person Christi vorgetragenen Irrlehren widerrief er 1117 in einer eigenen Urkunde (ib. ια'—ιε'). Bald darnach starb er, sonst sehr gefeiert, zumal wegen seiner dialektischen Bildung und seiner Commentare zur Ethik und zu den Analytika des Aristoteles (ib. ις'—ιζ'; Anna Comnena, Alexiados l. 14, p. 453). Die byzantinische Synode von 1156 führte ihn sogar unter den bedeutendern Lehrern der Kirche an (Mai, Spicil. Rom. X, 523). (Vgl. über ihn Le Quien, Oriens chr. I, 649 sq.; Allat. De cons. II, 10, p. 627.) — Minder bedeutend sind zwei Zeitgenossen des Photius, die den Namen Eustratius führten: einer, der demselben falsche Briefe überbrachte (Mansi, Conc. XVI, 248. 249), ein anderer, der 879 als Erzbischof von Pisinus auf dessen Synode auftrat (Mansi XVII, 373 sq.). [J. Card. Hergenröther.]

Euthymius Zigabenus (Zygabenus, Zygadenus und Zigabonus), O. S. Bas., war Mönch im Kloster der heiligen Gottesgebärerin bei Constantinopel. Seine Blütezeit fällt in die Regierung des Kaisers Alexius Comnenus (1081 bis 1118), den er aber noch überlebte. Durch seltene Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichnet, stand er auch bei Alexius in hohem Ansehen und wurde durch ihn zur Abfassung eines seiner bedeutendsten Werke veranlaßt. Alexius hatte nämlich in Erfahrung gebracht, daß sich in seinem Reiche und sogar in seiner Hauptstadt eine neue Secte ausbreite, deren Anhänger sich Bogomilen (s. d. Art.) nännten, und beauftragte Euthymius mit Darstellung und Widerlegung ihrer Irrlehren. Diesem Auftrage genügte Euthymius durch Abfassung eines berühmten dogmatischen oder vielmehr polemischen Werkes, das nicht bloß gegen die Bogomilen, sondern gegen alle damals bekannten Häresien von einiger Bedeutung gerichtet ist und den Titel führt: Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξȣ πίστεως, ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων. In diesem Werke, das er in 28 Titel (τίτλοι) abtheilte, stellte er zuerst die orthodoxe Lehre aus der Schrift und den Kirchenvätern dar und ließ dann die Häresien und ihre Widerlegungen folgen. Letztere schöpfte er der Hauptsache nach aus den Schriften der Kirchenväter und Concilien; hierbei theilt er manche Bruchstücke aus Schriften mit, welche für uns verloren sind. Im Orient gelangte dieses Werk zu allgemeinem außerordentlichen Ansehen, und schon Anna Comnena (Alexiad. l. 15) und Nicetas Choniates erhoben es mit den größten Lobsprüchen. Choniates unternahm sogar eine Ergänzung und Ueberarbeitung desselben unter dem Titel Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts gab Franciscus Zinus eine lateinische Uebersetzung heraus (Venet. 1555, Lugd. 1556, Paris. 1650), die auch in die Lyoner Biblioth. max. Patrum XIX aufgenommen wurde. Der griechische Text wurde zu Tergovist in der Walachei im J. 1710 gedruckt, nachdem schon früher einzelne Titel desselben veröffentlicht worden waren. — Auch als Exeget steht Euthymius Zigabenus in großem Ansehen. Er verfaßte einen Commentar über die Psalmen und die zehn Cantica der heiligen Schrift, ferner einen Commentar über die vier Evangelien, einen über die paulinischen und einen über die katholischen Briefe. Der Psalmen-Commentar, welcher die Urtexte außer Acht läßt und auf Grund der griechischen Uebersetzungen zu manchen willkürlichen und unrichtigen Deutungen kommt, ist von geringerer Wichtigkeit. Er erschien in lateinischer Uebersetzung zu Verona 1530, nachher in mehreren Auflagen und endlich auch in der Lyoner Biblioth. max. Patrum XIX; der griechische Text wurde der Venetianer Ausgabe des Theophylact (im J. 1763) im vierten Bande beigefügt. Von anerkanntem Werth ist der Commentar zu den Evangelien. Er ist catenenartig, wiewohl keine eigentliche Catene; Euthymius theilt zwar die Auslegungen der Väter, namentlich des hl. Joh. Chrysostomus mit, allein diese nicht unzusammenhangend compilirt, sondern zu einem geordneten Ganzen verarbeitet, wobei er zugleich selbst sich als tüchtigen und gewandten Exegeten beweist. Namentlich zeichnet sich der Commentar durch sorgfältige Worterklärung, zumal bei seltenen, dunkeln und ungriechischen Ausdrücken, und durch oft sehr glückliche Ausgleichung der in den evangelischen Berichten vorkommenden Scheinwidersprüche vortheilhaft aus und verdient wohl das Lob, das ihm schon Maldonat, Rich. Simon, Nösselt und besonders Matthäi (J. G. Rosenmüller, Hist. interpret. libr. sacr. IV, 345) gezollt haben. Die von Hentenius und Rich. Simon ausgesprochenen Vermuthungen, daß nicht Euthymius, sondern Oecumenius oder Theophylact Verfasser des Commentars sein möchten, sind längst als grundlos beseitigt (Rosenm. l. c. 320 sq.). Hentenius verfertigte eine lateinische Uebersetzung, welche zu Löwen 1547 erschien und auch in die Biblioth. max. Patrum XIX aufgenommen wurde; den griechischen Text gab C. F. Matthäi heraus unter dem Titel: Euthymii Zigabeni Commentarius in quatuor Evangelia, graece et latine, Lips. 1792. Die Commentare zu den paulinischen und katholischen Briefen sind noch nicht gedruckt, sondern nur handschriftlich vorhanden (Fabric. Biblioth. graec., ed. Harles, VIII, 344 sq.). Eine Sammlung der gedruckten Werke bietet Migne, PP. gr. CXXVIII—CXXXI. (Vgl. die Prolegomena daselbst nach Fabric. l. c. 328 sq.) [Welte.]

Eutyches, s. Monophysiten.

Eutychianus, der hl., Papst zwischen 275—283. Ob er als Martyrer oder bloß als Confessor gestorben sei, ist nicht ausgemacht; Pagi neigt sich der letztern Meinung zu, da Eutychianus nicht im Bucherischen Kalender der römischen Martyrer, sondern im Sterbkalender der Bischöfe vorkomme, die beide zur Zeit des Papstes Liberius abgefaßt worden sind. Die ihm zugeschriebenen zwei Decretalbriefe an die Bischöfe der Provinz Bätica und an die Bischöfe der Provinz Sicilien sind unächt. Sonst wird ihm noch die Einsetzung oder Bestätigung des Ritus, die Feld- und Gartenfrüchte zu segnen, beigelegt; er soll eigenhändig 342 Martyrer begraben und angeordnet haben, daß jeder Christ, der einen Martyrer begrabe, ihn nicht ohne purpurfarbige Dalmatik oder Colobium bestatte (Bona, Rer. liturg. 1, 24, 18). Sein Andenken begeht die Kirche am 7. December. (Vgl. Liber Pontif.; Pagi, Breviarium P. R.; Jaffé, Regesta, ed. alt., 24; sein Epitaph bei de Rossi, Roma sott. II, 70 und Kraus, Roma sott. 154.) [Schrödl.]

Eutychius, melchitischer Patriarch von Alexandrien, auch unter seinem arabischen Namen Said Ibn Batrik bekannt, war von Fostat (Kairo) in Aegypten gebürtig und wurde von seinen Zeitgenossen wegen ausgebrei-

teter Kenntnisse, namentlich in der Medicin, bewundert. Im J. 934 kam er auf den Patriarchenstuhl von Alexandrien, den er bis zu seinem Tode 950 inne hatte. Er schrieb in arabischer Sprache Annalen von Erschaffung der Welt bis zum Jahre 940. In diesem Werke theilt er Notizen mit, die man anderswo vergebens sucht, und die theilweise so sehr das Gepräge des Märchen- und Fabelhaften an sich tragen, daß man ihm nicht unbedingt glauben kann, wenn er nur aus der heiligen Schrift und aus andern alten Schriften geschöpft haben will. Einen Auszug dieser Annalen, mit einer Vorrede und Anmerkungen versehen, ließ Selden in arabischer und lateinischer Sprache zu London 1642 erscheinen und suchte daraus den Beweis zu führen, daß im ersten christlichen Jahrhundert kein Unterschied zwischen Priestern und Bischöfen bestanden habe. Hiergegen trat etwas später Abraham Echellensis auf in seiner Schrift Eutychius Patriarcha Alexandrinus vindicatus, Romae 1661. Vollständig wurden die Annalen, ebenfalls arabisch und lateinisch, von Pococke herausgegeben, Oxford 1658 (darnach Migne, PP. gr. CXI, 889 sq.). Außerdem schrieb Eutychius auch eine Geschichte Siciliens von der Zeit an, wo es unter die Herrschaft der Saracenen gekommen, und eine Disputatio inter Heterodoxos et Christianos, worin er die Sache der Orthodoxen gegen die Jacobiten vertheidigt. (Vgl. G. Cave, Script. eccles. 498; Hotting., Biblioth. orient. c. 2, p. 71. 84; Histor. eccles. Saec. X, p. 37.) [Fritz.]

Euzoius, Name zweier arianischer Bischöfe. 1. Euzoius von Cäsarea war in der Schule zu Cäsarea in Palästina Mitschüler des hl. Gregor von Nazianz bei dem Rhetor Thespesius. Als Acacius von Cäsarea im J. 365 gestorben, setzte Cyrill von Jerusalem zum Metropoliten zuerst einen gewissen Philumenus und nachher seinen Schwestersohn Gelasius, einen tüchtigen Mann, ein, während der gewaltthätige arianische Bischof Eutychius von Eleutheropolis einen alten Priester, Namens Cyrill, eindrängte. Als Cyrill von Jerusalem im J. 376 unter Kaiser Valens wieder seinen Sitz verlassen mußte, vertrieben die Arianer auch Gelasius und setzten statt seiner Euzoius zum Metropoliten von Cäsarea ein (Touttée-Reischl, Cyrilli opera, Mon. 1848, 94). Euzoius, ein gelehrter und thätiger Mann, brachte die durch Pamphilus von Cäsarea gesammelte, aber später zerstreute Bibliothek mit großem Fleiße wieder zusammen und in Ordnung. Als aber Theodosius zur Herrschaft kam, mußte Euzoius als Arianer seinen Sitz verlassen (um 380). Er hinterließ „viele und verschiedene Abhandlungen, welche leicht kennen zu lernen sind" (Hier. De VV. ill. 113); sie sind aber nicht auf unsere Zeit gekommen. — 2. Euzoius von Antiochien, war früher Diacon in Alexandrien, wo ihn Alexander als einen Anhänger des Arius abgesetzt hatte. Im J. 361 wählten ihn die Arianer nach Vertreibung des Meletius zum Patriarchen von Antiochien. Als solcher weihte er einen gewissen Lucius zum Patriarchen von Alexandrien als Nachfolger des hl. Athanasius. Euzoius starb 378 zu Antiochien. (Socr. H. E. 2, 44; 3, 9; 4, 21. 24; Sozom. H. E. 4, 28; Theodor. H. E. 2, 27; 4, 19.) [Gams O. S. B.]

Eva, das erste Weib, die Ahnfrau des Menschengeschlechtes, wurde am sechsten Schöpfungstage (Gen. 1, 27; 5, 2) nicht aus Erde, wie Adam, sondern aus diesem selbst im Paradiese gebildet. Als Adam bei Benennung der gepaarten Thiere erkannte, daß er keine wesensgleiche Gehilfin neben sich habe (Gen. 2, 20; vgl. d. Art. Adam), und nach einer solchen sich sehnte, ließ Gott auf Adam einen tiefen (ekstatischen) Schlaf fallen, nahm eine von seinen Rippen, baute dieselbe zum Weibe und führte dieses zu Adam (Gen. 2, 21 f.). Das erste Weib wird nach dem Manne, und zwar aus seiner Rippe, also aus dem Wesen desselben gebildet, um die Einheit des Ursprunges des Menschengeschlechtes, die Wesensgleichheit des Weibes mit dem Manne, die gottgeordnete Naturgrundlage der Ehe, namentlich die unzertrennliche Lebenseinheit Beider, sowie die Unterordnung und Abhängigkeit des Weibes vom Manne zu begründen (1 Tim. 2, 11—13. 1 Cor. 11, 8. 9). Zugleich wird nach der Lehre der heiligen Väter (August., Hieron., Thom. Sum. 1, q. 92, a. 2) durch die Bildung des Weibes aus der Rippe des schlafenden Adam das Mysterium der Bildung der Kirche aus der Seite des am Kreuze entschlafenden zweiten Adams abgeschattet. Mit der Erschaffung des Weibes war der Grundstein zum Aufbau der Familie vollendet. Als der aus seiner Vision erwachende erste Mensch das ihm von Gott zur ehelichen Gemeinschaft zugeführte Weib sah, erkannte er den Zweck dieser Schöpfung, indem er ausrief: „Das ist einmal Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleische", und er nannte sie Männin. Das hebräische Wort אִשָּׁה (d. i. vira, Vulg. virago, von אִישׁ = vir) ist daher Geschlechtsname, welcher dem Weibe zum Unterschiede vom Manne zukommt. Wie Adam, war auch Eva entwickelt, im Unschuldszustande und mit übernatürlichen Gnadengaben ausgerüstet erschaffen. Das dem ersten Menschen zur Hilfe gegebene Weib ward ihm aber Anlaß zur Sünde, indem sie zuerst das beiden (Gen. 3, 3) gegebene göttliche Gebot übertrat und Adam dazu verleitete. Mit wohlberechneter Klugheit wandte sich der satanische Versucher in Schlangengestalt zuerst an das schwächere Weib, um zunächst Mißtrauen gegen Gott und Zweifel an der Wahrheit seines Wortes zu erregen. Das Weib unterlag der Versuchung, und durch Sinnenreiz verstrickt, nahm sie von der verbotenen Frucht, aß und gab ihrem Manne, der auch aß (Gen. 3, 6). So nahm vom Weibe die Sünde den Anfang, und um des Weibes willen sterben wir Alle (Eccli. 25, 33). Unmittelbar nach dem Falle äußern sich die Folgen und erfolgt die heil-

bringende Strafe der Sünde (s. d. Art. Adam). Die Verkündigung derselben enthält für die schwächere Hälfte der Menschheit eine große Tröstung. Wie das Weib die Sünde mit deren Folgen in die Welt gebracht, so soll auch das Weib der Welt das Heil bringen; an die Stelle der ersten Stammmutter, die ihren Beruf verkannt, tritt eine neue vollkommenere, welche diesen Beruf erfüllen wird. Diesen typischen Charakter Eva's als der Vorläuferin Maria's beleuchten die heiligen Väter mit Vorliebe an vielen Stellen. Die Strafe selbst ist für die Erstverführte eine doppelte, nämlich 1. die Beschwerden des weiblichen Geschlechtslebens (im Unschuldszustande hätte die Geburt ohne Schmerzen stattgefunden, August., Civ. D. 14, 26); 2. der leidenschaftliche Liebeszug des Weibes nach dem Manne und die Herrschaft des Mannes über das Weib. Hiermit hängt die im heidnischen Alterthum vorwiegende Verachtung und Bedrückung des weiblichen Geschlechtes zusammen, welche erst durch die Gnade des Christenthums aufgehoben wurde, indem dasselbe zwar das ursprünglich geordnete Abhängigkeitsverhältniß des Weibes vom Manne aufrecht erhält (1 Cor. 11, 3; 14, 34. Eph. 5, 23 f.), allein das Weib aus der Sphäre der alttestamentlichen Dienstbarkeit in die der durch Liebe geheiligten sittlichen Freiheit versetzt. Nachdem schließlich auch Adam sein Urtheil vernommen, erschloß sich ihm zugleich das Geheimniß göttlicher Liebe, indem er Angesichts der vernommenen Todesankündigung das ihm beigegebene Weib als Bürgschaft für den Fortbestand und Sieg seines Geschlechtes erkannte. Darum nannte er den Namen seines Weibes Eva, d. h. Lebenspenderin (ζωογόνος, Symm.); sie ist eine Mutter alles Lebendigen geworden, die Mittlerin des Lebens im natürlichen und im höhern Sinne. Eva (חַוָּה) ist demnach zum Unterschiede von אִשָּׁה (Weib) Eigenname der Stammmutter, der ihr nunmehriges Verhältniß zur Menschheit bezeichnet, sie als Mutter des Lebens und der anzuhoffenden Gnade kennzeichnet und zu einem Typus Mariens und der Kirche, der Mutter der ewig Lebenden, macht. Mit Thierfellen bekleidet wurden die ersten Menschen aus dem Paradiese verwiesen; Eva, von Adam ehelich erkannt, gebar einen Sohn, welchen sie in freudiger Erregung über dieses Geschenk Gottes Kain nannte, d. h. Gewinn; „ich habe erworben einen Mann durch (mit) Jehova." Ehe sie den zweiten Sohn gebar, war ihr aber schon die Hinfälligkeit des Irdischen so zum Bewußtsein gekommen, daß sie denselben Abel, d. h. Hauch, nannte. Nach dem Tode Abels gebar Eva einen Sohn und nannte seinen Namen Seth, d. h. Ersatz; „denn gesetzt hat mir Gott einen andern Samen für Abel, den Kain getödtet hat" (Gen. 4, 25); sie sieht demnach im Glauben in diesem Sohne einen neuen Anfang für die Verheißung vom Weibessamen. Daß Eva auch noch andere Kinder geboren, erhellt aus Gen. 5, 4. Nach der übereinstimmenden Lehre der Väter haben Eva und Adam ihre Sünde bereut, sowie durch Buße und gläubige Hoffnung auf den Erlöser göttliche Verzeihung erlangt. Poesie (Milton, Dante) und Kunst (Sculptur und Malerei) haben die hauptsächlichsten Schicksale unserer Stammeltern darzustellen versucht. Weitere, jedoch unverbürgte Berichte enthält die Apocryphenliteratur (vgl. Adam). (Ueber Eva vgl. H. Zschokke, Biblische Frauen des A. T., Freiburg 1882, § 1.) [Zschokke.]

Evagrius von Antiochien, Presbyter in seiner Vaterstadt Antiochien, ward 388 durch den dortigen Bischof Paulinus zum Bischof der Eustathianerpartei in dem sogen. meletianischen Schisma geweiht. Durch seinen Tod (393) wurde das Schisma insofern beigelegt, als er keinen Nachfolger erhielt, und sein Gegenbischof Flavian (seit 381) 398 die Anerkennung des römischen Stuhles erlangte (vgl. d. Art. Antiochien). Ueber seine bischöfliche Wirksamkeit verlautet nichts Näheres, und aus seinem früheren Leben sind nur einzelne zerstreute Daten überliefert, so daß sich kein genaueres Bild seiner Persönlichkeit gewinnen läßt. Hieronymus, sein vertrauter Freund, nennt ihn acris et ferventis (W. Herding liest praestantis) ingenii, und bezeugt zugleich, daß er auch schriftstellerisch thätig gewesen (De vir. *ill.* c. 125). Evagrius las nämlich, da er noch Presbyter war, seinem Freunde Abhandlungen über verschiedene Gegenstände (diversarum ὑποθέσεων tractatus) vor, welche er zur Zeit, da Hieronymus dieß mittheilt, d. i. im J. 392, noch nicht der Oeffentlichkeit übergeben hatte. Sollten sie veröffentlicht worden sein, so sind sie doch nicht auf uns gekommen. Hieronymus fügt bei, Evagrius habe die von Athanasius verfaßte Lebensbeschreibung des hl. Antonius aus dem Griechischen in's Lateinische (in nostrum sermonem) übersetzt. Die unter den Werken des Athanasius stehende Vita S. Antonii (Migne, PP. gr. XXVI) ist wahrscheinlich nicht frei von späteren Interpolationen, aber doch im Wesentlichen ächt, und unter dieser Voraussetzung steht nichts im Wege, auch die unter dem Namen des Evagrius gehende Uebersetzung dieser Vita (Migne l. c.), welche bedeutende Abweichungen von dem griechischen Texte aufweist, als Werk des Evagrius anzuerkennen. Wird jedoch jene Vita als unächt verworfen, so muß folgerichtig auch die lateinische Uebersetzung derselben dem Evagrius abgesprochen werden. (Vgl. Venables in Dictionary of Christian Biography, II, London 1880, 419 to 421.) [Bardenhewer.]

Evagrius, der jüngere, apologetischer Schriftsteller des fünften Jahrhunderts, ist Verfasser einer lateinisch geschriebenen Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, von welcher Gennadius (Catal. virr. ill. 51) um 500 sagt, sie sei paene omnibus nota. In derselben wird der Jude Simon durch die Gründe des Christen Theophilus so weit gebracht, daß er die Taufe begehrt. Die Schrift wurde zuerst bei

Martène, Thes. Anecd. III, 1 sq. veröffentlicht (Nachdruck bei Migne, PP. lat. XX). In der nämlichen Handschrift, woraus der Text genommen ward, findet sich eine Schrift ähnlichen Inhalts unter dem Titel Altercatio Zachaei Christiani cum Apollonio ethnico philosopho, in drei Büchern. Diese war schon aus verschiedenen Handschriften in dem Spicilegium veterum scriptorum X, Paris. 1671; XIII, 1677 von d'Achery, in der neuen Auflage von L. F. J. de la Barre, I, Paris 1723 (bei Migne l. c.) veröffentlicht. Hier wird der heidnische Philosoph schon im ersten Buch von seinem Irrthum überzeugt; das zweite Buch widerlegt dann die Irrthümer der Manichäer, Marcioniten, Photinianer, Sabellianer, Patripassianer, Arianer und Novatianer; das dritte gibt die Weise an, wie der wahre christliche Glaube in's Leben umzusetzen ist. Die Schrift muß einer Andeutung im Text zufolge kurz nach 470 verfaßt sein. Sie kann nicht, wie Einige gewollt haben, von Augustinus herrühren, weil sie dessen Stil und Gepräge nicht an sich trägt, sondern scheint nach Inhalt und Form ein Werk des oben genannten Evagrius zu sein. (Vgl. Fabricius-Mansi, Bibl. lat. I, 523.) [Kaulen.]

Evagrius, mit dem Beinamen Ponticus, weil in dem Städtchen Ibora am Pontus Euxinus, nach Tillemont im J. 345, geboren, zählt zu den bedeutenderen ascetischen Schriftstellern des vierten Jahrhunderts. Basilius weihte ihn zum Lector, Gregor von Nyssa zum Diacon. Letzterer nahm ihn mit sich nach Constantinopel zu dem zweiten allgemeinen Concile (381); hier verblieb er eine Zeitlang an der Seite des Patriarchen Nectarius (381—397). So berichtet sein späterer Schüler (seit 391) Palladius (Hist. Laus. c. 86), und dieser Bericht wird vor den abweichenden Angaben des Socrates (H. E. 4, 23) und des Sozomenus (H. E. 6, 30) den Vorzug verdienen. Gefahren, welche seiner Tugend drohten, veranlaßten Evagrius, Constantinopel zu verlassen. Nach kurzem Aufenthalte zu Jerusalem begab er sich nach Aegypten und begann um 383 in der Einöde des nitrischen Gebirges, dem berühmtesten Sammelpunkte des damaligen ägyptischen Mönchthums, unter der Leitung des jüngern Macarius ein Einsiedlerleben. Ein durch Theophilus von Alexandrien ihm angebotenes Bisthum lehnte er standhaft ab und starb in der Einöde im Alter von 54 Jahren, als Ascet wie als Schriftsteller in weiten Kreisen hoch geachtet. Hieronymus jedoch urtheilt minder günstig über ihn, indem er ihm origenistische Irrlehren vorwirft und ihn als Vorläufer des Pelagius bezeichnet (Ep. 133 ad Ctesiphontem n. 3; Dial. adv. Pelag., prol.; Comment. in Jerem. proph. l. 4, prol.; Migne, PP. lat. XXII, 1151. XXIII, 496. XXIV, 794). In der Folge ward Evagrius mit Didymus dem Blinden (s. d. Art.) nach Einigen schon durch das fünfte, jedenfalls aber durch das sechste und das siebente öcumenische Concil als Origenist verurtheilt. Von seinen Schriften, welche durch seinen Schüler Rufinus (Hieron. Ep. 133 ad Ctesiph. n. 3) und durch Gennadius (De vir. ill. c. 11) auch in's Lateinische übersetzt wurden, liegen nur noch dürftige Reste in sehr verwahrlostem Zustande vor. Erst A. Gallandi (Bibl. vet. patr. VII, 551—581; vgl. p. XX—XXII) unternahm es, dieselben zu sammeln und zu sichten (auch bei Migne, PP. gr. XL). Die Ausgabe wird eröffnet durch die zuerst von Cotelier (1686) herausgegebenen Schriften Μοναχὸς ἢ περὶ πρακτικῆς (Monachus s. de vita activa) und Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἴτια καὶ ἡ καθ' ἡσυχίαν τούτων παράθεσις (Rerum monachalium rationes earumque juxta quietem adpositio). Jener Μοναχός, wie Cotelier ihn edirte, kann indessen kein einheitliches Ganzes sein; der ihm entsprechende Γνωστικὸς ἢ περὶ τῶν καταξιωθέντων γνώσεως, dessen Socrates (l. c.) erwähnt, ist verloren gegangen. Es folgen verschiedene Reihen von Sentenzen, Lebensregeln und Lehrsprüchen, welche zum Theil nur lateinisch auf uns gekommen sind, während die griechisch erhaltenen auch unter dem Namen des hl. Nilus gehen. Der Tractat Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν (De octo vitiosis cogitationibus) kann wohl nur ein Ueberbleibsel der durch Socrates (l. c.) und Gennadius (l. c.) bezeugten Zusammenstellung passender Schriftworte zur Abwehr der einzelnen (8) Versuchungen sein. Das an letzter Stelle stehende Scholion εἰς τὸ ΠΙΠΙ, dessen Aechtheit sehr zweifelhaft sein dürfte, ward von Neuem herausgegeben durch P. de Lagarde (Onomastica sacra, Gotting. 1870, I, 205 sq.). Dasselbe handelt von den zehn jüdischen Gottesnamen und insbesondere von dem heiligen Tetragramm יהוה, dessen Nachbildung ΠΙΠΙ sein soll. (Vgl. E. Nestle in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländisch. Gesellschaft, Jahrg. 1878, 465 ff.) [Bardenhewer.]

Evagrius, von seiner grammatisch-rhetorischen Bildung und dem Amte, das er bekleidete, Scholasticus zubenannt, wurde im J. 536 oder 537 zu Epiphania in Syrien geboren und von seinen frommen Eltern christlich und gottesfürchtig erzogen. Kaum vier Jahre alt, mußte er die Schule besuchen, und in der Grammatik, der Rhetorik und den anderen Wissenschaften machte er bald nicht unbedeutende Fortschritte. Er widmete sich dann den Rechtsgeschäften und wurde Sachwalter (causidicus, scholasticus) in der Stadt Antiochien, wo er dem Patriarchen Gregorius bei seinen Verhandlungen und Rechtshändeln die ersprießlichsten Dienste leistete. Als dieser wegen Anschuldigung eines unnatürlichen Verbrechens im J. 588 zur Rechtfertigung nach Constantinopel gerufen wurde, begleitete ihn Evagrius als Rechtsbeistand und vertheidigte ihn mit der vollen Kraft eines gewandten Advokaten und dem edlen Eifer eines treuen Freundes. Doch schon früher hatte er die Aufmerksamkeit des griechischen Kaiserhofes auf sich gelenkt, indem er mehrere Reden, Verhandlungen, Rela-

tionen und Briefe, die er meistens in Angelegenheiten Gregors von Antiochien geschrieben, in zwei, jetzt verlorenen, Büchern sammelte. Kaiser Tiberius II. ertheilte ihm wegen dieser Arbeit die Quästorwürde. Tiberius' Nachfolger Mauritius ernannte ihn zum Präfecten, als Belohnung für eine Lobrede auf ihn, in welcher er ihm Glück wünschte wegen der Geburt seines Sohnes Theodosius. Auch diese Rede ist nicht auf uns gekommen. Von Constantinopel kehrte er wieder nach Antiochien zurück, wo er sich im J. 592 zum zweiten Male verheiratete. Sein Ansehen war so groß, daß die Einwohner dieser Stadt zur Feier seiner Hochzeit öffentliche Spiele veranstalteten, welche ehrende Theilnahme um so bedeutender erscheint, da die secundae nuptiae damals im Oriente nicht allgemein gebilligt wurden. Er starb wahrscheinlich zu Antiochia nach dem J. 594, doch ist das Jahr seines Todes nicht bekannt. Sein Hauptwerk, und das einzige, welches auf uns gekommen, ist seine Kirchengeschichte vom J. 431 bis zum zwölften Jahre des Kaisers Mauritius 594, in sechs Büchern, eine Fortsetzung der Kirchengeschichten von Theodoret (322—427) und Socrates (306—439). Er benützte als Hilfsquellen die besten Schriften seiner Zeitgenossen, ordnete mit großem Fleiße, mit Umsicht, Genauigkeit und strenger Wahrheitsliebe seinen Stoff und verdient durchaus das Lob der Rechtgläubigkeit, aber auch in Einigem den Tadel der Leichtgläubigkeit (Evagrius in pluribus factis recensendis nimis credulus et in fabulas pronior, Cave, Hist. lit. eccl. I, 305). Uebrigens berichtet er in angenehmer Schreibart (ἔστι τὴν φράσιν οὐκ ἄχαρις, Photius, Bibl. cod. 29) nicht bloß die Ereignisse der Kirche, sondern auch die der profanen Welt. Schon Nicephorus Callistus macht ihm zum Vorwurf, daß er mehr von bürgerlichen als von kirchlichen Verhältnissen rede, und Valesius tadelt ihn, quod non tantam diligentiam adhibuit in conquirendis antiquitatis ecclesiasticae monumentis, quam in legendis profanis auctoribus (Praef. ad Theodor.). Diese Kirchengeschichte gab zuerst griechisch heraus Robertus Stephanus ex unico manuscripto Bibliothecae regiae, Paris. 1544. Eine neue Ausgabe besorgte Henricus Valesius, der mit dem früheren Texte noch zwei andere Handschriften aus der Bibliothek zu Florenz und aus der des Erzbischofs von Reims Letellier verglich und ihn verbessert zugleich mit den Kirchengeschichten des Eusebius, Socrates, Sozomenus und Philostorgius griechisch und lateinisch zu Paris 1659—1673 in drei Foliobänden herausgab (neue Ausgaben Paris. 1677, Amstel. 1695 und durch William Reading in den Scriptoribus graecis cum notis Valesii, Cantabrigae 1720. Neueste Ausgaben zu Oxford 1845 und bei Migne, PP. gr. LXXXVI, 2, 2407 sq.; bloß lateinisch von Wolfgang Musculus, Basel 1557). — Mehrere Notizen über sein Leben gibt Evagrius selbst an verschiedenen Stellen seiner Kirchengeschichte; dann Photius, Bibl. Cod. 29; Valesius in der Einleitung seiner Ausgabe; Fabricius ed. Harles, Bibl. gr. VII, 432 sq. Ueber sein Werk s. G. Dangers, De fontibus, indole et dignitate librorum Theod. Lectoris et Evagrii, Gottingae 1841; über die Editionen Nolte in der Tüb. Q.-Schr. XLIII (1861) 674 ff. [Seback.]

Evangeliarium oder in der lateinischen Kirche auch Evangelistarium, Evangelienbuch, ist das Buch, aus welchem die Evangelien bei dem Gottesdienste vorgelesen werden. Zu diesem Behufe bediente man sich vor Feststellung der Pericopenordnung (s. d. Art. Pericopen) auch in der lateinischen Kirche des vollständigen Textes der Evangelien. Vielfach geschah dieß auch später noch; in letzterem Falle fügte man ein Verzeichniß der Pericopen bei und bezeichnete im Texte deren Anfang und Ende. — In der griechischen Kirche dient noch jetzt ein vollständiger Text der Evangelien (εὐαγγέλιον) zum Vorlesen der Pericopen in der Messe und bei dem sonntäglichen Morgenofficium; was an jedem Tage zu lesen oder zu singen ist, gibt ein Anhang (εὐαγγελιστάριον) an, welcher außerdem die Regeln über die Vortragsweise enthält. Dem heiligen Inhalte und dem gottesdienstlichen Gebrauche entsprechend, wurden die Evangelienbücher schon früh auf die reichste Weise ausgestattet. Noch sind manche Exemplare erhalten, welche ganz oder theilweise auf purpurnem oder azurblauem Pergament mit goldenen oder silbernen Buchstaben geschrieben und mit reichen Miniaturen geschmückt sind. Der innern Ausstattung entsprach der Einband. Die Deckel wurden vielfach mit geschnitzten Elfenbeinplatten geschmückt, die zuweilen von alten Consulardiptychen genommen, in den meisten Fällen aber speciell für den Zweck mit christlichen Darstellungen angefertigt wurden. Andere erhielten einen Deckelschmuck in Gold oder Silber, manchmal so, daß die eine Seite in Silber, die andere in Gold ausgeführt wurde. Die Einbände in edlem Metall wurden außerdem vielfach noch durch Emailbilder und Edelsteine verziert. Wo der Einband einfacher war, wurden die Bücher schon in der merovingischen Zeit und bis in's 18. Jahrhundert in Behältern (capsae) von Silber oder selbst von Gold oder auch in reichgestickten Decken (camisia) in den Prozessionen und zum Altar getragen. Wie häufig diese capsae waren, ergibt sich aus der einen Thatsache, daß deren zwanzig mit Gold bekleidete und mit Edelsteinen geschmückte in der Beute sich fanden, welche Childebert von dem Siege über Amalarich heimbrachte (Ado Vienn. Chron. ad an. 519, Migne CXXIII, 108). In den letzten Jahrhunderten wurde der Einband stets nüchterner und gewöhnlicher; jedoch finden wir auch im 16. Jahrhundert noch ganz silberne Einbände, so an einem auf Pergament geschriebenen Evangelienbuche des Kölner Domes. In der griechischen Kirche ist der Einband des εὐαγγέλιον für den liturgischen Gebrauch noch jetzt regelmäßig mit bildlichen Darstellungen,

in den großen Kirchen auch mit Edelsteinen verziert und bildet dort, wie einst im Abendlande, Gegenstand kaiserlicher Geschenke. (Guéranger, Instit. liturg. III, ch. 6—8; Mosler in Kraus' R.-E. s. v.; ein Verzeichniß der wichtigsten alten Evangeliarien gibt auch Tischendorf, Proleg. ad ed. maj. crit. N. T.) [Heuser.]

Evangelien, apocryphe, s. Apocryphen-Literatur.

Evangelienharmonie, ein exegetischer Terminus, der bald in objectivem, bald in subjectivem Sinne angewendet wird. In ersterem Sinne bedeutet er das zwischen den vier Evangelien bestehende Verhältniß wesentlicher Uebereinstimmung, im andern Sinne aber den Versuch, diese Uebereinstimmung nachzuweisen. Letzterer kann theoretisch durch bloße Untersuchung, oder praktisch durch Zusammenstellung der Texte selbst geschehen. Eine solche Zusammenordnung der vier Evangelien ist wieder in doppelter Weise möglich. Entweder kann man die Texte derselben räumlich neben einander stellen, so daß der bald größere, bald geringere, bald zwischen zweien, bald zwischen dreien und vieren stattfindende Parallelismus formell erkennbar wird; oder man kann einem einzigen Evangelientext die nicht parallelen Abschnitte der übrigen so einordnen, daß die historische Einheit der vier Berichte thatsächlich in die Augen springt. Für beiderlei Verfahren ist oft der Ausdruck Evangelienharmonie gemeinschaftlich angewandt worden. Jetzt aber hat der Sprachgebrauch sich dahin entschieden, daß man das erstere Synopse nennt und unter der Evangelienharmonie die Herstellung einer einzigen Geschichte Jesu aus den vier Evangelientexten versteht. Damit ist die Wissenschaft wieder zu der ursprünglichen Bedeutung des Wortes zurückgekehrt. Die alte Bezeichnung für Evangelienharmonie ist nämlich unum ex quatuor Evangelium compositum (Praef. Vict. Cap. in Cod. Fuld. ed. Ranke 1); das Wort Harmonie ist vom Dreiklang hergenommen, bei welchem vier Saiten zusammenschwingen und doch nur einen einzigen Accord hervorbringen. Der Erste, von welchem die Herausgabe einer solchen Evangelienharmonie berichtet wird, ist Tatian. Er hat nach Eusebius (H. E. 4, 29) συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν τῶν εὐαγγελίων zusammengestellt, von deren näherer Beschaffenheit Eusebius aber nichts anzugeben weiß (οὐκ οἶδ' ὅπως), und diese τὸ διὰ τεσσάρων (χορδῶν) genannt. Der Name findet sich später, der Idee entsprechend, auch in Monotessaron umgeändert. Die Arbeit war nach Theodoret (Haer. fab. 1, 20) von häretischen Bestrebungen eingegeben und hatte deßwegen den evangelischen Text verstümmelt; nach späterer Nachricht hatte Tatian auch das Hebräerevangelium hinein verwebt, so daß das Buch von Manchen nach Epiphanius (Haer. 46, 1) „Evangelium der Hebräer", nach Victor von Capua (l. c.) aber Diapente genannt wurde. Obwohl die Arbeit eine verwerfliche Tendenz verfolgte, ward sie doch von vielen Rechtgläubigen der Bequemlichkeit wegen arglos gebraucht, bis später die Bischöfe sich dagegen erhoben; noch Theodoret brachte aus seinem einzigen Bisthum Cyrus in Syrien 200 Exemplare derselben zusammen, um sie zu vernichten. Von Tatians Zeitgenossen Theophilus berichtet der hl. Hieronymus (Ep. 121 ad Algas. 6), daß er quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui monumenta reliquit, obwohl er De virr. ill. 29 diese Schrift nicht namentlich erwähnt. Eine sehr große Verbreitung und eine noch größere Wirkung erlangte im dritten Jahrhundert die Evangelienharmonie des Alexandriners Ammonius, von dem nichts als der Name bekannt, und der jedenfalls mit dem Neuplatoniker Ammonius Sakkas (s. d. Art.) nicht zu verwechseln ist. Nach Eusebius (Ep. ad Carp. N. T. ed. VIII. Tischend. III, 1884, 145) vervollständigte derselbe das Evangelium nach Matthäus durch die einschlägigen Abschnitte aus den übrigen (τῷ κατὰ Ματθαῖον τὰς ὁμοφώνους τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν περικοπὰς παραθείς). Dadurch blieben nothwendig alle diejenigen Abschnitte aus den späteren Evangelien weg, welche im ersten einen parallelen Abschnitt haben, und da Matthäus eine andere Reihenfolge der Begebenheiten einhält, als die übrigen, so ist Eusebius' Bemerkung richtig, daß der Zusammenhang der drei späteren Evangelien aufgelöst, und daß eine ununterbrochene Lesung derselben unmöglich gemacht wurde. Das Nämliche findet aber auch auf das erste Evangelium selbst Anwendung, insofern eine Verbindung der vier Evangelien nothwendig eine gewisse Rücksicht auf die Chronologie forderte und so zur Umstellung einiger Partien bei Matthäus nöthigte. Ammonius war bei der Herstellung seiner Harmonie genöthigt, den Text sämmtlicher Evangelien in Abschnitte von kleinerem oder größerem Umfang zu zerlegen, welche dann wie Mosaiksteine zusammengeordnet werden mußten. Bei dieser ersten von allen bekannten Textabtheilungen erhielt Matthäus 355, Marcus 235, Lucas 343, Johannes 232 solcher Abschnitte (περικοπαί). Diese nämlichen Sectionen adoptirte später Eusebius (Pamphili), um eine Synopse der Evangelien herzustellen. Er stellte nämlich zehn Tabellen her, welche einen Ueberblick über das gesammte Verhältniß der Evangelien zu einander gewähren sollten, und gab dabei statt des Textes selbst bloß die Nummern der ammonianischen Sectionen an. Diese Tabellen (canones) geben die Stellen an, 1. welche sämmtliche vier Evangelisten gemeinsam haben, 2. welche Matthäus, Marcus, Lucas, 3. welche Matthäus, Lucas, Johannes, 4. welche Matthäus, Marcus, Johannes gemeinschaftlich haben, 5. welche bei Matthäus und Lucas, 6. welche bei Matthäus und Marcus, 7. welche bei Matthäus und Johannes, 8. welche bei Lucas und Marcus, 9. welche bei Lucas und Johannes gleicherweise stehen, 10. welche sich nur bei einem Evangelisten finden. Seit dem fünften Jahrhundert finden sich die beiden angegebenen Einrich-

tungen fast allen Evangelienhandschriften, griechischen, lateinischen und gotischen, am Rande beigegeben; so steht bei Matth. 9, 1 am Rande
mt LI d. h. die Stelle ist den drei ersten Evan-
II
mr XLI gelien gemeinsam und gehört daher in
lc LVI den zweiten Canon; bei Matthäus ist es
der 51., bei Marcus der 41., bei Lucas der 56. ammonianische Abschnitt. Es gibt keine griechische Handschrift mehr, welche die Evangelienharmonie nach Ammonius' Einrichtung durchgeführt enthielte. Die älteste Handschrift vielmehr, worin dieselbe sich findet, ist der lateinische Codex Fuldensis, die älteste lateinische Evangelienhandschrift überhaupt. Aus dieser können zunächst die Ausdrücke des Eusebius richtig gestellt werden, insofern sich zeigt, daß nicht etwa zu Matthäus die parallelen Abschnitte der übrigen Evangelien a latere hinzugeschrieben waren, sondern daß das erste Evangelium das Gerippe hergab, welchem alles bloß in den übrigen Befindliche, also die capitula der canones 8. 9 und event. 10 eingefügt wurde. Das Evangelium beginnt demnach mit Luc. 1, 1—4; dann folgt Joh. 1, 1—5; Luc. 1, 5—80; Matth. 1, 1 bis 18; Luc. 3, 34—37; Matth. 1, 18—25; Luc. 2, 1—39; Matth. 2, 1—23; Luc. 2, 40 bis 3, 5; Matth. 3, 2—3; Joh. 1, 7—20; Matth. 3, 4 bis 10; Luc. 3, 10—15 u. s. f. Unterdrückt sind folglich Marc. 1, 1—10; Luc. 3, 4. 7—9; Joh. 1, 6 u. s. f., später auch viel größere Abschnitte, z. B. Luc. 8, 1—5. 6—8. 9—15. 17 bis 25. 27—29. 33—35. 36—37. 39—40. 56. Aus Matthäus sind, um den ausführlicheren parallelen Berichten Platz zu machen, weggelassen: 3, 1; 8, 33; 9, 2—3. 6. 11—12. 15—19. 21—22. 25; 11, 3—6. 25—26; 12, 1—2. 4. 7—10. 13—14. 22. 24—28; 13, 9. 12; 14, 4. 6—9. 17; 15, 29—31; 16, 1—3. 10. 29—46; 17, 1. 16—17; 18, 11; 19, 1—9; 20, 18; 21, 22; 24, 5. 7. 28. 42. 57; 25, 2; 26, 6. 8. 9. 11. 19. 21. 24; 27, 1—6. 11, wobei freilich festgehalten werden muß, daß es manchmal schwer zu sagen ist, ob ein Vers zu einem oder zum andern Evangelium gehört (s. Cod. Fuld. ed. Ranke, Marb. et Lips. 1868). Eine andere lateinische Evangelienharmonie steht in einem Codex der St. Galler Bibliothek aus dem neunten Jahrhundert und ist besonders dadurch merkwürdig, daß sie eine altdeutsche Uebersetzung zur Seite hat (Ammonii Alexandri, quae et Tatiani dicitur, Harmonia Evangeliorum in linguam latinam et ante annos mille in francicam translata, ed. J A. Schmeller, Viennae 1841). Aus derselben Zeit stammt das bekannte Gedicht von Otfried (s. d. Art.), dem nur uneigentlich der Name einer Evangelienharmonie beigelegt wird, da vom Text der Evangelien hier ganz abgesehen ist. Dasselbe gilt vom Heliand (s. d. Art.), dem einige neuere Uebersetzer den Namen „altsächsische Evangelienharmonie" beilegen. Noch unpassender ist der Ausdruck „Görlitzer Evangelienharmonie" für das handschriftlich in Görlitz aufbewahrte Gedicht der Ava (s. d. Art.). In der Reformationszeit erwarb ein gewisses Ansehen Andr. Osiandri Harmonia evangeliorum, Basil. 1537; seitdem ist der Name meistens mißverständlich von Synopsen der Evangelien gebraucht worden. Eine wirkliche Evangelienharmonie ist die Historia et Concordia evangelica von Antoine Arnauld (Oeuvres, Paris 1775, V und Migne, Cursus S. Scripturae XXI); ferner das Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes und Weltheilandes, von R. Ch. Theophil, Paderb. 1860. [Kaulen.]

Evangelische Allianz, Kirchenconferenz, s. Allianz, Kirchenconferenz.

Evangelische Räthe, s. Räthe.

Evangelische Verbrüderung, s. Albrechtsleute.

Evangelist, s. Evangelium.

Evangelistarium, s. Evangelarium.

Evangelistenbilder in der christlichen Kunst. Schon in der ältesten Zeit wurden die vier Evangelien als die vier Säulen betrachtet, auf denen die Kirche ruhe, als die vier Paradiesesströme, welche die Erde bewässern (Gen. 2, 10), als die Cherubim, auf welchen der Heiland thront (Ez. 1, 5 ff. Offenb. 4, 6 ff.). Letzteres gab den nächsten Anlaß, die Evangelien und die Evangelisten unter dem Bilde der alten Cherubim vorzustellen und sie demgemäß auch abzubilden. Obgleich aber schon Irenäus (Adv. haer. 3, 11, 8) die vier Geschöpfe, die den Cherub ausmachen, als Sinnbilder der Evangelien und Evangelisten kennt, so ist doch keine dem entsprechende Abbildung aus den ersten Jahrhunderten der Kirche bekannt. Die Evangelien werden vielmehr zuerst angedeutet durch Buchrollen zu den Füßen Jesu (so auf einem Fresco der römischen Katakomben bei Garrucci, Storia dell' arte cristiana, Roma 1864, Tav. 17, 2), oder durch vier Ströme, welche zu den Füßen des Lammes oder unter dem Monogramm Christi entspringen, während die Evangelisten als Lämmer sich diesen Flüssen nähern (Garrucci, Tav. 207, 1). Auf dem Fragmente eines Sarkophags aus Spoleto wird die mystische Barke (die Kirche) von Christus als dem Steuermanne geleitet, während die durch Inschriften kenntlich gemachten Evangelisten die Ruder führen (Garr. Tav. 395, 6). Bei historischen Darstellungen aber wurden die Evangelisten von den anderen Jüngern des Herrn durch Bücher oder Rollen unterschieden (Garr. Tav. 343, 3; 330, 3. 4). Erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts nahm auch die christliche Kunst die vier Geschöpfe, aus denen der Cherub zusammengesetzt ist, als Sinnbilder und Stellvertreter der Evangelien und Evangelisten an. Wie aber die Geschöpfe, aus denen der alttestamentliche Cherub besteht (Mensch, Löwe, Rind und Adler), schon in der Apocalypse nicht mehr in der frühern Zusammensetzung, sondern getrennt vorkommen, so gab man jedem Evangelium und jedem Evangelisten eines jener vier Geschöpfe oder ließ dasselbe auch geradezu die Stelle des

Evangelisten vertreten. In einer Mosaik zu S. Pudentiana in Rom aus der Zeit des Papstes Siricius (384—398) erscheinen über dem thronenden Christus zum ersten Male die geflügelten Gestalten von Engel und Löwe, Stier und Adler (Garr. Tav. 208); ähnlich sind die nur wenig jüngeren Bilder in S. Sabina (jetzt zerstört), in S. Maria Maggiore, in Ravenna u. s. w. (Garr. Tav. 210. 211. 229); bisweilen tragen die Gestalten auch das Evangelienbuch (Garr. Tav. 253. 294). Endlich wurden die Evangelisten mit Nimbus und Buch abgebildet und jedem eine der symbolischen Gestalten beigefügt (Garr. Tav. 223. 239. 261. 263); im Mittelalter haben auf manchen Miniaturen die menschlichen Gestalten der Evangelisten in bizarrer Weise sogar die Köpfe ihrer Thiere aufgesetzt. In der Vertheilung der Symbole an die einzelnen Evangelisten herrscht im Alterthume keine Uebereinstimmung. Nach Irenäus (l. c.) müßte Matthäus den Menschen, Marcus den Adler, Lucas das Rind und Johannes den Löwen haben; und ebenso wird die Sache auch in den Versen des Juvencus (Hist. evang. l. 1, prooem.) dargestellt. Augustin dagegen tadelt diese Vertheilung und gibt Matthäus den Löwen, Marcus den Menschen, Lucas das Rind und Johannes den Adler (De consensu Evangel. l. 1, c. 6). Hieronymus endlich gibt einer andern Vertheilung der Cherubgeschöpfe unter die Evangelisten seinen Beifall. Ihr zufolge gebührt der Mensch dem hl. Matthäus, der Löwe dem hl. Marcus, das Rind dem hl. Lucas und der Adler dem hl. Johannes (Comment in Ezech. c. 1). Diese Vertheilung, welcher auch Sedulius (Carmen pasch.) und Gregor d. Gr. (Hom. 1, 4 in Ez.) beistimmen, verdrängte allmälig die übrigen und wurde das ganze Mittelalter hindurch bis heute die herrschende. Die Gründe für sie liegen zunächst in den Anfängen der Evangelien und werden von Hieronymus dahin angegeben: Matthäus habe den Menschen, weil er mit der menschlichen Abstammung Christi beginne, Marcus den Löwen, weil er im Anfang an die Stimme des Rufenden in der Wüste erinnere, Lucas das Rind (als Opferrind), weil er mit dem Opfer des Zacharias beginne, Johannes den Adler, weil er, wie im Adlerfluge, mit den Worten In principio erat verbum etc. anfange. Man sieht, die Hauptsache war die Darstellung der Evangelisten unter dem Bilde des Cherubs, die Vertheilung aber der Bestandtheile des Cherubs war mehr Nebensache und daher bald so, bald anders, bis endlich eine bestimmte Weise derselben allgemeinen Eingang fand. Weil jedoch die Evangelien eben das Leben und Wirken des Heilandes zum Gegenstand haben, so wurden die Cherubgestalten auch wieder auf ihn zurückgedeutet, wie wenn Pseudo-Hieronymus sagt: Christus etenim homo nascendo, vitulus moriendo, leo resurgendo, aquila est ascendendo (Praef. in Marc.), oder Ambrosius: Plerique tamen putant, ipsum Dominum nostrum in quatuor Evangelii libris quatuor formis animalium figurari, quod idem homo, leo, vitulus et aquila esse comprobatur: homo, quia natus ex Maria est; leo, quia fortis est; vitulus, quia hostia est; aquila, quia resurrectio est (Prolog. in Luc.). Diese Deutungen nehmen jedoch auf den Ursprung der Sinnbilder keine Rücksicht mehr und erscheinen ihm gegenüber als spätere Umdeutungen, was noch mehr der Fall ist, wenn z. B. Bossuet sagt: On voit aussi dans les quatre animaux quatre principales qualités des saints: dans le lion le courage et la force; dans le veau, qui porte le joug, la docilité et la patience; dans l'homme la sagesse, et dans l'aigle la sublimité des pensées et des désirs (Apocal. 4, 7). [Welte.]

Evangelium ist der üblich gewordene Name für eine geschriebene Nachricht von dem Leben und Wirken des Heilandes. Aus der ursprünglichen Bedeutung des griechischen Wortes εὐαγγέλιον, welche die des Lohnes für eine frohe Botschaft war (Hom. Od. 14, 152; LXX 2 Sam. 4, 10), hat sich auch im biblischen Sprachgebrauch erst die Bedeutung einer Freudenbotschaft im Allgemeinen herausgebildet (Eph. 1, 13); dann wurde das Wort speciell für die frohe Kunde von unserer Erlösung gebraucht und ward so zu einem der termini technici, welche das Christenthum für die neuen, der Welt gebrachten Begriffe schaffen mußte (Matth. 26, 13. Röm. 1, 1. Gal. 1, 6 u. ö.). Seit dem Ausgange des ersten Jahrhunderts blieb dann der Name Evangelium die specifische Bezeichnung für eine geschriebene Nachricht vom Vollzuge der Erlösung (Ign. Ep. ad Philad. 5; ad Smyrn. 7; Just. Dial. 10; Apol. 1, 66). Die Kirche kannte das Evangelium ursprünglich nur als die gepredigte Lehre von dem Leben und Wirken des Erlösers. Die Apostel mußten bei Verbreitung des Christenthums sich erinnern, daß ihr Meister selbst die christlichen Wahrheiten nur gepredigt (Matth. 4, 23. Marc. 1, 14), daß er die mündliche Verbreitung derselben in Aussicht gestellt (Matth. 24, 14. Marc. 13, 10), und daß er ihnen zur Predigt derselben bestimmten Auftrag gegeben habe (Marc. 16, 15). Inhalt der apostolischen Predigt war vor Allem die persönliche Erscheinung und die Erlösungsthätigkeit Jesu Christi (Apg. 5, 42; 8, 5 u. ö. 1 Cor. 1, 23. Phil. 1, 15). Die Berichte der Apostel erhielten einen Hauptwerth dadurch, daß sie Jesum selbst gekannt hatten (Luc. 1, 2. Joh. 1, 14. 2 Petr. 1, 16. 1 Joh. 1, 1); die Opposition der Juden aber richtete sich zunächst gegen die Predigt von der Person Jesu Christi (Apg. 4, 17. 18; 5, 40). Gewiß gab es nun im Leben Jesu Thatsachen, von denen keine Predigt absehen konnte. Dazu gehörte seine Auferstehung (1 Cor. 15, 12 ff. Apg. 1, 22; 2, 32 u. ö. 2 Tim. 2, 8. 1 Petr. 1, 3), sowie sein Leiden und sein Tod. Bei allem Uebrigen aus Jesu Leben aber, das den Aposteln bekannt war, mußte eine Auswahl nöthig werden, theils weil die Menge des Wissenswürdigen

gar zu groß war (Joh. 20, 30. 31), theils weil in Bezug auf die Reden und Thaten Jesu mancherlei Umstände in Betracht zu ziehen waren, welche das Eine mehr, das Andere minder geeignet zur Predigt erscheinen lassen mußten. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Apostel noch während der Zeit, welche sie zusammen in Jerusalem verbrachten (Apg. 2, 44; 8, 1; 11, 1), hierüber eine Verabredung getroffen haben; jedenfalls aber führten die Erfahrungen bei der Predigt dazu, daß eine bestimmte Auswahl von Vorkommnissen aus dem Leben Jesu als allgemeine Norm bei der Predigt festgehalten wurde. Demnach konnte der hl. Lucas dem Römer Theophilus, der schon anderweitig unterrichtet war, versprechen, er werde ihm alles, was ihm mitgetheilt worden, urkundlich bestätigen, obschon er nur eine beschränkte Anzahl von Thaten und Reden Jesu zu bieten hatte. Ebenso wie der Inhalt, wird auch die Form der Predigt Gegenstand der Uebereinstimmung geworden sein. Zwar ist die Darstellung sonst von der Individualität des Predigers abhängig; allein die Prediger des Evangeliums waren Juden, deren Sprache zur Zeit des Kaisers Tiberius keinen reichen Ausdruck gestattete, und waren ungelehrte Männer, deren Geist nicht durch wissenschaftliche Thätigkeit eine größere Flexibilität gewonnen hatte. Allerdings mußte das Evangelium frühzeitig eine doppelte Form, eine hebräische und eine griechische, annehmen; allein abgesehen von dieser Verschiedenheit ist gewiß, daß das Evangelium schon von den Aposteln in ziemlich übereinstimmender Form gepredigt wurde. Frühzeitig nun mußten die Apostel sich nach Helfern bei ihrer Wirksamkeit umsehen. Auch für die Verkündigung des Evangeliums wählten sie sich Stellvertreter, welche E v a n g e l i s t e n genannt wurden (Apg. 21, 8. Eph. 4, 11. 2 Tim. 4, 5). Da von sieben Diaconen nur ein einziger diesen Titel führt, werden die Apostel bei der Auswahl solcher Gehilfen besonders vorsichtig gewesen sein; unter den Vorsichtsmaßregeln aber ist jedenfalls die Beständigkeit der Form als Schutzmittel für die Richtigkeit des Predigtinhaltes vorauszusetzen. Es muß also das Evangelium nach Inhalt und Form schon festgestellt gewesen sein, solange es noch bloß mündlich gepredigt wurde.

Insofern nun die Apostel von ihrem Herrn keinen Auftrag hatten, als Schriftsteller aufzutreten, blieb die Predigt immer das ordentliche Mittel zur Ausbreitung des Christenthums; daher sagt der Apostel (Röm. 10, 17) ganz allgemein: Fides ex auditu. Weder direct noch indirect ist festgestellt, daß im Anfange der Kirche jemals die Bekehrung zum Christenthum schriftlich geschehen wäre. Erst bei weiterer Ausbreitung des Christenthums konnten vereinzelte Bedürfnisse hervortreten, welche den Besitz des Evangeliums in schriftlicher Form wünschenswerth machten. Die schriftliche Darstellung konnte ja immerhin als untergeordnetes Mittel zur Wiederholung und Einprägung des Gepredigten dienen. Daher haben Petrus, Paulus, Johannes, Jacobus, Judas Thaddäus Briefe an einzelne Gemeinden und Personen geschrieben, welche schon durch die Predigt für das Christenthum gewonnen waren (Röm. 15, 15. 1 Cor. 15, 1. Gal. 1, 9; 4, 13. 2 Petr. 1, 16; 3, 1. Jud. 3). In allen diesen Schriftstücken wird das Evangelium vom Leben und Leiden Jesu als vollständig bekannt vorausgesetzt und wird nirgendwo, auch 1 Cor. 15, 7 nicht, erweitert oder vervollständigt. Wie nun für solche Briefe, so sind auch für die schriftliche Aufzeichnung des Evangeliums nur äußere Ursachen von ganz particulärer Natur maßgebend gewesen, welche ohne voraufgegangene Predigt nicht eingetreten sein würden. Das Evangelium nach Lucas sagt 1, 1 ausdrücklich, daß die schriftlichen Darstellungen vom Hergang der Erlösung auf der mündlichen Predigt von Augenzeugen beruhten, und nach V. 4 schreibt der Verfasser für jemanden, der über den betreffenden Gegenstand schon unterrichtet ist. Ganz dem entsprechend ist, was die kirchliche Tradition von der Entstehung der einzelnen Evangelien berichtet. Non enim per alios, sagt der hl. Irenäus (Adv. Haer. 3, 11), dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt. Nach der von verschiedenen Seiten gleichmäßig überlieferten Nachricht hat Marcus auf Bitten der christlichen Römer das, was der hl. Petrus ihnen über das Leben und Wirken des Heilandes gepredigt, zu Papier gebracht. „Lucas, der Gefährte Pauli," sagt Irenäus (l. c. 3, 1, 1), „legte das von diesem gepredigte Evangelium in einem Buche nieder." Bei Eusebius steht die wohlbeglaubigte Angabe, daß Matthäus das Evangelium, welches er den Hebräern gepredigt, vor seiner Missionsreise niedergeschrieben habe, um seinen geistlichen Kindern ein Andenken zu hinterlassen (H. E. 3, 24). Der hl. Johannes endlich schrieb nach Irenäus und Clemens von Alexandrien ein viertes Evangelium bloß deßwegen, weil drei schon vorhandene einem durch Irrlehrer neu entstandenen Bedürfnisse nicht genügten (Iren. Adv. Haer. 3, 11, 1; Eus. H. E. 3, 24).

Andere als die vier genannten Schriften sind von der Kirche nie als Ausfluß des gepredigten Evangeliums betrachtet worden (Iren. 3, 11, 8). Freilich unternahmen nach Luc. 1, 1 schon im ersten Jahrhundert Viele, die Predigt der Apostel über die Vollbringung der Erlösung in eine geordnete Darstellung zu bringen. Es lag ja gar zu nahe, einen so hochwichtigen Gegenstand schriftlich zu fixiren, zumal da die öftere Abwesenheit und das allmälige Absterben der Apostel die persönliche Bestätigung durch Augenzeugen seltener machte. Allein von diesen sämmtlichen Darstellungen ist, abgesehen von den beiden ersten Evangelien, keine auf uns gekommen; die häretischen und apocryphen Evangelien, welche bis heute erhalten sind, bestanden bei Niederschrift

jener Worte noch nicht. Jene „Diegesen" konnten deßwegen keinen dauernden Bestand finden, weil die Kirche sie nicht unter ihre canonischen Schriften aufnahm. Für eine solche Anerkennung nämlich forderte sie den direct oder indirect apostolischen Ursprung, und nach dieser Rücksicht konnte sie allerdings nur die vier schon angegebenen Aufzeichnungen officiell zulassen. Von der Richtigkeit dieser Bestimmung war die christliche Welt so überzeugt, daß schon im zweiten Jahrhundert die Vierzahl der Evangelien als ein Ergebniß innerer Nothwendigkeit angesehen und aus tiefliegenden Gründen erklärt wurde (vgl. Iren. Adv. Haer. 3, 11, 8; Orig. Hom. I in Luc.). Nach der Art und Weise aber, wie das Verhältniß zwischen dem gepredigten und dem geschriebenen Evangelium aufgefaßt wurde, sind die vier Evangelien von jeher nur als vierfacher Ausdruck des Einen Evangeliums, nicht als vier selbständige Schriftwerke betrachtet worden. Daher die uralte Bezeichnung Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, Evang. secundum Marcum; ferner die Benennung Evangelium neben Apostolicum (schon bei Ign. Ep. ad Phil. 5; ad Smyrn. 5); weiter der Ausdruck Εὐαγγέλιον τετράμορφον (bei Iren. Adv. Haer. 3, 11, 8); endlich die Durcheinanderschreibung sämmtlicher Evangelientexte zu einem Evangeliarium. Der hl. Augustinus spricht von quatuor evangeliis vel potius quatuor libris unius Evangelii (Tract. in Jo. 36). Dieser Auffassung entsprechend werden die vier Verfasser der canonischen Evangelien oder die vier Evangelisten im engern Sinne mit den vier Cherubim der Apocalypse verglichen, welche als εἰκόνες τῆς πραγματείας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ gelten; das Eine Bild des Heilandes erschien bei dem einen Evangelisten nach seiner menschlichen, bei dem andern nach seiner prophetischen, bei dem dritten nach seiner priesterlichen, bei dem vierten nach seiner göttlichen Seite, je nachdem der Anfang oder auch der Charakter jedes Evangeliums in's Auge gefaßt wurde (Iren. Adv. Haer. 3, 11, 8; August. Cons. Evang. 1, c. 6). Seit dem hl. Hieronymus (Prol. Comm. in Matth.) wird demnach zur symbolischen Bezeichnung dieser Thatsache dem hl. Matthäus der Mensch, dem hl. Marcus der Löwe, dem hl. Lucas der Opferstier, dem hl. Johannes der Adler beigegeben (s. d. Art. Evangelistenbilder).

Dieser Auffassung entspricht die innere Beschaffenheit der Evangelien, indem dieselben neben vollständiger schriftstellerischer Selbständigkeit dennoch eine große Uebereinstimmung sowohl im Inhalt als in der Form erkennen lassen. Dieß gilt zunächst für die drei ersten Evangelien; das vierte kann hierbei außer Betracht bleiben, da es eine Ergänzung zu den früheren bildet und kaum ein Zwölftel seines Inhaltes mit denselben gemein hat. Auf dieses Zwölftel aber findet alles Anwendung, was über die anderen Evangelien zu sagen ist. Bei den Evangelien nach Matthäus, Marcus und Lucas nun hat man Uebereinstimmung und Abweichung von jeher vor die Augen zu bringen gesucht, indem man die Texte derselben colonnenweise in eine Synopse neben einander stellte. Diesem Gebrauch zufolge heißen die drei ersten Evangelien gewöhnlich synoptische, ihre Verfasser Synoptiker. Die gedruckten Ausgaben solcher synoptischen Zusammenstellungen, welche zum Theil das Evangelium nach Johannes mitbegreifen, sind bis 1876 verzeichnet bei Reuß, Gesch. der hl. Schriften des N. T., 5. Ausgabe, Braunschweig 1874, I, 175. Dazu kommen: Coleridge, The Life of our Life, London 1876; Ej. Vita vitae nostrae, 2. ed., ibid. 1877; Walsh, Harmony of Gospel Narrative of the Passion, Resurrection and Ascension of our B. L., Dublin 1879 (sämmtlich mit Hinzuziehung des vierten Evangeliums), und Rushbrooke, Synopticon, an Exposition of the common matter of the Synoptic Gospels, London 1880. Das Resultat, welches aus solchen Hilfsmitteln gewonnen werden kann, ist die Wahrnehmung einer dreifachen Uebereinstimmung neben dreifacher Verschiedenheit. Die Uebereinstimmung erscheint bei der Auswahl des gesammten Stoffes, bei der inhaltlichen Darstellung des Einzelnen und bei der Wahl des Ausdrucks, die Verschiedenheit dagegen zeigt sich durch die Anordnung und Gruppirung der Einzelheiten, durch Einschaltung neuer Abschnitte oder Umstände und durch eigenthümliche Darstellung und Einkleidung. Sämmtliche drei Evangelien schildern hauptsächlich die messianische Wirksamkeit Jesu auf dem Boden von Galiläa, im Ganzen nach der nämlichen Reihenfolge; innerhalb der letzteren aber gruppirt das erste Evangelium den Stoff systematisch, die beiden anderen chronologisch, und jedes Evangelium verfolgt seinen eigenen leitenden Gedanken, der für die Auswahl von Einzelheiten bestimmend geworden ist. Wird der gesammte Inhalt der drei ersten Evangelien den Einzelheiten nach durch die Zahl 100 bestimmt, so sind dabei eigenthümlich im Evangelium nach Matthäus 42, nach Marcus 7, nach Lucas 59 Procent, also mit den anderen gemeinschaftlich bei Matthäus 58, bei Marcus 93, bei Lucas 41 Hundertstel. Wird aber die räumliche Ausdehnung derjenigen Textstücke, welche gemeinschaftlich vorkommen, durch 100 bezeichnet, so stimmen Matthäus, Marcus und Lucas in 53, Matthäus und Marcus in 20, Matthäus und Lucas in 21, Marcus und Lucas in 6 Hundertheilen überein. Die alten Canones Eusebii, welche sich vor den mittelalterlichen Evangeliarien finden, ergeben ein ähnliches Resultat; diesem ist noch hinzuzufügen, daß von dem gesammten Inhalt der synoptischen Evangelien ungefähr zwei Fünftel allen gemeinsam sind, während das, was nur in dem einen oder dem andern vorkommt, wenig mehr als ein Drittel des Ganzen beträgt. Was die Wahl des Ausdrucks betrifft, so zeigt jedes Evangelium eine Anzahl von Wörtern und Wortverbindungen, welche ihm ganz eigenthüm-

lich sind. Auf der andern Seite läßt sich nicht selten zwischen zweien oder dreien der synoptischen Evangelien eine wörtliche Uebereinstimmung bemerken; doch ist diese geringer, als gewöhnlich angenommen wird, weil durch die Gleichheit des Inhaltes die Selbständigkeit der Darstellung nicht aufgehoben worden ist. Wichtig ist dabei die Thatsache, daß die Gleichheit des Ausdrucks bei allen Evangelisten überwiegend in der Anführung von gesprochenen Worten besonders des Heilandes obwaltet. Ferner sind immer, wenn Matthäus und Lucas wörtlich übereinstimmen, die nämlichen Worte auch bei Marcus zu finden; nie stimmen Matthäus und Lucas abweichend von Marcus mit einander wörtlich überein.

Den dargestellten Thatbestand haben neuere Gelehrte mit vollständiger Ignorirung der bestehenden Tradition a priori zu erklären gesucht. Die Untersuchung über Ursprung und Zusammenhang der drei ersten Evangelien wird jetzt gewöhnlich die synoptische Frage oder auch die Evangelienfrage genannt. Sie bildet protestantischerseits, zum großen Schaden für Wissenschaft und Glaube, den Hauptbestandtheil der neutestamentlichen Studien und hat in den letzten Jahrzehnten eine unübersehbare Literatur hervorgerufen, über welche am besten Reuß a. a. O. 173; Mayer, Einleitung 11 ff.; Hilgenfeld, Ueber den gegenwärtigen Stand der synoptischen Evangelienforschung, in seiner Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXV (1882), 189 ff. orientiren können. Die postulirten Möglichkeiten sind: a. daß ein Evangelium von einem oder zwei anderen abhange, wobei alle nach der Combinationsrechnung zu bestimmenden Fälle wirklich angenommen worden sind; b. daß sämmtliche Evangelien aus einem mündlichen Urevangelium herstammen; c. daß es ein geschriebenes Urevangelium oder auch einen Urmatthäus und einen Urmarkus gegeben habe, aus dem die heutigen Evangelien entstanden seien. Immer wird dabei die Entstehung der jetzigen Evangelien in die nachapostolische Zeit verlegt. Durch Ausführung der einen oder der andern, sowie durch Combinirung von zweien oder dreien dieser Möglichkeiten ist eine unübersehbare Reihe von Theorien entstanden, welche von Jahr zu Jahr durch neue Annahmen vermehrt wird. Die beste Widerlegung aller dieser zuversichtlich aufgestellten Behauptungen liegt darin, daß auch keine einzige der aufgestellten Theorien in weiteren Kreisen Zustimmung gefunden hat, sondern daß jede von den andern bekämpft wird. Gegenüber diesen willkürlichen Hypothesen ist daher das Verhältniß der Evangelien zu einander lediglich aus der schon angeführten Thatsache zu erklären, daß sie sämmtlich Ausflüsse des mündlichen Evangeliums sind. Neben den angeführten äußeren Gründen zeigt dieß auch die Betrachtung der Evangelien selbst. Eine regelrecht angelegte Geschichtschreibung würde entweder eine Biographie Jesu Christi oder ein Tagebuch seiner Wirksamkeit geschaffen haben. Die Evangelien aber bieten nur einzelne ergreifende Vorgänge und folgenschwere Aussprüche, welche geeignet waren, dem Zweck der Bekehrung zu dienen. Die Auswahl entspricht genau der apostolischen Predigt, wie sie in der Apostelgeschichte oder in den Briefen des Neuen Testamentes sichtbar wird. Der letzte Lebensabschnitt Jesu mußte von den Aposteln besonders ausführlich behandelt werden; bei den früheren Ereignissen kam nur deren Zusammenhang mit der endlichen Aufgabe, nicht ihre Datirung, ja nicht einmal ihre Aufeinanderfolge in Betracht. Insofern sind die synoptischen Evangelien der treue Ausdruck der apostolischen Wirksamkeit. Auch die mündliche Predigt unterlag individueller Verschiedenheit, je nachdem sie an jüdische Christen, an römische Bürger oder an griechisch Gebildete zu richten war, und die nämliche Verschiedenheit findet sich daher bei den Evangelien. Mit der Zeit wird die mündliche Predigt auch innerhalb des feststehenden Rahmens erweitert worden sein, so daß die größere oder geringere Ausführlichkeit eines Evangeliums einer frühern oder spätern Gestalt der Predigt entspricht. Die Zeit der Aufzeichnung darf dabei nicht in Betracht kommen; eine spätere Aufschreibung kann recht gut eine frühere Form der mündlichen Verkündigung darstellen. Dieß festgehalten, kann man wohl sagen, daß das Evangelium nach Marcus wegen großer Einfachheit und Einzelmalerei das älteste mündliche Evangelium erkennen läßt; sein Inhalt liegt auch bei Weglassung der Kindheitsgeschichte genau innerhalb der Grenzen, welche der hl. Petrus (Apg. 10, 37 ff.) der apostolischen Predigt angewiesen hat. Welche Gestalt dieser nämliche Inhalt später den Juden und den Hellenen gegenüber angenommen hat, zeigen die Evangelien nach Matthäus und Lucas, wobei ebenso die innere Nothwendigkeit der neuen Form, wie ihr Zusammenhang mit der ältesten Predigt in die Augen springt. Selbst Uebereinstimmung und Verschiedenheit des Ausdrucks läßt sich ungezwungen aus der Abhängigkeit von der Predigt erklären; für die Worte Jesu, welche mit der größten Ehrfurcht zu behandeln waren, mußte der Ausdruck von vornherein constant werden, während bei Darstellung des Geschehenen die geistige Eigenthümlichkeit des Lehrers wie der Zuhörerschaft maßgebend war. Endlich ist das angegebene Verhältniß einzig mit der Gewißheit vereinbar, daß Jesu Leben und Wirken eine historische Thatsache darstellt; wäre sein Lebensbild sagenhaft entworfen oder legendenhaft ausgeschmückt, so würde erfahrungsgemäß zwischen drei Berichten die Uebereinstimmung nicht so groß, die Verschiedenheit nicht so gering sein; wäre aber die Erscheinung Jesu eine Dichtung, so würde die Uebereinstimmung größer, die Verschiedenheit gewiß geringer sein.

Freilich darf nicht ausgeschlossen werden, daß ein später schreibender Evangelist bei aller Selbständigkeit ein früher vorhandenes Evangelium benutzte; war die Schrift doch nur eine andere

Form der Quelle, welcher er folgte. Da die Apostel und Apostelschüler so viel als möglich mit einander in Verbindung blieben (Gal. 1, 18), so wird gewiß die Schrift des einen bei den übrigen bald Beachtung gefunden haben; mit den Evangelien wird dieß nicht anders gewesen sein, als mit den Briefen (2 Petr. 3, 15. 16). Beim hl. Johannes ist die Kenntniß und Berücksichtigung der früheren Evangelien verbürgt; von den späteren Synoptikern muß vorausgesetzt werden, daß sie durch die Kenntniß eines schon vorhandenen Evangeliums bewußter oder unbewußter Weise beeinflußt waren. Die Anwendung dieses allgemein nicht zu bestreitenden Satzes kann freilich im Einzelnen, namentlich auch wegen der kritischen Beschaffenheit des Textes, kaum durchgeführt werden. Der Zeit nach kann die Entstehung der Evangelien mit wissenschaftlicher Sicherheit wenigstens an's Ende des ersten Jahrhunderts verlegt werden. Hierher weisen sowohl der griechische Sprachcharakter, als die archäologischen und geographischen Angaben derselben, wie dieß Hug (Einleitung I, 7) angedeutet hat. Das Nämliche hat auf andere Art Tischendorf aus der Textgeschichte bewiesen (Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 4. Aufl., Leipzig 1866, 126 ff.). Zu demselben Schluß führt die Betrachtung sowohl der kirchlichen als der häretischen Literatur, welche beiderseitig in ihren Citaten, Anspielungen und Voraussetzungen bis zu derselben Zeit hinaufreicht (s. Kirchhofer, Quellensammlung zur Gesch. des neutestam. Canons bis auf Hieronymus, Zürich 1844, und die englische Neubearbeitung dieses Buches von A. H. Charters u. d. T. Canonicity, Edinb. and London 1880). Eine Schwierigkeit entsteht bei den ältesten Zeugen aus den Benennungen, welche sie den Evangelien geben. Papias spricht (Eus. H. E. 3, 39) von den λόγια des hl. Matthäus. Allein er gibt damit nur einen allgemeinen Namen statt des besondern; λόγιον heißt nach dem Sprachgebrauch des N. T. s. v. a. Wort, Ausspruch und wird in der Verbindung τὰ λόγια τοῦ θεοῦ bei Pseudo-Clemens von Rom (Ep. 2, 13) für „heilige Schrift" gebraucht. Diese Benennung hat Papias vermuthlich deßwegen gewählt, weil der Hauptinhalt aller Evangelien wirklich aus Reden und Aussprüchen besteht; bei Matthäus bilden diese etwa drei Viertel, bei Marcus die Hälfte, bei Lucas zwei Drittel, bei Johannes fünf Sechstel des Inhaltes. Aehnliches, wie von den λόγια des Papias, gilt auch von dem Ausdruck „apostolische Denkwürdigkeiten" des hl. Justin τὰ ἀπομνημονεύματα ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν αὐτοῖς παρακολουθησάντων συντετάχθαι (Dial. 103). Da Justinus selbst diese Benennung durch „Evangelien" erläutert (Apol. 1, 66), so kann über seine Meinung und seine Bekanntschaft mit unsern Evangelien kein Zweifel bleiben, und nur die freie Art, womit er gleich allen älteren Kirchenschriftstellern den Wortlaut evangelischer Stellen citirt, hat Veranlassung geben können, seine Worte von älteren Schriftstücken zu deuten, auf denen die Evangelien beruhten. (S. Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Mart. Justinus, Hamb. u. Gotha 1848. Vgl. außer dem in den Einleitungen stehenden Material noch Grimm, Die Einheit der vier Evangelien, Regensburg 1868; Westcott, An Introduction to the Study of the Gospels, 6. ed., Cambridge and London 1881.) [Kaulen.]

Evangelium in liturgischer Hinsicht. 1. Das Evangelium wurde bei der heiligen Messe schon seit dem zweiten Jahrhundert gelesen und bildete den Schluß der gesammten Lesung aus canonischen Büchern. Zuerst traten die Propheten (im weitern Sinne des Wortes) auf, theils zur Buße ermahnend, theils auf den kommenden Erlöser hinweisend. Dann erschienen die Apostel, von Christus Zeugniß gebend und die Lehre vom Kreuze verkündigend. Zuletzt brachte der Sohn Gottes selbst, in der Lesung des Evangeliums, den Menschen die frohe Botschaft (Hebr. 1, 1—2). In den ersten vier Jahrhunderten fand die lectio continua statt. Es wurde z. B. das Evangelium des Johannes in einer gewissen Zeit vollständig gelesen, indem man in der folgenden Messe da fortfuhr, wo in der vorhergehenden der Bischof das Zeichen zum Aufhören gegeben hatte. Als jedoch unter Papst Damasus das Kirchenjahr in die Liturgie Eingang fand, wählte man die Lesungen ihm entsprechend aus. Dadurch entstanden die heutigen Pericopen oder Leseabschnitte aus den canonischen Büchern. Solange die Pericopen noch nicht in das Missale aufgenommen waren, enthielt ein eigenes Buch, das Psalterium, die Psalmen, das Epistolarium die Episteln und das Evangeliarium die Abschnitte aus den Evangelien. Dadurch wurde es möglich, auch dem Buche besondere Verehrung zu erweisen. Während man schon im vierten Jahrhundert das Pergament, worauf man die heiligen Bücher schrieb, in Purpurfarbe tauchte, die Buchstaben mit Gold malte und den Einband mit Edelsteinen schmückte (Hieron. Epist. 22, n. 32; In Zachar. 2, 8, 6), so wurde im fünften das in ein kostbares Tuch eingehüllte Evangeliarium vor der Lesung in Prozession auf den Altar gebracht, auf dem es während der Messe blieb. Ein weiterer Ausdruck der hohen Verehrung war es, daß die vorausgehenden Lectionen aus dem A. T. und dem Apostolos von einem Lector, das Evangelium aber von einem Diacon (Hieron. Epist. 147, n. 6), in Alexandrien vom Archidiacon, in anderen Kirchen von einem Presbyter gelesen wurde. In Constantinopel versahen am Ostertage selbst die Bischöfe diese Function (Sozom. H. E. 7, 19), und zu Ende des Mittelalters sang der Kaiser in der Weihnachtsmatutin das Evangelium Exiit edictum a Caesare Augusto entblößten Hauptes, mit dem Rochet (damals länger als jetzt) und der Stola bekleidet, nachdem er das Schwert dreimal geschwungen (Mabill. Museum ital. I, 256 sq.). Zur Erklärung des Letzten sei

bemerkt, daß auch die polnischen Magnaten und der Großmeister der Malteser, als Zeichen der Bereitschaft, für das Evangelium ihr Blut zu vergießen, während der Lesung desselben das Schwert zogen. Endlich durften in Rom nicht einmal die Katechumenen, und deßhalb um so weniger Ungläubige, der Lesung des Evangeliums beiwohnen. Ob dieses schon in den ersten vier Jahrhunderten daselbst der Fall war, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht sagen. Jedenfalls stände diese Uebung vereinzelt da, wie sie auch Widerstand erfuhr, als sie sich in Gallien (Synode von Orange 441) und Spanien (Synode von Valencia 524) Eingang zu verschaffen suchte.

Dem gegenwärtigen Ritus zufolge legt der Diacon nach der Lesung der Epistel und des Graduale das Evangelienbuch auf den Altar. Es ist dieses eine Erinnerung daran, daß, nach dem zweiten römischen Ordo, dasselbe zu Anfang der Messe auf den Altar gelegt und von da zum Behufe der Lesung genommen wurde. Der Celebrans segnet hierauf den Weihrauch, der als Symbol der Verehrung während der Lesung des Evangeliums verbrannt wird. Das Aufsteigen des Weihrauches sinnbildet aber auch die Gnadenfülle, welche vom Evangelium ausgeht (2 Cor. 2, 14). Wenn sodann der Apostel fortfährt, daß er durch die Verkündigung des Evangeliums ein Wohlgeruch Christi sei, so liegt darin die Ursache, warum außer dem Buche auch der Celebrans incensirt wird, denn der celebrirende Bischof oder Priester ist der vom Diacon bloß vertretene Verkündiger des Evangeliums. Dem entsprechend bittet der Diacon, vor dem Altare niederknieend, nicht nur um ein reines Herz und reine Lippen zu seiner Function, sondern der Celebrans bevollmächtigt ihn auch zu derselben in den Worten: „Der Herr sei in deinem Herzen und auf deinen Lippen, damit du sein Evangelium würdig und competent verkündigest." Hierauf begibt sich der Diacon mit dem Buche, nebst den übrigen Bediensteten, welche Incens und Lichter tragen, von der linken Seite des Altares, auf der die Epistel gelesen wurde, auf die rechte Seite, um durch die daselbst stattfindende Lesung des Evangeliums den Vorrang desselben anzudeuten. Rechts und links wird hierbei nach dem auf dem Altare befindlichen Crucifixbilde bemessen. Das Uebertragen des Buches von der einen Seite des Altares auf die andere verdient den Namen Prozession um so mehr, als es nicht nur nach dem griechischen und alt-gallicanischen Ritus in feierlicher Prozession dahin gebracht wird, sondern auch die beiden ersten römischen Ordines dieses vorschreiben. „Die Prozession der heiligen Engel," sagt Germanus, „tritt hervor, wie die Macht des über den Tod triumphirenden Christus, unter Harmonien und mit sieben auf Leuchtern brennenden Lichtern, Symbole der sieben Gnadengaben des heiligen Geistes, und steigt auf die Bühne des Analogiums (erhöhter Ort im Presbyterium). Nach dem Rufe der Cleriker: Gloria tibi Domine, ertönen die Gaben des Lebens" (S. Germani Epist. 1; Migne, PP. lat. LXXII, 91). Den Gebrauch von Lichtern während der Lesung des Evangeliums kennt schon Hieronymus (Adv. Vigil. p. 394). Sie symbolisiren die Freude über die frohe Botschaft, wie das Licht des Evangeliums selbst, das der in die Welt gebracht hat, welcher das Licht der Welt ist, in dessen Licht wir wandeln sollen (Eph. 5, 8). Gegen das Buch gewendet, mit gefalteten Händen, spricht der Diacon Dominus vobiscum und (nach der Antwort Et cum spiritu tuo) Initium (Sequentia) s. Evangelii secundum Matth. (Lucam etc.), worauf er das Buch und sich selbst mit dem Kreuze bezeichnet. Die Ministri antworten: Gloria tibi Domine. Das Dominus vobiscum mit dem Responsorium gehört der alten Zeit an, in welcher der Bischof vor den Lesungen das Volk mit den Worten Pax vobiscum begrüßte, das ihm mit Pax tecum oder mit Et cum spiritu tuo antwortete. Die Bezeichnung des Buches mit dem Kreuze zeigt an, daß es das Buch des Gekreuzigten sei, die des Diacons, daß er nichts wisse, als Jesum den Gekreuzigten (1 Cor. 1, 23), und sich des Kreuzes nicht schäme. Dasselbe gilt von den Gläubigen, die sich, der Vorschrift des ersten römischen Ordo zufolge, gleichfalls bezeichnen sollen. Was aber die Worte Gloria tibi Domine betrifft, so sind sie nicht „verhältnißmäßig neuern Ursprungs", sondern in der gallicanischen Messe schon im sechsten Jahrhunderte gebräuchlich. Denn nicht nur der hl. Germanus gedenkt ihrer, wie in dem obigen Citate angegeben, sondern auch Gregor von Tours. Alle Anwesenden, auch die Bischöfe, hören die Lesung stehend an; eine Stellung, die Ehrfurcht und Aufmerksamkeit, Bereitschaft und Rüstigkeit offenbart. Papst Anastasius I. (c. 400) schärfte dieses auf's Neue ein, denn Sozomenus (H. E. 7, 19) berichtet es als etwas Neues und Insolentes, daß sich der Patriarch von Alexandrien während der Lesung nicht von seinem Sitze erhob. Deßgleichen sollen Alle das Haupt entblößen. Die Kaiser und französischen Könige und selbst deren Gemahlinnen nahmen Krone und Diadem ab. Ferner legten nicht nur die Cleriker die Stäbe weg, auf die sie sich während des langen Officiums stützten, sondern auch die Bischöfe und Aebte. Am Schlusse der Lesung sagten die Ministri: Laus tibi Christi, Worte, welche ebenso den Eingangs der Lesung recitirten entsprechen, als der Kuß des Buches dem über dasselbe gemachten Kreuze. Der Subdiacon bringt es nämlich dem Celebrans, welcher den verlesenen Abschnitt unter den Worten Per evangelica dicta deleantur nostra delicta küßt. Dieser Kuß drückt theils Verehrung und Liebe, theils Vereinigung mit Christus und seinem Evangelium aus. Die Aufnahme des Evangeliums in das Herz mit seiner Segensfülle (Röm. 15, 29) bewirkt aber Vergebung läßlicher Sünden. Gemäß dem zweiten römischen Ordo küßte ehedem, außer dem

Bischofe und dem Clerus, auch das Volk das Buch.

Der Anfang des Johannes-Evangeliums kam in später Zeit in die Messe. Im 13. Jahrhundert recitirte es der Celebrant theils auf dem Wege vom Altar in die Sacristei, theils bei Ablegung der Gewänder. Nach der Vorschrift des Cerimoniale episcoporum beginnt es der Bischof am Altare, vollendet es aber erst auf dem Throne. Pius V. wies ihm in seinem neu herausgegebenen Missale die heutige Stellung an. Als Schluß der Messe ist es ein Lob- und Preisgebet für die Incarnation und ihre Fortsetzung, die Transsubstantiation.

2. In dem Breviergebete erscheint das Evangelium an der Spitze der drei letzten Lectionen. Wahrscheinlich wurde ehemals ein vollständiger evangelischer Abschnitt gelesen, welchen die darauffolgende Homilie aus den Kirchenvätern erklärte. Der Einrichtung des jetzigen Breviers zufolge wird die betreffende Pericope nicht vollständig gelesen, sondern nur durch die Anfangsworte derselben angedeutet. Ueber das Lesen des Evangeliums in dem Chorgebete der Regularen, wie überhaupt über „das Evangelium in der Liturgie" verbreitet sich eingehend P. Bonif. Wolff in der Zeitschrift „Katholik" 1884, Juni bis October. [Probst.]

Evangelium, ewiges, heißt die bei verschiedenen mittelalterlichen Schwärmern vorkommende falsche und hypermystische Auffassung von dem Entwicklungsgange der Kirche: die Lehre von verschiedenen Weltaltern und von dem Untergange des Alten und des Neuen Testamentes gegenüber einer höhern, durch den heiligen Geist vermittelten Entwicklungsstufe. Es war dieß das Losungswort der fanatischen Apocalyptiker, welche über das in der Kirche ihrer Zeit herrschende Verderben klagten und aus der Geheimen Offenbarung des hl. Johannes (14, 6) eine bessere Zukunft weissagten, verbunden mit einer neuen, das Gesetz wie das Evangelium übertreffenden Offenbarung des heiligen Geistes. Dieser Richtung huldigten im 13. und 14. Jahrhundert mehrere Spiritualen (zelatores, fraticelli), Mitglieder einer extremen Partei unter den Franciscanern, die sich den päpstlichen Entscheidungen über die im Orden zu beobachtende Armut lange Zeit hartnäckig widersetzte. Den ersten Anstoß zu dieser Lehre gab der Cistercienserabt Joachim von Flora (s. d. Art.). Ueber seine Prophezeiungen sagt der hl. Thomas von Aquin (in 4 Sentent. d. 43, q. 1, a. 3): Abbas Joachim non prophetico spiritu, sed conjectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur, de futuris aliqua vera praedixit, et in aliquibus deceptus fuit. Dieser Ansicht schließt sich auch Johannes Trithemius an, der über Joachim schreibt (Chron. Hirs. a. 1196): „Er war ein in der heiligen Schrift sehr bewanderter Mann, der zu seiner Zeit für einen Propheten galt und sich auch bemühte, das Zukünftige vorherzusagen. Mir aber scheint es, um mich frei auszusprechen, daß er mehr nach biblischen Conjecturen als aus prophetischem Geist redete. Vieles hat er prophezeit, was weder damals noch später eingetroffen ist." Andere, so schon Roger de Hoveden (Ann. angl. a. 1190), behandelten ihn geradezu als Pseudopropheten und schmähten sein Andenken über die Gebühr; wogegen Gregor de Lauro, ebenfalls Cistercienserabt, seine Prophetien in einer besondern Schrift zu rechtfertigen suchte (B. Joh. Joachim abbatis apologia sive mirabilium veritas defensa, Neapoli 1560). Joachims prophetische Lehre, die erst nachher weiter entwickelt wurde, ist folgende. Es gibt drei große Zeitalter, für jede der drei göttlichen Personen eines; das des Vaters und das des Sohnes gehen vorüber; es folgt das dritte, das des heiligen Geistes, in dem erst die vollkommene Gottesverehrung eintritt. Die erste Periode, die des Vaters, reicht von Erschaffung der Welt bis zur Ankunft Christi; sie ist das Zeitalter der Verheirateten und der Laien, wird beherrscht vom Buchstaben des Alten Testaments und von der Furcht getragen. Die zweite, die Aera des Sohnes und der Cleriker, ist vom Glauben und vom Buchstaben des Neuen Testaments beherrscht. Die dritte Periode, das Zeitalter des heiligen Geistes und des Mönchthums, ist beseelt von der Liebe und lebt vom ewigen Evangelium; sie ward angebahnt vom hl. Benedict und beginnt um 1200 (nach Späteren mit Abt Joachim und dem hl. Franz von Assisi). Das ewige Evangelium geht aus dem Evangelium Christi ebenso hervor, wie der Sinn und Begriff aus dem Buchstaben; es ist das Geistige und Bleibende im Evangelium Christi, dessen verklärter Sinn, gepredigt von einem geistlichen Orden mittels der Gabe der Contemplation. Es heißt auch Evangelium regni und E. spirituale. Während Joachim sich darunter eine mündliche Lehre dachte, verstanden Spätere unter dem Evangelium aeternum die drei Hauptschriften Joachims, die Concordia, die Expositio in Apocalypsin und das Psalterium decem chordarum, in welchen davon die Rede ist. So der Franciscaner Gerard von Borgo San Donnino, der im Jahre 1254 den uns nur in Excerpten erhaltenen (mit Unrecht auch Johann von Parma zugeschriebenen) Introductorius in Evangelium aeternum veröffentlichte. Gerard betrachtet die drei Schriften Joachims als die canonischen Bücher des dritten Zeitalters; er ist aber ein sehr ungeschickter Erklärer derselben. Natürlich fand er im Franciscanerorden den zur Verkündigung des dritten Zeitalters bestimmten Orden. In Joachim sah er den Engel der Offenbarung, der vom Himmel her mit einem offenen Buche in der Hand erschien, in St. Franciscus den Engel der Offenbarung, „der das Zeichen des lebendigen Gottes hatte". Wilhelm von St. Amour und seine Anhänger zu Paris benutzten diese Schrift zu Angriffen gegen die Mendicanten und zogen 31 Sätze aus, um deren Verwerfung durch den päpstlichen Stuhl zu erwirken; an letzteren sandte dann der Bischof von

Paris den Introductorius. Eine vom Papste zu Anagni bestellte Commission untersuchte denselben mit Beiziehung sämmtlicher Schriften Joachims, und Alexander IV. verwarf ihn am 23. October 1255 (Du Plessis d'Argentré, Coll. jud. I, 162. 163). Die Schriften Joachims selbst wurden jetzt noch nicht, sondern erst später (nicht vor 1263) durch das Concil von Arles verurtheilt und verboten. Der Franciscaner Gerard hatte eine vieljährige Gefangenschaft zu erleiden (Wadding, Ann. minor. ad a. 1256; Echard, Script. Ord. Praed. I, 202). Die sog. „joachitischen" oder „joachimitischen" Lehren erhielten sich sowohl bei vielen Sectirern, als auch unter der extremen Partei der Franciscaner. Zu letzterer gehörte Johann Peter Olivi, geb. 1247 in der Provence, gest. 1298, ein Mann von Gelehrsamkeit und glühendem, oft excentrischem Eifer (Wadding a. 1289, n. 28. 29). Er trug in seiner Postilla super Apocalypsi (cum notis Is. Larrey, Amst. 1700) ganz analoge Lehren vor, indem er folgende sieben Zustände und Zeitalter der Kirche unterschied: 1. Die Urkirche, von der Sendung des heiligen Geistes oder auch von Christi öffentlichem Auftreten an (status fundationis). 2. Die Epoche der Verfolgungen und der Martyrer, beginnend mit der neronischen Verfolgung oder auch mit der Steinigung des hl. Stephanus (status probationis et confirmationis). 3. Der Kampf mit den Häresien, der von der Zeit des Papstes Sylvester oder Constantin d. Gr. an eintrat (status doctrinalis expositionis fidei). 4. Die Einsiedler seit Paulus und Antonius (status anachoreticae vitae). 5. Das Cönobitenleben seit Karl d. Gr. (status vitae communis partim zeli severi partim condescensivi unter Mönchen und Clerikern, die zeitliche Besitzungen hatten). 6. Erneuerung des evangelischen und Vertilgung des antichristlichen Lebens, endliche Bekehrung der Juden und Heiden (status iteratae reaedificationis ecclesiae simul primae), welcher Zustand theilweise mit der Zeit des heiligen Vaters Franciscus begonnen habe, ganz aber erst mit der Verdammung der meretrix babylonica eintrete. 7. Der ewige Sabbat. So weit dieser Zustand dem diesseitigen Leben angehöre, sei er eine wundervolle und ruhige Theilnahme an der zukünftigen Herrlichkeit, als ob das himmlische Jerusalem schon herabgestiegen wäre; soweit er in's jenseitige falle, sei er der Zustand der allgemeinen Auferstehung, der Verherrlichung der Heiligen und der Vollendung der Welt. In ersterer Beziehung beginne er mit der Tödtung desjenigen Antichrist, der sich für Gott und den Messias der Juden ausgeben wird, in letzterer aber mit dem Beginne des jüngsten Gerichts. In jeder Epoche nimmt Oliva zwei Ausgangspunkte an und statuirt eine dreifache Ankunft Christi, wovon die erste und die letzte eine sichtbare, die zweite eine geistige ist. Er statuirt eine fortschreitende Entwicklung des christlichen und des antichristlichen Princips bis zum letzten entscheidenden Kampf, so daß jede nachfolgende Epoche alles Gute und Böse der vorhergehenden in sich aufnimmt. Das sechste Zeitalter löst alle früheren auf; die Kirche wird eine ganz neue. Hier soll das Christenthum keineswegs ganz aufgehoben, vielmehr organisch entwickelt und zur Vollendung gebracht werden. In der letzten Zeit haben die Frommen nur Gottes Lob zu singen; der heilige Geist erscheint als die Flamme der göttlichen Liebe und als die Fülle aller geistigen Freude. Der heilige Franciscus war der Vorläufer dieser neuen johanneischen Zeit mit ihrer contemplativen Richtung (Neander, K.-G. V, 2, 842 ff.). Auch Oliva gehört zu denjenigen, welche in der meretrix babylonica der Apocalypse die römische Kirche finden und sie auf das Aergste schmähen. Uebrigens widerrief er mehrmals (1283 und 1292) seine Irrthümer und betheuerte vor seinem Tode, daß er sich ganz den Entscheidungen des römischen Stuhles unterwerfe (Wadding a. 1297, n. 34). Nachher verwarf Johann XXII. mehrere von den Theologen aus seinen Schriften ausgezogene Artikel. Sein Schüler Ubertinus de Casali schrieb für ihn eine Apologie, wegen deren sich derselbe 1317 beim Papste verantworten mußte; in seiner Schrift Arbor vitae crucifixae führte er die fraglichen Lehren noch weiter aus. Der Streit hing mit der ganzen Opposition der Spiritualen enge zusammen. Vielfache Anklänge an das Evangelium aeternum finden sich bei den Häretikern jener Zeit, namentlich bei Dolcino, der nach der Fortsetzung des Chronicon von Wilhelm de Nangis hartnäckig behauptete, zur Zeit des mosaischen Gesetzes habe der Vater durch seine Macht und Gerechtigkeit, nachher seit der Ankunft Christi der Sohn durch seine Weisheit geherrscht, seit der Herabkunft des heiligen Geistes herrsche dieser durch seine Liebe und Milde. Die Anhänger Amalrichs von Bena brachten Aehnliches vor (Guill. Aremoricus, Hist. de gest. Philippi Aug. ad a. 1209; Rigordus, De gest. Phil. Aug. ad a. 1209; Vinc. Bellovac., Spec. hist. 29, 107; Frasquet., Chron. a. 1204 u. A.). Diese erklärten, das Reich des Vaters habe so lange gedauert, als das mosaische Gesetz in Geltung blieb; Christus habe es abgeschafft; dann habe das Neue Testament mit seinen Sacramenten geherrscht. Nun beginne das Zeitalter des heiligen Geistes, in dem Taufe, Buße, Eucharistie und die anderen Sacramente aufhörten und Jeder rein durch die innerliche Gnade ohne alle äußeren Acte selig werde. Aehnliches lehrten mehrere Häretiker, welche 1210 zu Paris verbrannt wurden (Mansi XXII, 809—812), und der Ketzer Wilhelm, dessen Worte Cäsar von Heisterbach (Hist. miracul. 5, 22) anführt. Ganz ähnliche Anschauungsweisen haben in der neuern Zeit sehr oft sich geltend gemacht (vgl. Schellings Philos. der Offenbarung von H. E. G. Paulus 715). Von den vielen Parallelen, die sich noch unter kleineren, älteren und neueren protestantischen Secten finden, noch im Besondern zu handeln, erscheint als

überflüssig; sie bieten jedem, der mit ihrer Geschichte nur einigermaßen bekannt ist, von selbst sich dar. (Vgl. Denifle, Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni [mit dem Protokoll der letztern], im Archiv für Literatur- u. Kirchengeschichte des Mittelalters, I, Berlin 1885, 49—142.) [J. Card. Hergenröther.]

Evangelium secundum Hebraeos, s. Apocryphen-Literatur.

Evaristus ist der Name mehrerer heiligen Martyrer aus der ältesten Kirche; namentlich nennt das römische Martyrologium drei Evariste, von denen der eine unter Diocletian zu Cäsarea (14. October), der andere unter Kaiser Decius zu Creta (23. December), der dritte unter Kaiser Trajan zu Rom gemartert worden. Dieser letzte ist der Papst Evarist, dessen Todestag die Kirche am 26. October feiert. Wie bei den ältesten Päpsten überhaupt, so sind auch bei Evarist keine festen chronologischen Angaben zu gewinnen. Nach Eusebius (Hist. eccl. 3, 34; 4, 1) folgte Evarist unmittelbar auf Clemens, im dritten Jahre Trajans, um's Jahr 101 n. Chr., und starb, nachdem er acht Jahre lang (nach dem Liberianischen Kataloge dreizehn Jahre) sein Amt verwaltet, im zwölften Jahre Trajans, d. i. um's Jahr 109 oder 110. Aehnlich sagt auch der noch ältere Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 3), Evarist habe unmittelbar nach Clemens den römischen Stuhl inne gehabt. Nach Augustin (Ep. 53, al. 165) und Optatus (De schism. Donat. 2, 3) dagegen, sowie nach dem Liberianischen und andern Papalkatalogen wäre auf Clemens Anaclet und erst auf diesen Evarist gefolgt. Baronius gab dieser Berechnungsweise den Vorzug (Annal. ad ann. 112, n. 4) und versetzte die Amtsführung des hl. Evarist in die Jahre 112—121 n. Chr.; Jaffé (Regesta, ed. alt., p. 4) nimmt die Jahre 97—105 an. Evarist soll hellenischer Herkunft und zwar der Sohn eines Juden gewesen sein. Ueber seine Amtsführung ist nichts Sicheres auf uns gekommen; denn daß er, wie der Liber pontificalis sagt, den Priestern ihre titulos (d. h. die besonderen Kirchen und Altäre, wofür sie angestellt waren) angewiesen und sieben Diaconen eingesetzt habe, ist als spätere Nachricht manchem Bedenken ausgesetzt. Auch ist nicht gewiß, ob Evarist als Martyrer, und wann er gestorben sei. Nach dem Pontificalbuch wäre sein Leichnam im Vatican begraben worden (vgl. Baron. ad ann. 112, n. 4—10; 121, n. 1. 2; Platina, Vitae Pontificum n. 6). Wären die Angaben des hl. Irenäus und des Eusebius über allen Zweifel erhaben, so hätte Evarist gerade damals die römische Kirche regiert, als der hl. Ignatius von Antiochien den Martertod erlitt, und alle die Lobsprüche, welche Ignatius in seiner Epistola ad Romanos der römischen Gemeinde spendet, würden darum auch auf Evarist, ihren Bischof, gehen. Pseudoisidor hat dem hl. Evarist zwei Briefe unterschoben, deren einzelne Sätze er aus den Briefen des Papstes Innocenz I., aus Isidor von Sevilla, aus verschiedenen alten Conciliarbeschlüssen, aus Stellen des Liber pontificalis und Bibelstellen zusammengestellt hat. (Vgl. Bolland. Oct. XI, 799 sq.) [v. Hefele.]

Evergislus, der hl., Kölner Bischof und Martyrer, war nach zwei legendarischen Biographien, von denen die größere durch Surius (Vit. SS. ad 24. Oct.), die kleinere durch die Bollandisten (Oct. X, 657 sq.) veröffentlicht wurde, in Tongern geboren und zeichnete sich von Jugend auf durch Anstand und Tugend aus. Die Eltern wünschten ihn dem geistlichen Stande zu widmen und als Oblaten dem Herrn ordnungsmäßig zu übergeben. Als daher der hl. Severin von Köln zur Ausrottung der durch Euphrates verbreiteten Ketzerei nach Tongern kam und von dem hoffnungsvollen Knaben hörte, nahm er ihn mit sich nach Köln, bildete ihn weiter aus und ertheilte ihm stufenweise die heiligen Weihen. Beim Tode des hl. Martin, als Severin den Lobgesang der die Seele begleitenden Engel hören durfte, war Evergislus Diacon und wurde durch das Gebet seines Bischofs gewürdigt, diesen Engelgesang ebenfalls zu hören. Als aber Severin starb, wählten Clerus und Volk zu Köln ihn ungeachtet seines Widerstrebens zum Nachfolger. Als Bischof war er unablässig bemüht, die Zustände der Kölner Kirche zu bessern, und war so sehr auf die Ausschmückung der Stadt bedacht, daß sie fortan aurea Colonia genannt wurde. In seinen älteren Jahren litt er einst an heftigen Kopfschmerzen. Da er gleichwohl seiner Gewohnheit gemäß den Rundgang zu den Kirchen der Stadt abhielt und in der St. Gereonskirche, auf den Knieen liegend, den Psalmvers anstimmte: Exultabunt Sancti in gloria, erhielt er vom Himmel zur Antwort: Et laetabuntur in cubilibus suis, woraus er schloß, daß gerade an diesem Tage die Heiligen der Kirche gemartert sein müßten, weßhalb auch seitdem ihr Andenken am 10. October gefeiert wird. Er nahm dann etwas Staub aus der Kirche und legte ihn auf die leidende Stelle seines Hauptes, worauf der Schmerz sofort verschwand. Später trieb ihn sein Hirteneifer nach Tongern, um dort die Reste des Götzendienstes auszurotten, und hierbei fand er seinen Tod. Als er nämlich Nachts das Münster (monasterium) der seligsten Jungfrau besuchte, um zu beten, wurde er von Räubern überfallen und mit einem Dolche niedergestoßen. Die ganze Stadt gerieth darüber in Trauer. In der Muttergotteskirche wurde er begraben, jedoch an einer verborgenen Stelle, weil man fürchtete, die Kölner möchten den Leichnam wegholen. In der Folge wurde sein Grab durch mannigfache Wunder verherrlicht. Den Schluß in beiden Legenden bildet die Schilderung, wie Erzbischof Bruno von Köln in Staatsgeschäften eine Reise nach Brabant machte und zu Tongern eine nächtliche Erscheinung seines Vorgängers Evergislus hatte. Dieser erschien ihm nämlich mit zerrissener Casel und sagte: „Siehst du, wie

meine Kleider vernachlässigt und von den Motten zerfressen sind? Du sollst mein Licht leuchten lassen und mein Dunkel erhellen" (Ps. 17, 30). Bruno erkannte, daß der Heilige wieder nach Köln zurückgebracht sein wolle, suchte am folgenden Morgen die Grabstätte desselben auf und fand sie in der zerfallenen Kirche hinter einem Altare. Dann erhob er die heiligen Gebeine und übertrug sie nach Köln, wo sie unter großer Betheiligung des Clerus und Volkes in der Kirche der hl. Cäcilia am 28. März beigesetzt wurden.

Es fragt sich, ob dieser so geschilderte Evergislus eine dem fünften Jahrhundert angehörende historische Persönlichkeit oder ob er mit dem von Gregor von Tours documentirten Bischofe Ebregisilus des sechsten Jahrhunderts identisch sei. Vorerst ist zu bemerken, daß die Kölner Bischofskataloge und Chroniken nur Einen Bischof Evergislus kennen, den sie als unmittelbaren Nachfolger des hl. Severinus darstellen; allein von ersteren reicht nur einer, der von Werden, in's zehnte Jahrhundert zurück, letztere datiren sogar aus noch viel späterer Zeit. Historisch fest dagegen steht die vorerwähnte Uebertragung der Gebeine des hl. Evergislus durch Bruno nach Köln (Ruotgeri Vit. Brunonis c. 31); vor dieser Zeit, also vor dem Jahre 959, in welchem diese Uebertragung stattgefunden, ist eine Verehrung desselben weder in der Kölner Diöcese noch anderswo nachweisbar. Die alten Kalendarien und Martyrologien, welche noch dem ersten Jahrtausend angehören, kennen keinen Evergislus. Erst die Zusätze zu Usuard (Boll. Junii VIII, 625) kennen die Verehrung des Heiligen zu Köln und bemerken, Evergislus habe eigentlich am 14. September gelitten. Allein diese Zusätze sind aus viel späterer Zeit und haben daher für die vorliegende Frage wenig Gewicht. In dem zu Ado's Martyrologium gehörigen Appendix, welcher die auf Grund besserer Quellenschriften zu streichenden Heiligen enthält, wird auch der Bischof und Martyrer Evergislus aufgezählt (Martyrol. Adonis, ed. Giorgi, 644). Von geringerer Bedeutung ist die Frage, wann die von Surius und den Bollandisten edirten Legenden des Heiligen geschrieben worden; jedenfalls sind sie nach dem Jahre 1052 entstanden, denn damals ersuchte die Abtissin Ida von St. Cäcilia in Köln, weil dort keine Lebensgeschichte des Heiligen existire, den Domherrn und Chronisten Anselm zu Lüttich, ihr über denselben etwas Näheres mitzutheilen. So mißlich es um die historische Beglaubigung des in das fünfte Jahrhundert gehörigen Evergislus steht, so mißlich spricht auch der Umstand gegen ihn, daß die genannten Legenden manche Anachronismen enthalten und Lebensmomente darstellen, welche sich offenbar mit denen des Bischofs Ebregisilus aus dem sechsten Jahrhundert decken. Gregor von Tours (gest. 594) meldet nämlich, daß der Kölner Bischof Ebregisilus (c. 580—591) am austrasischen Hofe bei der Königin-Mutter Brunehild in hohem Ansehen gestanden und als ihr Vertrauter in wichtigen Staats-Angelegenheiten an andere Höfe geschickt worden sei. So sandte sie ihn im J. 589 mit reichen Geschenken an den westgotischen Hof in Spanien zu Reccared, der sich mit Chlodosinda, der Schwester des Königs Childebert, verheirathen wollte (Greg. Tur., H. Franc. 9, 28). In Paris angekommen, wäre er beinahe getödtet worden; denn man sah in ihm einen Boten der Austrasier, der die Westgoten zum Einfall in Gallien aufreizen sollte. Ebregisilus aber stellte dieses entschieden in Abrede. Die Aufrichtigkeit in seinem Wesen und in seinen Worten gefiel dem Könige Guntram so sehr, daß er ihn mit reichen Geschenken gehen ließ. Ebenso erzählt Gregor (l. c. 10, 15), wie er selbst mit dem Kölner Bischofe Ebregisilus und dem Bischofe von Poitiers um's Jahr 590 vom austrasischen Könige Childebert II. an König Guntram von Burgund gesandt worden sei, um diesen zu veranlassen, daß er dem revolutionären Treiben im Nonnenkloster zu Poitiers ein Ende mache. Auch war Ebregisilus Mitglied der Synode, welche über diese merkwürdige Nonnenrevolution zu entscheiden hatte (Mansi IX, 1011; X, 455. 459). Derselbe Kölner Bischof entdeckte nach Gregor (De mirac. 1, 63) beim oppidum Bertunense (Birten bei Xanten) das Grab des heiligen Martyrers Mallosus, wozu ein Diacon von Metz durch eine Vision die Veranlassung gab. Der Diacon von Metz weist nicht undeutlich auf jene Zeit hin, wo Metz die Hauptstadt Austrasiens und der Bischof von Köln viel am Metzer Hofe war. Gregor erzählt auch (De mirac. 1, 62), Ebregisilus habe sich auf einer Villa dicht bei Köln befunden, als er von heftigen Kopfschmerzen geplagt wurde. Um Linderung zu erhalten, habe er seinen Diacon zur Kirche der heiligen Thebäer geschickt, damit er ihm aus dem Brunnen, worin die Gebeine derselben nach dem Blutbade geworfen worden, etwas Staub hole. Sobald er damit sein Haupt berührt, sei der Schmerz verschwunden. Als Gregor diese Begebenheit niederschrieb, war der Bischof bereits todt; denn er sagt von ihm: qui tunc hujus urbis (Coloniae) erat antistes. Diese Notizen stellen den Bischof Ebregisilus als einen frommen, am Metzer Hofe geschätzten, einflußreichen Mann dar. Name und Herkunft lassen in ihm einen geborenen Franken erkennen, doch wissen wir auch aus classischen Zeugnissen, daß zu Tongern salische Franken wohnten (Ammian. Marc. 17, 8, 3), die mit Julian kämpften (Epist. ad Athen.). Ebenso ist es aus Conciliennacten bekannt, daß gerade in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts die Zeit begann, da der Clerus der gallischen Kirche sich aus der fränkischen Bevölkerung recrutirte, während derselbe früher sich fast ausschließlich aus der gallisch-römischen Bevölkerung ergänzte (Harduin, Conc. III, 459 sq.).

Gegenüber den bestimmten Nachrichten Gregors über den fränkischen Ebregisilus erregt die Legende über den römischen Evergislus so viele Bedenken, daß sie alle Glaubwürdigkeit verliert.

Zuerst ist das in der Legende erwähnte Kinderoblaten-Institut, dem Evergislus als Knabe soll übergeben worden sein, zu Anfang des fünften Jahrhunderts im Abendlande ein offenbarer Anachronismus; nach der gründlichen Untersuchung von Seidl (Gottverlobung von Kindern 14) wird dasselbe zuerst um 490 in einem Gedichte des Bischofs Avitus und in der Regel des hl. Cäsarius von Arles erwähnt und hat sich bei den Franken erst mit dem Benedictinerorden weiter verbreitet. Anachronistisch ist die Wahl des Erzbischofs Evergislus durch Clerus und Volk; denn im fünften Jahrhundert und noch viel später geschah die Wahl eines Erzbischofs durch die Comprovinzialen, Clerus und Volk gaben nur ihre Zustimmung (Hefele, Conc.-Gesch. II, 775). Eine bauliche Ausschmückung der Stadt Köln im fünften Jahrhundert anzunehmen, ist ungereimt, denn die in diesem Jahrhundert tobenden Völkerstürme machten eine solche geradezu unmöglich; dagegen paßt diese Nachricht für das sechste Jahrhundert, welches an Kirchenbauten reich war, wie dieß Venantius Fortunatus für Köln, Mainz, Trier und Metz nachweist (Poem. ed. Brower 3, 19; 9, 14; 10, 9). Zudem schildert Gregor den fränkischen Bischof Ebregisilus ausdrücklich als Erbauer einer Basilika in Birten. Anachronistisch ist ferner der Name monasterium für die Muttergotteskirche zu Tongern im fünften Jahrhundert, vorausgesetzt, daß diese sonst erst im zwölften Jahrhundert erwähnte Kirche schon damals bestanden hat; denn der Name Münster für bischöfliche und Canonicatkirchen ist erst vom achten bis elften Jahrhundert in Folge der an diesen Kirchen eingeführten Chrodegang'schen Regel aufgekommen (Tibus, Gründungsgeschichte u. s. w. 120 ff.). Diesen Anachronismen entsprechen die Uebertragungen der Lebensmomente des einen Bischofs auf den andern. Die Erzählung vom Kopfschmerz des römischen Evergislus und seiner Heilung in der St. Gereonskirche fällt offenbar mit der gleichen Nachricht über den fränkischen Ebregisilus zusammen, nur mit dem Unterschiede, daß ersterer persönlich in der Kirche erscheint und die respondirende Stimme der Engel hört, während letzterer sich auf einem Landgute in der Nähe von Köln befindet; dieß aber läßt sich als locale Ausschmückung erklären. Dieselbe locale Ausschmückung liest man auch, und zwar im engsten Anschluß an Gregor von Tours, in der St. Gereons-Legende (Surius ad 10. Octob.), nur mit dem Unterschiede, daß sich hier die aus dem Responsorium gezogene Folgerung des Bischofs, daß nämlich Gereon und seine Gefährten gerade an diesem Tage müßten gelitten haben, nicht findet. Deßgleichen scheint die Missionsthätigkeit, welche der legendarische Evergislus entfaltet haben soll, ein Verdienst des fränkischen Ebregisilus zu sein; denn wie sollte ein Kölner Bischof des fünften Jahrhunderts dazu kommen, in einer andern Diöcese Missionar zu werden, da er nicht einmal seine eigene Diöcese vor dem Andrange des Heidenthums und heidnischer Gewaltthätigkeit schützen konnte? Daß ein solcher aber in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts dieses Amt übernehmen konnte, ist erklärlich, da die fränkischen Bischöfe dieser Zeit allgemein eine große Missionsthätigkeit entfalteten. Auch wissen wir bestimmt, daß der Götzendienst im Tongernschen noch zur Zeit des hl. Cunibert grassirte (Gallia christ. III, 626). Auch der Name des römischen Bischofs fällt mit dem des fränkischen zusammen; denn Evergislus ist nur eine Verkürzung von Ebregisilus. So bleibt zur Begründung der historischen Existenz des römischen Evergislus nur die Behauptung der Legende, daß er der Archidiacon gewesen sei, welcher den hl. Severin auf seinem nächtlichen Bittgange begleitete und mit ihm den Engelgesang hörte. Die Sache ist auch als solche bei Gregor von Tours (De mirac. s. Martini c. 5) constatirt, aber derselbe nennt den Archidiacon nicht mit Namen; nur die Legende sagt, es sei Evergislus gewesen.

Minder schwierig als die Frage über die Existenz des römischen Evergislus ist die andere, ob die Gebeine des hl. Evergislus, die heute noch zu Köln verehrt werden, dem Kölner Bischofe Ebregisilus oder einem Lüttticher Bischofe Namens Ebergisus angehören. Letzteres behauptet zuerst der vorerwähnte Chronist Anselm, der um's Jahr 1052 die Geschichte der Lütticher Bischöfe geschrieben und dieselbe 1056 dem heiligen Erzbischofe Anno dedicirt hat (Gesta epp. Leod., M. G. SS. VII, 189—234), widerlegt sich aber selbst durch die Kritik, welche er an der Sache übt. Sein Ansehen hierbei ist überhaupt ein geringes, da seine Schrift 85 Jahre nach der Translation der Gebeine des hl. Evergislus verfaßt ist. Ruotger, dessen Vita Brunonis zu den besseren Biographien des Mittelalters gehört und im J. 967 vollendet wurde, sagt ausdrücklich, daß die von Bruno übertragenen heiligen Gebeine die des Kölner Bischofs Evergislus seien. Auch sagt die Translatio s. Evergisli (M. G. SS. IV, 279), deren Aechtheit unbestritten ist, daß die Erhebung der Gebeine in der Marienkirche zu Tongern stattgefunden, nicht in Trutmonia, welcher Ort überhaupt in der Lütticher Diöcese, auch bei älteren Schriftstellern, unbekannt ist. Die in Rede stehenden heiligen Gebeine erweisen sich also, dem allgemeinen Glauben entsprechend, als die des Kölner Bischofs Evergislus. [Kessel.]

Evilmerodach (אֱוִיל מְרֹדַךְ, LXX Εὐιλαδμερωδάχ, bei Berosus Εὐειλμαράδουχος, auf Keilinschriften Avil-Marduk, „Mann des Merodach"), König von Babel, Sohn und Nachfolger Nebucadnezars zog im ersten Jahre seiner Regierung den jüdischen König Joachin aus dem Gefängnisse an seinen Hof und räumte ihm den Vorrang vor den übrigen gefangenen Königen ein (4 Kön. 25, 27—30. Jer. 52, 31—34). Die jüdische Tradition (bei Hier. In Is. 14, 9) findet den Grund dazu in einer frühern Bekanntschaft Beider im Kerker, in welchen Evilmerodach von seinem Vater nach der unglücklichen Kata-

strophe Dan. 4, 30—33 gestoßen worden. Daß er während derselben die Herrschaft geführt habe, ist wenigstens nicht unwahrscheinlich, und von autokratischen Gelüsten kann Dan. 4, 33 gedeutet werden; so wäre es allerdings möglich, daß der wiederhergestellte Nebucadnezar sie den Sohn habe entgelten lassen. Auch ließen sich dann die abweichenden Angaben erklären, welche sich über die Dauer seiner Regierung finden. Josephus (Antt. 10, 11, 2) gibt ihr 18, Alexander Polyhistor (Euseb. Chron. Armen.) 12, Berosus (Jos. Adv. Apion. 1, 20; Euseb. Praeparat. evang. 9, 40) nur 2 Jahre, und letzterer berichtet, Evilmerodach, ein tyrannischer und lasterhafter Herrscher (ἀνόμως καὶ ἀσελγῶς), sei am Ende derselben von seinem Schwager Neriglissar ermordet worden. Nach ihm ist die Alleinherrschaft dieses Königs in die Jahre 562—560 v. Chr. zu setzen. Diese Angabe ist die einzig richtige und fügt sich in die festgestellte Chronologie des neubabylonischen Reiches ohne Schwierigkeit ein. Aus der Regierung Evilmerodachs gibt es keine anderen Denkmale, als Schriftstücke des täglichen Lebens, welche nach ihm datirt sind. (Vgl. Transact. of the Soc. of Bibl. Archaeol. VI, 1, 1878, 42.) [S. Mayer.]

Evodius von Uzalis, 396/97 bis 424 Bischof von Uzalis im proconsularischen Afrika, stand seit seiner Jugend (385/86) bis zu seinem Lebensende (16. October 424) in nahem Freundschaftsverhältnisse zu Augustinus. Des Letztern Schriften De quantitate animae (388 zu Rom verfaßt) und De libero arbitrio (auch 388 begonnen, aber nicht vor 395 vollendet) sind Wiedergaben von Zwiegesprächen zwischen dem Verfasser und Evodius. Unter den 270 Briefen Augustins im zweiten Bande der Mauriner-Ausgabe seiner Werke finden sich vier Schreiben des Evodius an Augustin (Nr. 158. 160. 161. 163), alle um 414 verfaßt und hauptsächlich um Aufschluß über speculative Schwierigkeiten bittend. Die Briefe Nr. 159. 162. 164 enthalten Augustins Antworten. Auch der Brief Nr. 169, aus dem Ende des Jahres 415, ist eine Erwiederung Augustins auf dogmatische Fragen seines Freundes. Das gleichfalls unter den Werken Augustins stehende Schriftchen De fide contra Manichaeos (in der genannten Ausgabe VIII, App. 25—36) ist wahrscheinlich ein Werk des Evodius (vgl. die voraufgehende admonitio der Mauriner). [Bardenhewer.]

Evora, Metropole in Portugal. Die befestigte Stadt Evora, das alte Ebora oder Eburia der Turduli in Bätica, bei den Römern Liberalitas Julia, ist heute Hauptstadt der Provinz Alemtejo, auf einer Höhe östlich von Lissabon gelegen, und hat 15 000 Einwohner, große Cathedrale B. M. V. mit 19 Kapellen (1186 von Bischof Payo erbaut und 1204 consecrirt), 5 Pfarrkirchen, 9 Nonnen- und 13 ehemalige Mönchsklöster, eine 1558 unter Cardinal-Erzbischof Heinrich gegründete, bald den Jesuiten übergebene und mit Vertreibung derselben aufgehobene Universität, ein theologisches Seminar und mehrere Hospitäler. Der hl. Mancius, zu Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts gemartert (Florez, España sagr. III, 150), gilt als erster Bischof von Evora und als Apostel Lusitaniens. Er wird mit Recht „Vater" von Evora genannt; sein Fest wird daselbst am 21. Mai gefeiert (Martyrol. Rom. 15. Maji). Als seine Nachfolger werden genannt: der hl. Jordan, der hl. Verissus, Aurinus und Panutius. Der erste sichere Episc. Eborae aber ist Quintianus, der 306 beim Concil zu Elvira anwesend war; so Gams in seiner Ser. Epp., während Hefele (Conc.-Gesch. I, 149) ihn wohl richtiger Bischof der bedeutenden Stadt Elbora am Tajo sein läßt. Als im J. 715 die Stadt Evora von den Mauren eingenommen worden war, blieb die Reihenfolge der Bischöfe bis zum Jahre 1166 unterbrochen. In letztgenanntem Jahre entriß der unter dem Namen Militia Nova gegründete Ritterbund diese Stadt den Mauren wieder. Von da an nannten sich die Ritter kurze Zeit „Brüder der hl. Maria von Evora" (s. d. Art. Avis-Orden). Von Anfang an war Evora Suffraganat von Emerita, wurde aber 1166 der Metropole Braga, 1274 der von Compostela und 1394 der von Lissabon unterstellt. Am 24. September 1544 wurde es selbst Metropole und erhielt als Suffraganate zuerst nur Leira, dann 1549 auch Portalegre, 1570 weiter noch Elvas, Sylves (Faro), Ceuta, Congo, St. Thomé, Funchal, Cabo Verde, Angra. Heute unterstehen dieser Metropole nur noch: Faro, Elvas, Beja. Von den Oberhirten sind hervorzuheben: Alfons von Portugal (1485 bis 1522), als theologischer Schriftsteller bekannt. Sein Nachfolger Alfons II., Cardinal Infante (gest. 1540), welcher den Ruhm hinterließ, mehr durch Tugend als durch seine hohe Geburt hervorgeragt zu haben, hielt 1523 die erste Diöcesansynode und veröffentlichte deren Constitutionen. Die zweite Synode hielt Joao de Mello (1564—1574) im J. 1565. Diego de Souza II. (1671—1678) hielt 1677 ein Provinzialconcil. Von dem allseitig gelehrten Erzbischof Manuel de Cenaculo Villas-Boas O. S. Fr. (1802—1814) zählt Innocente da Silva nicht weniger als 70 verschiedene Schriften auf. Der gegenwärtige 73. Bischof, bezw. 23. Erzbischof, ist Joseph Anton Pereira Bilbano, geb. 1801, präconisirt 1871. Er hat in 137 Pfarreien (21 Archipresbyteraten) etwa 92 000 Diöcesanen. (Vgl. Hier. Osorius, Catalog. Epp. Eborensium; Fr. de Fonseca S. J., Evora gloriosa, Roma 1728; Manuel Severin de Feria (gest. 1755), Hist. eccl. de Evora; Joao Pedro Ribeiro, Dissertaçoes V, diss. 22, 168 sqq.; Moroni XXII, 241 sqq.; G. Petri II, 47; Gams, Ser. Epp. 98 sqq.) [Neher.]

Evovae (E. u. o. u. a. e.) ist eine Zusammenstellung der sechs Vocale in den Worten secvlorvm. Amen. Diese bilden den Schluß der sog. Doxologie (Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, sicut erat in principio et nunc et

semper et in saecula saeculorum. Amen), mit welcher u. A. auch jeder in der Kirche gesungene Psalm beschlossen wird. Auf die beiden Worte saeculorum. Amen fällt also jedesmal der Schluß von der Melodie des betreffenden Psalmentons. Bekanntlich sind nicht nur die Psalmschlüsse nach den acht Kirchentönen verschieden, sondern ein jeder Psalmton hat noch besondere Schlußformeln, Differenzen genannt. Um nun dem Sänger anzugeben, welche Schlußformel zu singen sei, setzte man die Melodie derselben über die Vocale der genannten Worte. (Gerbert, De cantu et musica sacra I, 337.) [W. Bäumker.]

Ewald, die beiden heiligen Martyrer, waren angelsächsische Priester und kamen nach längerem Aufenthalte in Irland gleich dem hl. Willibrord und seinen Genossen nach dem nordwestlichen Deutschland, in das Land der „Altsachsen", mit der Hoffnung, hier wenigstens einige Seelen für das Christenthum zu gewinnen. Bei ihrer Ankunft wandten sie sich an einen Hofesschulzen (villicus) mit der Bitte, sie zu seinem Häuptling (satrapa) zu führen. Jener aber und dessen Hofesleute erkannten sie an ihren religiösen Uebungen als christliche Priester, und in der Furcht, dieselben möchten den Häuptling und durch diesen den ganzen District von dem alten Götterglauben abwendig machen, fielen sie über sie her, tödteten den einen (den weißen Ewald, wie er nach der Farbe seines Haupthaares genannt wurde) rasch mit dem Schwerte, den andern aber (den schwarzen) unter langen Qualen und warfen die Leichen in den Rhein. Einer ihrer zurückgebliebenen Gefährten Namens Tilmon (wohl kein Anderer, als der Gründer des Schottenklosters St. Martin zu Köln) fand, durch ein Traumgesicht belehrt, die Leiber der Martyrer auf und bestattete sie. Als dann Pipin von Heristal das Geschehene erfuhr, ließ er selbige zu Köln in einer Kirche am Rheinufer (d. i. in der alten Clemens-, jetzigen Cuniberti-Kirche) unter gebührenden Ehren beisetzen. So berichtet Beda (Hist. eccl. gent. Angl. 5, 11). Der Erzbischof Anno II. erhob die Gebeine dieser Heiligen 1074 am 3. October, dem Gedächtnißtage ihres Martyrtodes, und schenkte die Häupter seinem Freunde, dem Bischof Friedrich von Münster. Nach Werner Rolewinck (De laud. Westfal. 2, 1) wurde schon im Mittelalter das Andenken dieser beiden Blutzeugen zu Laer im Münsterlande, zu Hoya an der Weser und zu Aplerbeck an der Emscher (in der Nähe von Dortmund) besonders gefeiert. Letztern Ort hält wie W. Rolewinck, so ebenfalls die Volkstradition für die Stätte ihres Todes, an welche noch bis heute der sog. Mordhof daselbst durch seinen Namen erinnern soll. Auch das Proprium Coloniense vom J. 1650 hat diesem Volksglauben Rechnung getragen und sagt daher: In Imscharam eos in Rhenum evolvendos projecerunt. Dagegen heißt es in einem Kölner Nocturnale aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts noch einfach: in Rhenum, wie bei Beda. Den Namen Mordhof aber von dem Martyrium abzuleiten, erscheint bedenklich sowohl wegen der Ungebräuchlichkeit des Ausdrucks Mord in der niederdeutschen Sprache, als wegen der manchen analogen Localnamen Mordkaul, Mordgasse 2c. Auch war damals die Emscher-Gegend wohl noch nicht sächsisch geworden; die zwischen der mittlern und untern Lippe und Ruhr wohnenden Boructuarier wurden erst einige Zeit, nachdem der hl. Suitbertus bei ihnen das Evangelium verkündigt hatte, von den Sachsen unterjocht, nach dem Gange der Erzählung Beda's aber fällt die Bischofsweihe des hl. Suitbertus (693) und dessen Auftreten unter den Boructuariern (Beda l. c. cap. 12) später als der Martyrtod der beiden Ewalde (l. c. cap. 11). Das Martyrologium Bedae setzt deren Herüberkunft sogar gleichzeitig mit der des hl. Willebrord, also in das Jahr 689 oder 690. — Um den Wortlaut von Beda's Bericht und die Ueberlieferung, in welcher die Namen „Laer", „Beek" und „Emscher" anscheinend schon von Altersher sich behauptet haben sollen (?), miteinander in Einklang zu bringen, hat unlängst Troß auf die unweit des Einflusses der Emscher in den Rhein in der Gemeinde Beek gelegene Bauerschaft Laar als die muthmaßliche Stelle der Ermordung der Heiligen hingewiesen. Allein diese letztgedachten Ortschaften Beek und Laar sind sogar in der Folge niemals sächsisch geworden, sondern immer fränkisch geblieben. Ferner hatte der Rhein in alter Zeit in dieser Gegend einen mehr westlichen Lauf (längs Neuß und Rheinberg), wogegen im Norden der Lippemündung der eine Hauptarm desselben östlich von dem gegenwärtigen Strombett, also um so näher der Grenze Westfalens vorbeifloß. Daß nordwärts von der Lippe die hll. Ewalde den sächsischen Boden betraten und alsbald mit ihrem Blute tränkten, ist in Anbetracht der Umstände, unter denen ihre Ankunft erfolgte, um so wahrscheinlicher, weil dort in dessen unmittelbarer Nachbarschaft außer der alten Besitzung des Kölner Domstiftes zu Xanten insbesondere auch die Thätigkeit ihres Landsmanns, des hl. Willibrord, an beiden Ufern des Niederrheins (zu Rindern bei Cleve, zu Emmerich 2c.) nachweisbar ist. Positive Stützen aus Andeutungen älterer Schriftsteller oder aus der Tradition lassen allerdings zu Gunsten dieser Annahme sich nicht beibringen. (Vgl. Boll., Octobr. II, 180—207; Strunck, Westfalia sancta, ed. Giefers II, 11—18; Alberdingk-Thijm, Der hl. Willibrord, deutsche Ausg. von Troß, Münster 1863; Tibus, Gründungsgesch. der Stifter und Pfarreien des Bisthums Münster I, 178 ff. 373 ff. Die von dem Scholaster Heinrich zu St. Cunibert in Köln um 1224 verfaßte Historia nova bb. Evaldorum ist noch nicht wieder aufgefunden.) [Evelt.]

Ewige Anbetung, s. Anbetung.

Ewiger Jude, s. Jude.

Ewiges Gebet, s. Gebet.

Ewiges Licht, s. Licht.

Examen der Bischöfe heißt die über die Würdigkeit und Tüchtigkeit des Candidaten der bischöflichen Würde vorzunehmende Prüfung. I. Nach altem Rechte war es Pflicht der Provinzialbischöfe, über die Tauglichkeit des von Clerus und Volk Gewählten sich ein Urtheil zu bilden (c. 3, X 1, 6); denn von jeher sollten nur würdige Männer auf bischöfliche Stühle befördert werden. Eine bestimmte Form dieser Prüfung schrieb das Tridentinum (Sess. XXII, c. 2 De Ref.) nicht vor, vielmehr erklärte es (Sess. XXIV, c. 1 De Ref.) die Provinzialsynode für berufen, unter Berücksichtigung der besonderen Verhältnisse den Gang der vorzunehmenden Prüfung zu bestimmen. Nur so viel ist schon durch das Tridentinum verfügt, daß diese auf der Synode beschlossene Norm vom Papste bestätigt werden müsse, und daß der Act der einzelnen durchgeführten Information nach Rom zur Prüfung einzusenden sei. Inzwischen nahm Gregor XIV. die einheitliche Regelung dieses Gegenstandes in die Hand durch Constitution Cum apostolicae servitutis vom 15. Mai 1591 (Bullar. Taur. IX, 1865, 419 sqq.), auf welcher eine Instructio particularis circa conficiendos processus inquisitionis Urbans VIII. vom J. 1627 (l. c. XIII, 1868, 581 sqq.) ruht. Darnach wird zur Vornahme dieses Examens vom Papste bezw. von der Congregatio consistorialis ein besonderer Commissar bestellt. Regelmäßig ist dieß der Nuntius; nach der preußischen Circumscriptionsbulle vom Jahre 1821 n. 24 ist dazu ein preußischer Bischof, nach der hannoverischen Circumscriptionsbulle vom Jahre 1824 n. 14 aber der zweite Bischof, event. ein hannoverischer Dignitar zu bestellen; eine analoge Bestimmung ist für die oberrheinische Kirchenprovinz vereinbart. Sache des Commissars ist es, auch extrajudicialiter über den Zustand der erledigten Diöcese und über die persönlichen Verhältnisse des Candidaten Erkundigungen einzuziehen und Zeugen ausfindig zu machen, welche er darüber protokollarisch in der Reihenfolge der in der citirten Instruction aufgeführten Fragestücke abzuhören hat. In der Praxis schlägt aber der zu Examinirende selbst seine Zeugen vor; nur darf zwischen ihm und ihnen kein Verwandtschaftsverhältniß bestehen. Eine Prüfung des Candidaten in der Weise, daß er sein Wissen durch Beantwortung von Fragen erweisen müsse, findet nicht statt; derselbe hat lediglich die Professio fidei vor dem Commissar oder dessen Delegaten abzulegen. Die Acten dieses sog. Informativprozesses, bei welchem gewisse Kanzleitaxen zu erlegen sind, werden an die Congregatio consistorialis eingesandt, woselbst der früher nach Trid. Sess. XXIV, c. 1 De Ref. gebräuchliche processus definitivus nicht mehr oder nur selten stattfindet. Vielmehr wird in der Regel ohne weitere formelle Einvernehmung von Zeugen über die Confirmation des Candidaten in einer unter dem Vorsitze des Papstes abzuhaltenden Sitzung der genannten Congregation verhandelt und entschieden. — Auf die Vornahme dieses Informativprozesses besteht kein Recht, etwa so, daß der Candidat eines Bisthums verlangen könnte, in der beschriebenen Form inquirirt zu werden; der apostolische Stuhl kann vielmehr, von anderer Seite gehörig informirt, die Einleitung des Prozesses, welcher mehr nur eine Solennität ist, verweigern. Als dieß gegenüber dem für den Mainzer Bischofsstuhl gewählten Gießener Professor Leopold Schmid geschah, erschienen über diesen Gegenstand einige Schriften: Lutterbeck, Der Informativprozeß, 1850; Leop. Schmid, Ueber die jüngste Mainzer Bischofswahl, 1850; Die Mainzer Bischofswahl und der Inf.-Prozeß, Mainz 1850; Der Inf.-Prozeß, eine kirchenrechtl. Abhandlung, 1850; Beleuchtung der Schrift: Der Inf.-Prozeß, eine kirchenrechtl. Abhandl., Mainz 1850. (Vgl. Ambrosinus, Processus informativus, Venet. 1610.)

II. Eine persönliche Prüfung der Candidaten zu einem Bisthum ist für Italien vorgeschrieben. Die Ernannten oder Erwählten müssen vor der Congregatio examinis episcoporum, etwa sogar in Gegenwart des Papstes, durch Beantwortung einiger an sie gestellten Fragen ihre Wissenschaft, insbesondere ihre Kenntnisse des canonischen Rechtes erweisen (Phillips, Kirchenrecht VI, 1864, 581 f.; Venerus et Leyva, Examen episcoporum, Ven. 1679, ein Folioband, welcher, in elf Bücher getheilt, oft recht einfältige Fragen und zugleich deren Lösung enthält).

III. Endlich findet noch ein Examen des Candidaten unmittelbar vor seiner Consecration statt, indem er über seinen Glauben und seine vorgehabte Amtsführung seitens des Consecrators nach Maßgabe des Pontificale Romanum an ihn gerichtete Fragen bejaht (s. d. Art. Bischofsweihe). [R. v. Scherer.]

Exarch (ἔξαρχος) hieß im allgemeinen Sprachgebrauch des oströmischen Reiches jeder höhere Vorgesetzte, in der hierarchischen Gliederung der Kirche aber ursprünglich ein Bischof der morgenländischen Kirche, welcher über die anderen Bischöfe seiner Provinz (ἐπαρχία) Metropolitangewalt besaß. Noch auf dem Concile von Sardica (343) can. 6 heißt ganz allgemein jeder Metropolit ὁ ἔξαρχος τῆς ἐπαρχίας. In hervorragendem Sinne wurde dieser Titel angewandt auf die Metropoliten, welche in den politischen Hauptstädten des Morgenlandes ihren Sitz hatten und in Verbindung damit eine dem politischen Kreise dieser Centralpunkte an Ausdehnung ziemlich entsprechende geistliche Jurisdiction besaßen. Nach Constantins Eintheilung des Reiches in vier Präfecturen zerfiel die praefectura Orientis in fünf politische Diöcesen (Aegypten, Orient, d. h. Syrien, Palästina 2c., Asien, d. h. das proconsularische Kleinasien, Pontus und Thracien), von denen jede wieder in Provinzen (6—15) getheilt war. Geistliche Exarchen dieser politischen Diöcesen, die danach auch wohl als Exarchate bezeichnet wurden, waren die Bischöfe

von Alexandrien (für Aegypten), Antiochien (für die Diöcese Orient), Ephesus (für die Diöcese Asien), Cäsarea in Cappadocien (für Pontus) und Heraklea (für Thracien). Der Bischof von Jerusalem (Aelia Capitolina) war ursprünglich nicht Exarch, doch hatte er besondere Ehrenrechte und erhielt durch das Concil von Chalcedon (451) zum Exarchate die drei palästinensischen Provinzen, die vorher unter Antiochien gestanden hatten. Eine Hauptveränderung in der Bedeutung des Titels und der Würde des Exarchen fand dadurch statt, daß die Bischöfe von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und der neuen Reichshauptstadt Constantinopel den höhern Titel von Patriarchen in Anspruch nahmen und beigelegt erhielten, officiell zuerst vom Concile zu Chalcedon (451), besonders aber dadurch, daß auf demselben Concile can. 18 beschlossen wurde, die Exarchate Pontus, Asien und Thracien sollten in Zukunft den Sprengel des constantinopolitanischen Patriarchen bilden. Dadurch sanken die Exarchen von Cäsarea, Ephesus und Heraklea zu einfachen Metropoliten ihrer besonderen Provinzen herab. — Außerdem findet sich der Name Exarch noch bei einigen Bischöfen von weniger ausgezeichneter Stellung. So war der Bischof von Thessalonich Exarch über Illyrien unter römischem Patriarchate (Innoc. I. Ep. 9; Bonif. I. Ep. ad Rufin episc. Thess.; Leo I. Ep. ad Synod. Chalced.), und denselben Titel führte der autokephale Metropolit von Constantia auf Cypern, der sich dem antiochenischen Exarchatsverbande entzog (vgl. d. Art. Cypern). In den späteren Zeiten des Mittelalters, besonders seit dem zehnten Jahrhundert, ist der Name Exarch, wo er sich noch findet, nur ein Ehrentitel ohne unterscheidende Rechte (vgl. Walter, K.-R. § 163). — Im Abendlande kommt der Titel Exarch nur vereinzelt vor; so ernannte Friedrich I. (1157) den Erzbischof von Lyon zum Exarchen von Burgund. Die Stelle der Exarchen nahmen hier gewissermaßen die apostolischen Vicare ein, welche im Laufe der Zeiten vorzugsweise den Titel Primas erhielten (vgl. Walter, K.-R. § 155).

Auch in der neuern griechischen und in der russischen Kirche findet sich der Titel Exarch noch und ist in einigen Fällen von besonderer Bedeutung. Als Peter d. Gr. die Patriarchalgewalt beseitigen und die höchste geistliche wie weltliche Macht in sich vereinigen wollte, ließ er die durch den Tod des moskowitischen Patriarchen Hadrian (1702) erledigte Stelle etwa 20 Jahre unbesetzt; während er die wichtigsten Angelegenheiten sich vorbehielt, wurden die übrigen Patriarchatsgeschäfte durch eine geistliche Commission und durch einen Viceregenten des patriarchalischen Stuhles unter dem Titel Exarch verwaltet, bis dann, nachdem man sich an die Neuerung gewöhnt hatte, die noch jetzt bestehende Form des russischen Kirchenregimentes eingeführt wurde. Dieß Interregnum bezeichnet man als das russische Exarchat. — Neuerdings endlich ist wieder ein Exarchat in Bulgarien entstanden. Im J. 1868 trennte sich die bulgarische Kirche von dem Patriarchate in Constantinopel und bildete ein eigenes Exarchat, das nur in dogmatischen Dingen vom Patriarchen in Constantinopel abhängig sein sollte. Die hohe Pforte bewilligte die Abtrennung durch einen Ferman (1870), der das Recht und die Ausdehnung des Exarchats bestimmte. Im J. 1872 erhielten so die Bulgaren ihren eigenen Exarchen, Anthimus, der aber sammt der bulgarischen Kirche auf dem Generalconcil zu Constantinopel excommunicirt wurde (vgl. Hergenröther, Kirchen-Geschichte II, 646. 935). [J. G. Müller.]

Exarchat von Ravenna, Provinz des oströmischen Reiches. Nachdem das ostgotische Reich in Italien durch Justinians tapfern Feldherrn Narses zerstört war, traten die byzantinischen Kaiser, noch immer von der Idee der alten römischen Weltherrschaft ausgehend, die Herrschaft über Italien wie über eine durch die Waffen zurückgewonnene Erbschaft an. Die Verwaltung des Landes wurde wie in einer eroberten feindlichen Provinz militärisch organisirt unter einem Oberfeldherrn und Statthalter des Kaisers, dem in den Hauptstädten des Landes und den dazu gehörigen Gebieten Unterbefehlshaber beigegeben wurden. Man nennt diese oströmische Herrschaft über Italien, wenigstens so lange sie sich in Ober- und Mittelitalien noch erhielt, Exarchat, den Oberfeldherrn und Statthalter des Kaisers in Italien Exarch, und endlich das Gebiet, über welches dieser Exarch unmittelbar gesetzt war, Exarchat im engern Sinne. — Narses blieb nach dem Gotenkriege noch längere Zeit in Italien, mehr auf Sicherung der neuen Eroberung, als auf innere politische Umgestaltung bedacht. Justinus II. (Kaiser seit 565) rief ihn im J. 567 zurück und sandte als Statthalter Longinus, mit dem recht eigentlich die Einrichtung der neuen Verwaltung begann, den daher Viele den ersten „Exarchen" nennen. Dieser nahm seinen Sitz in Ravenna, welches, seitdem der Schwerpunkt der römischen Kaisermacht im Osten lag, aus Gründen der Politik und des Verkehrs als die wichtigste Stadt erschien, und in welchem schon zur Zeit der Theilung des Reiches Honorius seine Residenz aufgeschlagen hatte. Kaum aber hatte Longinus seine Verwaltung angetreten, als die Langobarden unter Alboin (nach Paulus Diaconus 568) in Italien einbrachen und in kurzer Zeit alles Binnenland von den Alpen bis Benevent eroberten, so daß dem byzantinischen Kaiser nur die Küstenstrecke an beiden Meeren und die Spitze von Süditalien übrig blieb. Da diese Eroberung die ganze politische Gestalt von Italien veränderte, und da die Geschichte des Exarchats sich äußerlich auf der Grundlage der hierdurch gegebenen Verhältnisse entwickelte, so muß man vor Allem die Theilung Italiens zwischen Langobarden und Oströmern klar vor Augen haben. Schon unter Alboin erstreckte sich die langobardische Eroberung südlich bis an den Tiber, nach Einigen schon darüber hinaus, und umfaßte

auch Benevent. Hauptstadt wurde Pavia, und viele Herzoge (im Interregnum 575 treten 36 auf) standen in den einzelnen Bezirken des Reichs, von denen die bedeutendsten und schon durch ihre Lage unabhängigsten die von Friaul, Benevent und Spoleto waren. Die Oströmer behielten nichts als das genuesische und lunigianische Litorale, Rom und die Umgegend, Neapel mit der Seeküste und dem südlichsten Theil der Halbinsel, die venetianischen Küsten und Lagunen, endlich Ravenna, das eigentliche Exarchat, mit der Pentapolis und dem Comacchio, zum Theil unmittelbar unter dem Exarchen stehend, zum Theil unter abhängigen, von Constantinopel aus bestellten Duces. Der Papst hatte noch keine gesetzlich bestimmte politische Macht, aber schon einen moralischen Einfluß auch auf weltlichem Gebiete und war außerdem mächtig durch die unabhängige Verwaltung der sehr bedeutenden patrimonia Petri, die in Sicilien, Südfrankreich, vielen Gegenden Italiens und besonders in und um Rom durch Dotationen von Kaisern und Privatpersonen an die römische Kirche gekommen waren. Durch jenen Einfluß und diese Mittel wurde er der Helfer in jeder Noth, und so wird es erklärlich, daß er um die Zeit des Langobardeneinfalls schon so oft an der Spitze der weltlichen Angelegenheiten erscheint, die politischen Verhandlungen mit Constantinopel leitet und über Krieg und Frieden mit den Langobarden eine Stimme hat oder den Krieg selbst aus eigenen Mitteln führen hilft. — Kaum hatten nun die Langobarden sich festgesetzt und ihre Herrschaft eingerichtet, als sie auch 579 Ravenna und bald darauf durch Etrurien vordringend Rom zu bedrängen anfingen. Der Exarch, der selbst hinlänglich beschäftigt war, konnte keine Hilfe bringen; daher wandte sich Papst Pelagius II. um Hilfe unmittelbar an den Kaiser Mauritius (s. den Brief bei Sigonius, De regno Italiae, ad a. 582), der dann auch den kriegserfahreneren Smaragd als Exarchen nach Ravenna und einen Herzog und Kriegsobersten nach Rom entsandte (583). Der neue Exarch warf die Langobarden zurück, und es folgte eine kurze Zeit der Ruhe, bis er sich in theologische Angelegenheiten mischte und in dem Dreikapitelstreite gegen mehrere Bischöfe, die zu der Kirche hielten, gewaltthätig verfuhr; hierbei erhob sich so großer Unwille in Italien, daß der Kaiser sich bewogen sah, denselben zurückzurufen und den Patricier Romanus als Exarchen zu schicken (588). Bald entbrannte der Krieg mit den Langobarden unter ihren Königen Authari und Agilulf von Neuem. Es handelte sich namentlich um den Besitz der etrurischen und umbrischen Städte, und das Kriegsglück wechselte auf beiden Seiten; doch kam Rom durch den langobardischen Spoletanerherzog Ariulf so in's Gedränge, daß Gregor der Große (Papst seit 590) in jenen Tagen der Noth dem Canon der Messe die Worte „diesque nostros in tua pace disponas" zusetzte und sich oftmals, aber vergeblich, Mühe gab, den Exarchen zum Friedensschluß mit dem nicht abgeneigten Langobardenkönig zu bewegen (vgl. S. Gregorii Epistolae und Auszüge daraus bei Sigonius a. 590 sq.). Endlich starb Romanus, und der Kaiser schickte 598 Callinicus in's Exarchat. Dieser ging auf die Bitten des Papstes ein und schloß unter Mitwirkung der Königin Theodelinde anfangs mit Agilulf Frieden; als sich aber bald Gelegenheit darbot, sich mit den von Agilulf abfallenden Herzogen von Friaul und Tarent zu verbinden, begann er wieder den Krieg, eroberte anfangs Parma und Brescello, ward aber bald zurückgedrängt und verlor noch die Städte Monselice und Padua, deren Einwohner sich nach der Eroberung in die Lagunen flüchteten und mit den älteren Venetianern verbanden. Erzürnt über diese Verluste, schickte Mauritius 602 Smaragd zum zweiten Male als Exarchen nach Italien. Dieser konnte indeß nicht verhindern, daß Agilulf auch noch Cremona und Mantua eroberte und ihn selbst im Verein mit dem Spoletanerherzog Ariulf so lange in Ravenna bedrängte, bis er zum Frieden die Hand bot, der am Tage von S. Gervasius und Protasius 603 geschlossen wurde. So sah Papst Gregor der Große noch vor seinem Tode eine Zeit frei von Kriegsnoth und Bedrängniß, und er feierte dieß ihm so freudige Ereigniß durch den Introitus in der Messe jenes Tages, wie wir ihn noch lesen: loquetur Dominus pacem in plebem suam. Im Jahr darauf starb er. Den traurigen Zustand Italiens in diesen wild bewegten Tagen hat er uns in seiner Auslegung des Ezechiel lebhaft geschildert: „Ueberall sehen wir Trauer und hören wir Seufzer; die Städte zerstört, die Schlösser gebrochen, die Aecker verheert, das Land eine Wüste. Kein Landmann ist mehr auf dem Felde, fast kein Bürger mehr in den Städten . . . In Rom sind durch das Schwert und durch die Noth alle edleren Geschlechter vertilgt. Die Menschen sind dahin, und selbst die Mauern stürzen zusammen."

Als Heraclius 611 den Kaiser Phocas, Mauritius' Nachfolger, entthront hatte, sandte er nach Ravenna an Smaragds Stelle den Patricier Johannes Lemigius. Dieser lebte, indem er nach dem Beispiele der letzten Jahre seines Vorgängers jährliche Waffenstillstände mit den Langobarden schloß, nach außen friedlich. Dafür aber bedrückte er die Bürger, und diese erregten 614 in Ravenna einen Aufstand und erschlugen ihn mit seinen Richtern. Heraclius sandte nun den Exarchen Eleutherius. Dieser stellte in Ravenna die Ruhe wieder her und unterwarf den abgefallenen Herzog von Neapel wieder, faßte aber den kühnen Gedanken, sich zum abendländischen Kaiser aufzuwerfen und in Rom sich krönen zu lassen. Doch auf dem Zuge dahin fiel das Heer von ihm ab und ermordete ihn. Nun kam 617 der Patricier Isaacius nach Ravenna. Der kriegerische Agilulf war gestorben, und unter der Regierung des minderjährigen Königs Adelwald und der vormundschaftlichen Regent-

schaft der frommen Theodelinde, sowie auch unter der Herrschaft Ariowalds (gest. 636) genoß das Exarchat äußern Frieden. Im J. 637 brach in Rom ein Aufruhr aus, weil der kaiserliche Beamte Mauritius den Kirchenschatz aus dem lateranischen Patriarchalgebäude rauben wollte. Der Exarch ward herbeigerufen, vollbrachte aber selbst den Raub, statt die Ungerechtigkeit zu verhindern, und beschwichtigte den Kaiser, indem er mit ihm theilte. Im Jahre darauf bestieg Rothari den Thron der Langobarden. Dieser erhob wieder die Fahne des Krieges gegen das Exarchat, eroberte das Genovese und die Lunigiana, d. i. den ganzen Küstenstrich von Burgund bis nach Toscana, sowie die cottischen Alpen und das Land bis Oderzo und Treviso hin, wo die römische Kirche große Patrimonien besaß, und schlug den Exarchen an der Scultenna im Modenesischen auf's Haupt. Dieß war der letzte Kampf zwischen den Langobarden und den Exarchen bis zu den Zeiten Luitprands. Auf Isaacius folgten Olympius (742) und Theodorus Calliopa (752). Die äußeren, politischen Kämpfe ruhten, aber innere, kirchliche Kämpfe begannen. Die Erzbischöfe von Ravenna, stolz auf den politischen Vorrang ihrer Stadt, strebten im Interesse der dogmatisirenden Kaiser fortwährend nach Autokephalie und bewirkten 648 ein langjähriges Schisma von der römischen Kirche. Damals waren die monotheletischen Streitigkeiten auf ihrer Höhe. Kaiser Constans II., Partei für die Irrlehre ergreifend, suchte vergebens den Papst Martin I. zur Unterschrift des vom Patriarchen Paulus herausgegebenen „Typos“ zu bewegen. Von den abendländischen Bischöfen im Verein mit ihrem Haupte wurde die Lehre der Monotheleten mit dem Anathem belegt; aus Rache ließ der Kaiser den Papst durch den Exarchen gefangen nehmen und verbannte den unerschütterlichen Zeugen der Wahrheit nach Cherson, wo er nach vielfachen Mißhandlungen als Martyrer des katholischen Glaubens starb (655; vgl. Martyrol. Roman. 12. Nov.). Im J. 663 kam Constans selbst nach Italien. Ob er dieß in der Absicht that, einmal zu Rom zu residiren, wie Einige meinen, oder um die Langobarden zu verjagen, wie Paulus Diaconus und Anastasius vermuthen, ist ungewiß, gewiß aber, daß er nach einem verunglückten Angriff auf Benevent nach Rom zog und von hier alle Bronzen und Erzstatuen, die er finden konnte, ja selbst die antike Bedachung des Pantheon räuberisch mit sich fortnahm. Unter Constantin Pogonatus wurde durch das sechste öcumenische Concil von Constantinopel die Kirchenspaltung wieder aufgehoben und auch die ravennatische Kirche mit der römischen wieder versöhnt; 684 gab der Kaiser dem Clerus, Volk und Heer in Rom das Privilegium, wonach der in ordentlicher Wahlversammlung ernannte Papst noch vor eingeholter Bestätigung consecrirt werden konnte und nur dem Exarchen oder dem kaiserlichen Hofe die Anzeige gemacht werden mußte. Indeß sieht man bald die Exarchen mit Wahlumtrieben geschäftig, z. B. nach des Papstes Conon Tode (687), und auf Gewinn und Erpressungen oder selbst Räubereien in den Kirchen bedacht. Doch dauerte auch nicht einmal der kirchliche Friede lange. In den Beschlüssen des concilium quinisextum hatte sich des Kaisers Partei Anhänge und Veränderungen erlaubt, welche die päpstlichen Gesandten unvorsichtiger Weise unterschrieben hatten, welche aber Papst Sergius nicht ratificiren wollte. Darüber erzürnt, wollte Kaiser Justinian II. den Papst gefangen nehmen lassen und sandte dazu seinen Protospatharius Zacharias nach Rom. Da erhob sich, auf das bloße Gerücht hin, dem Papst drohe Gefahr, das Heer (d. i. das bewaffnete, zunftartig organisirte Volk) aus Ravenna, der Pentapolis und der Umgegend und vertrieb den kaiserlichen Protospatharius; ein Beweis, wie bedeutend schon damals die Anhänglichkeit an den Papst im Exarchate Wurzel geschlagen. Ein ähnlicher Aufstand wiederholte sich, als 701 der neue Exarch Theophylactus gegen Gewohnheit aus Constantinopel zuerst nach Rom kam, so daß derselbe gezwungen wurde, in aller Eile und Stille nach Ravenna zu ziehen. Während seines Exarchats erhielt die römische Kirche die von Rothari usurpirten Patrimonien, namentlich in den cottischen Alpen, durch freie Schenkung des Königs Aribert zurück. Im J. 709 starb Theophylactus, und die Ravennaten scheinen unter ihrem autokephalen Erzbischof Felix auch schon versucht zu haben, sich politisch unabhängig vom Kaiser zu constituiren, wofür sie aber von Justinians Feldherrn Theodorus, der aus Sicilien herüber eilte, nachdrücklich gezüchtigt wurden. Im J. 711 erschien der neue Exarch Johannes Rhizokopus.

Unter dem Kaiser Philippicus Bardanes, der 711 den Thron usurpirte, begannen die kirchlichen Streitigkeiten, welche das schon durch alle Arten politischer Tyrannei und doch gleichzeitig bewiesener politischer Unmacht locker gewordene Band zwischen Morgen- und Abendland ganz lösten. Den Bilderstürmereien des Kaisers setzte der Papst Constantin in einer Synode das Anathem entgegen und verbot mit allgemeiner Zustimmung des Volkes die Annahme kaiserlicher Münzen und Briefe, das übliche Aufhängen von Bildnissen des Kaisers und der Kaiserin in den römischen Kirchen und die Commemoration des kaiserlichen Namens im Canon der Messe. In Ravenna brach sofort ein Aufstand los, bei welchem der Exarch erschlagen wurde. Auch wurde der nach Rom gesandte kaiserliche Dux Petrus in einem Tumulte vertrieben, und erst als der der Häresie abgeneigte Kaiser Anastasius II. den Thron bestieg, konnte ein Exarch Scholasticus nach Ravenna gehen, und wurde der Herzog Petrus in Rom aufgenommen. Heftiger wiederholte sich indeß derselbe Kampf mit der Thronbesteigung des iconoclastischen Leo Isauricus. Dieser versuchte durch seinen Spatharius Marinus und dann durch den neuen Exarchen Paulus den unerschütterlichen Papst Gregor II.

(715—731) tödten zu lassen. Der Anschlag wurde entdeckt und vereitelt; den Rüstungen des Exarchen setzte der Papst ein Bündniß mit den Langobardenherzogen aus Tuscien und Spoleto entgegen; der Langobardenkönig Luitprand benutzte schnell den innern Zwiespalt im kaiserlichen Gebiete, griff den Exarchen an und eroberte sogar auf kurze Zeit Ravenna (vgl. Sigonius ad a. 725), welches indeß Paulus mit Hilfe der dem Kaiser noch treu gebliebenen Venetianer wieder gewann. Indeß dauerte die Bewegung fort, und da der Kaiser Leo von seinem Treiben nicht abließ und den Papst fortwährend bedrohte, wandte sich dieser mit einem Aufrufe an die Römer, Ravennaten, Pentapolitaner und Venetianer. Ueberall bricht Empörung aus; die Bewohner Ravenna's erschlagen den Exarchen, die Städte in der Pentapolis und in Venetien erwählen sich vom Exarchen unabhängige Duces; die Römer blenden den Herzog Petrus und tödten den feindlich heranrückenden Herzog Exhilaratus in Campanien in einer Schlacht; die Langobarden unter Luitprand breiten sich inmitten dieser Verwirrung immer weiter aus. Da der Kaiser, in seiner Wuth unbeugsam, den neuen Exarchen Eutychius mit gemessenen Kriegsbefehlen schickt, reißen sich die Römer von dem Exarchate völlig los, und das ganze Gebiet des Herzogthums Rom auf der tuscischen und latinischen Seite des Tiber und in Campanien huldigt dem Papste als seinem unmittelbaren weltlichen Herrn. Damit war jedoch noch nicht eine völlige Lossagung vom Kaiserreiche, sondern nur eine freie Stellung zu demselben mit eigener angemessener Regierung und Verwaltung im Innern beabsichtigt und erreicht. Der Exarch Eutychius zog nun mit seinem Heere nach Ravenna und brachte es wieder zur Ruhe und Unterwerfung, suchte aber sofort ein Bündniß mit dem Langobardenkönig, indem er ihm seine Hilfe gegen die abgefallenen Herzoge von Spoleto und Benevent zusicherte, dafür aber sich dessen Hilfe gegen den Papst ausbedang (729). In Folge dieses Bündnisses kam es zu einem Kriegszuge gegen Rom. Es gelang dem Papste allerdings, den König von eigentlich kriegerischer Unterwerfung der Stadt unter den Exarchen abzuhalten; aber dennoch scheint eine Art von gütlichem Vertrage stattgefunden zu haben. Im J. 738 erscheint König Luitprand wieder vor Rom, wohin sich der Spoletanerherzog nach verlorenem Kampfe geflüchtet hatte, und dießmal warf Papst Gregor III. (731 bis 741), der weder in dem Exarchen Hilfe gegen die eroberungssüchtigen Langobarden, noch in diesen Hilfe gegen die griechische Bedrückung sah, seine Augen auf die Franken und wandte sich an ihren Majordomus, Karl Martell, den christlichen Hort gegen die vordringenden Saracenen des Abendlandes. Karl mochte nicht thätige Hilfe gegen die Langobarden bringen, die ihm in seinem Kampfe gegen die Mauren beigestanden, aber er vermittelte doch dem Papste Frieden. Bald darauf begann unter Rachis (König seit 744) wiederum der Kampf gegen das Exarchat; die Pentapolis ward erobert, doch durch Fürsprache des Papstes, der bei dem Könige viel galt, wurde das Eroberte wieder herausgegeben. Dieß war indeß nur eine letzte Gnadenfrist; denn als Aistulph 750 die Herrschaft übernahm, wurde der Schlußkampf gekämpft, und Ravenna fiel 751 in langobardische Hände. Von nun an theilte sich Alles nur noch in Langobarden- und Römergebiet. Aistulph betrachtete mit dem Besitze Ravenna's die Exarchatsrechte auf sich übergegangen, ließ alle Vorstellungen der griechischen Gesandten und des Papstes unberücksichtigt und traf Anstalten, auch Rom zu unterwerfen. Papst Stephanus III. (seit 752) wandte sich nun wie Gregor III. an den Majordomus der Franken, jetzt Pipin, bat ihn um sicheres Geleit zu persönlicher Zusammenkunft, welches derselbe auch bei Aistulph erwirkte, zog über die Alpen, krönte Pipin zum König der Franken und übertrug ihm die Schirmvogtei der Kirche, wofür er thätige Hilfe gegen die bedrängenden Langobarden zugesichert erhielt. Zwei Züge Pipins zwangen 754 und 755 Aistulph zur Herausgabe der Patrimonien der Kirche und des Exarchats, welches der Frankenkönig durch Schenkung zu einem patrimonium S. Petri machte. Indeß kam der Friedensvertrag und die Herausgabe erst unter dem König Desiderius vollkommen zum Abschluß, und noch immer scheint der Papst in einer Unterordnung unter den Kaiser in Constantinopel geblieben zu sein, bis durch die neugeschaffene Kaiserwürde im Abendlande auch der letzte Schatten dieses abhängigen Verhältnisses verschwand. Die Pipin'sche Schenkung wurde nachher von Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen bestätigt. — Literatur: Rubeus, Hist. Ravennae; Puteanus, Hist. Insubrica; Sigonius, De Regno Italiae; Orsi, Dell' origine del dominio e della sovranità dei Romani Pontefici; Fererus, De Exarchatu; Savigny, Geschichte des röm. Rechts I; Phillips, Deutsche Gesch. II, 229 ff.; Leo, Gesch. von Italien I, 187 ff.; Brandes, Der Papst als Fürst des Kirchenstaats, 1849; Scharpff, Entstehung des Kirchenstaates, 1860; Theiner, Cod. dipl. dominii temp. S. Sedis, 1862; Brunengo, Le origini della sovranità temporale dei Papi, 1862. [J. G. Müller.]

Exaudi ist die von dem Anfangsworte des Introitus in der heiligen Messe entlehnte Benennung des sechsten und letzten Sonntags nach Ostern, welcher den Uebergang von der engern oder kürzern österlichen Zeit auf das Pfingstfest und die Vorbereitung auf dasselbe bildet und uns erinnert, daß die Apostel zu Jerusalem unter Gebet den heiligen Geist erwarteten; daher handelt auch das Evangelium bei der heiligen Messe von der Sendung und den Gaben des heiligen Geistes, welcher die Wahrheit der Lehre Jesu selbst bestätigen und auch die Apostel zum Zeugnisse für dieselbe erleuchten und kräftigen sollte. [Schauberger.]

Exceptionen, s. Einreden.

Exceptor, der Schreiber, welcher das gerichtliche Verhör der Martyrer aufzuzeichnen hatte (vgl. Ducange s. v.).

Exclusive ist dem Begriffe nach diejenige in Form Rechtens abgegebene Erklärung, wodurch jemandem der Erwerb eines geistlichen Amtes, sei es durch Wahl Mehrerer oder Ernennung eines Einzelnen, unmöglich gemacht wird. So kann jemand das Recht haben, gegen die Wahl einer ihm nicht genehmen Persönlichkeit zum Bischofe oder Prälaten überhaupt Einspruch zu erheben. In neuerer Zeit haben nicht wenige Regierungen ein solches Einspruchsrecht oder Veto nicht nur bei Besetzung von Bisthümern, sondern auch bei Anstellung von Pfarrern, ja überhaupt von kirchlichen Beamten erworben oder einseitig beansprucht. Gewöhnlich versteht man aber unter Exclusive dasjenige Einspruchsrecht, welches die Souveräne von Oesterreich, Frankreich und Spanien seit Jahrhunderten bei der Papstwahl in der Weise ausübten, daß sie durch einen besonders hierzu accreditirten Cardinal einen Candidaten für die Tiara, wenn die gesetzmäßig nothwendige Zweidrittel-Majorität der Stimmen auf ihn sich zu vereinigen droht, als ihnen mißliebig erklären lassen. Der Grund dieser Uebung kann nur ein politischer sein. Sie selbst findet ihre Erklärung in der zum Theil noch vorhandenen Rücksichtnahme, welche die Cardinäle bei der Wahl eines Oberhauptes der Kirche dem erwünschten Frieden zwischen Kirche und Staaten überhaupt und der Harmonie zwischen der römischen Curie und den genannten katholischen Höfen oder Mächten insbesondere schuldig sind. Eine rechtskräftige Anerkennung des Rechtes auf die Exclusive ist nicht nachweisbar; andererseits ist aber dessen Uebung, auch in der jüngsten Zeit, nicht zu läugnen. Nach der übereinstimmenden Lehre aller Canonisten kann die Exclusive von einer der genannten Mächte nur je einmal bei jedem Conclave geübt werden. Der Satz der über die Papstwahl (s. d. Art.) handelnden Bulle Gregors XV. Aeterni Patris vom 16. November 1621, § 18: Cardinales praeterea omnino abstineant ab omnibus pactionibus, conventionibus, promissionibus . . . tam respectu inclusionis quam exclusionis (Bullar. Taurin. XII, 1867, 623), schließt die Möglichkeit der Exclusive keineswegs aus. Die Gültigkeit der Wahl ist von der Beachtung einer solchen Exclusive nicht abhängig; in der That sollen Paul IV. und Alexander VII. trotz des Vetos Frankreichs gewählt worden sein. Zuerst soll diese Exclusive durch Philipp II. von Spanien 1559 geübt worden sein. Die Streitfrage, ob auch Neapel sich dieses Vorrechtes erfreute, hat nunmehr jeden Werth verloren. (Vgl. J. G. Estor [J. F. Junius], De jure Exclusivae ut appellant, quo Caesar Augustus uti potest, quum patres purpurati in creando Pontifice sunt occupati, Diss., Marb. 1740; J. C. Barthel, Opuscul. jurid. varii argum. n. 4, II, Bamb. 1771, 342—348; Phillips, K.-R. V, 1854, 868; [Greppi,] Die Rechte der Regierungen beim Conclave, München 1872.) [R. v. Scherer.]

Excommunication, s. Bann und Anathema.

Execration, s. Entweihung.

Execution päpstlicher Erlasse ist die Vollstreckung der kirchlichen Urtheile höchster Instanz durch untergeordnete Behörden. Alle Verordnungen und Entscheidungen der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt der Kirche werden durch die betreffenden Vollzugsbehörden promulgirt und exequirt. Diese Executivbehörden sind für päpstliche Erlasse regelmäßig die Erzbischöfe und Bischöfe, für bischöfliche die Decane und Pfarrer. Die meisten Erlasse des apostolischen Stuhles kommen bekanntlich unter der Benennung Rescripte (literae) vor, welche ihrem Inhalte nach sehr mannigfaltig sind. Solche Rescripte, unter denen die Dispensationen von Ehehindernissen, Irregularitäten und anderen canonischen Impedimenten obenan stehen, verlangen vielfältig vor ihrer Vollstreckung noch eine vorläufige Untersuchung über die Wahrheit des im Bittgesuche angegebenen Rechts- und Thatbestandes des concreten Falles (literae in forma judiciali), welche Untersuchung dem zur Exequirung der Dispens vom päpstlichen Stuhle ernannten Bischof oder Dignitarius übertragen wird. Aber auch, wo eine formelle juristische Untersuchung nicht nothwendig ist, sohin für reine Gnadensachen (literae in forma gratiosa), werden dergleichen Executoren bestellt, welche bald einfach und ohne Weiteres, bald erst nach Befund der Wahrheit der motivirten Eingabe den Inhalt des Rescriptes in Vollzug setzen sollen. Man unterscheidet daher Executio qualificata, Executio simplex oder pura und Executio mixta. Päpstliche Dispensen pro foro externo pflegen dem Bischofe der betreffenden Diöcese oder dem Generalvicar und Official desselben (Conc. Trid. Sess. XXII, c. 5 De reform.) zur Ausrichtung übertragen zu werden. Die dem Bischofe aufgetragenen Dispensationen darf nicht der Generalvicar an sich nehmen, aber auch umgekehrt der Bischof nicht diejenigen, zu deren Execution der Generalvicar namentlich deputirt ist. Denn die betreffende Vollmacht steht dem Bischofe nicht jure ordinario, sondern delegato zu. Ist der delegirte Vicar gestorben, so ist zu unterscheiden, ob die Execution demselben ausdrücklich auf dessen Eigennamen oder kraft seines Amtes ohne Nennung seines Namens übertragen ist. Im erstern Falle ist die Vollmacht als delegatio personalis zu betrachten und macht ein neues Commissorium nöthig; im zweiten Falle dagegen erscheint der Executionsauftrag als an das Amt oder die moralische Person geknüpft und geht demnach auch auf den Nachfolger im Amte über. Ebenso müßte unterschieden werden, wenn der Generalvicar inzwischen abgetreten, oder seines Amtes enthoben, oder mittlerweile Bischof geworden wäre. War das Executionsmandat auf seine Person ausgefertigt, so haftet das Recht an

dem Delegaten, auch wenn dieser aufgehört hat, Generalvicar zu sein; galt es aber seiner amtlichen Stellung ohne Rücksicht auf seine persönlichen Eigenschaften, so tritt der neue Generalvicar als Executor ein. Da ein vom Papste mit dem Dispensationsvollzuge betrauter Generalvicar nicht nomine episcopi handelt, so berührt es ihn bei Vollziehung dieses Auftrags nicht, wenn sein Bischof etwa zur Zeit suspendirt oder excommunicirt ist. Das Capitel oder der Capitularvicar darf während der Erledigung des bischöflichen Stuhles die an den inzwischen gestorbenen Bischof gerichteten apostolischen Dispensen in Ehehindernissen und ebenso andere dem Bischofe persönlich aufgetragenen, oder aber in forma dignum ausgestellten, d. i. erst nach befundener Würdigkeit des Empfängers zu verleihenden päpstlichen Gnadenrescripte nicht expediren; wohl aber kann er die Expedition der an den seligen Bischof zu Gunsten einer bestimmten Person und unbedingt hinausgegebenen Rescripte vornehmen, deßgleichen die durch die S. Congregatio Conc. Trid. und durch die Congregatio super negotiis episcoporum ergangenen und von dem verstorbenen Bischofe unvollzogen gebliebenen Erlasse, sowie, wenn nur nicht ein Rescriptum personale vorliegt, alle an den Defuncten zur Vollziehung gerichteten Bullen und Breven in Rechtssachen exequiren. Ehedispensen ꝛc. pro foro interno gehen gewöhnlich von der apostolischen Pönitentiarie an das bischöfliche Ordinariat (Generalvicariat), von welchem die Gesuche eingesandt wurden, zurück und werden durch dasselbe sofort dem betreffenden Pfarrer oder Beichtvater des Pönitenten zur Execution hinausgegeben, der nach dem Vollzuge der Vollmacht das Dispensschreiben zu vernichten hat. [Permaneder.]

Execution im processualen Sinne (Hilfsvollstreckung, Executio sententiae) heißt der nöthigenfalls mit Anwendung gesetzlich erlaubter Zwangsmittel zu erwirkende Vollzug eines richterlichen Urtheils. Die Execution setzt in der Regel ein rechtskräftiges Urtheil voraus (l. 7, Cod. De sent. et interloc. 7, 45). Rechtskräftig aber ist dasselbe, wenn sich die Parteien bei der richterlichen Sentenz beruhigen und solches entweder ausdrücklich erklären, oder durch Vornahme hinlänglich concludenter Handlungen folgern, oder dadurch, daß kein Theil innerhalb des absoluten Appellationsfatale von 10 Tagen irgend ein zuläßiges Rechtsmittel ergriffen hat, präsumiren lassen (c. 13. 15, X De sent. et re jud. 2, 27; c. 1. 4. 6 De appell. in VI, 2, 15). Außerdem sind gleich vom Augenblick der Publication an rechtskräftig alle richterlichen Entscheidungen, bezüglich welcher die Parteien schon vor deren Erlassung auf den Gebrauch eines Rechtsmittels verzichtet haben, sowie solche, welche entweder in Folge eines von den Parteien zugeschobenen oder vom Richter auferlegten Eides, oder in Folge gesetzlich ausgesprochenen Ungehorsams, oder endlich bereits in letzter Instanz gefällt worden sind. Die Vollstreckung eines Urtheils setzt ferner voraus, daß das Object der dem unterliegenden Theile aufgetragenen Leistung oder des dem Sieger richterlich zugesprochenen Rechtes durch die Definitivsentenz quantitativ und qualitativ bestimmt ist; andernfalls muß vorerst ein Liquidationsverfahren eingeleitet werden, worin über den Gegenstand der Execution von den Parteien verhandelt und vom Richter entschieden wird, so daß erst nach rechtskräftiger Erledigung dieser Frage zur Hilfsvollstreckung geschritten werden kann; dieß hindert jedoch bei bloß theilweiser Illiquidität nicht, daß inzwischen das bereits Liquide exequirt werde. Die Execution kann endlich (wenigstens nach deutschen Reichsgesetzen) nur auf Anrufen des obsiegenden Theils (J. R.-Absch. v. 1654, § 160) und nur durch den competenten Richter, von dem oder in dessen Auftrag das Urtheil gesprochen wurde, bewirkt werden. Ein anderer Richter darf nicht auf Anrufen der Partei, sondern nur auf Requisition des zuständigen Richters das Urtheil vollstrecken (c. 5, X De sent. 2, 27; c. 28, § 3, X De off. et pot. jud. deleg. 1, 29). Das requirirte Gericht hat dabei nicht zu untersuchen, ob das zu vollstreckende Urtheil gerecht sei oder nicht, sondern kann nur um Enthebung von dem Auftrage nachsuchen, muß aber, wenn der requirirende Richter auf der Execution besteht, dieselbe unweigerlich vollziehen (c. 28, § 3, X 1, 29). Ebenso muß der requirirte Richter, wenn der Condemnirte bei demselben noch Einreden vorbringt, den Requirenten davon in Kenntniß setzen, darf sich aber keine Selbstcognition erlauben (c. 5, X De sent. et re jud. 2, 27). Wenn rücksichtlich der Art und Größe der Leistung Alles berichtigt, und die Zeit, innerhalb welcher der Verurtheilte seiner Verbindlichkeit hätte nachkommen sollen, verstrichen ist, so wird dem Condemnirten auf Antrag des Siegers auferlegt, in einer bestimmten — in der Regel auf vier Monate festgesetzten — Frist, welche jedoch vom Richter auch beschränkt werden kann (c. 15, X eod. 2, 27), dem Urtheile Folge zu leisten und die durch seinen Ungehorsam veranlaßten Kosten zu tragen. Die Zwangsmittel, welche nach erfolglos verstrichener Frist auf abermaliges Anbringen des obsiegenden Theils gegen den Condemnirten in Anwendung kommen können, sind verschieden, je nachdem derselbe entweder zur Bezahlung einer Geldschuld, oder zur Herausgabe einer bestimmten Sache, oder zur Leistung oder Unterlassung einer bestimmten Handlung ꝛc. verurtheilt ist. Nur die ehemals gegen insolvente Schuldner wie bei den Römern so auch in Deutschland übliche Execution an der Person mittels „Uebergebung zu Hand und Haft" (addictio) war nach canonischem Rechte unzuläßig (c. 2, X De pignor. 3, 21) und verlor sich später auch an den weltlichen Gerichten in Deutschland, mit alleiniger Ausnahme des Arrests der Wechselschuldner, welcher noch hie und da besteht. Von den geistlichen Gerichten wur-

den Widerspänstige zur Leistung des Aufgetragenen durch Anwendung kirchlicher Censuren angehalten, und wenn diese erfolglos blieben, ward die Staatshilfe gegen sie implorirt (c. 14, X De off. jud. ord. 1, 31; c. 10, X De judic. 2, 1). Letzteres unterliegt heutzutage vielen Beschränkungen. — Es kann aber die bereits decretirte und selbst die schon eingetretene Execution theils durch die begründete Einwendung der unheilbaren Nichtigkeit des Urtheils, theils durch die Geltendmachung und Durchführung jetzt noch zulässiger peremtorischer Exceptionen für immer und zwar entweder ganz oder doch theilweise aufgehoben werden. Dagegen kann die Hilfsvollstreckung, wenn gleich nicht aufgehoben, so doch in ihrem Laufe gehemmt werden, wenn der Verurtheilte mit Grund einwendet, daß die wesentlichen Voraussetzungen des Prozesses überhaupt oder die des Executionsverfahrens insbesondere nicht vorhanden oder wenigstens nicht erwiesen seien; wenn derselbe neue und auf der Stelle liquide Mittel, die Schuld zu tilgen, aufgefunden hat; wenn ein Dritter principaliter auf das Executionsobject Anspruch erhebt; wenn über das Vermögen des Condemnirten der Concurs eröffnet wird, und dadurch die einzelnen Gläubiger genöthigt sind, hinsichtlich ihrer Befriedigung die Vertheilung der Concursmasse abzuwarten; wenn der Schuldner sich zur cessio bonorum erbietet; wenn er einen sog. Ausstandsbrief (moratorium) erwirkt. Ferner tritt bald Hemmung, bald aber nur Beschränkung der Execution ein durch eine von den Creditoren bewilligte Stundung; durch triftig motivirtes und hiernach gewährtes Gesuch des Schuldners um Zahlungsfristen; durch Einwendung eines jetzt noch zulässigen und mit Suspensiveffect versehenen Rechtsmittels; endlich dadurch, daß der Verurtheilte Sicherheitsstellung wegen eventueller Zurückforderung des Streitobjectes vom Sieger verlangt, was nämlich dann vorkommen kann, wenn der Condemnirte solche neue Einreden hat, die allerdings relevant erscheinen, aber, weil sie noch nicht augenblicklich liquid sind, zur besondern Ausführung verwiesen werden. (Vgl. Weiske, Rechtslexicon IV, 1843, 97—119 Art. Execution von Liebe und 119 bis 136 Art. Executivprozeß von Bopp.) [Permaneder.]

Exedra (ἐξέδρα), ein an eine Halle nach außenhin (ἀπὸ τῆς ἔξω ἕδρας) gebauter Saal, bedeutet im christlichen Kirchenbau theils die Absis (s. d. Art.) der Basilika, theils Anbauten an das Kirchengebäude überhaupt. Schon die Septuaginta (Ez. 42, 7. 9) bezeichnet als Exedren die Anbauten an den Tempel in Jerusalem; dieselben Namen gibt Eusebius (H. E. 10, 4; Vita Const. 3, 50) den Nebengebäuden der Kirchen zu Tyrus und zu Antiochien. Die Synode von Nantes 658 bestimmte can. 6, daß niemand innerhalb der Kirche, sondern nur in der Vorhalle oder in den Exedren beerdigt werden solle (Mansi XVIII, 168). [Streber.]

Exegese, biblische, eine theologische Disciplin, welche den Sinn der heiligen Schrift zu erforschen und darzulegen hat. Je mehr eine Schrift zeitlich und örtlich dem Leser fern gerückt und durch Sprache und Vorstellungsweise fremdartig geworden ist, desto nothwendiger ist ihm die Deutung des Sinnes, welchen der Verfasser in die einzelnen Ausdrücke und Sätze hineingelegt hat, und die Erklärung der Gedanken und Ideen, welche der Verfasser in seinem ganzen Werke zur Darstellung bringen wollte. Dieß gilt in besonderer Weise von der heiligen Schrift, weil sie nicht nur durch das sprachliche Idiom und durch die antik-orientalische Anschauungsweise dem modernen Denken fremd erscheint, sondern auch als heilige Schrift für den Glauben und das Leben von entscheidender Bedeutung ist. Diese bevorzugte Stellung des Buches der Bücher fordert neben der gründlichen wissenschaftlichen Erklärung eine auctoritative, untrügliche Deutung des gefundenen Sinnes und ist die Veranlassung zu der biblischen Exegese als einer eigenen theologischen Disciplin geworden. Exegese kommt von ἐξηγέομαι, das in der heiligen Schrift erzählen (Richt. 7, 13. Luc. 24, 35. Apg. 15, 12. 14; 21, 19), kundthun (Lev. 14, 57. Job 28, 27. Joh. 1, 18), bei den Griechen leiten, erzählen, erklären heißt (Dion. Hal., De Thuc. jud. 54, 3: οὐ μὲν ἐσκότισταί γε, οὐδ᾽ ἀσαφῆ γέγονεν, ὥστε ἐξηγήσεως δεῖσθαι). Es ist demgemäß nicht wesentlich von ἑρμηνεύειν verschieden, aber im Sprachgebrauch versteht man unter Hermeneutik (s. d. Art.) als theologischer Disciplin eine Darstellung der Normen, welche bei der Erforschung des Sinnes (oder der verschiedenen Sinne) der heiligen Schrift zur Anwendung kommen sollen. Die Exegetik oder Auslegungskunst hat dann die Principien festzustellen, nach welchen der aufgefundene Sinn formell und materiell zu beurtheilen ist, und die Exegese ist die thatsächliche Ausführung dieser Principien im Einzelnen und im Ganzen. Man faßt aber gewöhnlich beide zusammen und setzt die Exegese zur Hermeneutik in das Verhältniß von Praxis zu Theorie und Methode. Die Exegese hat also die richtige Auffassung und Darlegung des Sinnes der heiligen Schrift zu ihrer Aufgabe. Ob sie für den Einzelnen allein oder in der Absicht, auch Anderen den gefundenen Sinn zu vermitteln, angestellt werde, ist an sich gleichgültig, aber es ist herkömmlich geworden, daß man zur Exegese auch die Vermittlung durch das mündliche oder schriftliche Wort rechnet. Auch hier kann man wieder der Hermeneutik die Darstellung der Regeln zuweisen, welche die Exegese auf die Resultate ihrer Thätigkeit anwendet. Im Wesentlichen hat schon der hl. Augustinus hierfür eine Anweisung gegeben: Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum, modus inveniendi quae intellegenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt (De doctr. chr. 1, 1). Er unterscheidet aber alsbald (1, 2) zwischen signa und res. Die Untersuchung der

signa, d. h. der Sprache, Geschichte, Geographie u. s. w., ist Sache der Hermeneutik, die Erkenntniß der Dinge, d. h. des Inhalts, der plenitudo et finis legis et omnium divinarum Scripturarum (1, 35, 39), der Gottes- und Nächstenliebe, ist Sache der Exegese. In duas partes (legis divinae scientia dividitur), quarum una ad ipsam speciem dictionis proprie pertinet, alia in rebus est, quas ipsa Scriptura nos edocet (Junilius Afr., Inst. reg. 1, 1). Letzteres könnte man freilich ebenso gut biblische Theologie nennen; diese hängt aber auf's Engste mit der Exegese zusammen. Unter dem modus proferendi versteht Augustin den Vortrag, die Rede, für welche man, wenn nöthig, exegetische Hilfsmittel benützen könne (4, 29, 62); allgemein ist darunter die Darstellung der exegetischen Resultate in Homilien, Commentaren und Aehnlichem zu verstehen. Die biblische Exegese als solche setzt die Bibel als gegeben voraus. Da aber über den Umfang, den Text und den Charakter der heiligen Schrift die Ansichten selbst unter den offenbarungsgläubigen Exegeten ziemlich weit aus einander gehen, so sind vor Allem die leitenden Grundsätze für die Bestimmung des Canons, des Textes und der Inspiration anzugeben. Dieselben Grundsätze gelten im Wesentlichen auch für die Auslegung selbst. Sie können in objective und subjective, und letztere wieder in offenbarungsgläubige und rationalistische eingetheilt werden. Der Confession nach sind jene die katholischen, diese die akatholischen Grundsätze für die Exegese.

A. Grundsätze für die Exegese. I. Die katholische Exegese. 1. Der Canon ist dem katholischen Exegeten seinem ganzen Umfang nach gegeben (vgl. d. Artt. Bibel, Canon). Sämmtliche nach dem Vorgange der Synoden von Rom, Hippo, Carthago auf dem Concil von Trient (Sess. IV) aufgezählten Bücher des A. und N. T. sind integri cum omnibus suis partibus pro sacris et canonicis anzunehmen. Dieß erklärt das Vaticanum (Sess. III, c. 2 De rev.) näher dahin: non ideo quod sola humana industria concinnati, sua (sc. ecclesiae) deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt. Wenn also früher mitunter zwischen der Auctorität der einzelnen Schriften des A. und N. T. ein Unterschied gemacht wurde (s. d. Art. Junilius), so ist derselbe jedenfalls nicht mehr für die dogmatische Werthung, sondern nur für die exegetische Behandlung von Bedeutung. In Betreff der „Theile" bestimmt das Tridentinum: prout in ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur. Das Vaticanum wiederholt diese Bestimmung, ohne der clementinischen revidirten Vulgata-Ausgabe zu gedenken. Es unterliegt keinem Zweifel, daß darunter alle größeren Theile zu verstehen sind, wie z. B. im N. T. auch der Schluß des Marcusevangeliums, die Pericope von der Ehebrecherin, ohne daß dadurch über die Stellung und formelle Bildung dieser Theile ein entscheidendes Urtheil gefällt wird. Ob aber diese Bestimmung auf jeden einzelnen Satz und Satztheil auszudehnen sei, kann schon deßhalb nicht ohne Weiteres bejaht werden, weil der Ausdruck vetus vulgata latina editio dehnbar ist. Doch kommen dabei nur wenige Stellen in Frage, im N. T. hauptsächlich Luc. 22, 43. 44 und 1 Joh. 5, 7. Jedenfalls gehört es aber zur Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese, diese kritischen Fragen als nothwendige Voraussetzung der sachlichen Exegese genau zu prüfen und die Entscheidung der Kirche wissenschaftlich zu rechtfertigen. Diese Anforderung ist nicht eine unmotivirte Voraussetzung der katholischen Exegese, sondern folgt aus der Bedeutung der heiligen Schrift und der Kirche. Schon im Alten Bunde ging die mündliche Belehrung den Schriften voraus und zur Seite. Zur schriftlichen Aufzeichnung war oft ein besonderer Auftrag Gottes nothwendig (Ex. 34, 27. Deut. 31, 19. Js. 8, 1. Jer. 36, 2). Nur die Tradition und die Synagoge konnten darüber entscheiden, ob die einzelnen Schriften wirklich im Auftrage und unter der Leitung Gottes geschrieben worden seien. Noch mehr ist dieß im Neuen Bunde der Fall. Jesus selbst hat das Evangelium mündlich verkündigt und den Aposteln den Auftrag gegeben, alle Völker zu lehren (Matth. 28, 18 f.). Die Apostel haben das depositum fidei ihren Nachfolgern anvertraut (1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 13 f.). Wenn sie einzelne Schriften geschrieben haben, so konnten für dieselben wie später für die ganze Sammlung nur die Tradition in der Kirche und das Urtheil der Kirche ein sicheres Zeugniß ablegen. Das A. T. ist zwar im N. T. als heilige Schrift verwendet, aber einerseits sind nicht alle einzelnen Theile genannt, andererseits sind die Aussprüche selbst wieder von der Auctorität des N. T. getragen. Der Urtext und die LXX weichen im Umfange beträchtlich von einander ab. Das N. T. hat beide Texte promiscue benutzt, und die Heidenchristen waren schon wegen der Sprache zunächst an die Siebenzig gewiesen. Im Kampfe gegen die Juden sind die Väter seit dem dritten Jahrhundert oft dem hebräischen Canon gefolgt, aber die LXX blieb doch in ihrem Ansehen bestehen. Der Canon mußte also durch die Tradition und die Kirche festgestellt werden. Daher weisen die kirchlichen Apologeten wie Irenäus, Tertullian u. A. die Berufung der Häretiker auf die heilige Schrift von vornherein mit der Frage ab, woher sie denn die heilige Schrift erhalten hätten.

2. Der Text. Auch über den Text kann der Exeget als solcher kein sicheres Urtheil fällen. Die Autographen sind verloren gegangen. Von einzelnen Schriften des A. T. ist der Urtext nicht mehr erhalten, vom Matthäusevangelium gilt dasselbe. Aber auch sonst hat der Text viele

Wandlungen durchgemacht (vgl. d. Art. Bibeltext). Die Väter haben sich hinsichtlich des A. T. fast ausschließlich (mit Ausnahme von Origenes und Hieronymus) an die Septuaginta beziehungsweise deren Uebersetzungen gehalten, weil sie die hebräische Sprache nicht kannten. Diese Uebersetzung wurde geradezu für inspirirt gehalten (vgl. Aug. De doctr. chr. 2, 15, 22; De civ. D. 18, 43), und noch Bellarmin hält es für sehr gewiß, daß die Uebersetzer sich des Beistandes des heiligen Geistes erfreuten und vor jedem Irrthum bewahrt wurden (De verbo Dei 2, 6, 14). Vom N. T. benutzten die Griechen den Urtext, die Lateiner die alte lateinische Uebersetzung. Wie Origenes durch die Hexapla der Confusion in dem Text der LXX, so wollte Hieronymus der Verwirrung im Text der Itala ein Ende machen, indem er denselben theils revidirte, theils durch eine neue Uebersetzung aus dem Urtext ersetzte. Im Abendlande erhielt die so entstandene Vulgata des hl. Hieronymus allmälig ein authentisches Ansehen, so daß sie den Urtext ersetzte. Qui (Hieronymus) nobis translatione divinae Scripturae tantum praestitit, ut ad Hebraeum fontem pene non egeamus accedere (Cassiod. De inst. 1, 21). Das Tridentinum (l. c.) hat vorgeschrieben, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus disputationibus et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Damit ist aber dem Urtext nicht präjudicirt, denn die Authenticität ist der Vulgata im Vergleich mit den andern lateinischen Uebersetzungen, quae circumferuntur, beigelegt und setzt die Authenticität des Urtextes voraus. Nur ist letzterer ein Ideal, da für ihn, den gegebenen Verhältnissen entsprechend, eine kirchlich approbirte Textesform nicht vorhanden ist. Wenn also die Vulgata mehr die Bibel des Dogmatikers ist, so hat der Exeget nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, auf den Urtext zurückzugehen. Mit Nachdruck verlangen dieß schon Hieronymus (Ep. 112 ad Aug., 106 ad Sun. et Fret.), Augustinus (De doct. 2, 15, 22), Cassiodor (1, 15) u. A. Bellarmin hat die Nothwendigkeit dieses Verfahrens theoretisch und praktisch nachgewiesen. In der Polemik gegen die andersgläubige Exegese bildet der Urtext den einzigen gemeinsamen Boden.

3. **Die Inspiration** ist der Exegese kirchlich verbürgt, aber die verschiedene Auffassung derselben ist für sie von der größten Bedeutung. Die heiligen Schriften des A. T. bezeichnen ihren Inhalt ausdrücklich als Gottes Wort (Num. 12, 5—8. 1 Sam. 3, 4 ff. 2 Sam. 23, 2. 3 Kön. 3, 5 ff. Jſ. 6. Jer. 1 u. a.). Die Benutzung des A. T. im N. T. als Wort Gottes, Schrift schlechthin, Prophetie bestätigt dieses Selbstzeugniß (vgl. 2 Tim. 3, 16. 2 Petr. 1, 21). Für die Schriften des N. T. haben wir in ihnen selbst kein ähnliches Zeugniß, aber wenn überhaupt feststeht, daß sie von den Aposteln geschrieben worden sind, so muß der heilige Geist, welcher diese bei der Predigt des Evangeliums erleuchtete, ihnen auch bei der schriftlichen Thätigkeit zur Seite gestanden sein. Dieß geht auch aus 1 Cor. 12 hervor. Will man daraus nur folgern, daß die Apostel auch unfehlbar im Schreiben, aber noch nicht inspirirt waren, und die Inspiration lediglich aus der Auctorität der Kirche beweisen, so hat diese Unterscheidung streng genommen nur für das zweite und dritte Evangelium eine Bedeutung. Die Auctorität der Apostel Petrus und Paulus könnte für sie zunächst nur die Fehlerlosigkeit beweisen, aber nach dem, was wir aus dem ersten Corintherbriefe wissen, wäre die Annahme eines dadurch vermittelten χάρισμα doch mehr als eine bloße Vermuthung. In letzter Instanz sind wir freilich auch hier wieder auf die Kirche angewiesen, welche über die Authenticität und Integrität zu entscheiden hat. Die älteren Väter haben die Inspiration gern nach dem Vorgang der prophetischen Vision aufgefaßt und die heiligen Schriftsteller als Organe Gottes betrachtet, deren sich der heilige Geist wie eines Musikinstrumentes bediente. Die späteren Väter äußern sich gegenüber den montanistischen Ausschreitungen zurückhaltender. Zwar halten sie noch vielfach an der wörtlichen Inspiration fest und dehnen diese auf jedes Wort und jedes Zeichen aus, so daß M. Canus dieß noch als allgemeinen Glauben (Loc. theol. 2, 17) bezeichnet; allein die thatsächlich freiere Exegese der Väter beweist, daß sie diesen Grundsatz nicht im strengen Sinne für die Exegese verbindlich erachteten. Nur Eines war ihnen sicher, daß die inspirirten Bücher ein unfehlbares, göttliches Ansehen genießen. Wenn nun schon der hl. Irenäus von den heiligen Schriften sagt, sie seien a verbo Dei et Spiritu ejus dictae, und das Tridentinum das Spiritu Sancto dictante in die Definition aufgenommen hat, so ist beides nicht buchstäblich zu nehmen, wie auch das Vaticanum dictante durch inspirante erklärt. Jedenfalls folgt daraus für die Exegese, daß sie die ganze heilige Schrift nach dem Geiste, welcher sie eingegeben hat, interpretiren muß. Wenn aber andrerseits das Bewußtsein der heiligen Schriftsteller nicht aufgehoben und deren eigene Thätigkeit (2 Mach. 2, 25—27; 15, 38. Luc. 1, 1—4) nicht überflüssig war, sondern sammt der formellen Verschiedenheit der einzelnen Schriften eine handgreifliche Thatsache ist, so muß nicht nur zwischen Inhalt und Form, sondern auch zwischen den verschiedenen Theilen des Inhalts ein Unterschied gemacht werden können. Die allegorische Exegese hat schon vor alter Zeit einen solchen Unterschied gemacht, indem sie den Grundsatz aufstellte, daß, was in der heiligen Schrift Gottes unwürdig sei, nicht auf Gott angewandt werden dürfe. Nicht bloß Origenes, sondern auch Augustinus wollte alles, was nicht Glauben und Sitten betrifft, figurate erklären (De doct. 3, 10, 14). Selbst die Genesis wurde von Origenes und einzelnen griechischen Vätern (Atha-

nasius, Gregor von Nyssa) ganz oder zum Theil mystisch erklärt. Andererseits hat Augustinus wenigstens die Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift gefordert und auch bezüglich der natürlichen Dinge den Satz vertheidigt, daß, was die Vertreter derselben Wahres finden, auch mit der heiligen Schrift harmonire; was aber mit der heiligen Schrift in Widerspruch stehe, falsch sein müsse (De genes. ad lit. 21, 41). Aber er hat auch die Exegeten zu großer Vorsicht in diesen Dingen ermahnt, weil er die Schwierigkeit der Sache selbst erfahren hatte. Der hl. Thomas hat ihm hierin beigepflichtet, und Galilei hat sich nachdrücklich auf die genannten und andere Väter und Theologen berufen. In neuester Zeit ist man vielfach weiter gegangen. Man hat das wiederholte in rebus fidei et morum des Tridentinum und Vaticanum betont und daraus gefolgert, daß für die rein profanen Dinge keine Inspiration anzunehmen sei. Für die obiter dicta verlangt selbst der Cardinal Newman volle exegetische Freiheit. Man kann dagegen nicht den Zusatz ad aedificationem doctrinae christianae pertinentes anführen; denn sollten alle Dinge der heiligen Schrift dadurch als indirect zu Glaube und Sitten gehörig bezeichnet werden, so wäre die ganze Bestimmung überflüssig. Mit mehr Recht wird auf das allgemeine Deum habent auctorem verwiesen, aber auch damit ist nicht ausgeschlossen, daß es Grade der Inspiration, wie der Gnade überhaupt gibt. Jedenfalls muß man zugestehen, daß im gegenwärtigen Texte der heiligen Schrift bei natürlichen Dingen Ungenauigkeiten vorkommen. Sehen wir ferner ab von der Chronologie, für welche es bis jetzt nicht gelungen ist, ein allgemein gültiges System zu finden, so bleiben doch manche Differenzen in den historischen Büchern des A. T., in den Evangelien, in der Apostelgeschichte (z. B. hinsichtlich der Bekehrung des hl. Paulus und der Rede des hl. Stephanus im Vergleich mit dem Galater- und zweiten Corintherbrief) übrig, welche eine weitgehende Bethätigung der heiligen Schriftsteller fordern. Dasselbe gilt von naturwissenschaftlichen Dingen. Man hat die Differenzen durch die Annahme einer relativen Wahrheit zu erklären gesucht. Es ist dagegen nicht viel einzuwenden, aber einfacher scheint es doch, anzunehmen, daß die Inspiration die heiligen Schriftsteller in solchen Dingen nicht hinderte, nach der allgemeinen Vorstellungsweise zu schreiben. Doch ist dann mehr auf den Antrieb als auf den positiven Einfluß zu achten (Denzinger). Daß Gott unrichtige chronologische Angaben zwar nicht veranlaßt, aber auch, weil sie gleichgültig, nicht corrigirt haben soll (Schmid, Inspir., 1885, 76), ist doch eigenthümlich, zumal da hierbei die Schreibfehler im Text oft so einleuchtend sind. Das ptolemäische Weltsystem hat kaum eine relative Wahrheit, entspricht aber dem Augenschein. Das Hexaemeron mag in den Grundzügen mit den Resultaten der Wissenschaft übereinstimmen, kann aber unmöglich buchstäblich gedeutet werden. Deßhalb ist der Exeget in diesen Theilen der heiligen Schrift durch seinen Glauben an die Inspiration nicht beengt. Nur sind hier immer drei Thatsachen festzuhalten: 1. Daß der heutige Text der heiligen Schrift in denjenigen Dingen, welche nicht fidei et morum sind, sehr viele durch Abschreiben entstandene Fehler zeigt; 2. daß durchaus nicht alles in der heiligen Schrift steht, was aus derselben gedeutet wird; 3. daß noch weniger alles wahr ist, was als sicheres Ergebniß der Wissenschaft proclamirt wird (vgl. Vatic. Sess. III, c. 4 De fide et rat.).

4. **Die kirchliche Interpretation.** Für die Forderung, die heilige Schrift in dem Geiste zu erklären, welcher sie eingegeben hat, wird gewöhnlich 2 Petr. 1, 20. 21 citirt: „indem ihr dieß vor Allem erkennet, daß keine Weissagung der Schrift eigener Deutung ist. Denn nicht durch den Willen eines Menschen ward je eine Weissagung gebracht, sondern vom heiligen Geiste getrieben redeten die heiligen Gottesmänner." Allein nach richtiger Interpretation kann die eigene Deutung oder Lösung (ἐπίλυσις) nicht auf das Geschäft des Exegeten, sondern nur auf das Geschäft des Propheten gehen, welcher die Zukunft nach der Offenbarung des Geistes, nicht nach eigenem Ermessen deutet. Nur im Allgemeinen kann man aus der Stelle folgern, daß die Weissagungen in Erfüllung gehen müssen und der Einzelne nicht darüber abzuurtheilen befugt ist. Damit werden A. und N. T. in einen organischen Zusammenhang gestellt; das N. T. bietet den Schlüssel für die Erklärung des A. T.: in novo Testamento vetus patet. Die Anwendung dieses Grundsatzes bedarf aber im Einzelnen großer Vorsicht, wenn die Exegese nicht in Willkür und Spielerei ausarten soll, wie es bei der allegorischen Methode in der That der Fall gewesen ist. Die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten (Matth. 5, 17—19) ist nach der folgenden Gegenüberstellung zwischen altem und neuem Gesetz zu beurtheilen, die Anwendung der Typen (Matth. 12, 40. Joh. 3, 14; 6, 32 ff.; 7, 22. Gal. 4, 22. Hebr. 5, 5 u. a.) und der alttestamentlichen Citate darf nicht generalisirt, sondern muß nach den einzelnen Fällen entschieden werden. Manchmal ist die Verwendung mehr eine Allegorie (1 Cor. 9, 9) oder eine Anlehnung an die jüdische Schule (1 Cor. 10, 4). Einzelne Stellen werden in verschiedenem Sinne citirt (Ps. 2, 7. Apg. 13, 33 und Hebr. 1, 5; 5, 5. Is. 53, 4. Matth. 8, 17 und 1 Petr. 2, 24). Läßt sich auch nachweisen, daß der verschiedenen Anwendung ein gemeinsamer Gedanke von der messianischen und vorbildlichen Bedeutung des alttestamentlichen Textes zu Grunde liegt, so ist damit doch die eigentliche authentische Erklärung des A. T. durch das N. T. auf den ganzen Geist des Christenthums, der neuen Offenbarung zurückgeführt. Die Stellung des Exegeten zu diesem wird daher auch für seine Stellung zum A. T. maßgebend sein. Das N. T. gibt zwar mitunter selbst eine Erklärung parabolischer und dunkler Aussprüche

(Matth. Kap. 13; 16, 6 ff. Joh. 2, 21. 22; 7, 39; 10, 7 ff.; 12, 16; 15, 1 ff.), aber dieß ist selten, und das Verständniß hängt wieder von der Auffassung des Ganzen ab. Der Exeget muß also vom christlichen Geiste erfüllt sein, von der Wahrheit des Christenthums ausgehen. Die heiligen Schriften sind für Gläubige geschrieben und setzen den mündlichen Unterricht voraus. Impossibile est, quod aliquis in ipsam (s. Scripturam) ingreditur agnoscendam, nisi prius Christi fidem habeat sibi infusam, tanquam ipsius totius Scripturae lucernam, januam et etiam fundamentum (Bonav. Brev. praef.). Selbst Theodor von Mopsuestia verlangt für die Auslegung die besondere Gnade Gottes. Nur so ist der negative Canon des heiligen Augustinus anwendbar: si aliquid in eis sacris offendero literis, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam (Ep. 82 al. 19, 1, 3; De doct. 3, 2 sq.). Aber auch der einzelne Gläubige hat in seinem Glauben noch keine hinreichende Gewähr für die richtige Schriftauslegung. Man beruft sich zwar hierfür auf eine Menge von Stellen, in welchen das Gesetz Gottes als klar und leicht verständlich bezeichnet und dem vom Geiste Gottes erfüllten Gläubigen die Einsprechung des heiligen Geistes versprochen wird (Deut. 30, 11. Ps. 18, 9; 118, 105. 130. Matth. 5, 14. 2 Petr. 1, 19. 2 Cor. 3, 3 ff.; 4, 3. 4), allein diese Stellen beziehen sich nicht auf das Verständniß der heiligen Schrift, sondern betreffen im Allgemeinen das religiös-sittliche Leben des innerhalb der Offenbarung stehenden Menschen. Auch ohne Schriften haben Viele den Glauben gewonnen und bewahrt und ein christlich erleuchtetes Leben geführt (Aug., De doct. 1, 39). Für die heilige Schrift hat dieß nur die Bedeutung, daß sie leichter verständlich, aber nicht absolut verständlich wird. Der Buchstabe tödtet, der Geist ist es, der lebendig macht (2 Cor. 3, 6); die Worte des Herrn sind Geist und Leben (Joh. 6, 64); aber dieß beweist gerade, daß der Geist der christlichen Lehre über dem Buchstaben steht und, ehe er auf die heilige Schrift angewandt wird, selbst sicher erkannt sein muß. Die heilige Schrift sagt denn auch an vielen Stellen, daß der Gläubige einer besonderen Erklärung bedürfe (Deut. 17, 8 ff. Eccl. 12, 11. 12. Mal. 2, 7. 2 Par. 19, 10. Matth. 23, 2. 3. Apg. 15, 28. Gal. 2, 1. 2), daß nicht derselbe Geist Allen mitgetheilt sei (1 Cor. 12, 8). Zwar fordert Jesus die Jünger auf, den Vater um den guten Geist zu bitten (Luc. 11, 13. Jac. 1, 5), aber es sind darunter ganz allgemein die guten Gaben Gottes für das christliche Leben zu verstehen. Die Unterscheidung der Geister wird den Gläubigen besonders zur Pflicht gemacht (1 Joh. 4, 1). Jesus wirft den Juden wiederholt ihr schlechtes Schriftverständniß vor und muß selbst den Jüngern häufig die Schrift erklären (Joh. 5, 39. Luc. 24, 25. 44 ff.), und doch verstehen die Jünger Vieles von der Geistessendung nicht recht. Der Kämmerer der Königin Candace bedurfte der Erklärung durch Philippus, und der hl. Petrus bemerkt, daß Vieles in den Briefen des geliebten Paulus schwer verständlich sei (2 Petr. 3, 15 f.). So finden auch die Väter in der heiligen Schrift alles, was in der Philosophie dunkel ist, klar und leicht verständlich (Chrysost., De Laz. Hom. 3; In Ep. II ad Thess. Hom. 3, 4). Augustinus meint: Spiritus Sanctus ita Scripturas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret; nihil enim fere de illis obscuritatibus eruit, quod non planissime dictum alicubi reperiatur (De doct. 2, 6). Allein er versteht darunter mit anderen Vätern nur das, was zum Glauben und Leben absolut nothwendig ist, was im Symbolum enthalten ist (2, 9, 14). Die eigentliche Interpretation betrachten die Väter als ein schwieriges Geschäft, das leicht zu Irrthümern führen könne. Sagt doch Tertullian: nec periclitor dicere, ipsas quoque Scripturas sic esse ex Dei voluntate dispositas, ut haereticis materias subministrarent, cum legam, oportere haereses esse, quae sine Scripturis esse non possunt (De praescr. c. 39). Hieronymus bemerkt (Ep. 53 al. 103 ad Paul.), er habe eine Erklärung gegeben, ut intellegeres te in Scripturis sanctis sine praevio et monstrante semitam non posse ingredi . . Quod medicorum est, promittunt medici, tractant fabrilia fabri. Sola Scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicant. Die Behauptung mancher Christen, sie brauchten keine Regeln für die Auslegung, dieselbe könne divino munere geschehen, tadelt Augustinus scharf. Man dürfe sich nicht auf den hl. Paulus berufen, denn dieser habe eine besondere Offenbarung erhalten. Die heilige Schrift beweise an anderen Stellen das Gegentheil hiervon. Und warum wollten denn solche, qui divino munere, quaecumque in Scripturis obscura sunt, intellegere gloriantur, doch Anderen die heilige Schrift auslegen? Diese müßten es ja Deo ipso intus docente selbst besorgen können. Wenn Justin (C. Tryph. 119) sagt, die Christen könnten die messianische Erfüllung in der heiligen Schrift nicht erkennen, εἰ μὴ θελήματι τοῦ θελήσαντος αὐτὰ ἐλάβομεν χάριν τοῦ νοῆσαι, so meint er im Gegensatz zu der jüdischen Exegese die vom Geist des Christenthums geleitete Exegese, nicht die des einzelnen Gläubigen. Der Sinn der heiligen Schrift, sagt Hieronymus (Ad Gal. 1, 11. 12, Opp. VII, 386), liege keineswegs so offen da; das Evangelium sei nicht in den Worten, sondern im Sinn, nicht an der Oberfläche, sondern im Mark, nicht im Laubwerk der Reden, sondern in der Wurzel der Vernunft. Daher gehöre der heilige Geist zum Verständniß der heiligen Schrift, welchen Marcion, Basilides und andere Häretiker nicht gehabt hätten. Der heilige Geist ist nur in

der Kirche. Die Tradition der Kirche, welche sich in der regula fidei ausspricht, ist die Norm für die Exegese. Die apostolischen Väter lebten ganz in der Tradition, welche in der Kirche bewahrt wurde, und benutzten die heilige Schrift nur zum Beweise und zur Ermahnung, unbekümmert um den Wortlaut und Zusammenhang. Der apostolische Glaube war das Frühere und Entscheidende. Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae (h. e. legitima successio inde ab Apostolis et jus et auctoritas conservandi disciplinam et fidem christianam), illic erit veritas Scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum (Tert., De pr. 19). Ab eo oportet intellegentiam discere Scripturarum, qui eam a majoribus secundum veritatem sibi traditam servat, ut et ipse possit ea, quae recte suscepit, competenter adserere (Clem. Recogn. 10, 42). Per charismata Scripturas sine periculo nobis exponunt ii, apud quos est ab Apostolis ecclesiae successio, sagt Irenäus (Haer. 4, 26, 5). Im Zweifelsfalle consulat regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit (Aug., De doct. 3, 2). Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas (C. ep. Fund. 5; C. Faust. 28, 2. 4. 6). Vincentius von Lirinum aber faßt in seinem Commonitorium die katholischen Regeln der Auslegung zusammen. Hic forsan requirit aliquis: cum sit perfectus Scripturarum canon sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est ut ei ecclesiasticae intellegentiae jungatur auctoritas? Quia videlicet Scripturam pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter alius interpretatur, ut pene, quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videantur. Aliter namque illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Arius, Eunomius . . . Atque idcirco multum necesse est propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur (c. 2, cf. c. 29). Das Tridentinum (Sess. IV) hat endlich formell bestimmt: praeterea ad coërcenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Dieser negativen Bestimmung hat Pius IV. im Glaubensbekenntniß die positive Form gegeben: sacram scripturam juxta eum sensum, quem tenuit . ., admitto, nec eam unquam nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor. Das Vaticanum (Sess. III, c. 2 De rev.) hat das tridentinische Decret gegen böswillige Ausbeutung dahin näher bestimmt, daß is pro vero sensu sacrae scripturae habendus sit, quem tenuit . ., atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam scripturam s. interpretari. Demnach hat der Exeget in Sachen des Glaubens und der Sitte nicht nur sein Resultat an dem Glaubensinhalt zu prüfen, sondern er muß den kirchlichen Sinn und die einheitliche Uebereinstimmung der Väter zum leitenden Gesichtspunkt seiner Arbeit machen. Jenes geschieht, wenn er die regula fidei, welche objectiv den Glaubensinhalt, subjectiv die Auctorität der Kirche bedeutet, zur Norm nimmt. Die Erklärung nach dem einstimmigen Zeugniß der Väter steht damit in engem Zusammenhang, weil die apostolische Lehre durch die Väter bewahrt und fortgepflanzt wurde, und weil die kirchlichen Entscheidungen auf Grund der Schrift und Tradition unter dem Beistande des heiligen Geistes getroffen werden. Man kann daher beide neben der Erklärung der heiligen Schrift selbst als von demselben Geiste gegebene authentische Erklärung bezeichnen. Im strengen Sinn wird aber diese Bezeichnung auf die directe oder indirecte Auslegung durch die Auctorität der Kirche beschränkt.

a. Die Berechtigung der **Kirche** zur authentischen Erklärung der heiligen Schrift beruht auf der Unfehlbarkeit derselben im Lehramt überhaupt. Der Herr hat den Aposteln den Geist der Wahrheit, welcher sie an alles erinnern werde, was er ihnen gesagt, und sie in alle Wahrheit einführen werde, verheißen und gesandt (Joh. 14, 16. 26; 16, 13; 20, 22 f.). Er hat versprochen, bei ihnen zu bleiben bis zum Ende der Welt (Matth. 28, 19. 20). Dem Apostel Petrus hat er die Schlüssel des Himmelreiches versprochen (Matth. 16, 18 f.), und für ihn gebetet, daß sein Glaube nicht wanke, und ihn ermahnt, wenn er bekehrt sein werde, seine Brüder zu stärken (Luc. 22, 32). Ihn hat er zum Hirten seiner Schafe und Lämmer bestellt (Joh. 21, 15—17). Die Kirche ist somit erbaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten (Eph. 2, 20), eine Säule und Grundfeste der Wahrheit (1 Tim. 3, 15). Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic et ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas (Iren. 3, 24, 1). Der Herr hat den Jüngern gesagt, wer sie höre, der höre ihn, wer sie verachte, der verachte ihn (Luc. 10, 16). Den wahren und lebendigen Glauben hat aber die Kirche von den Aposteln empfangen und ihren Kindern mitgetheilt (Iren. 3, praef.). Auch ohne Schriften wäre er bei denen zu finden, welchen sie ihre Kirchen anvertrauten (3, 4, 1. 24). In den apostolischen Kirchen ist also die wahre Lehre zu finden, vor Allem in der rö-

mischen; ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, h. e. eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab Apostolis traditio (3, 3, 1. 2, cf. 4, 26; Tert. De praescr., Adv. Marc. 1, 21). Die Anwendung dieser Lehrgewalt zur Erklärung der heiligen Schrift wurde auf den Concilien und in den Entscheidungen der Päpste gemacht. Allgemein bindend sind aber nur die Aussprüche der allgemeinen Concilien und die Cathedralentscheidungen. Direct sind dadurch nur wenige Stellen der heiligen Schrift authentisch erklärt. So kann man vom Tridentinum anführen: Joh. 3, 5 (S. VII, De bapt. c. 2); 20, 23 (S. XIV, De poen. can. 3). Jac. 5, 14 f. (S. XIV, De sacr. extr. unct. cap. 1, can. 1—4). Dazu kommen noch die Einsetzungsworte beim letzten Abendmahle (S. XIII, cap. 1. 4, can. 1. 2). Das Vaticanum führt als manifesta sacrarum Scripturarum doctrina, ut ab ecclesia catholica semper intellecta est, Matth. 16, 16—19. Joh. 21, 15—17 an (Const. de eccl. cap. 1). Luc. 22, 32 dient zur Begründung (cap. 4). Nach der wahrscheinlichern, ziemlich allgemeinen Ansicht sind die zahlreichen zur Beweisführung beigezogenen Schriftstellen dadurch nicht authentisch interpretirt, wenn auch damit der Exegese eine Directive gegeben ist. Indirect bilden die kirchlichen Entscheidungen für den Exegeten einen sichern Maßstab, insofern dieselben jede widersprechende Erklärung verbieten. So können z. B. nach dem fünften allgemeinen Concil verschiedene messianische Stellen des A. T. nicht mehr bloß typisch oder als Anwendung auf Christus verstanden werden; so können die Stellen, welche Jesum geringer als den Vater erscheinen lassen (Marc. 10, 18. Joh. 1, 27; 14, 28. 1 Cor. 15, 28. Hebr. 1, 4; 3, 2. Röm. 1, 3. Apg. 2, 36) nach dem Nicänum nicht mehr von dem ganzen Christus gedeutet werden. Umgekehrt können die Stellen von der Einheit des Vaters und des Sohnes nicht von einer moralischen Einheit, die Stellen von der menschlichen und göttlichen Thätigkeit Jesu nicht von zwei Personen erklärt werden. Die Erklärungen in Cathedralentscheidungen setzt das Vaticanum denen der allgemeinen Concilien gleich, indem es in rebus fidei et morum dem Papste dieselbe Unfehlbarkeit beilegt, welche der Kirche überhaupt eignet, und bemerkt, daß die römischen Päpste ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea Deo adjutore cognoverant (cap. 4). Auch hier ist wieder zwischen directen und indirecten authentischen Erklärungen zu unterscheiden. Dennoch bleibt aber die Exegese in Sachen des Glaubens und der Sitten größtentheils auf den sensus ecclesiasticus oder die analogia fidei im objectiven Sinne angewiesen. Jenen erklärt Vincentius Lir. von den universales ecclesiae traditiones und den regulae catholici dogmatis, diese ist nach Röm. 12, 6: κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως das lebendige Glaubensbewußtsein der Kirche. Beide sind durch die kirchliche Auctorität im Allgemeinen bestimmt und kommen zum Ausdruck im Magisterium der Kirche, in der Predigt, Liturgie, Katechese. Kann der Kirche der wahre Glaube nie fehlen, so ist auch der „wesentliche Inhalt der heiligen Schrift der Kirche ewig gegenwärtig, weil er ihr Herzblut, ihr Odem, ihre Seele, ihr Alles ist" (Möhler, Symbolik, 6. Aufl., 378). Wo also dieses Leben pulsirt, da kann auch der Exeget das Verständniß der heiligen Schrift suchen. Es muß aber dabei beachtet werden, daß dem Zwecke des kirchlichen Lehramts und des Cultus insbesondere entsprechend häufig mehr die moralische, erbauliche Seite der heiligen Schrift hervorgekehrt, oft auch die allegorische Deutung angewandt wird. Daher tritt diese Erklärungsweise in Verbindung mit der

b. Erklärung nach dem einstimmigen Zeugniß der Väter. Schon die späteren Väter haben ihre Vorgänger zur dogmatischen und wissenschaftlichen Exegese benutzt. Hippolyt verweist die Artemoniten auf die Schriften der apostolischen Väter, in welchen die Gottheit Christi gelehrt werde. Hieronymus, Cyrillus von Alexandrien u. A. sammeln die Ansichten der früheren Väter (Cyr. Hieros. Cat. 13, 20: ἀπέδωκαν οἱ ἐξηγηταὶ πατέρες ἡμῶν). Die Concilsväter beriefen sich regelmäßig auf den Glauben, welchen sie von den Vätern empfangen hätten, und tadeln die Häretiker, daß sie allein die heilige Schrift verstehen wollten und alle Anderen, die gesammte Kirche des Irrthums in der Auslegung ziehen (Hefele, C.-G. II, 186). Daß in dogmatischen Fragen die Uebereinstimmung der Väter entscheiden muß, ist einleuchtend, weil die Väter ebenso Träger der Tradition als Lehrer der Kirche und Glieder der Hierarchie gewesen sind. Man braucht sich nicht einmal darauf zu berufen, daß sie die Schriftauslegung Jesu und der Apostel, welche nicht im N. T. niedergelegt ist, geübt und fortgepflanzt haben. Die traditionelle Exegese in diesem Sinne ist ganz der Dogmatik zu überlassen. In der Regel verstehen die Väter unter apostolischen Traditionen mehr liturgische und disciplinäre Einrichtungen; ihre Beweisführung geht von der veritas evangelica et apostolica aus. Sie sind überzeugt, daß die heiligen Schriften genügen, alles Wesentliche für den Glauben enthalten (vgl. M. Canus, Loc. theol. 3, 1), aber sie wenden die dogmatische Tradition als Erklärungsmittel an; diese hat die Bedeutung, durch getreue Wiedergabe des apostolischen Glaubensbewußtseins die Norm für das richtige Verständniß der heiligen Schrift zu bieten. Daraus folgt auch, daß für die Glaubens- und Sittenlehre die dogmatischen Schriften von größerer Bedeutung sind, während die exegetischen Schriften vor Allem für die doctrinelle Exegese zu Rathe zu ziehen sind. Die Erklärung nach

dem einstimmigen Zeugniß der Väter führt zu dem Satz des Vincentius Lir.: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est. Auch die Häretiker, z. B. die Pelagianer, haben sich auf die Väter für ihre Exegese berufen; gerade hierin zeigt sich eine Schwierigkeit für die Anwendung der Regel. Der unanimis consensus ist nicht immer so leicht nachzuweisen; denn es ist schwer, alle Stellen zu sammeln, viele Schriften sind verloren gegangen, und die Väter sind sich in der Erklärung derselben Stellen nicht immer gleich geblieben. Während z. B. alle Väter das erste Kapitel der Genesis von der Schöpfung aus Nichts erklären, unterscheiden einige doch zwischen einer creatio prima und einer creatio secunda, und die einen lehren eine Simultanschöpfung, die anderen eine successive. Die einen fassen das Hohe Lied allegorisch-mystisch, die andern typisch. Die vornicänischen Väter sind im Ausdruck über die Gottheit Jesu weniger wählerisch, die nachnicänischen geben sich große Mühe, die scheinbar subordinatianischen Stellen richtig zu interpretiren. Dasselbe wiederholt sich bei der Christologie und der Gnadenlehre. Beim hl. Augustinus ist sogar die Zeit der manichäischen, der pelagianischen und der semipelagianischen Controverse zu unterscheiden. Er hat das siebente Kapitel des Römerbriefes zuerst vom Menschen ohne die Gnade, später vom gerechtfertigten Menschen erklärt. Ueber die Sünde wider den heiligen Geist und die Ehescheidung gibt er eine ganze Reihe verschiedener Deutungen. Eines der merkwürdigsten Beispiele für den Wechsel in der Exegese ist die chiliastische Erklärung der Apocalypse in Verbindung mit den apocalyptischen Hoffnungen der früheren Väter. M. Canus führt als „Achillesferse" des Erasmus dasjenige an, was derselbe als Lehre der Väter über die unbefleckte Empfängniß Mariä gefunden haben will (L. th. 7, 1). Bei der Herstellung des consensus sind also Gegenstand, Zeit, Ort, Person, Gegensatz u. A. wohl zu berücksichtigen. Vincentius Lir. gibt als Canon an (Comm. c. 28), daß diejenigen zu vergleichen seien, qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt. Was vel omnes vel plures uno eodemque sensu manifeste, frequenter, perseveranter gelehrt haben, sei für sicher und unzweifelhaft zu halten. Gegenwärtig stellt man gewöhnlich folgende vier Bedingungen für den Titel eines Kirchenvaters auf. Der so zu Benennende muß 1. bedeutende Schriften zur Vertheidigung des Glaubens geschrieben, 2. in Verbindung mit der Kirche ein heiliges Leben geführt, 3. dem Alterthum angehört haben und 4. von der Kirche anerkannt sein. Die bedeutendsten Kirchenväter für die Exegese sind: Irenäus, Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Cyrill von Alexandrien, Chrysostomus, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa; Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor der Gr. Aber auch wenn ein unanimis consensus nachgewiesen ist, fragt es sich wieder, ob er den Glauben und die Sitten betreffe; wenn nicht, so ist der Exeget nicht daran gebunden. Zur Zeit des Copernicus und Galilei hielt man die ptolemäische Erklärung der betreffenden Stellen für geboten, weil sie dem Buchstaben der heiligen Schrift und der sententia communis aller Philosophen, aller scholastischen Theologen und aller heiligen Väter entspreche. Contradicit expresse sententiis sacrae scripturae in multis locis secundum proprietatem verborum et secundum communem expositionem et sensum sanctorum Patrum et Theologorum doctorum (H. de l'Epinois, Les pièces de Galilée, Paris 1877, 39). Später wiederholte sich derselbe Streit über das Hexaemeron, und gegenwärtig ist neben diesem die Frage über die Universalität der Sintflut sowohl hinsichtlich des Ortes als der Bewohner der Erde, speciell des Menschengeschlechtes, aufgeworfen. In Betreff der Worterklärung der heiligen Schrift muß auf das oben über die Inspiration Gesagte verwiesen werden; hinsichtlich des unanimis consensus Patrum ist zu beachten, daß zu ihrer Zeit diese Fragen gar nicht controvers waren, sie also gar keine andere Erklärung geben konnten. An Mahnungen zur Vorsicht in diesen Dingen hat es aber schon damals nicht gefehlt (vgl. Schanz, Die naturwissenschaftliche Exegese der Väter, Tüb. Quartalschr. 1877, 636 ff.; Katholik 1865, II, 399 ff.). Das Gemeinsame in diesen Beispielen besteht darin, daß nirgends eine biblische Thatsache oder ein erklärtes Dogma in Frage kommt, sondern nur eine vom stricten Wortlaut der heiligen Schrift und der aus ihrer Zeit zu verstehenden Erklärung der Väter abweichende, durch die Resultate der modernen Wissenschaft wenigstens in einzelnen Punkten geforderte neue Deutung angestrebt wird. Hierin, wie überhaupt bei den mit den profanen Dingen zusammenhängenden Stellen ist auch der katholische Exeget zu der doctrinalen, wissenschaftlichen Interpretation berechtigt. Die Väter gelten dabei nicht mehr, als ihre Gründe. Daß sie aber in historischen, chronologischen, philologischen, naturwissenschaftlichen Dingen oft einen recht naiven Standpunkt einnehmen, ist bekannt. Die Ueberlieferung der Daten ist bei ihnen von der Verwendung derselben wohl zu unterscheiden. Cajetan und Erasmus haben gewiß zu schroff gegen die patristische Exegese Front gemacht, aber ihre Gegner haben das Princip gleichfalls überspannt. Das „non nova, sed nove" gilt nur für den Glauben und die Sitten. Ja es läßt sich sogar positiv der Beweis führen, daß man in anderen Dingen über die Väter hinausgehen muß. Haben die heiligen Schriftsteller „humano vulgarique modo" (Maldonat) geschrieben, so ist unter veränderten wissenschaftlichen Anschauungen die Deutung nach demselben Princip zu geben. Die Väter,

ja die Scholastiker hatten hierzu noch wenig Grund, daher können sie nicht maßgebend sein. Wie dieselben die heilige Schrift aus ihrer Zeit heraus exegesirten, beweist z. B. auch der Glaube an die Nähe der Parusie, weil Matth. 24, 14 bereits erfüllt sei. Aus derselben Vorstellung folgerten sie den Satz, daß bereits alle Menschen auf der Erde Gelegenheit gehabt hätten, das Evangelium zu hören. Gerade in der Polemik und Apologetik darf die katholische Exegese der Mittel, welche die moderne Wissenschaft an die Hand gibt, nicht entrathen, wenn sie auf die Bildung der Neuzeit einen Einfluß ausüben will. Auch die hochangesehenen griechischen Väter haben im Streit mit den Heiden, Juden und Häretikern die heilige Schrift mit den Waffen der Wissenschaft vertheidigt, so sehr sie sonst der moralischen und allegorischen Exegese zugethan waren.

II. Die akatholische Exegese. 1. Diese ging, so weit sie gläubig ist, stets von Principien aus, welche den vorstehend angeführten gerade entgegengesetzt sind. Der Bruch mit der Kirche machte die Tradition und die äußere Auctorität unmöglich. Die Exegese war also auf das subjective Gebiet verwiesen, soweit nicht im Widerspruch mit der Voraussetzung doch eine eigene Tradition und eine neue Auctorität aufgestellt wurden. Dieß gilt zunächst von der heiligen Schrift überhaupt, vom Canon, vom Text und von der Inspiration. Hierfür hatten die Häretiker nur die Auctorität der katholischen Kirche, welche sie verließen. Aber sie behandelten den Canon nun nach ihren vorgefaßten Meinungen. Illic igitur et scripturarum adulteratio deputanda est, ubi diversitas doctrinae invenitur. Quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coëgit aliter disponendi instrumenta doctrinae. Alias enim non potuissent aliter docere, nisi aliter haberent, per quae docerent. Sicut illis non potuisset succedere corruptela doctrinae sine corruptela instrumentorum eius, ita et nobis integritas doctrinae non competisset sine integritate eorum, per quae doctrina tractatur" (Tert. De praescr. c. 37). Tertullian hat vor Allem den Marcion im Auge, welcher das A. T. verwarf, von den Evangelien nur einen corrumpirten Lucas, von den Briefen zehn Paulinen anerkannte. Montanus berief sich auf eine besondere Offenbarung, die Manichäer schützten die Corruption der Schrift vor (Aug. Ep. 82, 2, 6), die Aloger schrieben die johanneischen Schriften Cerinth zu. Die Reformatoren traten zunächst den Canon der Kirche an, aber sie verwarfen bald nicht nur die deuterocanonischen Schriften des A. T., sondern Luther verwies aus dogmatischen Gründen auch den Jacobusbrief, den Judasbrief und die Apocalypse aus dem Canon. Die helvetische Confession hat es wenigstens zur Aufstellung eines Canons gebracht; die symbolischen Schriften der Lutheraner sehen davon ab und sprechen nur im Allgemeinen von prophetica et apostolica scripta V. et N. T. (F. conc. 570). Die Zugehörigkeit zum Canon erschließen alle non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus S. persuasione, quo suggerente edocemur illos ab aliis ecclesiasticis libris discernere. Man könne, meint Calvin, die heiligen Schriften von andern unterscheiden, wie das Licht von der Finsterniß. Luther wollte bloß wissen, ob die Schriften „Christus treiben". Die späteren Dogmatiker verwiesen außerdem immer auf das innere Zeugniß des heiligen Geistes beim Lesen oder Hören des Wortes Gottes. Dieses subjective Kriterium ist aber sehr unsicher und widerspruchsvoll. Sobald das Ansehen der symbolischen Bücher und der lutherischen Tradition gesunken war, wurde auch am Canon immer mehr gerüttelt, bis die Tübinger Tendenzkritik den größten Theil desselben als unächt verwarf. Die neueren positiven Theologen geben zu, daß das testimonium Sp. S. nicht ausreiche. Sie wollen ein Kriterium darin finden, daß die Schriften des Alten und Neuen Testaments eine Einheit bilden und in dieser Einheit geeignet sind, den Canon der Kirche zu bilden, welche diese in ihm zu besitzen glaube. Es sei nachzuweisen, daß die heilige Schrift die ganze Geschichte der Kirche enthalte und als solche den Bestand der Kirche garantire (Volck in Zöcklers Handbuch der theol. Wissensch. 1883, I, 651). Als ob es dem Einzelnen möglich wäre, zu beweisen, daß die heiligen Schriften für alle Verhältnisse ausreichen und gerade diese dazu nothwendig seien! Muß man sich schließlich darauf berufen, daß die Kirche auf keinen wissenschaftlichen Beweis zu warten habe, weil sie immer der Zuversicht gelebt habe, in der heiligen Schrift das Wort Gottes zu besitzen, so mußte die Consequenz über das 16. Jahrhundert hinaustreiben. Consequenter hat Ritschl das Gemeindeprincip ausgebildet, indem er verlangt, das subjective Bewußtsein müsse in seiner Wechselwirkung mit jenem objectiven Gedanken von der Kirche gefaßt werden, daß dieselbe vor allen Dingen und vor jeder Rücksicht auf rechtliche Ordnungen die von Gott gegründete Gemeinde der Gläubigen sei (Rechtfertigung, Bonn 1882, I, 176). Luther lehre dieß, da er sage, daß niemand zum Glauben komme als in der Gnade durch das Wort Gottes, und daß Gott den Schlüssel des Himmelreiches der Gemeinde der Gläubigen verliehen habe. Gehört aber dieser evangelische Begriff der Kirche in das Princip der Reformation, so wäre erst die Continuität mit der apostolischen Kirche nachzuweisen. Man kann aus diesen Versuchen nur schließen, daß das subjective Kriterium für den Canon gefährlich geworden ist. — Ueber den Text ist wenig zu sagen. Für diesen haben die Akatholiken eben die gewöhnlichen historischen Garantien. Der Beistand des heiligen Geistes für jeden Buchstaben war nur eine Erfindung der lutherischen Scholastik, welche durch die Textkritik

längst widerlegt ist. Selbstverständlich gehen die Akatholiken vom Urtext aus. Doch hat in Deutschland die Luther'sche Bibelübersetzung und in England die unter Jacob I. veranstaltete englisch-anglicanische Uebersetzung ein solches Ansehen erlangt, daß sie als die Bibel der betreffenden Kirchen bezeichnet werden können. — Die **Inspiration** haben alle gläubigen Akatholiken angenommen. Die Reformatoren haben sie wegen ihres Schriftprincips bis in's Extrem gesteigert. Doch wurde sie immer mehr abgeschwächt. Heutzutage gilt es überall als selbstverständliche Wahrheit, daß die heilige Schrift nicht die Offenbarung selbst, sondern die Urkundin oder Zeugin der Offenbarungsgeschichte sei, daß nicht die Schriften inspirirt sind, sondern die Männer, welche sie geschrieben haben, daß die Schrift nicht unfehlbares Wort Gottes im Sinne eines von Gott uns gegebenen auctoritativen Lehrcodex sein wolle und sein könne (vgl. Walz, Die Lehre der Kirche von der heiligen Schrift, Leyden 1884).

Die **Auslegung** der heiligen Schrift ist gleichfalls dem Einzelnen überlassen; aber dennoch wollten die Sectenstifter ihre Lehre als Norm der Auslegung betrachtet wissen. Thatsächlich bildete sich auch regelmäßig ein Stand, der der Priester oder Ministri, welcher die Auslegung besorgte. Die Lehre der Kirche wurde gewöhnlich mit der Bemerkung zurückgewiesen, daß sie nicht in der heiligen Schrift stehe, für die eigene Lehre aber wurde das Privilegium der Interpretation in Anspruch genommen (ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος). Die Reformatoren proclamirten als einziges Formalprincip die heilige Schrift, neben welcher es keine Auctorität mehr gebe. Zwar nahmen sie das apostolische, das nicänische und das athanasianische Glaubensbekenntniß an, aber nur insofern sie der genuine Ausdruck der heiligen Schrift seien. Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oportet, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta (F. conc. 570). Die Schriften der Väter gelten nur als Zeugen für die nachapostolische Auffassung; selbst die Symbole haben nicht die Auctorität eines Richters, sondern einer Erklärung (l. c. 572). Allein sowohl der Grund, welcher zu diesem Principe geführt hat, als die Art und Weise der Anwendung zeigen die Unsicherheit und Unhaltbarkeit desselben. Luther kam erst allmälig, durch die Consequenz seiner Lehre gezwungen, zu diesem Grundsatz. Zuerst verwarf er die ihm entgegenstehende Scholastik, dann die Väter, zuletzt die Concilien und endlich die Kirche selbst. Wo es ihm, wie bei der Abendmahlslehre, zu gute kam, berief er sich auch später noch auf die Väter. Noch die Conf. Aug. sagt (1, 22 p. 19): haec fere summa est doctrinae, in qua cerni potest, nihil inesse quod discrepet a Scripturis, vel ab ecclesia catholica, vel ab ecclesia romana, quatenus ex scriptoribus („aus der Väter Schrift") nota est. Seinen Standpunkt wählte aber Luther in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, zu welchem ihn ein psychologischer Prozeß geführt und in dem ihn die einseitige Auslegung von Röm. 3, 28 unterstützt hatte. Nach diesem Materialprincip beurtheilte er die heilige Schrift. Es ist bei ihm zugetroffen, was schon Origenes von einzelnen Häretikern seiner Zeit berichtet. Luther findet die Erklärung des Römerbriefes nicht bloß wegen der confusen und weniger expliciten Ausdrucksweise schwierig, sondern auch weil er solche Fragen enthält, quibus innitentes haeretici adstruere solent, quod uniuscujusque gestorum causa non ad propositum debeat, sed ad naturae diversitatem referri; et ex paucis hujus epistolae sermonibus totius Scripturae sensum, qui arbitrii libertatem concessam a Deo homini docet, conantur evertere (Ep. ad Rom. praef.). In ähnlicher Weise gingen die anderen sogen. Reformatoren mit einem Materialprincip an die heilige Schrift. „Das Wort vom rechtfertigenden Glauben öffnete Luther das Verständniß der Schrift, insbesondere der paulinischen Briefe. Das Bedürfniß der Mühseligen und Beladenen, der Zug der lauteren Seele zu Christo war für Zwingli der Schlüssel zur Wahrheit der Schrift. Die allwirkende Macht der göttlichen Gnade und der Gegensatz der Welt leitete Calvin in das Verständniß der heiligen Schrift" (Immer, Hermeneutik, 1873, 35). Diesen von außen mitgebrachten einseitigen Principien entsprach auch die Art und Weise der Anwendung. Die Reformatoren bekämpften einander selbst mit Berufung auf die richtig erklärte heilige Schrift und verlangten von ihren Gläubigen unbedingte Zustimmung zu ihrer Erklärung. Sie stellten Glaubensbekenntnisse auf und schrieben symbolische Bücher; ihre Nachfolger verfaßten Glaubensformeln, auf welche Gläubige und Lehrer verpflichtet wurden, so daß eine Zeit der protestantischen Scholastik hereinbrach, welche von der freien Schriftforschung nichts mehr wußte. Freilich sagte man, der Glaube beruhe darauf, daß diese Symbole aus dem Worte Gottes genommen und aus den Fundamenten der heiligen Schriften errichtet worden seien (Sol. decl. 633. 634), aber ein Beweis hierfür mußte eine petitio principii sein. Ein solcher Anspruch konnte nur das Ergebniß der Auslegung, nicht das Princip sein; aber auch das Ergebniß hätte nur Glaubensgewißheit, wenn eine höhere Erleuchtung gesichert wäre. Die Hilfe des heiligen Geistes (Luther), der zu hoffende Consensus frommer Exegeten (Melanchthon), die unter Gebet um Beistand des heiligen Geistes vollzogene Arbeit einer Synode (Calvin) sind ein schwacher Ersatz. Die „praeclarae explicationes" Luthers, dessen Katechismen alle Kirchen der Augsburger Confession approbirten, ist die unanimis sinceraque majorum sententia als Auslegungsregel, welche sich formell nicht von dem

unanimis consensus Patrum der Katholiken unterscheidet, und der Glaubensschild der Concordienformel gegen alle Häresien, ne in rebus tantis ullius hominis auctoritate seducantur (Sol. decl. 638), ist gewiß nicht besser als jener der allgemeinen Concilien. Man kommt also schließlich zur regula und analogia fidei als Auslegungsnorm, nur ist es die protestantische regula. Jedes Wort behält seine natürliche Bedeutung, „es zwinge denn der Glaube" (Luther). Was mit dem Katechismus im Widerspruch steht, ist falsch und stimmt nicht cum doctrina clare et certo in scriptura a prophetis, Christo et apostolis tradita (Melanchthon, Opp. Witt., III, 401). Auch die helvetische Confession (1, a. 2) will die heilige Schrift als interpres sui, aber caritatis fideique regula moderante betrachten.

Zum Beweis für ihr Schriftprincip beriefen sich die Protestanten auf die sufficientia, perspicuitas und efficacia scripturae. Die Sufficienz im objectiven Sinne geben auch die Väter zu und man hat heutzutage, wo die Auctorität der heiligen Schrift so allseitig angegriffen wird, keinen Grund, auf der Insufficienz zu beharren. Aber die Väter betonten desto stärker die subjective Insufficienz und hielten es für unmöglich, ohne die Tradition, wenigstens ihrem formalen Charakter nach, die Glaubenslehre aus der heiligen Schrift sicher abzuleiten. Die Conf. Aug. führt (2, a. 7, 12, p. 39) gegen die Tradition die Stellen Matth. 7, 15. Gal. 1, 8. 2 Cor. 13, 8. 10 und den Satz aus Augustinus (Contr. lit. Petil. l. 3) an: nec catholicis episcopis consentiendum est, sicubi forte falluntur, aut contra canonicas Dei scripturas aliquid sentiunt, aber damit ist weder die Tradition noch der unanimis consensus getroffen. Schon die Entstehungsweise der heiligen Schriften und ihr eigenes Zeugniß (Joh. 20, 30; 21, 25. 2 Joh. 12 u. a.) beweisen dagegen. Für die Auslegung wäre aber auch sonst nur etwas zu folgern, wenn alle Lehren so deutlich dargestellt wären, daß sie nicht mißverstanden werden könnten. Diese perspicuitas fanden, wie oben bemerkt, die Väter nicht in der heiligen Schrift: die Erfahrung hat ihnen Recht gegeben. Auch die Protestanten haben später auf das collegium doctorum, auf den Glauben der Kirche provocirt. Wollte man auch nach der formalen analogia fidei die dunklen Stellen aus den deutlichen erklären, so findet selbst über diese ein Streit statt. Sind doch die Grunddogmen von der Gottheit Jesu, der Incarnation, der Trinität, den Sacramenten u. a. aus der heiligen Schrift bestritten worden. Die heilige Schrift erklärt sich also nicht selbst. Eine solche efficacia wäre ohnehin nur möglich, wenn der heilige Geist an das Schriftwort gebunden wäre. Die Sendung des heiligen Geistes ging aber nicht auf die einzelnen Gläubigen, sondern auf die Kirche. Der Einzelne hat ebenso wenig den unfehlbaren Geist und kann ihn auch nicht erwarten, wenn er darum bittet. „Der heilige Geist im Ausleger mittels der heiligen Schrift" (Hofmann, Hermeneutik, 1880, 17) hat gleichfalls keine Gewähr für sich. Im „consensus" einer Gemeinschaft, der Kirche, hat sich das testimonium Sp. S. allerdings unter allen Generationen bewährt (Cremer, bei Zöckler a. a. O. II, 660; Kübel, daselbst 596), aber dieß geht bis in die apostolische Zeit hinauf. Als Glied der Kirche, aber nicht dieser oder jener Kirchengemeinschaft, sondern der immer einen und selben Kirche (Hofmann), kann doch nur der Katholik die Schrift erklären. Man muß also zugestehen, daß das Schriftprincip und der Glaube an seine Richtigkeit mit dem Glauben an die Uebereinstimmung zwischen der reformatorischen Lehre und der Schrift steht und fällt (Grau bei Zöckler I, 551). Von dieser Voraussetzung kommen aber die Verirrungen der Exegese: a. eine irrige Auffassung der Thatsache, daß die heilige Schrift Werk des heiligen Geistes ist, also die überspannte Ansicht von der Inspiration; b. die Verkennung des geschichtlichen Charakters der heiligen Schrift; c. eine falsche Stellung zur Kirche, weil man nichts finden will, was nicht mit der Lehre der jeweiligen Kirche übereinstimmt, und d. eine falsche Stellung zur Heilswahrheit, indem man in der Schrift nichts finden will, was mit der natürlichen Entwicklung des menschlichen Wesens, mit den Gesetzen des gewöhnlichen Geschehens, mit der Vernunft im Widerspruch steht (Hofmann 25 f.). So lenkt die gläubige Exegese der Protestanten nothwendig in die ungläubige ein.

2. Die rationalistische Exegese. Diese will zwar nicht immer die Offenbarung direct und ganz in Abrede ziehen, allein thatsächlich thut sie es, indem sie die Vernunft zum Maßstab des Inhalts und Umfangs der heiligen Schrift macht. Sie findet das testimonium Spiritus Sancti als vermeintes Gefühl übersinnlichen Ursprungs mißlich und verbietet der Vernunft den Schluß auf das Uebersinnliche als eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Nur was geschichtlich festgestellt werden kann und cum sana et modesta ratione übereinstimmt, gilt als wahr. Damit sind Inspiration, Wunder und Weissagungen eliminirt. Die dießbezüglichen Erzählungen müssen also kritisch verworfen oder umgedeutet werden, und dieß geschieht, indem man sie entweder aus historischer Accommodation oder als Einkleidung von Vernunftideen oder als mythische Bildungen erklärt. — a. Die historische Auslegung. Schon Peyrerius hatte mit seinem Präadamitismus Widersprüche in das A. T. hineinbringen wollen. Spinoza und Hobbes folgten ihm. Spinoza betrachtete bereits die heilige Schrift wie ein anderes Buch, zu dessen Erklärung man nur die natürlichen sprachlichen und historischen Hilfsmittel nebst dem lumen naturale brauche (Siegfried, Spinoza als Kritiker und Ausleger des A. T., 1867). Auch die Socinianer hatten den Satz aufgestellt: nullam

interpretationem s. Scripturae admittendam esse, quae vel cum sana ratione, vel sibi ipsi, vel evidenti sensuum externorum experientiae repugnat (vgl. R. Simon, Hist. crit. du V. T. 450). Zur vollen Ausbildung kam aber die historische Auslegung durch Semler (Apparatus ad literalem N. T. interpret. 1767, V. T. 1773; Abhandlungen über den Canon, 1771). In Verbindung mit der philologischen Methode Ernesti's (Institutio interpretis N. T. 1761) wird sie die historisch-grammatische genannt. Semler will nicht etwa nur die historischen Hilfsmittel nach dem Vorgange von Cappellus, R. Simon, Clericus beiziehen, sondern er stellt den Canon auf, daß Jesus und die Apostel ihre Lehre aus den Anschauungen der Juden ihrer Zeit schöpften, welche wir aus Philo, Josephus und aus dem Talmud reconstruiren können. Was darüber hinausgehe, sei zu verwerfen. Jesus und die Apostel hätten sich bei ihrem Unterricht vielfach den Zeitmeinungen accommodirt, ohne mit denselben einverstanden zu sein. Eichhorn fügte dem noch die allgemeinen Kriterien der Vernunft hinzu und stellte in der „höhern Kritik" und in der „höhern Auslegung" die kritischen und exegetischen Regeln für diese Rationalisirung der heiligen Schrift auf. Die heilige Schrift ist ihm die Nationalliteratur der Juden. Eine große Anzahl Exegeten folgte. Bretschneider stellte diese historisch-dogmatische Methode systematisch dar. Er nimmt auf die Entstehungsverhältnisse besondere Rücksicht, will aber die speculative Beurtheilung des Inhalts der höhern biblischen Kritik überlassen. In der Beurtheilung der Lehre von den Engeln, Dämonen, Heilwundern u. A. einerseits und in der Hervorkehrung der scheinbaren Widersprüche und vorgeblichen historischen Verstöße andererseits wirkt die historische Methode bis heute fort. Germar will in der „panharmonischen" Auslegung Offenbarung und Profanwissenschaft mit einander vereinigen (Die panharm. Interpretation d. heil. Schrift, 1821). Er fügt der historisch-grammatischen Interpretation noch die logische, psychologische und ästhetische bei und verlangt neben den hermeneutischen Gesetzen einen christlich-religiösen Sinn. Auch Lutz (Hermeneutik, 1849) macht die historisch-grammatische Interpretation zur Grundlage, läßt aber die Voraussetzung und das Interesse durch den pneumatischen Stand des Auslegers bedingt sein.

b. Die moralische Auslegung. Kant erkennt nur eine Vernunftreligion an und läßt die geoffenbarte bloß soweit gelten, als sie mit jener übereinstimmt. Der Kirchenglaube habe zu seinem höchsten Ausleger den Vernunftglauben. Die Norm der Schriftauslegung sei daher die Vernunftreligion und die Schriftgelehrsamkeit. Die Vernunftreligion ist aber nach ihm die natürliche Moral, und nach dieser ist die heilige Schrift auszulegen. Diese Auslegung ist für alle Welt gültig, ist authentisch, während die Auslegung der Schriftgelehrsamkeit nur eine doctrinale, zeitlich und örtlich beschränkte ist. Die metaphysischen Lehren der heiligen Schrift sollen nicht unsere Erkenntniß über die Sinnenwelt hinaus erweitern, sondern nur den Begriff des Unergründlichen für den praktischen Gebrauch anschaulich machen. Es ist stets derjenige Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht. Die Geheimnisse sind ohne Werth für die Moral, die Erzählungen eine symbolische Einkleidung gewisser moralischen Gesetze, zum Theil Accommodationen an das Judenthum. Dieß hat Kant weiter ausgeführt in der Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793 (Sämmtliche Werke, herausgeg. von Hartenstein, 1868, VI; vgl. bes. 207 ff.), und hat es später (1798) in der Schrift: Der Streit der Facultäten (VII, 322 ff.) genauer formulirt. Er stellt folgende philosophische Grundsätze der Schriftauslegung auf: 1. Schriftstellen, welche gewisse theoretische, für heilig angekündigte, aber allen (selbst den moralischen) Vernunftbegriff übersteigende Lehren enthalten, dürfen, diejenigen aber, welche der praktischen Vernunft widersprechende Sätze enthalten, müssen zum Vortheil der letzteren ausgelegt werden (355 f.); 2. der Glaube an Schriftlehren, welche eigentlich haben offenbart werden müssen, wenn sie haben gekannt werden sollen, hat an sich kein Verdienst, und der Mangel desselben, ja sogar der ihm entgegenstehende Zweifel ist an sich keine Verschuldung, sondern Alles kommt in der Religion auf's Thun an, und diese Endabsicht, mithin auch ein ihr gemäßer Sinn, muß allen biblischen Glaubenslehren untergelegt werden (359). Diese Trennung zwischen Metaphysik und Ethik hat bis in die neueste Zeit fortgewirkt. Die Ritschl'sche Richtung ist wenigstens eine Art Neukantianismus, und Schleiermachers Gefühlsreligion abstrahirt von dem Glaubensinhalt. Paulus hat die moralische Auslegung mit der historischen verbunden. Er braucht aber die Accommodation nicht, sondern macht die Psychologie zum Kriterium. Man müsse sich im Geiste in die Zeit der erzählten Begebenheiten versetzen und nachdenken, wie sich dieselben wohl wirklich zugetragen haben können, und darnach das Irrige der Angaben berichtigen und das Fehlende ergänzen. Auf diesem psychologisch-historischen Wege gelingt es ihm, alle Wunder natürlich zu deuten, weil die Vernunft keine Wunder anerkenne (Skizzen seiner Lebensgeschichte, 1839; Exegetisches Handbuch, 1800—1812; Leben Jesu, 1828).

c. Die mythologische Auslegung will nach demselben Princip das Uebernatürliche in der heiligen Schrift beseitigen, indem sie die Erzählungen als legendenhafte Bildungen nach der Art der heidnischen Mythologie zu deuten sucht. Bauer, Gabler, Krug, Horst, Ammon u. A. haben zuerst Versuche gemacht, die heidnische Mythologie als Parallele für die Schriftauslegung beizuziehen. De Wette machte davon eine consequente Anwendung auf den ganzen Pentateuch und andere historische Stücke des A. T. (Beiträge zur Ein-

leitung in's A. T., 1806) und später auch auf das N. T. Eine besondere Berühmtheit hat aber die mythische Auslegung des N. T. durch das Leben Jesu von D. Fr. Strauß (1835; 3. Aufl. 1839; Volksausgabe 1864) erlangt. Im Gegensatz zu der natürlichen Deutung bei Schleiermacher, Paulus u. A. gibt Strauß zu, daß die heiligen Schriftsteller Wunder und Weissagungen erzählen wollten, behauptet aber, sie berichteten thatsächlich Mythen. Wie das jüdische Volk um die Person des Moses, so habe die christliche Gemeinde um die Person Jesu einen Mythenkreis gebildet. Neben der religiösen Phantasie habe in der christlichen Gemeinde das A. T. mitgewirkt. Indem man die Erfüllung der Weissagungen im Leben Jesu nachzuweisen suchte, habe man dasselbe nach jenen construirt. Findet de Wette in den hervorragenden Personen des A. T., wie in Moses, Abraham, gewisse Ideen, wie das Ideal der Theokratie, der Religiösität, symbolisirt, so löst Strauß die Ereignisse des Lebens Jesu in symbolische Darstellungen christlicher Vorstellungen auf, so daß außer dem Tod unter Pontius Pilatus wenig Sicheres übrig bleibe. Dieser Tod selbst sei „die Idee der Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Idee der Negation der Negation". Die Consequenz, daß Christus nie existirt habe, sondern eine irrthümlich genommene ideale Conception sei oder absichtlich für ein reelles Wesen ausgegeben worden sei, hat neuestens Marius gezogen (La Controverse, 1883, 527). Strauß selbst hielt anfänglich die unbewußte Mythenbildung für ausreichend, wurde aber von seinem Lehrer Baur belehrt, daß dieselbe für die Erklärung der Evangelien ungenügend sei. Daher ging er in der zweiten Auflage zur absichtlichen Mythenbildung über, wurde aber in der dritten Auflage wieder an sich selbst irre. Baur war jedenfalls consequenter, wenn er Bildungen nach bestimmten Tendenzen annahm. Bis auf den heutigen Tag fehlt es nicht an Exegeten, welche diese Methode auf das N. T., namentlich auf das Johannesevangelium anwenden (Holtzmann, Hönig, Krüger, Velthausen, Thoma u. A.). In letzter Zeit ist sogar wieder der Versuch gemacht worden, die Geschichte Jesu aus dem Buddhismus (Seydel, M. Müller) und Brahmanismus abzuleiten (vgl. La Controverse I—IV).

Die rationalistische Exegese hat, wie der Rationalismus überhaupt, einen richtigen Kern. Die natürlichen Wissenschaften sind für die Exegese unentbehrlich. Geht auch Lenormant zu weit, wenn er der katholischen Exegese „einen totalen Ruin" prognosticirt, falls sie sich weigere, ihr gegenwärtiges Terrain zu verlassen, um auf das „wissenschaftlich solidere Terrain" überzutreten, so hat er doch mit der Forderung Recht, daß den neuen Verhältnissen die alte traditionelle Methode nicht mehr genüge. Es kann sich nicht um einen Compromiß zwischen Vernunft und Offenbarung, sondern nur um die Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen beiden handeln. Dieses besteht aber nicht in der Unterordnung des Höheren unter das Niedere. Ist auch die Vernunft das Frühere, Allgemeine, so kann sie doch nur für das Natürliche maßgebend sein und ist auch in diesem nicht untrüglich. Ein guter Theil der Vernunfterkenntnisse berührt das religiös-sittliche Leben gar nicht, der andere ist aber nach Völkern und Individuen sehr verschieden und wird noch durch die Leidenschaften des Herzens beeinflußt. Ueber das Uebernatürliche kann die Vernunft a priori gar kein Urtheil abgeben, a posteriori aber ist ihr Urtheil nur ein negatives, d. h. der Nachweis, daß die Offenbarungswahrheit der sichern Vernunftwahrheit nicht widersprechen kann. Die Läugnung der Einwirkung Gottes auf die geschaffenen Dinge ist eine unbewiesene Voraussetzung. Bis jetzt ist es dem Rationalismus nicht gelungen, über die Welt und das Menschengeschlecht eine bessere Erklärung als die heilige Schrift zu geben und eine Religion zu begründen, welche so allseitig und allgemein den religiösen Bedürfnissen der Menschheit entspricht wie das Christenthum. Die Vernunft müßte doch allgemein in die Irre gegangen sein, wenn der übernatürliche Charakter des Christenthums, welchem die ungeheure Wirkung für Cultur und Wissenschaft zu verdanken ist, nur Schein gewesen wäre. Die ganze Geschichte des Alten und des Neuen Bundes in ihrem organischen Zusammenhang bleibt unbegreiflich ohne höhere Leitung, ohne Wunder und Weissagung. Der Alte Bund ist eine Vorbereitung auf den Messias, der Neue Bund die Auswirkung des Erlösungswerkes. Die neuesten archäologischen und philologischen Forschungen bestätigen in überraschender Weise das A. T. Das historische Moment läßt sich aber nicht vom religiösen trennen. Das Christenthum hatte gerade im Anfang so sehr mit feindlichen Mächten aller Art zu kämpfen, daß der Muth seiner Kämpfer nur aus der festen Ueberzeugung von dem übernatürlichen Charakter begreiflich ist. Man vergleiche nur einmal das Benehmen der Jünger vor und nach der Auferstehung und der Geistessendung. Die heiligen Schriften sind auch dem Ursprung des Christenthums viel zu nah, als daß sich bereits eine Umwandlung natürlicher Ideen in übernatürliche Lehren und wunderbare Erzählungen hätte vollziehen können. Es ist daher verkehrt, wenn man nur den Maßstab der natürlichen Vernunft für die Auslegung gelten läßt. Denn 1. die historisch-grammatische Auslegung kann nur die Vorarbeiten für die theologische Auslegung liefern. Ergeben sich auch manche historische Schwierigkeiten, so sind dieselben doch geringer, als bei vielen Profanhistorikern. Man muß aber mindestens der heiligen Schrift dieselbe historische Auctorität wahren, wie dem Philo, Josephus oder gar dem Talmud. Diese hatten für die ältere Geschichte nicht einmal so zuverlässige Quellen als das A. T. Wohl mußten die heiligen Schriften

in einer den Lesern verständlichen Form dargestellt werden, und man kann daher von einem „Herabsteigen" zur Fassungskraft des Volkes, von einer „Accommodation" reden, aber es wäre doch nicht möglich gewesen, durch lauter „Accommodation" den Gang der Offenbarungsgeschichte zu bewirken. Jesus hat sich in seinen Forderungen und in seiner Stellung zum A. T. so wenig accommodirt, daß ihn die Juden als Uebertreter des Gesetzes gekreuzigt haben. Die Apostel aber haben selbst unter Wundern und Zeichen gewirkt und schwerlich für eine bloße Accommodation das Leben hingegeben. — 2. Die moralische Auslegung betont mit Recht das sittliche Moment in der Religion (1 Tim. 3, 16); aber die Vernunftreligion hat doch längst die Unfähigkeit bewiesen, das sittliche Leben der Menschen zu regeneriren. Gerade für die große Menge ist sie am wenigsten von Bedeutung. Sie verkennt die Nothwendigkeit einer höhern Auctorität für das sittliche Leben und unterschätzt den Zusammenhang zwischen Wahrheit und Tugend. Die vollkommene Sittenlehre setzt eine vollkommene Lehre von Gott voraus. „Wenn ich nicht gekommen wäre," sagte Jesus von den Juden, „so hätten sie keine Sünde", und „darin besteht das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen und den du gesandt hast, Jesus Christus". Dazu kommt aber die innere Kraft, welche ohne Gnade erfahrungsgemäß zur Ausübung des wahrhaft Guten nicht ausreicht. Die consequente Durchführung der moralischen und der psychologischen Auslegung führt denn auch zu so gezwungenen und widerspruchsvollen Deutungen, daß der Nutzen für das Leben nur gering sein kann. — 3. Die mythische Auslegung hat einen Schein von Wahrheit für sich, der namentlich in der alexandrinischen Schule bei der Erklärung des A. T. und auch bei manchen katholischen Exegeten der Neuzeit (Lenormant) von Einfluß war. Sie ist aber principiell unhaltbar und verwerflich. Die Analogie mit der heidnischen Mythologie spricht viel mehr gegen sie als für sie. Denn diese Mythologie ist um so reichlicher ausgebildet, je näher sie ihrem Ursprung steht, und verliert in der historischen Zeit immer mehr an Glauben. Bei der biblischen Mythologie müßte gerade das Umgekehrte der Fall sein. Sie hätte sich in der historischen Zeit gebildet und immer weiter ausgebildet. Dieß gilt in gesteigertem Maße von dem N. T. Wie hätte gegen den ursprünglichen einfachen Glauben eine mythische Vernichtung bei Leuten Platz greifen können, welche der heidnischen und jüdischen Wissenschaft gegenüber standen und dem Tod in's Angesicht schauten? Die neutestamentlichen Schriften müßten auch so spät geschrieben worden sein, daß die Zeit ihrer Abfassung mit den historischen Nachrichten in vollem Gegensatz stände.

B. Die exegetische Darstellung. 1. Die Uebersetzung ist die einfachste und schwierigste Art der Auslegung. Sie soll der Sprache und dem Geiste des Urtextes in gleicher Weise gerecht werden (vgl. darüber d. Art. Bibelübersetzungen B, Sp. 771). Katholischerseits sind für die schwierigeren Stellen Anmerkungen verlangt. — 2. Annotationes (σχόλια, σημειώσεις, γλῶσσαι) sind kurze philologische und sachliche Bemerkungen zu einzelnen Textstellen (Origenes, Theodoret, Hugo Victorinus, Erasmus). Von Glossen sind berühmt die Glossa ordinaria (Walafried Strabo) und die Glossa interlinearis (Anselm von Laon). — 3. Die Quästiones oder Tractatus behandeln einzelne Stellen der heiligen Schrift (Eusebius, Hieronymus, Augustinus u. A., Calmet, Rosenmüller, Koppe, Kistemaker, Reinke). — 4. Die Paraphrasen sind ein Mittelding zwischen Uebersetzung und Glossen. Die Umschreibung des Textes artet gern in Rhetorik aus. Berühmt sind geworden die Paraphrasen von Onkelos und Jonathan, von Erasmus. — 5. Die Homilien (Tractatus, Tomi) sind populäre exegetische Vorträge über einzelne Abschnitte oder ganze Bücher der heiligen Schrift. Die Väter, welche fast alle diese Art der Exegese cultivirt haben, mußten ebenso der exegetischen als der homiletischen Seite dabei gerecht zu werden. Sie mußten ein aufmerksames und verständiges Auditorium haben. Die meisten Homilien haben wir von Origenes und Chrysostomus. Die letzteren sind geradezu musterhaft und unübertroffen; in der Regel enthält der erste Theil eine gute Auslegung des Schriftpassus, der zweite eine praktische Anwendung. Unter den Lateinern sind Augustinus und Gregor d. Gr. zu nennen. — 6. Der Commentar (commentarius liber, commentarium volumen) bezeichnet zunächst Notizen, Excerpte, aber auch Erklärung eines Schriftstellers (commentaria in Vergilium componere, Gell.). Mit letzterem Sinne kommt die Bezeichnung in der Exegese schon bei den Vätern vor, obwohl sie gewöhnlich explanatio, expositio, διήγησις, ἐξήγησις, τόμοι schreiben. Die Eigenschaften eines Commentars sind theils sachlicher, theils formeller Natur. Die ersteren folgen unmittelbar aus dem über die Exegese Gesagten, die anderen betreffen die Anordnung und Verständlichkeit. Die Anordnung ist der Natur der Sache und dem Beispiele der Väter nach folgende. a. Der eigentlichen Erklärung geht eine Einleitung voraus (ὑπόθεσις, προοίμιον, praefatio, prooemium, prologus, argumentum), welche sich über Verfasser, Bestimmung, Zweck, Eintheilung, Zeit und Ort der Abfassung und die einschlägige Literatur verbreitet. Wenn es nothwendig ist, müssen auch die Integrität und Canonicität, die Ursprache und das Verhältniß zu anderen ähnlichen Schriften des Canons besprochen werden. Zwar müssen zu einer solchen Einleitung die Daten der Schrift selbst vielfach benutzt werden, weil oft die historischen Quellen sehr spärlich fließen, aber sie soll auch das reife Resultat der ganzen Arbeit des Commentators sein und wird dadurch ein nützlicher Führer für den Leser, der alsbald einen Einblick in die ganze Anlage des Buches

und in den Standpunkt des Verfassers hat; bei der Lectüre kann er denselben immer wieder controliren. Die Vernachlässigung dieses Theiles bei den Exegeten des Mittelalters und vielen katholischen Exegeten der neuern Zeit ist zu bedauern. Die Väter haben wenigstens beigebracht, was ihnen erreichbar war. Von den Einleitungen des hl. Hieronymus zehrte fast das ganze Mittelalter (vgl. Schanz, Die Probleme der Einleitung bei den Vätern, Theol. Quartalschr. 1879, 79 ff.). — b. Die Väter haben beim Vortrag den Text nach den Bedürfnissen abgetheilt. In den Commentaren haben sie eine sachliche Eintheilung in Bücher oder Bände, ohne daß ein inneres Eintheilungsprincip immer erkennbar wäre. Die Zerlegung des Textes in Kapitel und Verse ist spätern Datums und nicht immer glücklich; doch ist sie gewöhnlich den Commentaren zu Grund gelegt worden. Jetzt ist es mit Recht bei den meisten Exegeten üblich, dem Gedankengange nach Abschnitte zu machen und diese je mit einer Ueberschrift und einer orientirenden Charakteristik zu beginnen. In letzterer sind der Zusammenhang, der Inhalt und wenn nöthig auch die wissenschaftliche Bedeutung und das Verhältniß zu anderen parallelen Abschnitten zu besprechen. Dieß gilt namentlich im A. T. in Betreff der neueren Hypothesen (Graf, Wellhausen) und im N. T. bei den Evangelien. — c. In der Erklärung muß der Commentator vom Wort zum Satz, vom Satz zum ganzen Gedankengang fortschreiten, aus jenem die Bedeutung, aus diesem den Sinn erschließen. Es ist nicht nothwendig, daß der Urtext oder die Uebersetzung aufgenommen werden, da für beide gute Hilfsmittel zu Gebote stehen, aber in zweifelhaften und schwierigen Stellen sind beide zu berücksichtigen. Ob die Erklärung den Urtext oder die Vulgata (bezw. die Uebersetzung in die Muttersprache) zu Grunde legt, ist jedenfalls nicht von principieller Bedeutung. Nach dem oben A. I. 2 Gesagten sollte die Erklärung vom Urtext ausgehen und die Vulgata bei allem Wesentlichen berücksichtigen. Im A. T. mag sich mit Rücksicht auf die Sprachkenntnisse der Leser ein anderes Verfahren rechtfertigen; der griechische Text des N. T. sollte aber keinem Leser große Schwierigkeiten machen. Andererseits ist das wissenschaftliche Verständniß des Vulgatatextes eine oft unterschätzte und nicht immer leichte Aufgabe, deren Lösung durch die Bedeutung dieses Textes für die Liturgie eine sehr große Wichtigkeit erhält; es empfiehlt sich daher auch und ist für die Psalmen fast gefordert, von dem lateinischen Texte auszugehen, zumal da bei dessen Erklärung die Beiziehung des Urtextes unerläßlich ist. Die kritischen, zum Theil auch die philologischen Bemerkungen können in die Anmerkungen verwiesen werden. Hinsichtlich der Sprache ist vor Allem auf den biblischen Sprachgebrauch zu achten; der profane Sprachgebrauch und philosophische Definitionen kommen in möglichster Beschränkung an die zweite Stelle. Die anderen Disciplinen werden benutzt, so weit es zur Klarlegung des Sinnes, zur Beseitigung der Schwierigkeiten und namentlich auch zur Lösung der Enantiologien zwischen den verschiedenen Schriften nothwendig ist. Die Anwendung auf Dogmatik und Moral wird sich nach dem Zweck des Commentars richten. In wissenschaftlichen Commentaren genügen die durch den Text gebotenen Andeutungen; das Andere fällt der Dogmengeschichte anheim. Die Geschichte der Exegese ist so weit beizuziehen, daß der Leser ein Bild von dem Gange derselben gewinnt. Dieß führt von selbst darauf, daß die wichtigsten Lösungsversuche kurz besprochen werden, damit der Leser nicht von der Auffassung des Commentators allein abhängig ist. Gegen das Nimium gilt der Satz Quintilians: Persequi quidem, quod quisque unquam vel contemtissimorum hominum dixerit, aut nimiae miseriae aut inanis jactantiae est, et detinet atque obruit melius aliis vacatura (1, 5, 8). Die späteren Väter haben häufig verschiedene Erklärungen nebeneinandergestellt, und im 17. und 18. Jahrhundert findet man oft numerirte Aufzählungen. Die „deutsche Gelehrsamkeit" wird auch heutzutage diesseits und jenseits des Rheins deßhalb getadelt. Zur Verständlichkeit des Commentars, die je nach dem Leserkreis zu bemessen ist, sind die gewöhnlichen Regeln der Darstellung erforderlich. Der wahre Sinn der heiligen Schrift muß deutlich wiedergegeben und überzeugend begründet werden. Letzteres ist namentlich da nothwendig, wo die moderne Wissenschaft die Wahrheit der heiligen Schrift bestreitet. Ein wissenschaftlicher Commentar muß sich mit den Gegnern auseinandersetzen. Auch die Väter haben dieß seit Origenes regelmäßig gethan.

C. Die Geschichte der Exegese. Diese könnte in jüdische und christliche, letztere wieder in katholische und protestantische eingetheilt werden. Da aber die jüdische Exegese sachlich gerade das wesentliche Moment, die Messianität Jesu, verläugnet, so ist sie nur formell von Bedeutung. In dieser Beziehung hat sie aber auf die mittelalterliche Exegese des A. T. einen großen Einfluß ausgeübt. Schon Hieronymus hatte sich von einem Israeliten unterweisen lassen. Die jüdische Exegese bis zur Zeit Christi war eine mündliche, die παράδοσις τῶν πατέρων (Jos. Antt. 13, 10, 6. Vgl. Matth. 15, 2. 6. Marc. 7, 3 ff. Gal. 1, 14). Jesus erkennt das Recht der Synagoge zur Auslegung an (Matth. 23, 2. 3), tadelt aber auch die falsche Anwendung desselben (Luc. 11, 52. Matth. 23, 13). Die Juden waren unfähig, den Geist des A. T. zu erfassen (Joh. 3, 10 ff.; 5, 39. 2 Cor. 3, 14). Die ersten schriftlichen Versuche einer Exegese wurden von Aristobul zu Alexandrien im zweiten Jahrhundert v. Chr. gemacht. Sie zeigten bereits das Bestreben, durch Allegorien die alttestamentlichen Gesetze und Erzählungen zu idealisiren und zu symbolisiren und das A. T. als Quelle der griechischen Weisheit darzustellen (Frankel, Einfluß der paläftin.

Exegese auf die alex. Hermeneutik, Leipzig 1851). Den Namen gab der alexandrinischen Schule Philo, der die griechische Philosophie mit dem jüdischen Glauben aussöhnen wollte, und der durch seine spiritualisirende Exegese auf die späteren Generationen stark eingewirkt hat. Die palästinensischen Juden blieben zwar mehr beim Wortlaut stehen, doch zeigen die Targumim (des Onkelos zum Pentateuch, des Jonathan zu den Propheten zwischen dem ersten bis vierten Jahrhundert) ein ähnliches gegen den Anthropomorphismus gerichtetes Streben (Memra-Lehre). Ganz allegorische Deutungen des geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzes enthalten die Midraschim. Eine Verbindung dieser Methode mit historisch-casuistischer Exegese bieten die halachische Mischna und die haggadische Gemara, welche miteinander den von dem zweiten bis zum Ende des fünften Jahrhunderts entstandenen Talmud constituiren. Die Kabbala trieb es mit der Zahlensymbolik und Mystik bis zur Lächerlichkeit, beherrschte aber die jüdische Theologie fast das ganze Mittelalter hindurch. Doch findet sich seit dem 11. Jahrhundert eine Reihe jüdischer Exegeten, welche, zum Theil von der aristotelischen Philosophie beeinflußt, auch auf die christliche Exegese eingewirkt haben (Lyra). Der jüdische Scholastiker war Maimonides im 12. Jahrhundert. Wegen seiner der Tradition feindlichen Exegese hat er vielfach Anstoß erregt, aber später ein großes Ansehen erlangt. Außerdem sind zu nennen der Spanier Aben Esra (12. Jahrh.), der Franzose Sal. Isaac, genannt Jarchi (12. Jahrh.), der Franzose David Kimchi (13. Jahrh.), Sal. Jizchaki, genannt Raschi (14. Jahrh.), Isaac Abarbanel (15. Jahrh.).

Die christliche Exegese kann in die patristische (bis 604), die mittelalterliche (bis zum Tridentinum) und die der Neuzeit eingetheilt werden. Nur letztere zerfällt wieder in die katholische und die akatholische; in den früheren Perioden hatte die akatholische so wenig Bedeutung, daß sie nur nebenbei erwähnt zu werden braucht. 1. Die apostolischen Väter lebten noch ganz in der apostolischen Tradition und verwendeten die heilige Schrift mehr gedächtnißmäßig zu dogmatischen und paränetischen Zwecken. In der Verwendung des A. T. zeigt sich schon bei Clemens von Rom, noch mehr beim Verfasser des Barnabas-Briefes der Einfluß der allegorischen Exegese. Denselben Spuren folgten Justin, Irenäus, Clemens Alex., Cyprian. Die Gnostiker übertrafen hierin die Katholiken bei weitem. Sie statuirten geradezu einen Gegensatz zwischen dem Alten und dem Neuen Testament und behandelten letzteres mit großer Willkür. Besonders das Johannesevangelium wurde für die gnostischen Genealogien viel mißbraucht. Wörtliche Exegese findet sich in dieser Zeit nur bei Tertullian und in den clementinischen Recognitionen. Der Begründer der wissenschaftlichen Exegese ist Origenes, denn was von früheren Commentaren verlautet (Theophilus, Clemens Al.), ist unsicher und uncontrolirbar. Origenes hat durch seine Hexapla den Grund zur Textkritik gelegt und durch seine exegetische Methode der alexandrinischen Exegetenschule das Gepräge aufgedrückt. In Scholien, Homilien und Commentaren (τόμοι) hat er fast die ganze heilige Schrift interpretirt. Hat er die allegorische Methode in Alexandrien bei seinem Lehrer Clemens vorgefunden, so hat er nach der platonischen Trichotomie den dreifachen Schriftsinn, den buchstäblichen (σωματικόν), den moralischen (τροπικόν) und mystischen (ἀλληγορικόν, ἀναγωγικόν) in die Schrifterklärung eingeführt und ist dadurch über ein Jahrtausend in der Exegese maßgebend geblieben. Ihm schien diese Methode das einzige Mittel zu sein, die scheinbar anstößigen Stellen des A. T. zu beseitigen, die historischen Schwierigkeiten zu lösen und dem religiösen Zweck der heiligen Schrift gerecht zu werden. Zwar will er dem Wortsinn seine Berechtigung nicht absprechen; er trägt aber auch kein Bedenken, denselben zu opfern, wenn es ihm nöthig zu sein scheint. Die späteren Alexandriner, wie Athanasius, Didymus, Cyrill, wandelten in den Fußstapfen des Origenes. Während sie im Kampfe gegen den Arianismus und Nestorianismus die wörtliche Exegese zur Herstellung des dogmatischen Beweises mit großer Gewandtheit handhaben und sich vielfach gegen die allegorischen Mißdeutungen aussprechen, befolgen sie in ihren Commentaren dieselbe Methode. Doch sind die Commentare des hl. Cyrill (gest. 444) zu den Propheten und zum Johannesevangelium weniger davon beeinflußt. Auch bei den asiatischen Griechen findet man den Einfluß des Origenes, aber nur Gregor von Nyssa steht ihm besonders nahe. Im Abendlande verrathen Hilarius und Ambrosius die Schule des Origenes deutlich, selbst Hieronymus ist davon nicht unberührt, Augustinus stimmt vielfach mit derselben überein und Gregor d. Gr. lenkt noch entschiedener in dieselbe ein.

Die antiochenische Schule, welche man mit der auf Grund der Hexapla hergestellten Revision des Bibeltextes durch Lucian (gest. 312) beginnen kann, bildet das gerade Gegenstück zu der alexandrinischen. Um die Wahrheit der biblischen Geschichte, welche durch die allegorische Umdeutung gefährdet war, zu retten und den Angriffen der Juden auf die messianische Auslegung des A. T. durch die Christen zu begegnen, beschränkten sich die Antiochener auf die historisch-philologische Auslegung. Zur Deutung der messianischen Weissagungen bedienten sie sich vorwiegend der Typologie. Dadurch erhielt die Methode eine etwas rationalistische Färbung, welche durch die Vorliebe für die aristotelische Philosophie noch mehr hervortrat. Arius benützte diese Erklärungsweise zur subordinatianischen Deutung derjenigen Stellen, welche von Christus seiner menschlichen Natur nach handeln, und Nestorius kam dadurch zur Trennung beider Naturen und zur Annahme einer Doppelperson. Die Hauptvertreter sind Diodor von Tarsus (gest.

394), dessen Schüler Theodor von Mopsuestia (gest. 429) und Chrysostomus (gest. 407). Am vollkommensten ausgebildet liegt die Methode bei Theodor vor, welcher der Exeget κατ' ἐξοχήν genannt wurde. Seine Exegese flüchtete mit dem Nestorianismus nach Edessa und von da nach Nisibis, wo bis in das achte Jahrhundert hinein eine blühende Exegetenschule bestand. Durch Junilius Africanus (gest. 552) kamen die Grundzüge über Nisibis (Perser Paulus) auch nach Afrika. Chrysostomus hat die Vorzüge der antiochenischen Schule ohne ihre Fehler benutzt, mit der Worterklärung den tiefen theologischen Geist verbunden und den Inhalt der heiligen Schrift für das religiöse Leben fruchtbar gemacht. Sein Nachahmer und Verehrer Isidor Pelusiota (gest. 444) gibt ihm das Zeugniß, daß der hl. Paulus, wenn er sich in attischer Sprache erklärt hätte, es in keiner andern Weise gethan haben würde. „So trefflich ist seine Erklärung nach Sinn, Eleganz und Eigenheit der Worte" (Epp. l. 5, ep. 32). Basilius und Gregor von Nazianz stehen der antiochenischen Schule jedenfalls viel näher als der alexandrinischen. Einen gelungenen Abschluß jener bildet Theodoret von Cyrus (gest. 457), welcher geradezu als Musterexeget bezeichnet werden kann. Seine Commentare zu den Psalmen, den Propheten und den paulinischen Briefen sind präcis, erschöpfend, kurz und klar. Die theologische Haltung ist correct. Kenntniß des Hebräischen darf man freilich bei ihm so wenig als bei den andern Antiochenern suchen. Von der syrischen Kirche ist neben der Uebersetzung (Peschittho) noch Ephräm der Syrer (gest. 379) als Exeget zu erwähnen. Zahn vermuthet, daß auch das Diatessaron des Tatian (gest. 170) ursprünglich syrisch geschrieben worden sei.

Die ersten Commentare im Abendlande sind die des hl. Hilarius (gest. 366), welche den Einfluß des Origenes verrathen, aber wie die Schrift De trinitate von einem tiefen theologischen Geist durchweht sind. Der hl. Ambrosius (gest. 397) hat von den Griechen Vieles entlehnt (Basilius); die Allegorie und Mystik wiegen vor. Der hl. Hieronymus (gest. 420) ist der Origenes des Abendlandes, ein gewandter Kritiker, gewiegter Sprachkenner, genialer Uebersetzer und tüchtiger Exeget. Seine archäologischen, historischen und geographischen Studien und seine umfassende Literaturkenntniß ließen ihn als den größten Polyhistor erscheinen (Aug.: quod Hieronymus nescivit, nullus mortalium unquam scivit). Sein bedeutendstes Werk ist die Revision der Itala, denn mit der Vulgata hat er auf Grund des Urtextes (hebraica veritas) unter großen Kämpfen der abendländischen Kirche einen authentischen Text geliefert. In seinen Commentaren läßt sich der Einfluß seines Bildungsganges (Antiochien, Gregor v. Naz.) und seiner Studien (Origenes) erkennen. Obwohl er, namentlich in der spätern Zeit, gegen Origenes eingenommen war, so konnte er sich doch nicht ganz von dem Geiste desselben losmachen; er indeß ist weit mehr auf die Wahrung des Wortsinnes bedacht. Besonders ist seine gute Behandlung der Einleitungsfragen hervorzuheben, durch welche er für das ganze Mittelalter zum Muster geworden ist. Selbst die unächten Vorreden wurden immer wieder abgeschrieben und abgedruckt. Seine meisten Commentare wurden schnell verfaßt und sind daher mitunter etwas flüchtig geschrieben. Der hl. Augustinus (gest. 430) ist mehr durch seine theologische Speculation als durch seine exegetische Gewandtheit berühmt; doch nimmt er auch in der Exegese eine würdige Stelle ein. Seine Schrift De doctrina christiana war für lange Zeit das unübertroffene Vorbild für die Hermeneutik. Er hat die rechten Grundsätze für die Abgrenzung des biblischen und des profanwissenschaftlichen Gebietes aufgestellt; die Anwendung derselben läßt freilich Manches zu wünschen, denn nicht selten muß die philonisch-origenistische Allegorese die Schwierigkeit lösen. Aber auch in der mystischen und oft spitzfindigen Exegese ist überall der überlegene theologische Geist und die warme religiöse Ueberzeugung wahrzunehmen. Wie er jeden error oder jedes mendacium verwirft, so will er auch das fundamentum rei gestae gegen den allegorischen Luftbau gewahrt wissen. So sehr er die rationalisirende Exegese der Pelagianer perhorrescirte, so wenig wollte er doch den Literalsinn geringschätzen. Seine theologische Exegese hat für die Folgezeit ein entscheidendes Ansehen gewonnen. Dieß zeigt sich schon bei Prosper, Eucherius, Cassiodor u. A. Auch Gregor d. Gr. (gest. 604), der letzte selbständige Exeget, steht auf den Schultern des hl. Augustinus. Gregors Hauptstärke liegt in der frischen mystisch-moralischen Exegese; die wissenschaftliche Exegese gewinnt wenig von ihm. Manche aus der Exegese fließenden legendenartigen Erzählungen haben durch ihn eine feste Form erhalten und von ihm ab auch bewahrt.

2. Die zweite Periode (604—1546) kennzeichnet sich durch ihre allgemeine Abhängigkeit von den Vätern. Die Griechen begnügten sich mit Excerpten aus den griechischen Vätern (vgl. d. Art. Catenen). Etwas selbständiger, aber vorwiegend dem hl. Chrysostomus folgend, sind Oecumenius (10. Jahrh.), Theophylatt (gest. 1107) und Euthymius Zigabenus (gest. circa 1118). Letzterer ist in der griechischen Worterklärung, in dem Nachweis des Zusammenhangs und in der Harmonistik beachtenswerth; Theophylakt neigt mehr zur Allegorie hin. Im Abendlande hat Isidor von Sevilla (gest. 636) mit seinen Etymologien, mystischen und allegorischen Erklärungen ein zweifelhaftes Erbe hinterlassen. Beda (gest. 735) ist vorwiegend Sammler. Seine Commentare sind zum Unterricht der Mönche aus den Werken der abendländischen Väter größtentheils wörtlich excerpirt. Er gab seine Quellen an und ermahnte auch die Abschreiber, die Namen nicht auszulassen. Dieß ist freilich dennoch geschehen, die Quellen lassen sich

aber leicht nachweisen. Aehnlich verhält es sich mit den Commentaren des Alcuin, Walafried Strabo, Rabanus Maurus, Haymo u. A. Wichtiger sind die Arbeiten Ruperts von Deutz (gest. 1135). Zwar lebt er in der Theologie des heiligen Augustinus, aber er bewegt sich im Ganzen selbständig und sucht nicht ohne Geschick neue Erklärungen, oft im Gegensatz zu den bedeutendsten Vätern (Communion des Judas?). Der Begründer der scholastischen Exegese könnte er nur durch seine theologische Richtung sein, die exegetische Methode ist bei ihm noch nicht scholastisch. Die Exegese, welche so heißen kann, ist allerdings in demselben Jahrhundert seit Petrus Lombardus (gest. 1164), welcher die Glossa ordinaria für die auctoritas κατ' ἐξοχήν hielt, allgemein üblich geworden. Im Allgemeinen kann sie als Anwendung der aristotelischen Kategorienlehre auf die Exegese bezeichnet werden. Die Form ist aus der Philosophie, der Inhalt von den Vätern, wodurch die allegorische und mystische Methode bedingt ist. Die Scholastiker sind voll Lobes über den erhabenen und reichen Inhalt der heiligen Schrift, sie haben auch in ihren Genesiscommentaren, ihren Claves, Specula u. A. ihr ganzes biblisches, archäologisches, naturhistorisches, physikalisches, astronomisches Wissen niedergelegt, aber ihr Augenmerk war nicht auf eine philologisch genaue, sondern auf eine theologisch fruchtbare Exegese gerichtet. Ihre Grundsätze waren zum Theil richtig (Thom., S. th. 1, q. 1, a. 10), aber in der Anwendung wurden sie nicht vollständig realisirt. Selbst der hl. Thomas begnügt sich oft mit einer Nebeneinanderstellung von Augustinus und Chrysostomus; auch er hat die im Ganzen gute, im Einzelnen häufig spitzfindige logische Disposition. Die späteren Scholastiker trieben diese bis in's Kleinliche. Sixtus von Siena gibt dafür das Schema: totius explanationis methodus apud ipsos quinque potissimum innititur fulcimentis, vid. divisione, distinctione, definitione, argumentatione et allegatione, juxta Peripateticorum et Jurisconsultorum consuetudinem. Divisionibus usque adeo abundant, ut nullam quantumvis brevem divinae scripturae periodum explicent, nisi prius in diversas partes ac membra dividant atque distribuant. Distinctionum apud eos tanta vis est, ut singulas pene assumti loci dictiones in varia diversaque vocum ac rerum significata distinguant, distinctas vero suis unamquamque definitionibus ac descriptionibus explicent (Ars interpretandi s. Script. absolutissima, Col. 1588, 217). Die Mystiker (Bonaventura) bewegten sich freier und drangen tiefer in den Geist der heiligen Schrift ein. Die Catenenliteratur kam jetzt erst recht im Abendlande auf. Als Muster galt die Catena aurea des hl. Thomas, die er selbst aber als continuum in quatuor ev. bezeichnete. Doch machte auch die Exegese erhebliche Fortschritte. Hatte die Errichtung der Lehrstühle für orientalische Sprachen durch Clemens V. auf dem Concile von Vienne (1311) mehr apologetische Zwecke, so diente sie doch auch der Exegese. Die Berührung mit den jüdischen Gelehrten, der Uebertritt mancher Juden mußte gleichfalls fördernd wirken. Dem R. Raschi verdankte der bedeutendste Exeget des Mittelalters, Nicolaus von Lyra (gest. 1340), der selbst kein Proselyt war, manche Förderung. Lyra hat die ganze heilige Schrift commentirt. Er erklärt zuerst den Wortsinn, setzt darnach (post illa, Postillae) seine Interpretation hinzu und erwähnt kurz die abweichenden Meinungen Anderer. Vermeidet er auch die genannten Distinctionen nicht immer, so werden sie doch nicht störend. Mit Recht wurden seine Postillen mit allgemeiner Begeisterung aufgenommen. Der Spruch: Lutherus non saltasset, si Lyra non lyrasset, ist mit Bezug auf die Bibelübersetzung nicht so unrichtig; der andere Spruch: si Lyra non lyrasset, totus mundus delirasset, spricht für das große Ansehen des Exegeten. Eine Ergänzung erhielten die Postillen durch die Annotationes des Proselyten Lucas, Bischofs von Burgos (gest. 1435), welcher das traditionelle Element und damit allerdings auch den mystischen Sinn mehr zur Geltung brachte. Auch Laurentius Valla (gest. 1457) schrieb Annotationen zum N. T., welche bereits den Geist des Humanismus athmen. Alfonsus Tostatus (gest. 1454) verfaßte ausführliche Commentare, in welchen er, der Sprache kundig, den Literalsinn erheben will, aber öfter sich in Weitläufigkeiten und Grübeleien verliert. Eine großartige Frucht der biblischen Studien in Spanien war die Complutenser Polyglotte, welche durch den Cardinal Ximenes veranlaßt wurde (1517—1520). Cajetan war nicht besonders sprachkundig und etwas zu Neuerungen geneigt; aber er hat die geeignete Hilfe zu finden gewußt und der strengern Methode Dienste geleistet. Aehnliche Wege hat in Deutschland eingeschlagen der sprachenkundige Erasmus (gest. 1536), der durch seine griechische Textausgabe und seine Annotationes die philologisch-historische Exegese gefördert. Beide hätten aber die Väter besser berücksichtigen dürfen. Reuchlins hebräische Grammatik fällt in diese Zeit (1506); auch Aug. Justinianus, Faber Stapulensis und Andere wären noch zu nennen.

3. Das Tridentinum formulirte die Lehre von den beiden Glaubensquellen, Schrift und Tradition, und gab den Exegeten die bereits genannten Vorschriften. Dieß und der Kampf mit den Reformatoren mußten der Exegese einen neuen Anstoß geben. Man achtete mehr auf den Wortsinn und Zusammenhang, studirte den Urtext und drang auch in den Geist der Patristik ein. Die Antwerpener (1569 ff.) und Pariser (1629 ff.) Polyglotten sind Beweise dafür. Die Commentare Maldonats (gest. 1583) zu den Evangelien dürfen dem Besten an die Seite gestellt werden. Er hat vor Allen den hebräischen Geist des N. T. erkannt und Hebraismen in der Sprache und Vorstellung nachgewiesen (Memra-

Lehre). Harmonistik und Polemik sind oft treffend und frei von der ängstlichen Sorge für den Buchstaben. Er wäre häufig in der neuen Erklärung noch weiter gegangen, wenn er einen bonus auctor hätte für sich anführen können. Estius wurde in ähnlicher Weise für die Briefe mustergültig. Sixtus von Siena hat in seiner Bibliotheca sacra (1566) für die Einleitung ein epochemachendes Werk geliefert und in der Ars interpretandi neue Wege eingeschlagen. Bellarmin (De verbo Dei) behandelte die Einleitungsfragen, Mariana (Pro editione vulgata) die Vulgata mit gründlicher Sprach- und Sachkenntniß. Santes Pagninus, Steuchus Eugubinus, Vatablus, Montanus, Adrichomius u. A. sind für die biblische Archäologie von Bedeutung. Die Concordia des ältern Jansen mit dem Commentar dazu verdient Beachtung; Fr. Lucas Brugensis ist gleichfalls philologisch genau und theologisch kurz und bestimmt. Von grundlegender Bedeutung für die spätere Exegese sind die Commentare von Salmeron (gest. 1585) und Franz Tolet (gest. 1596). Ausgezeichnet sind die kurzen Scholien von Emmanuel Sa und Mariana, welche oft einen ausführlichen Commentar übertreffen. Der fortlaufende Commentar des Tirinus (gest. 1636) zur ganzen heiligen Schrift ist zwar knapp, für jene Zeit aber zu Lehrzwecken sehr geeignet. Der Commentar des Cornelius a Lapide (gest. 1637) ist sehr umfangreich, voll gelehrter, sprachlicher, historischer, archäologischer Bemerkungen. Weil er Vieles enthält, bietet er jedem etwas, namentlich dem praktischen Theologen. Menochius (gest. 1655) dagegen hielt sich ganz an die Worterklärung. Als klassische Exegeten dieser Zeit sind ferner zu nennen: Ribera, Hier. Pradus, Genebrardus, Villalpandus, Serarius, Pererius, Bonfrere, Sanctius, Lorinus, Pineda, Thomas Le Blanc, Sylveira, Nat. Alexander. Auch die Catenen von Possin und Corderius, die Bibliotheca magna et maxima von Joh. de la Haye (1643. 1660), die bahnbrechenden textkritischen Arbeiten von Morinus (Biblia LXX interpretum, 1629. 1641) können nur genannt werden.

Eine neue Periode beginnt mit Richard Simon, welcher durch seine historische Kritik des Alten und Neuen Testaments (1680. 1685. 1689) und die Geschichte der Commentare (1693) für die Exegese bahnbrechend geworden ist. Die historisch-kritische Einleitung und die historisch-grammatische Exegese kann man von ihm aus datiren. Mit ausgebreiteten philologischen und historischen Kenntnissen verband er einen bewunderungswürdigen Scharfsinn. Hat er auch die erlaubte Grenze namentlich im A. T. öfter überschritten und viel Anstoß erregt, so haben sich doch die meisten seiner Grundsätze allmälig Bahn gebrochen. Daß sie damals nicht allgemein durchdringen konnten, darf nicht Wunder nehmen. Aber immerhin hat der gelehrte Calmet in seinen archäologischen und exegetischen Schriften davon eine gute Anwendung gemacht (1707—1716). Seine Commentare sind etwas trocken und knapp, bieten aber eine Einsicht in den Literalsinn und die patristische Exegese. Die Commentatio von Thomas de la Fossée (1715), welche 1787—1793 auch in's Deutsche übersetzt wurde und der Maßl'schen Erklärung des Neuen Testamentes zu Grunde liegt (1831—1849), nähert sich wieder der alten moralisch-allegorischen Exegese. Mit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hat der Rationalismus auch auf die katholische Exegese eingewirkt. Die Inspiration wurde, nachdem schon Holden (gest. 1665) vorangegangen war, zu einer Assistentia abgeschwächt (Chrismann), das theologische Moment hinter dem allgemein wissenschaftlichen zurückgesetzt und vernachlässigt. Beispiele liefern Jahn und Arigler, deren exegetische Schriften übrigens an Wissenschaftlichkeit die ihrer Gegner (Klüpfel, Sandbichler) weit übertreffen. Die sarkastisch geschriebenen Vindiciae Jahnii (1822) zeigen dieß bis zur Evidenz. Ihnen kann Günter beigezählt werden, welcher die Väter nur als treue Ueberlieferer, nicht als Ausleger gelten lassen will und jeden mystischen Sinn verwirft. Weitere Exegeten aus dieser Zeit sind Dominicus Brentano, Dereser, A. Scholz, Tobenz, Schnapinger, Kistemaker. Einen neuen Impuls erhielt die Exegese durch die Einleitung in das N. T. von Hug (1808), durch welche der Urevangelien-Unfug beseitigt wurde. In gleicher Richtung wirkten Ad. Maier, Klee, Feilmoser, Mack, Friedlieb, Aberle, Reithmayr, Langen, Danko, Corluy, Fillion u. A. Patrizi behandelte mehr die allgemeinen Fragen; Sepp, Bucher, Schegg, J. Grimm, Camus bearbeiteten das Leben Jesu. Bisping hat nach dem Vorbilde Meyers ein praktisches exegetisches Handbuch zum N. T. geschrieben, Allioli und Reischl ihre Uebersetzungen der heiligen Schrift mit Anmerkungen versehen. Wissenschaftliche Commentare zu den Evangelien haben Schegg und Schanz verfaßt. Einen Commentar über das ganze A. T. hat die neueste Exegese nicht aufzuweisen, dagegen fehlt es nicht an guten Einleitungsschriften (Herbst-Welte, Scholz, Haneberg, Danko, Reusch, Kaulen) und einzelnen Commentaren (Schegg, Rohling, Neteler, Gutberlet, Schäfer, Scholz, Knabenbauer, Lamey u. A.). Die Franzosen haben das A. T. in ihrem Bibelwerk und in Einzelarbeiten behandelt, größtentheils liegen aber den außerdeutschen Arbeiten die älteren Werke oder deutsche Muster zu Grunde. Besonders eingehend wurden in Deutschland (Reusch, Michelis, Bosizio, Hummelauer, Güttler, Schäfer, Lorinser), in Frankreich (Lenormant, Vigouroux, Motais, Moigno, Jovillé) und in England (Wiseman, Clifford, Newman) die naturwissenschaftlichen Fragen des A. T. untersucht. Hier stehen sich zwei Richtungen gegenüber: die freiere, welche auf Kosten des Buchstabens eine weitgehende Benutzung der naturwissenschaftlichen Resultate befürwortet, und die strengere, welche im Anschluß an die alte Exegese möglichst beim Buchstaben stehen bleiben

und nicht selten in der Genesis die Anticipation der modernen Wissenschaften erblicken will. Diese Unterscheidung kann auch allgemein dahin ausgedehnt werden, daß einerseits eine streng wissenschaftliche, andererseits eine traditionell praktische Exegese verlangt wird.

4. Die protestantische Exegese kann nach Diestel in drei Perioden getheilt werden: 1517—1600 die Reformation, 1600—1750 die Entstehung der Gegensätze unter der Herrschaft der Orthodoxie, 1750 bis zur Gegenwart Kampf und Lösung der Gegensätze (Meyer: 1580. 1690. 1760). Die Reformatoren haben nach ihrem Schriftprincip mit der bisherigen Exegese vollständig gebrochen, ohne in praxi die Allegorie stets zu vermeiden. Daß Luther dieselbe nur als Schmuck und Spiel (Köstlin) anwandte, ist nicht richtig. Luther hat seinen Namen als Exeget hauptsächlich durch seine Bibelübersetzung gewonnen. Sonst hat er bezüglich des Canons und der Exegese sein Materialprincip stark zur Geltung gebracht. Melanchthon hat reichliche philologische Kenntnisse zur Schrifterklärung mitgebracht. Calvin ist der bedeutendste Exeget unter den Reformatoren. Er ist ein Feind der Allegorie, berücksichtigt aber weniger den Wortsinn als den Zusammenhang und Charakter der ganzen Schrift. Diestel meint, er verbinde die ganze Feinheit des Theodor von Mopsuestia mit der Tiefe eines Luther zu wahrhaft exegetischem Tact. Doch hat schon R. Simon, der ihn freilich weit über Luther stellt, mit Recht die Einseitigkeit und Subjectivität bei ihm getadelt. In der Philologie wird er nur von Beza (gest. 1605) übertroffen. Baza's theologisch gut durchgearbeitete Commentare sind noch heutzutage geschätzt. Zwingli ist oberflächlicher, äußerlicher, wird aber dem Wortsinn besser gerecht. In der Folgezeit hat die reformirte Kirche für die Exegese mehr geleistet als die lutherische; beide brauchten aber lange, bis sie in der Textkritik, Philologie, Archäologie und Auslegung der katholischen Exegese ebenbürtig wurden. Haben schon die Reformatoren Theologie und Moral über Sprache und Kritik gesetzt, so war dieß in der zweiten Periode noch weit mehr der Fall. Das Dogma wurde durch Flacius (gest. 1575; Clavis s. Scr.) zum alleinigen Princip erhoben. Er ist nun der Fahnenträger der nach dicta probantia suchenden Exegese. Zwar hatten die Socinianer (F. Socinus st. 1604) den entgegengesetzten Weg eingeschlagen, indem sie die Vernunft zur Norm der Auslegung machten und nur gelten ließen, was Geschichte und Philosophie darbieten, aber die dogmatische Exegese der Protestanten zog sich um so mehr auf das Gebiet des Glaubens zurück. Nur bei den Remonstranten wurde das natürliche Moment besser berücksichtigt. Die klaren, gelehrten und abgemessenen Annotationen des Hugo Grotius (gest. 1645) zum Alten und Neuen Testament machten gerechtes Aufsehen, hatten aber auf den Gang der Exegese keinen wesentlichen Einfluß. Die protestantischen Exegeten von 1600 an haben ihre „Aufgabe weder erkannt noch erfüllt" (Diestel). Ihr einziges Bestreben ging dahin, nicht das „schwer errungene Gut lehrhafter Erkenntniß irgendwie in Frage stellen" zu lassen. Die Schrift ist ihnen schlechthin infallible Erkenntnißquelle und entscheidende Richterin. Man stritt sich über die Inspiration der hebräischen Vocale (die Buxtorfe) und der einzelnen Worte des griechischen Textes, und wollte alles Ernstes dem N. T. einen classischen Stil vindiciren, um der Inspiration nichts zu vergeben. Cappellus zeigte in seiner Critica sacra (1624) das Ungereimte solchen Verfahrens, aber die dogmatische Voraussetzung kämpfte mit leerer Sophisterei. Eine Ausnahme machte nur Glassius mit seiner Philologia sacra (1629). Nachdem die Katholiken längst vorausgegangen, erschien die erste Polyglotte 1657—1669 (zu London). Die protestantischen Isagogiker (Walther, Calov, Rivetus u. A.) nahmen Sixtus von Siena zum Vorbild, und die Archäologen (Frey, Franz, Ursinus, Bochart, Spanheim, Selden u. A.) hatten die Katholiken Steuchus von Gubbio, Montanus, Adrichomius u. A. zu Vorgängern. Ihrem Schriftprincip gemäß widmeten sie von nun an allerdings auch dem übrigen Inhalt der heiligen Schrift eine große Aufmerksamkeit, doch ist in den wesentlichen Punkten auch für sie R. Simon ein Wendepunkt. Die Ars critica (1697) von Clericus ist eine Weiterführung der Grundsätze Simons. Die protestantische Exegese war noch lang in den Spuren des Flacius gewandelt und hatte allmälig das katholische Princip mit den nothwendigen Modificationen zur Anwendung gebracht, ohne die Identität zu ahnen. Selbst der früher viel verschrieene vielfache Schriftsinn kam wieder zu Ehren, so daß man mit dem vierfachen Schriftsinn „ganz in die Irrbahn des Mittelalters einlenkte" (Diestel). Coccejus (gest. 1669) wollte zwar die symbolischen Bücher aus der Schrift, nicht diese aus jenen erklären, trieb aber die allegorisch-mystische Exegese auf die Spitze. Er betonte den Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen Testament und suchte die Idee von einem Bunde Gottes mit den Menschen in drei Oeconomien durchzuführen. Während so ihm das religiöse Moment im historischen Princip die Hauptsache war, wollte Vitringa (gest. 1722) beide mit einander verbinden. An die Coccejaner knüpften die Pietisten (Spener, gest. 1705; Francke, gest. 1727) an, welche mit der scholastisch-dogmatischen Exegese unzufrieden waren. Ihnen galt die innere Erfahrung und Erbauung Alles, die wissenschaftliche Exegese wurde zur Nebensache und vernachlässigt. In ähnlichem Geiste, aber mit objectiverem Sinn und richtigerem Gefühl behandelte die schwäbische Schule (Bengel, Oetinger) die heilige Schrift. Bengel (gest. 1752) hat nicht nur als Textkritiker und Apocalyptiker einen Namen, sondern wirkt bis auf den heutigen Tag durch die oft treffenden, ker-

nigen, witzigen Glossen in seinem Gnomon auf die Exegese ein. Als Nachblüte dieser Schule kann man Beck (gest. 1878) bezeichnen. Seine Commentare wurden größtentheils von Lindenmayer herausgegeben. Einer seiner Schüler ist Kübel. Die Methode Becks wird als emphatische bezeichnet.

Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts erfolgte die bereits angebahnte Zersetzung der theologischen Grundanschauung von der heiligen Schrift. Diese dritte Periode beginnt mit der Auflösung des Inspirationsbegriffes, der Gleichsetzung der heiligen Schrift mit profanen Schriften, ja mit dem Bestreben, die heilige Schrift philologisch und historisch möglichst ungünstig zu beurtheilen. Je überspannter vorher der Inspirationsbegriff war, desto ungezügelter stürzte sich nun der Rationalismus auf den Inhalt der Schrift. Hatte man schon früher im Alten Testament historische Ungenauigkeiten und Widersprüche finden wollen (Peyrerius, Hobbes, Spinoza u. A.), so machte man nunmehr die Aufdeckung solcher Verstöße zu einer Art von Princip. „Das protestantische Princip reagirte gegen die Macht einer heilig gesprochenen Tradition, deren mannigfache Unrichtigkeiten sich nicht länger verdecken ließen" (Diestel). Man läugnete die überlieferte Geschichte des Canon (Baumgarten, Semler), ließ nur die geschichtliche, nicht die heilsgeschichtliche und religiöse Bedeutung gelten, überschätzte das nationale und alterthümliche Colorit. Das rein Historische (Semler, gest. 1791) und Philologische (Ernesti, gest. 1781; Morus, gest. 1792) bildete den Grundzug der Auslegung, die Vernunft das Princip der Bestimmung des Ausgelegten (Kant). Damit war allen möglichen Theorien über die Entstehung des Alten und Neuen Testaments das Thor geöffnet und die Exegese zur historischen Kritik und Literaturgeschichte geworden (Eichhorn, Bertholdt, Bretschneider, Koppe, Pott, Ammon, Schleiermacher, Paulus, de Wette, Strauß u. A.). In der Schleiermacher'schen Schule hat die rationalisirende Exegese allmälig eine tiefere psychologische und religiöse Grundlage gewonnen (Lücke, Usteri, Lutz, Neander). Dagegen hat die neue Tübinger Tendenzkritik das historische Moment besser zur Geltung gebracht und die heiligen Bücher aus den jeweiligen Zeitverhältnissen zu erklären gesucht (Baur, Schwegler, Zeller, Köstlin, Strauß, Hilgenfeld, Volkmar, sächsischer Anonymus, Holsten u. A.). Ihre geschichtlichen Nachweise sind aber häufig Geschichtsconstructionen. Die Tendenzen der späteren Häretiker (Judenchristen, Petriner, Pauliner) werden mit Unrecht in das apostolische Zeitalter zurückverlegt und die Abfassung der Schriften des N. T. viel zu spät angesetzt. Weniger tendenziös haben Andere philologisch und historisch für die Exegese einen sichern Grund herzustellen gesucht (Winer, Gesenius, Fürst, Wilke, Buttmann); Andere haben, oft unter Vernachlässigung des theologischen Momentes, eine gelehrte Anwendung davon gemacht (A. T. Knobel, Hugfeld, Hitzig, Ewald, N. T. Fritzsche, Bleek, Anger, Meyer). Hengstenberg (gest. 1869) lenkte wieder in die orthodoxe, alttraditionelle Auslegungsmethode zurück und machte das alte Lehrsystem der Kirche zur Norm der Exegese. Aber weder er selbst noch die verwandten Exegeten (Hävernik, Harleß, Keil, Kliefoth, Philippi) konnten sich in diesen Grenzen halten. Hengstenberg berührt sich oft mit seinen rationalistischen Antipoden. Olshausen, Delitzsch, Zöckler, Böhl, Luthardt, Oosterzee, Godet u. A. haben eine moderirte positiv-gläubige Exegese; Tholuck hat die Patristik mehr als gewöhnlich berücksichtigt; die Erlanger Schule (Hofmann, Volk, Zahn u. A.) hat mit ihm die Geschichte der Offenbarung, namentlich die Reichs- und Heilsgeschichte in den Vordergrund gestellt, ihre Exegese ist aber nicht frei von Willkürlichkeiten. Eine mehr zum Rationalismus hinneigende Mittelstellung nimmt das exegetische Handbuch für das N. T. von Meyer, Huther, Lünemann, Diesterdieck ein. Noch freier exegesiren im N. T. Weiß, Beyschlag, Mangold, Holtzmann, Weizsäcker, Schenkel, Weiffenbach, Hausrath, Hönig u. A., im A. T. Wellhausen, Nöldecke, Baudissin, Stade, Kautzsch u. A. In der alttestamentlichen Exegese steht die Graf'sche Hypothese, im N. T. die der Griesbach'schen entgegengesetzte Marcushypothese im Mittelpunkte der Discussion.

Literatur. Zu A. Tertullianus, De praescriptionibus; Augustinus, De doctrina christiana; Vincentius, Commonitorium; Eucherius, Liber formularum spiritualis intelligentiae; Cassiodorus, De institutione divinarum literarum; Junilius, Instituta regularia; Melchior Canus (gest. 1560), Loci theol. l. 2—7, mit Tertullian und Vincentius bei Migne, Theol. c. I; Stapleton, Principiorum fidei doctrinalium demonstratio, Paris. 1582, 5, 9—12; Holden, Divinae fidei analysis und Chrismann, Regula fidei catholicae bei Migne l. c. VI; Gerbert, Principia theol. exegeticae, Aug. 1757; Möhler, Symbolik, 6. Aufl., Mainz 1843; Kuhn, Einleitung in die kath. Dogmatik, 2. Aufl., Tübingen 1859; Franzelin, Tractatus de divina traditione et Scriptura, Romae 1870—1875; Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik I, Freiburg 1873; Heinrich, Dogmatische Theologie, 2. Aufl., I, Mainz 1881; Röhm, Confessionelle Lehrgegensätze, Hildesheim 1883. Für die ausländische Literatur ist instructiv die Pariser Zeitschrift La Controverse 1880 bis 1885. Außerdem behandeln die zahlreichen Hermeneutiken diesen Gegenstand und die Geschichte der Exegese. Vgl. katholischerseits: Patritius, De interpretatione scripturarum sacrarum, Romae 1844. 1876; Lomb, Bibl. Hermeneutik, nach den Grundsätzen der kath. Kirche dargestellt, Fulda 1847; Kohlgruber, Hermeneutica biblica generalis, Viennae 1850; Wilke, Biblische Hermeneutik nach kath. Grundsätzen, Würzb. 1853; Reithmayr, Lehrb.

d. bibl. Herm., herausg. von Thalhofer, Kempten 1874. Protestantischerseits: Olshausen, Die bibl. Schriftauslegung, Hamburg 1825; Lutz, Bibl. Herm., Pforzheim 1849. 1861; Immer, Herm. des N. T., Wittenberg 1873; Hofmann, Bibl. Herm., herausg. von Volck, Nördlingen 1880.

B. Die Commentare werden bei den einzelnen Vätern und Büchern der heiligen Schrift genannt. Die ganze heilige Schrift haben erklärt: Hugo de S. Caro, Nic. von Lyra, Corn. a Lapide, Emmanuel Sa, Menochius, Tirinus, Mariana, Calmet, Allioli, Loch und Reischl. Protestanten: Hugo Grotius, Rosenmüller, Michaelis, Hezel. Ein vollständiges Verzeichniß der Commentare bis zu seiner Zeit gibt Calmet, Dictionarium hist. crit. chron. geogr. et lit. s. Scr. I, Luc. 1725, Aug. 1759.

C. Bofinger, De Origenis allegorica s. Scr. interpr., Arg. 1829; Philipp Hergenröther, Die antiochen. Schule und ihre Bedeutung auf exeg. Gebiete, Würzb. 1866; Kihn, Die Bedeutung der antiochen. Schule auf dem exeg. Gebiete, Weissenburg 1866—1867; ders., Theodor von Mops. und Junilius Afr. als Exegeten, Freiburg 1880; Weiß, Die großen Cappadocier als Exegeten, Braunsberg 1872; Langen, Die Kirchenväter und das N. T., Bonn 1874; Sixtus Senensis, Bibliotheca sancta, Ven. 1566; R. Simon, Histoire cr. du V. T., Rott. 1685. Hist. cr. du texte des versions du N. T., 1689. 1690. Hist. cr. des principaux commentateurs, 1693; Calmet, Dictionarium und Dissert.; Flügge, Versuch einer Geschichte der theol. Wissensch., Halle 1796; E. Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese, Göttingen 1797—1800; J. G. Rosenmüller, Historia interpretationis librorum sacrorum in Ecclesia christiana, Hildburgh. 1795—1815; G. W. Meyer, Gesch. der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, Göttingen 1802—1809; Diestel, Geschichte des A. T. in der christl. Kirche, Jena 1869; Reuß, Gesch. der heiligen Schriften des N. T., 5. Aufl., Braunschw. 1874; ders. Gesch. der heiligen Schriften des A. T., 1881. Vgl. auch den Art. Einleitung. [Schanz.]

Exemtion nennt das kirchliche Recht die Befreiung einer oder mehrerer Personen oder ganzer Institute von der Jurisdiction des ordentlichen, unmittelbar vorgesetzten Kirchenobern und die Unterordnung derselben unter einen höhern oder besondern Obern. Da nach dem Geiste der kirchlichen Gesetzgebung die Jurisdiction eines jeden Kirchenobern über alle im Kreise seiner Amtsgewalt sich befindenden Personen, Institute und Corporationen sich erstrecken soll, so sind die Exemtionen Ausnahmen von der Regel und fallen als solche unter den Begriff der Privilegien. Hiernach können sie nur aus hinreichenden, durch das Wohl der Kirche gerechtfertigten Gründen ertheilt werden (Concilium Constantiense: non fiant, nisi ex rationabili, justa et expressa causa) und sind stricte zu interpretiren, d. h. eine Exemtion darf nicht weiter ausgedehnt werden als der Wortlaut derjenigen Urkunde ausspricht, auf welche sie sich gründet (c. 7. 8, X De privilegiis 5, 33). Im Zweifel hat derjenige, der eine Exemtion anspricht, diese zu beweisen. Nach gemeinem canonischen Recht wird sie erworben entweder durch ein päpstliches Privilegium (c. 10 De privilegiis in VI. 5, 7) oder durch eine Verjährung von vierzig Jahren mit einem erweislichen Rechtstitel (c. 15. 18, X De praescript. 2, 26). Den Beweis durch Privileg ersetzt die Berufung auf unvordenkliche Verjährung. Die Exemtionen werden eingetheilt in totales und particulares, je nachdem sie sich auf alle Jurisdictionsrechte des unmittelbar Vorgesetzten oder nur auf einzelne derselben beziehen. Steht die Exemtion bloß einem einzelnen Individuum zu, so wird sie personalis, und wenn sie ganzen Instituten und Districten zukommt, localis genannt. Endlich sind sie unter sich verschieden je nach der Stellung des unmittelbaren Obern, von dessen Jurisdiction sie befreien: so gibt es Exemtionen vom Pfarramte z. B. bei Garnisonen, die nicht selten dem Parochus des Orts entzogen und unter einen eigenen Militärgeistlichen gestellt sind; Exemtionen von der erzbischöflichen Jurisdiction, wonach eine Diöcese unmittelbar unter dem Papste steht (vgl. d. Art. Bisthum II, 891); am häufigsten aber sind sie Befreiungen von der bischöflichen Jurisdiction, unter welchen die Exemtionen der Klöster die wichtigsten sind. Ursprünglich standen sämmtliche Klöster einer Diöcese vollständig unter dem Bischofe. Die Synode von Chalcedon (451) sprach dieses (can. 4) in der Form eines Gesetzes aus; Kaiser Justinian verordnete — hiermit übereinstimmend —, daß die Klagen gegen Cleriker und Mönche vor das Forum des Bischofs gebracht werden sollten, „weil jeder von diesen dem Bischofe unterworfen sei" (Nov. 123, c. 21), und das erste Concil von Orleans (511) bestimmte can. 21, daß die Mönche dem Abte, der Abt aber dem Bischofe untergeordnet sein sollten (c. 16, C. XVIII, q. 2). Obgleich indessen noch mehrere der nachfolgenden Provinzialconcilien den nämlichen Grundsatz festhielten, so gewannen die Klöster doch seit dem sechsten Jahrhundert verschiedene Privilegien gegenüber den Diöcesanbischöfen. Als die Stätten, in welchen die Wissenschaften hauptsächlich gepflegt wurden und das kirchliche Leben sich concentrirte, erhielten sie von Concilien, Päpsten und selbst von Bischöfen mannigfache Auszeichnungen, deren sich andere Kirchen nicht erfreuten; andererseits aber mußten sie auch gegen die Bedrückungen der Bischöfe durch die Gesetzgebung geschützt werden, denn nicht selten machten diese die willkürlichsten und ungerechtesten Ansprüche auf das Klostervermögen, übten in selbstsüchtigen Absichten und gegen die bestehenden Ordensregeln auf die Wahl der Klostervorsteher einen nachtheiligen Einfluß aus oder störten dadurch,

daß sie in den Klosterkirchen unter dem Zudrange großer Menschenmassen bischöfliche Functionen vornahmen, die für das Ordensleben nothwendige Ruhe. Während diese Privilegien weiter nichts waren, als die Anerkennung erworbener Verdienste und der nöthige Rechtsschutz gegen Bedrückungen, wurden seit dem elften Jahrhundert die Exemtionen sehr erweitert; viele Klöster wurden der bischöflichen Jurisdiction völlig entzogen und unmittelbar unter den Papst gestellt. Fürsten und Könige richteten durch Vermittlung der Bischöfe an den heiligen Stuhl die Bitte, die von ihnen gegründeten Klöster von dem Diöcesanverbande zu lösen und unter seinen unmittelbaren Schutz zu nehmen, damit ihre Stiftungen vor den Händen raubgieriger Großen sicher gestellt seien. Andererseits glaubten manche Gründer solcher kirchlichen Anstalten trotz des kirchlichen Widerspruchs das Recht in Anspruch nehmen zu können, wie über die Temporalien derselben, so auch über die Spiritualien Anordnungen zu treffen; die Kirche ist ihnen hierbei nicht entgegengetreten. Schon Karl der Kahle verlangte für sein Kloster des hl. Cornelius zu Compiegne vom Papste die Verwilligung, daß es keinem Bischofe unterworfen sein solle. Dasselbe verlangten auch Bischöfe, wie der von Chartres für das Kloster von Vendome. Andere Klöster wurden vom Papste für exemt erklärt, weil er dieselben wegen der geschichtlichen Erinnerungen, die sich an sie knüpften, vor anderen auszeichnen wollte, wie dieß bei Monte Cassino, dem Stammkloster der Benedictiner, der Fall war. Endlich machten bisweilen Ortsverhältnisse eine Exemtion wünschenswerth, wie bei dem Capitel von Brandenburg, das sich, als von Heiden umgeben, für bischöfliche Verrichtungen an jeden Bischof zu wenden berechtigt war (Hurter, Geschichte Papst Innocenz' III., 2. Aufl., III, 529).

Wenn nach dem Angeführten die Exemtionen keineswegs, wie oft behauptet worden, der Herrschsucht der Päpste und dem Bestreben derselben, die bischöfliche Jurisdiction zu schwächen, ihren Ursprung verdanken, wenn vielmehr nachgewiesen werden kann, daß die Päpste solche Freiheiten nicht immer gerne verwilligten (Thomassin, Vet. et nov. Eccles. discipl. I, 3, 37) und soviel immer möglich auf Unterwerfung unter die Jurisdiction der Ordinarien drangen (Hurter a. a. O. 527), so kamen doch die Exemtionen im Laufe der folgenden Jahrhunderte von ihrer ursprünglichen Bestimmung immer mehr ab. Sie wurden in's Maßlose ausgedehnt; ganze Orden, Capitel und Universitäten wurden exemt, die bischöfliche Gewalt ward auf ein Minimum reducirt; die Klöster suchten sich auf verschiedenen Schleichwegen und aus oft naheliegenden Gründen der lästigen Aufsicht des unmittelbar Vorgesetzten zu entziehen, und einzelne Prälaten waren nicht nur von allem Diöcesannexus befreit (praelati nullius dioeceseos), sondern sie übten auch selbständig über ihre Klosterdistricte eine Art bischöflicher Jurisdiction aus (jus episcopale vel quasi, auch wohl cum territorio separato). Eine Unzahl von Competenzstreitigkeiten zwischen Aebten und Bischöfen war die nothwendige Folge dieser Verhältnisse. Von der Zeit an, in welcher diese für die Disciplin jedenfalls sehr nachtheiligen Verhältnisse sich festsetzten, zeigte sich gegen dieselben im Schooße der Kirche, die für jedes Uebel auch ihre eigenen Heilmittel hat, eine mächtige Reaction. An ihrer Spitze stand der hl. Bernhard, der unter Hinweisung auf die ursprüngliche Entstehung dieser Befreiungen den exemten Cluniacensern zurief: Aliud est quod largitur devotio, aliud quod molitur ambitio impatiens subjectionis! Johannes von Salisbury und sein ebenso gelehrter als freimüthiger Schüler Petrus von Blois traten sehr energisch für die Rechte der Bischöfe in die Schranken. Der Letztere bemerkte dem Papste Alexander III. (Epist. 68), daß die Aebte nur exemt sein wollten, um ohne Ahndung ihren Gelüsten den Zügel schießen zu lassen und zu schwelgen, während die Ordensbrüder dem Müßiggange und eitlem Geschwätze sich hingäben; seinem eigenen Bruder aber, dem exemten Abte von Maniaco in Sicilien, gibt er (Epist. 90) den Rath, seine Prälatur in die Hände des Papstes niederzulegen und sich in die Einsamkeit seines Klosters zurückzuziehen. Der hl. Franz von Assisi erklärte sich gegen die Exemtionen mit den Worten: „Mein und meiner Brüder Privilegium besteht darin, kein Privilegium auf Erden zu haben, sondern Allen zu gehorchen und uns für die Diener Aller zu halten." Die Stimme dieser ausgezeichneten Männer blieb nicht ungehört; auf den allgemeinen Concilien im Lateran 1179 und 1215 wurden ernste Klagen erhoben, und die Gesetzgebung suchte auf alle mögliche Weise der zu weiten Ausdehnung der Exemtionen kräftig entgegen zu wirken. Alexander III. instruirte (1179) seinen Legaten dahin, daß die Verabreichung eines jährlichen Zinsgeldes, welches eine Kirche an den römischen Stuhl bezahle, für diese noch kein Beweis ihrer Befreiung von der bischöflichen Jurisdiction sei; vielmehr könne sich eine Befreiung nur auf ein ausdrückliches Privilegium stützen und in keinem Falle weiter ausgedehnt werden, als der Wortlaut besage (c. 8, X De privilegiis 5, 33). Ebenso bemerkte Innocenz III., daß in dem Schutze, den der Papst einer Kirche ꝛc. angedeihen lasse, noch keineswegs eine Exemtion enthalten sei (c. 18, X 5, 33). Bonifatius VIII. verordnete, daß alle diejenigen Kirchen und Klöster, welche unter zweifelhaftem Rechtstitel eine Exemtion ansprechen, ihren Titel einer Untersuchung des Ordinarius unterwerfen und so lange unter dessen Jurisdiction bleiben sollten, bis die Befreiung bewiesen sei (c. 7 De privilegiis in VI 5, 7). Die nämliche Absicht, die Exemtionen zu beschränken, hat das Gesetz Innocenz' IV. vom Jahre 1245, wonach die Angehörigen exemter Klöster wegen der Vergehen, die sie außerhalb derselben begangen, vom Bischofe bestraft werden sollten (c. 1, h. t. in VI 5, 7). Die durch-

greifendste Maßregel endlich traf Bonifatius VIII. durch die Bestimmung, daß die exemten Klöster nur als Klöster exemt, in allen denjenigen Punkten aber, die sich auf die Seelsorge beziehen, dem Diöcesanbischofe unterworfen sein sollten (c. 9, h. t. in VI 5, 7). Wie die oben berührte Reaction nicht gegen die Exemtionen als solche, sondern nur gegen die zu weite Ausdehnung derselben gerichtet war, so hatten sich auch die Verordnungen der Päpste nur gegen die letztere gekehrt und mithin den Anforderungen der Zeitverhältnisse Genüge geleistet. Allein ihre Nachfolger kehrten sich wenig an diese Bestimmungen, vielmehr erweiterten sie die Exemtionen wieder auf eine bisher unerhörte Weise. Während des Exils von Avignon waren die Päpste zu dergleichen Concessionen aus finanziellen Gründen genöthigt, und während des großen Schismas suchte jeder der Gegenpäpste mit Hilfe solcher Mittel sich Anhänger zu verschaffen. Auf der allgemeinen Synode von Vienne (1311) erhoben daher die Bischöfe auf's Neue Klagen gegen Beeinträchtigungen durch die Exemtionen. Martin V. nahm demzufolge auf dem Concil von Konstanz (Bulla de Exemtionibus, Sess. XLIII) alle seit dem Tode Gregors XI. ertheilten Exemtionen zurück und gab das Versprechen, er werde künftig nur noch aus hinreichenden Gründen und nach Anhörung der ursprünglich Berechtigten Befreiungen von der Diöcesangewalt ertheilen.

Wie in anderen Zweigen der Kirchenverwaltung, so hat auch rücksichtlich der Exemtionen das Tridentinum die Rechte der Bischöfe mit Nachdruck geschützt. Zwar erhob es den Vorschlag der deutschen Fürsten und Bischöfe, revocandas omnes exemtiones contra jura communia passim concessas monasteriaque omnia sub episcopi potestate constituenda, sub cujus sunt dioecesi, nicht zum Beschluß, weil es einerseits alte, wohlerworbene Rechte nicht verletzen, andererseits die vielfachen Verdienste, welche sich die Mönchsorden um die Kirche erworben hatten, gegenüber dem in wissenschaftlicher und sittlicher Beziehung niedriger stehenden Säcularclerus nicht unbelohnt lassen wollte. Allein nichtsdestoweniger ließ es bedeutende Beschränkungen der Exemtionen eintreten, indem es den Bischöfen einzelne Rechte geradezu wieder zurückgab, die Ausübung anderer aber ihnen wenigstens als apostolischen Delegaten übertrug. Es verordnete: 1. Die Regularen können ohne specielle Approbation des Bischofs das Sacrament der Buße nicht spenden (Sess. XXIII, c. 15 De ref.); ebenso wenig können sie ohne seine Erlaubniß außerhalb ihrer Klosterkirchen predigen (Sess. V, c. 2; Sess. XXIV, c. 4 De ref.). 2. Die vom Bischofe verhängten Censuren und die von ihm ausgeschriebenen Festtage sollen in den Kirchen der Exemten publicirt und beobachtet werden; deßgleichen haben die exemten Regularen nach dem Willen des Ordinarius bei öffentlichen Processionen zu erscheinen (Sess. XXV, c. 12. 13 De regular.). 3. Die Vergehen der außerhalb ihrer Klöster lebenden Regularen werden vom Bischofe bestraft (Sess. VI, c. 3 De ref.; Sess. XXV, c. 14 De regular.). 4. In allen das heilige Meßopfer betreffenden Punkten sind die Regularen, wie alle übrigen Cleriker, der Jurisdiction des Ordinarius unterworfen (Sess. XXII, Decretum de observ. et evit. in celebr. missae). 5. Der Diöcesanbischof hat das Recht, die exemten Klöster und Capitel zu jeder Zeit und so oft er es für nöthig erachtet, zu visitiren (Sess. VI, c. 4 De ref.). Diese Bestimmungen des Tridentinums bildeten die Grundlage der Kirchendisciplin in Betreff der Exemtionen, bis Joseph II. in dem Bestreben, die katholische Kirche von ihrem lebendigen Mittelpunkte nach allen Richtungen hin zu trennen, durch Hofdecret vom 30. Mai 1782 alle Exemtionen aufhob und die Verbindung der Klöster mit auswärtigen Obern untersagte (Helfert, Rechte der Bischöfe 146 f.). Auch durch die Säcularisation fielen viele exemte Institute hinweg, und die modernen Staatsgesetzgebungen haben sie gleichfalls entweder an ihre Zustimmung geknüpft oder gänzlich verboten, wie für die oberrheinische Kirchenprovinz die Verordnung vom 30. Januar 1830, § 2. Eine eigenthümliche Art von Exemtion besteht übrigens noch gegenwärtig in Oesterreich: das Militär des gesammten Kaiserstaats ist seit dem Jahre 1720 von der Gewalt der Bischöfe eximirt und steht unter einem apostolischen Feldvicar, der vom Kaiser ernannt wird und die bischöfliche Jurisdiction über alle der Armee angehörigen Individuen ausübt (Helfert a. a. O. 148). Die analoge Einrichtung bei der preußischen Armee ist seit 1872 beseitigt. (Vgl. Niger, De exemtione canonica, Antv. 1593; Chokier, Tract. de jurisdictione ordinarii in exemtos deque illorum exemtione ab ordinarii jurisdictione, Col. 1629; Lomedé, Tract. de exemtionibus ecclesiasticis, Paris. 1672; Jos. de Prosperis, Tract. de territorio separato, Romae 1712; van Espen, De exemptione a Jurisdictione Ordinariorum, in Juris eccles. univers. P. III, tit. 12; Ferraris, Prompta bibliotheca, s. v. Regularis, art. 2; Schäfler, Der Bischof u. die Regularen f. Diöc., Augsb. 1871.) [v. Kober.]

Exequien heißen im Allgemeinen alle kirchlichen Cerimonien, welche die Todtenfeier bilden (s. d. Art. Begräbniß); insbesondere aber heißt so der Trauergottesdienst, welcher im Beten des Officium defunctorum und in der feierlichen Darbringung des heiligen Meßopfers für Verstorbene besteht. [Maas.]

Exequien für Nichtkatholiken sind in neuerer Zeit oft Gegenstand obrigkeitlicher Forderung gewesen. Es beruhen aber die kirchlichen Exequien auf der Lehre der Kirche von der Gemeinschaft der Heiligen, von dem Fegfeuer und von der heiligen Messe. Nach der Lehre der heiligen Schrift (Röm. 12, 4. 5. 1 Cor. 12, 12—30. Eph. 4, 15 f.) besteht zwischen den Getauften und ihrem Erlöser eine geistige Verbindung (Cat. Rom.

p. 1, c. 10, n. 20). Die so gebildete Gemeinschaft, welche in drei Abtheilungen, in die triumphirende der Seligen im Himmel, in die streitende auf Erden und in die leidende Kirche im Reinigungsorte zerfällt, ist die Gemeinschaft der Heiligen (s. d. Art. Heilige). Zu dieser Gemeinschaft gehören ihrem Begriffe nach nur die Mitglieder der katholischen Kirche, die Glieder eben der Gemeinschaft selbst. Während die triumphirende Kirche ihre Fürbitten bei Gott für die Mitglieder der streitenden und leidenden Kirche fortwährend verwendet, vereinigen sich die streitende und triumphirende Kirche zu unablässigen Verwendungen bei Christo für ihre leidenden Brüder im Fegfeuer. Die katholische Kirche glaubt nämlich, daß die Seelen der Abgestorbenen entweder verdammt werden, in welchem Falle eine Fürbitte oder Verwendung für sie bei Christo nicht mehr möglich ist, oder in die Gemeinschaft der triumphirenden Kirche gelangen, in welchem Falle eine Fürbitte unnöthig ist, oder endlich in das Fegfeuer kommen. Für diejenigen unter den letzteren, welche sich zur alleinseligmachenden Kirche bekannten, betet die katholische Kirche, besonders im heiligen Meßopfer (Conc. Trid. Sess. XXV, Decr. de purg.; 2 Mach. 12, 46. Matth. 5, 25. 26. 1 Cor. 3, 12—15; Orig. Hom. 35 in Luc.). In der Messe aber betet seit der Gründung des Christenthums die ganze katholische Gemeinde, die Kirche, nicht der Einzelne (Cypr. Ep. 1, al. 66; De orat. dom. 17; Chrysost. De sacerd. 3, 5). Sie ist ein öffentlicher Gottesdienst, in welchem die streitende Kirche der triumphirenden gedenkt (Trid. Sess. XXII, c. 3), d. h. Gott für die Siege der Heiligen dankt und letztere um ihre Fürbitte anruft, sowie für die Lebenden und Abgestorbenen betet (ib. c. 2), in welchem also das unsichtbare Haupt der Kirche wesenhaft gegenwärtig ist und die innigste Wechselwirkung zwischen allen Theilen des Leibes Christi, der Kirche, stattfindet. Es ist demnach die heilige Messe gleichsam eine Familienfeier des Hauptes der großen Gottesfamilie mit den Gliedern derselben, und wenn die Kirche bei derselben ihre Fürbitte für ihre Abgestorbenen verwendet, so legt sie damit ein öffentliches Zeugniß ab, daß solche in der Gemeinschaft der katholischen Kirche verschieden seien. Hiernach ist selbstverständlich, daß die Fürbitte der Kirche für die Abgestorbenen von der Mitgliedschaft derselben, von ihrer Theilnahme am Leibe Christi bedingt ist, daß an den Wohlthaten der Kirche (als solcher) nur deren Angehörige Theil haben, wie an den Gütern der Familie nur Familiengenossen participiren. Es steht der Kirche nicht zu, Andere als ihre Mitglieder zu betrachten und sie als zu ihr gehörig zu zählen, am wenigsten solche Andersgläubige, welche der Tod unwiderruflich hindert, in die Gemeinschaft der Heiligen sich aufnehmen zu lassen. Wer bei Lebzeiten, soweit es äußerlich erkennbar war, mit der katholischen Kirche nicht in Gemeinschaft treten wollte, kann auch nach dem Tode nicht als ihr Glied anerkannt werden (c. 1, C. XXIV, q. 2; vgl. c. 12, X De sepult. 3, 28). Wie die katholische Kirche keine Vollmacht von ihrem göttlichen Stifter hat, Andere als diejenigen, welche sie als die Mutter der göttlichen Gnadenschätze anerkennen, zu ihren Kindern zu zählen, so legt sie sich auch nicht das Recht bei, denen, welche im Leben von ihr getrennt geblieben sind, die katholisch-kirchliche Mitgliedschaft und damit ihre Güter nach ihrem Tode aufzudrängen. Es wäre diese nach dem Glauben der Kirche unbefugte und daher wirkungslose Handlungsweise überdieß auch eine Entwürdigung der kirchlichen Gnadenschätze, und obendrein würde dadurch das Glück, ein Glied dieser Kirche zu sein, weniger fühlbar gemacht. Auf der andern Seite läugnen die von der katholischen Kirche Getrennten alle diejenigen Glaubenssätze, auf welchen die Darbringung des heiligen Meßopfers für Verstorbene beruht. Die Apologie der Augsburger Confession besagt (De vocabulis missae 4. 6): „Das zum Gedächtniß des Todes Jesu und zur Predigt der Sündenvergebung für die Lebendigen eingesetzte Nachtmahl auf die Todten übertragen, heißt Gottes Namen wider das zweite Gebot mißbrauchen. Denn erstens ist es eine Beschimpfung des Evangeliums, wenn man meint, eine Cerimonie ex opere operato ohne den Glauben sei ein Opfer, welches Gott versöhne und für die Sünden genugthue. Zweitens aber kann Sünde und Tod nicht überwunden werden, außer allein durch den Glauben an Christum. Ist also die Messe keine Genugthuung weder für die Strafe, noch für die Schuld, so folgt, daß ihre Anwendung für die Todten unnütz und nichtig ist." Die Protestanten läugnen die Gemeinschaft der Heiligen und das Fegfeuer, obwohl Luther kurz nach seinem Abfall von der Kirche noch letzteres glaubte (Errores Luth. damnat. a Leone X, prop. 38—40). Gläubige Protestanten werden deßhalb die katholischen Exequien für die Abgestorbenen ihrer Confession auch gar nicht wünschen und, da sie dieselben mindestens als wirkungslos ansehen, den Katholiken nicht zumuthen, ihre Heilsgeheimnisse zum bloßen Schaugepränge herabzuwürdigen. Kann aber, wie bemerkt, nach den Gesetzen der Kirche die Gemeinschaft der Heiligen und damit deren Güter nicht auf Andersgläubige, außer dieser Gemeinschaft Stehende, von der Kirche erstreckt werden, so darf dieß die Kirche auch deßhalb nicht thun, weil sie nur Verwalterin der ihr anvertrauten göttlichen Heilsgüter ist und sie wirksam nur nach den Vorschriften der Kirche anwenden kann. Deßhalb verweigerte die katholische Kirche schon in den ersten christlichen Zeiten den von ihr ausgeschlossenen (z. B. excommunicirten), oder überhaupt außer ihr stehenden Abgestorbenen die Exequien (Conc. Laodic. c. 32—34. 37; Braccar. II, c. 16; Can. Apost. 11. 45; Constit. Apost. 6, 13. 18; c. 21, C. XIII, q. 2; c. 8. 13, X De haer. 5, 7). Schon im J. 842 versagten die zu Constantinopel versammelten Bischöfe

dem verstorbenen Kaiser Theophilus die kirchliche Fürbitte so lange, bis dessen Wittwe mit einem Eidschwur seine vor dem Tode geschehene Rückkehr zur Kirche betheuerte (vgl. Döllinger, Pflicht und Recht der Kirche gegen Verstorbene eines fremden Bekenntnisses, Freiburg 1852, 12 f.). Diesem Verfahren analog sind die bis in die neueste Zeit bestehenden Vorschriften. Als im J. 1841 der Bischof von Augsburg für die verstorbene Königin von Bayern, protestantischer Confession, im Anschlusse an die Pfarrmesse eine Trauerrede und hierauf die feierliche Abhaltung des Libera und der Absolutio vor aufgerichteter Tumba angeordnet hatte, sprach sich Papst Gregor XVI. in einem Breve (Rom. 16. Febr. 1842) dahin aus: Vix possumus explicare verbis quantum concepimus animo dolorem, cum ex earundem (scil. liter. episc. de 19. Novbr. 1841 ad Parochos) lectione cognosceremus, jussisse Te, ut publicae illae supplicationes, quae pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis institutae ab Ecclesia sunt, haberentur istic pro Muliere Principe, quae in haeresi ut manifestissime vixerat, ita et diem obiit supremum. Nec quidquam ad id refert, si potuerit eadem in extremis vitae momentis occulto Dei Miserentis beneficio illuminari ad poenitentiam. Etenim secretiora haec divinae gratiae mysteria ad exterius Ecclesiasticae Potestatis judicium minime pertinent, atque hinc veteri juxta ac nova Ecclesiae disciplina interdictum est, ne homines in extrema notoriaque haeresum professione defuncti catholicis ritibus honorentur . . . Non videmus equidem quomodo id a Te . . . componi possit cum catholico dogmate de necessitate verae catholicae fidei ad obtinendam salutem (vgl. Epistola Encycl. S. P. Greg. XVI a. 1842; Allocutio S. P. Pii IX de 9. Decbr. 1854). Ein Breve ähnlichen Inhalts erließ der heilige Vater über denselben Gegenstand am 9. Juli 1842 an den Vorstand der Benedictinerabtei Scheyern in Bayern. Dem katholischen Clerus ist es also nicht bloß durch die von ihm heilig zu haltenden Kirchengesetze, sondern auch durch den Gehorsam, der ihn mit dem heiligen Stuhle verbindet, untersagt, für Andersgläubige die kirchlichen Exequien zu halten. Wie aber die Kirche dadurch, daß sie Nichtkatholiken zum Genuß der heiligen Sacramente nicht zuläßt, kein Verdammungsurtheil ausspricht, so thut sie es auch nicht durch die Verweigerung der Exequien an solche, welche erkennbarerweise bei ihren Lebzeiten nicht an deren Bedingungen glaubten, da sie hierdurch nur bezeugt, daß letztere nicht zu ihrer Gemeinschaft gehörten (s. d. Art. Begräbniß). Es versteht sich jedoch von selbst, daß den abgestorbenen Andersgläubigen nur die öffentliche, die Fürbitte der Kirche als solcher, insbesondere also die Darbringung des heiligen Meßopfers versagt ist, nicht aber Privatgebete. In Preußen, Hannover, Bayern, Nassau und Baden werden für die dahingegangenen Fürsten protestantischer Confession Trauerreden gehalten (vgl. Trierer kirchl. Amtsanzeiger 1885, n. 9). Man kann daher schließlich, wenn die katholische Kirche in Anwendung ihrer Grundsätze ihre Exequien nur ihren Mitgliedern zuwendet, mit dem hochw. Herrn Cardinal und Fürst-Erzbischof Maximilian Joseph von Olmütz (Darlegung des kirchlichen Verbots der Darbringung des heiligen Meßopfers für Personen, welche mit der Kirche in keiner Gemeinschaft stehen, vom 23. Mai 1852) sagen, „daß nur Unwissenheit oder Mangel des guten Willens die Kirche bei ihren dießfälligen Anordnungen der Unduldsamkeit gegen Andersgläubige beinzichtigen können." (Vgl. Döllinger a. a. O.; Hirtenbrief des Erzbischofs Hermann von Freiburg vom 9. Mai 1852 in Betreff des Trauergottesdienstes für Großherzog Leopold; Hänggi, Bemerkungen im Katholik 1852, I, 419 ff.; dann die Bestimmungen der Provinzialconcilien von Gran 1858, Wien 1858, Prag 1860 in der Coll. Lac. V, 86. 190. 486.) [Maas.]

Exercitien ist der gewöhnliche Name für die vom hl. Ignatius eingeführten Geistesübungen. Dieser Name erscheint zuerst auf dem Titel des Büchleins, welches der Heilige 1522 in der Grotte von Manresa verfaßte, nachmals vermehrte und vervollständigte. Daß er hiermit einen neuen Weg zur Heiligung und Umbildung des innern Menschen eingeschlagen hat, ist unbestreitbar, wenn ihm auch die Priorität des Gedankens oft streitig gemacht worden ist. Ant. Yepes (gest. 1621) meinte in seiner Geschichte der Benedictiner, Ignatius habe das Büchlein erst nach seinen Studien verfaßt und nur das Exercitatorium spirituale des Garzias Cisneros (gest. 1510), Abtes von Montserrat O. S. B., überarbeitet. P. Ribadeneira widerlegte seine Gründe in einem Brief vom 18. April 1607. Dann erschien 1641 in Venedig von dem Abt Constantin Cajetan O. S. B. (geb. 1560, gest. 1650): De religiosa S. Ignatii sive S. Enneconis per Benedictinos institutione, deque libello exercitiorum ejusdem ab exercitatorio Garciae Cisneri magna ex parte desumpta. Cajetan gestand zwar 10. März 1645 (oder 1646), daß er Verfasser des Werkes sei, läugnete aber, es herausgegeben zu haben. Gegen ihn schrieb Joh. Rho S. J. (gest. 1662): Achates ad Const. Caetanum, Lugd. 1644. Beide Schriften kamen 18. December 1646 auf den römischen Index, die von Rho entweder wegen des heftigen Tones, oder weil er die legendenreiche Vida de S. Ignacio (Saragossa 1631) des P. Nieremberg, welche ebenfalls censurirt wurde, in Schutz nahm. Die Benedictiner-Congregation von Monte Cassino sprach aber in einer Zuschrift an die Jesuiten (23. April 1644) ihr Bedauern über Cajetans Buch aus; dasselbe that die Congregation von Portugal (29. Oct. 1645), veranlaßt durch Leo a St. Thoma O. S. B., der Cajetan gefolgt war. Die Jesuiten dankten

in ihrer achten Congr. gener. (Decr. 13 u. 26) 1646 beiden Genossenschaften. Zuletzt wiederholte Georg Argaiz O. S. B. von Logroño in seiner Hist. de N. Señora de Monserrate, Madr. 1677, dieselbe Behauptung, ohne für sie Glauben zu finden. — Der hl. Ignatius hat indessen nicht das Betrachten der christlichen Wahrheiten, nicht die Selbsterforschung, nicht die Exercitien erfunden. Auch läßt sich nicht wegläugnen, daß das Exercitatorium spirituale des P. Garzias Cisneros, das schon 1500 gedruckt wurde, den Weg der Seelenführung durch die via purgativa, illuminativa, unitiva klar ausgesprochen enthält. Allein den Begriff der Exercitien als zeitweiliger Retraiten stellt es nicht auf, und das Verdienst des hl. Ignatius besteht darin, die schon bekannten Uebungen wunderbar in ein System zusammengefügt, ihren Gebrauch durch die sog. Additionen geregelt und so die Methode geschaffen zu haben, wie eine Seele zu belehren und zur höchsten Vollkommenheit anzuleiten ist. Die Exercitien wollen nämlich die Seele befähigen und bestimmen, alle ungeordneten Neigungen zu tilgen und dann den Willen Gottes zu erforschen, wie das Leben in Zukunft seiner Bestimmung gemäß einzurichten sei (Annot. 1). Die im Exercitienbüchlein hierzu gegebenen Anleitungen zerfallen in eine dreifache Gruppe. Die Hauptgruppe bilden die Betrachtungen selbst mit ihren Additiones. Eine zweite Gruppe sind die eben genannten Annotationes, welche auf Belehrung für das Abhalten der Exercitien und das Betrachten gerichtet sind. Die dritte Gruppe endlich besteht in mannigfachen Unterweisungen für das geistliche Leben; sie sind nicht nur auf die Exercitien selbst, sondern auch auf die Folgezeit berechnet und fassen verschiedene Lagen des Menschen, die verschiedenen geistlichen Zustände und geistlichen Uebungen in's Auge, um für alles dies als Wegweiser zu dienen. Die Exercitien werden in vier Zeitabschnitte unbestimmter Dauer (Wochen genannt) eingetheilt; in jedem wird ein besonderes Ziel erstrebt, das den drei Wegen der Reinigung, Erleuchtung, Einigung mit Gott entspricht. Die Fundamental-Betrachtung über das Ziel des Menschen und der Geschöpfe eröffnet das Ganze; eine Hauptfrucht besteht in der Indifferenz gegen die Geschöpfe. Es folgt die Betrachtung über die Abwendung des Menschen von seinem Ziel, über die Schwere der Sünde (der Engel, Adams, jedes Menschen), endlich über die Strafe der Sünde oder die Hölle. Dazwischen fällt die Anleitung zur täglich zweimal vorzunehmenden besondern und allgemeinen Gewissenserforschung und zur Generalbeicht. Dieß ist der Inhalt der ersten Woche; ihr Zweck ist die Reinigung der Seele. Erleuchtung über die nun zu treffende Lebenswahl ist das Ziel der zweiten Woche. Das Vorbild ist Christus, daher beginnt diese Woche mit der Betrachtung über das Reich Christi als Fundament; Christus, der König der Menschen, ladet alle zu seiner Nachfolge ein. Worin diese bestehe, lehren die Betrachtungen vom Leben Christi. Immer drängender werden die Motive für eine gute Wahl in der Betrachtung von den beiden Fahnen Christi und Satans (jeder wirbt Truppen, jeder macht sein Angebot), über die drei Menschenklassen, die drei Grade der Vollkommenheit, deren höchster nicht mehr in der bloßen Indifferenz gegen die Geschöpfe besteht, sondern in der Liebe zu Armut, Kreuz, Leiden und Schmach, statt zu Reichthum, Vergnügen und Ehre, wegen des Vorbildes Christi. Da besonders während dieses Stadiums der Versucher den Geist zu verwirren und zu trüben pflegt, gehören die meisterhaften Regeln über die Unterscheidung der Geister hierher, parallel mit den, wegen ihrer Einfachheit, Vollständigkeit und Sicherheit unübertrefflichen Regeln von der Lebenswahl. In der dritten Woche soll das gewonnene Resultat durch Einzelbetrachtungen des Leidens Christi befestigt werden. Die vierte Woche beschäftigt sich mit dem auferstandenen und verherrlichten Christus, mit der Liebe Gottes und schließt mit der begeisterten und erhabenen Aufopferung und gänzlichen Hingabe an Gott. Als Anhang finden sich noch, zur gelegentlichen Verwerthung im Lauf der Exercitien, eine Anleitung zu dreifacher Gebetsweise, Regeln zur Spendung von Almosen, eine Abhandlung über die Scrupel und eine Anweisung, mit der Kirche übereinstimmend zu denken und zu fühlen. — Die Exercitien sollen nicht bloß studirt, sondern geübt werden; deßwegen bezeugte Dr. Barthol. de Torres am 2. Januar 1554 (Orland. XIII, 33), er habe Gelehrte gekannt, welche sie nicht begreifen konnten, während alle, die sie praktisch übten, sie leicht verständen und großen Nutzen daraus zögen. Die vollen Exercitien dauern einen Monat; gewöhnlich aber werden nur solche für acht oder fünf Tage gemacht. Daß dabei große Einsamkeit, strenges Stillschweigen, völliger Abbruch des Verkehrs mit der Außenwelt (außer mit dem Seelenführer) erfordert wird, ist selbstverständlich. In den großen Exercitien werden täglich fünf Betrachtungen von je einer Stunde gehalten, darunter eine zu Mitternacht; in den kleineren fällt die nächtliche Uebung aus. Die Tagesordnung ist sehr verschieden, immer aber wird die Zeit mit Betrachtungen, mit der unmittelbaren Vorbereitung dazu, mit Erwägung des Seelenzustandes, geistlicher Lesung, Gebet, Besuch des heiligen Sacramentes zugebracht. — Ueber den Nutzen der Exercitien herrscht nur Eine Stimme; zahllose Sünder verdanken ihnen ihr Heil; in vielen Bisthümern und ganzen Provinzen wurde katholischer Sinn und Eifer durch sie wieder geweckt, der Clerus gehoben, zahlreiche Klöster der Lauheit und dem Verfall entrissen, ihre Räume mit Novizen bevölkert; aus ihnen schöpften die Martyrer beiderlei Geschlechts, zumal in Japan, den Heldenmuth, die grausamsten Qualen zu leiden und in den Tod zu gehen. Unschätzbar sind die Exercitien für die Ordensleute, für die Geistlichen und alle die, welche in der Seelsorge stehen.

Die Hauptursachen ihres großen Erfolges liegen darin, daß sie ein praktisches Gebet sind, daß die Wahrheiten einzeln in richtiger Folge und Anordnung zergliedert und betrachtet werden, daß endlich die Gnade Gottes dem nach Wahrheit und Erleuchtung verlangenden Menschen entgegen kommt. Der erfahrene Geisteslehrer Lud. von Granada O. P. pflegte zu sagen, er schätze die Theologie der Exercitien höher als diejenige aller Doctoren der Welt; Magister Joh. von Avila (gest. 1569) bekannte, sie seien das wirksamste Mittel der göttlichen Gnade zur Besserung der Sitten. — Angefeindet wurden sie oft, besonders zur Zeit ihres Verfassers. Der hl. Ignatius wurde im Mai 1527 in Alcala und wieder am Ende des Jahres in Salamanca eingekerkert und schwer mit Ketten beladen, aber gerechtfertigt entlassen. In Paris sollte er auf Befehl des Rectors im Colleg St. Barbara, Jacob Govea, gestäupt werden; aber dieser selbst bat ihn nach besserer Erkenntniß fußfällig um Verzeihung. Auf neue Anklagen hin erhielt er vor seiner Abreise nach Spanien 1535 schriftliche Rechtfertigung von dem Inquisitor Matth. Ori. Verfolgungen in Venedig 1536, Rom 1538, Parma 1543, Toledo 1547 endeten überall nach der Untersuchung zum größten Lobe der Exercitien. In Salamanca eiferte Melchior Cano 1548 wie gegen die Jesuiten überhaupt, so auch gegen die Exercitien, welche ein Buch voll von Häresien seien; zugleich brach in Alcala, von ihm angeregt, ein Sturm gegen die Exercitien los, so heftig, daß sogar Paul III. durch ein Breve vom 19. October 1548 an die Bischöfe von Cuença und Salamanca zum Schutze einschritt. Joh. Martinez Guiarro (Siliceo), Erzbischof von Toledo, trat 1551 in guter Meinung zwar, aber so leidenschaftlich blind gegen die Exercitien auf, daß er nur dem ausdrücklichen Befehl Julius' III. vom 2. Januar 1552 wich, indem er sein Decret gegen sie und die Jesuiten aufhob. Ein Stachel aber blieb in seinem Herzen, denn als Thom. Pedroci und Melch. Cano 1553 sehr giftige Scholien gegen die Exercitien einreichten, nahm er diese Anklagen freudig an und konnte nur durch die Gutachten des Barthol. de Torres und M. Mancio O. P. von neuen Mißgriffen abgehalten werden. Cano ließ darum nicht ab, in seinen öffentlichen Vorlesungen (über die Episteln des hl. Paulus an Timotheus) und in Briefen gegen die Exercitien vorzugehen, wie er auch auf Karl V. durch einen Brief an dessen Beichtvater Juan de Regla (21. Sept. 1557) einzuwirken suchte. Allein Alles blieb ohne Erfolg, und das Ansehen der Exercitien stieg immer mehr. Die größten Heiligen (Franz von Sales, Teresia, Magdalena von Pazzi, Vincenz von Paul u. A.) übten und empfahlen sie. Der hl. Karl Borromäus verpflichtete durch das Provinzial-Concil von 1576 die Cleriker vor Empfang der höhern Weihen dazu. Besonders empfahl sie der heilige Stuhl. Paul III. ertheilte ihnen auf Gesuch des heiligen Franz Borgia durch die Bulle Pastoralis officii (31. Juli 1548) seine Gutheißung; Julius III. erneuerte diese (21. Juli 1550) in der zweiten Bestätigung des Ordens der Jesuiten, wie auch Gregor XIII. (25. Mai 1584) in der Bulle Ascendente Domino. Paul V. gewährte am 23. Mai 1606 allen Religiosen für zehntägige Exercitien vollkommenen Ablaß, Alexander VII. aber 12. October 1657 allen Gläubigen für achttägige, Benedict XIV. endlich 15. Juli 1749 in der Bulle Quemadmodum denen, welche fünf Tage lang in Häusern der Jesuiten Exercitien machen; in den Breven vom 29. März und 16. Mai 1753 dehnte Benedict XIV. diesen Ablaß auf alle aus, welche einen Tag lang wo immer Exercitien als Vorbereitung zum guten Tod unter Leitung von Jesuiten machen. Alexander VII. verordnete 7. August 1662, alle Cleriker Roms und der sechs suburbicarischen Bisthümer sollten vor den Weihen in den Häusern der dazu bestimmten Priester (in Rom bei den Lazaristen) zehn Tage lang Exercitien machen; Innocenz XI. dehnte 9. October 1682 diese Verordnung, bei Verweigerung der Priesterweihe, auf alle Bisthümer Italiens aus; Clemens XI. endlich erneuerte dieselbe 1. Februar 1710 in der Encyclica Inter gravissimas, worin er zugleich die öftern Exercitien allen Clerikern sehr warm empfahl, weil sie das kräftigste Mittel seien, um den priesterlichen Geist zu erhalten und zu erneuern. — Der hl. Ignatius hatte die Exercitien spanisch geschrieben, Andreas Frusius übersetzte sie um 1548 in's Latein; auf diese Uebersetzung, welche die Vulgata wurde und zahllose Auflagen und wiederum Uebersetzungen und Bearbeitungen in fast allen Sprachen Europa's fand, erfolgte die päpstliche Approbation der Exercitien am 31. Juli 1548. Eine gleichzeitige Versio literalis hatte zwar auch die Gutheißung der römischen Censoren erhalten, war aber nie publicirt worden; erst P. Roothaan veröffentlichte die Vulgata nebst einer von ihm selbst bearbeiteten Versio literalis ex autographo hispanico, Rom. 1835, Ratisb. 1835. 1855 sq. Schon die erste Generalcongregation der Jesuiten hatte 1558 (Decr. 107) die Abfassung eines Directoriums oder Leitfadens für die Exercitien beschlossen. Ein solches erschien um 1591; aber erst nachdem in der fünften Congr. gen. 1595 verschiedene Wünsche eingebracht worden, konnte P. Aquaviva das revidirte Directorium 1599 officiell publiciren. Er begleitete dasselbe mit einem Rundschreiben vom 14. August 1599 an alle Provinziale, De usu exercitiorum. (Vgl. Suarez, De virt. et statu relig., P. IV, l. 9, c. 5. 6; Bartoli, Vita di S. Ignazio I, § 16 ad 21; Diertins, Hist. exercitior., Romae 1700; Boll. Jul. VII, 417 sq. 786; Ziegelbauer, Hist. litt. O. S. B., II, 492 sq.; Benedictus XIV., Inst. eccl. 51. 104; Genelli, Leben des hl. Ignatius 111—124; Ravignan, De l'existence et de l'institut des Jésuites, Paris 1844.) [R. Bauer S. J.]

Exil der Israeliten, assyrisches und babylonisches, Deportation des gesammten Volkes in ein anderes Land, wie es das damalige Kriegsrecht mit sich brachte. Die Bedeutung der beiden Thatsachen läßt sich nur durch Betrachtung des Zusammenhanges erkennen, worin der Beruf des auserwählten Volkes mit dem Heilsrathschluß Gottes für die ganze Menschheit steht. Die Erwählung Abrahams, Isaacs und Jacobs und des von diesen Patriarchen abstammenden Volkes Israel sollte, während die Menschheit in Abgötterei und Laster versank, Glauben und Tugend unter den Menschen erhalten; je mehr die Menschheit bei Zunahme ihres moralischen Elendes für die Aufnahme des Erlösers heranreifte, desto besser sollte Israel die heidnische Welt wieder mit dem einen wahren Gott bekannt machen und die Sehnsucht nach dem Erlöser von Sünde und Tod wecken. Wenn darum auch dieses eine Volk unter allen übrigen als Volk Gottes erwählt wurde, so ward doch bei jeder Gelegenheit sein Beruf für alle Völker auf das Nachdrücklichste hervorgehoben (so schon Gen. 12, 3; vgl. 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14. Ex. 19, 5 f. Num. 14, 21. Is. 2, 2; 6, 3 ꝛc.). Es wurde ihm ein Land gegeben, das durch die reichste Mannigfaltigkeit seiner Gestaltung und seiner Erzeugnisse allen Bedürfnissen des Culturlebens diente, durch seine Abgeschlossenheit und gebirgige Beschaffenheit die Selbständigkeit und Abgeschlossenheit der Bewohner schützte, durch seine Lage aber in der Mitte der alten Welt und in der Nähe der großen Völkerstraßen zu Wasser und zu Lande es Israel ermöglichte, jederzeit in den großen Völkerverkehr einzutreten und dereinst seine Aufgabe für die Völker durch Aussendung der Boten des Evangeliums zu erfüllen. Der Besitz dieses Landes stand sonach mit dem Berufe des Volkes Gottes in der innigsten Beziehung. Darum wurde er schon den Patriarchen für ihre Nachkommen verheißen (Gen. 15, 18; 26, 3; 28, 4. 13; vgl. 48, 21; 50, 23. Ex. 13, 5; 33, 1 ꝛc.); dem Volke Gottes wurde das Land als Gottes Eigenthum gleichsam nur in Pacht gegeben (Ex. 13, 8. 17; 15, 17. Lev. 25, 23), die Grenzen von Gott bestimmt (Gen. 15, 18. Ex. 23, 31. Num. 34, 2 ff. Deut. 3, 8 ff.; 34, 4) und die ausdrückliche Bedingung beigefügt, daß Israel dem Dienste des wahren Gottes treu bleibe (vgl. Ex. 23, 24. 32; 34, 11 ff. Num. 33, 52. Deut. 7; 9, 4 ff.; 28, 1 ff.); für die Untreue dagegen wird der Verlust des Landes und Wegführung in die Gefangenschaft angedroht (Lev. 18, 24 ff.; 20, 22 ff.; 26, 14. 31 ff. Deut. 4, 26 ff.; 8, 19 f.; 28, 15. 25. 36. 49. 64 ff.). Auf das Nachdrücklichste wurde diese Bedingung des Besitzes unter Josue hervorgehoben (vgl. Jos. 1, 4 ff.; 8, 30 ff.; 13, 1 ff.; 18, 1 ff.; 21, 41 ff.; 22, 4. 12 ff.; 23, 4. 13 ff.; 24, 1. 13 ff. 20 ff.), und während der ganzen Richterperiode wurde sie gleichsam praktisch eingeübt, insofern auf jeden Abfall Unterjochung, auf die Rückkehr zu Gott Befreiung folgte. Als nach der kurzen Glanzperiode unter David und Salomon das Reich gespalten, im nördlichen Reich der Kälberdienst und bald auch der Baalsdienst eingeführt, und die Abgötterei auch im Reiche Juda von manchen Königen begünstigt und vom Volke geübt wurde, erhoben die Propheten immer drohender ihre Stimme, um mit erschreckender Genauigkeit den Untergang Israels durch seine Feinde und die Wegführung in die Gefangenschaft zu weissagen (vgl. besonders Osee 1, 4; 2, 9; 3, 4; 9, 3. 15; 10, 14; 11, 1. 5 ff.; 13, 15; 14, 1. Amos 4, 3; 5, 27; 7, 17; 9, 8 ff. Is. 6, 11 ff.; 7, 8; 24, 1 ff.; 39, 6. Mich. 1, 6 ff.; 4, 9. Jer. 4, 6 ff.; 9, 16; 10, 18 ff.; 20, 4 ff.; 22, 22. 25; 25, 9 ff.; 27, 6. 18 ff.; 29, 10 ff.; 31, 15). Aber auch die Rückkehr aus der Gefangenschaft und die darauf folgende messianische Zeit ward ebenso bestimmt geweissagt (Lev. 26, 40 ff. Deut. 4, 29 ff.; 30, 1 ff.; 32, 36 ff.). Zwar wird das nördliche Reich als solches nicht wieder erstehen (Amos 5, 1; 8, 14), aber Juda und mit ihm ein Theil von Israel wird zurückkehren und unter Einem Haupte stehen (Os. 1, 10 f.; 11, 9 ff.), besonders in der messianischen Zeit (Os. 3, 5; 11, 9 ff. Joel 2, 20 ff.; 3, 1. Is. 11, 11 ff.; 24, 14 ff.; 27, 12; 40, 1. 11; 43, 5 ff.; 44, 26 ff.; 45, 1 ff.; 48, 20 ff. Mich. 2, 12 f.; 7, 11. Jer. 12, 15 ff.; 23, 3 ff.; 29, 14; 31, 1 ff. 22 ff.; 32, 15. 37 ff.; 46, 27 f.; 50, 8. 17 ff. 33 f. Ez. 16, 60 ff.; 28, 25 ff.; 34, 11. 23; 36, 8 ff.; 37, 19 ff.). Diese Rückkehr wird wunderbar sein wie eine Auferstehung von den Todten (Os. 13, 14. Ez. 37); sie wird aber 70 Jahre nach dem Beginn der babylonischen Gefangenschaft eintreten (Jer. 25, 11; 29, 10. Bar. 6, 2; vgl. Dan. 9, 2. Zach. 1, 12. 2 Par. 36, 21. 1 Esdr. 1, 1). Der Zweck dieser Gefangenschaft war Buße und Bekehrung Israels (Lev. 26, 40 ff. Deut. 4, 29; 30, 1 ff. Os. 2, 7. 14; 5, 14 f. 6, 14. Amos 4, 12. Tob. 13, 11. Is. 4, 4; 10, 7. 20; 40, 2; 48, 10 f. Nah. 1, 12. Soph. 3, 7. Jer. 2, 12 ff.; 3, 14 ff.; 16, 14 ff.; 24, 6; 29, 12; 31, 19; 50, 4. Bar. 1, 15 ff.; 2—4; 6, 1. Ez. 6, 9 ff.; 11, 17; 16); insbesondere sollten die Israeliten von der Neigung zum Götzendienst geheilt werden (Os. 2, 14 ff. Is. 27, 9 ff.; 45, 22 ff.), in ihrer Zerstreuung unter die Heidenvölker diesen ein Lehrer der Wahrheit werden (Os. 2, 18. Tob. 13, 4. Is. 2, 2 ff. Mich. 4, 1 ff. Jer. 33, 7 ff.; 35, 18. Bar. 4, 18; 5; vgl. Dan. 2, 47; 3, 95 f.; 4, 31 ff.; 6, 26; 14, 40 ff.) und selbst für die Ankunft des Erlösers bereitet werden (vgl. besonders Is. 59 ff.; 65 ff.; Tob. 13, 20 ff. Mich. 4; 5. Soph. 3, 12 ff. Jer. 31, 33. Ez. 17, 22; 34, 11. 23 ff.; 36, 17. 24 ff.; 40—48). — Wie es die Propheten vorhergesagt, so kam die Erfüllung.

I. Das assyrische Exil. Zuerst ward das nördliche Reich zerstört. Schon Phul zog um 760 gegen Manahem von Israel und legte ihm schweren Tribut auf. Sein Nachfolger, Theglathphalassar, zog, von König Achaz von

Juda zu Hilfe gerufen, gegen Phacee und führte die Bewohner des nordöstlichen Galiläa, Basans und Galaads in die Gefangenschaft, 747 v. Chr. (4 Kön. 15, 19. 29). Phacee's Nachfolger, Osee, lehnte sich gegen Assyrien auf, darum zog Salmanassar gegen ihn und belagerte Samaria, das nach dreijähriger Belagerung erobert wurde. Die übrigen Bewohner des Landes wurden nach Assyrien in die Gefangenschaft geführt, 722 v. Chr. Als Hauptorte der Verbannung werden genannt Hala, Habor und Ara, der Fluß Gozan und Städte der Meder (4 Kön. 17, 6; 18, 11; vgl. 15, 29; 1 Par. 5, 26). Diese Angaben weisen in das nördliche Assyrien und Medien, in die Gegenden des Urmia-Sees und das Land südwestlich vom kaspischen Meer als Verbannungsort der zehn Stämme (vgl. den Art. Habor). Nördlich schloß sich die Landschaft Cyrene, קִיר, an, d. h. die Gegend am Flusse Cyrus, der sich in den Araxes ergießt; dorthin, in die Urheimat der Aramäer oder Syrer (Amos 9, 7), hatte schon früher, um 740, Theglathphalassar die Bewohner von Damaskus (4 Kön. 16, 9; Amos 1, 5) und wohl auch einen Theil der mit ihnen gegen Juda verbündeten Israeliten abgeführt (vgl. 1 Par. 5, 26; 4 Kön. 15, 19. 29). Von dort verbreiteten sich die Israeliten auch nach anderen Orten des assyrischen Reiches; namentlich erscheinen Ninive, Rages und Ecbatana als Hauptsitze der Verbannten (Tob. 1, 16; 3, 7; 5, 8). Man hat wohl auch die ersten Verbannungsorte im entlegensten Theil, gleichsam „im Sibirien" des assyrischen Reiches, an der Nordwestgrenze Indiens gesucht. So würden sich am leichtesten die zahlreichen jüdischen Bevölkerungen in dortigen Städten, wie ihre Ausbreitung nach der Küste von Malabar und nach China erklären (Haneberg, Gesch. d. bibl. Offenb., 3. Aufl., S. 379 ff.). Allein dagegen sprechen die Andeutungen im Buche Tobias; auch ist es wenig wahrscheinlich, daß die Assyrer die Israeliten über 500 Meilen von ihrer Heimat transportirt hätten. Dagegen ist es leicht denkbar, daß die Juden aus der assyrischen und babylonischen Gefangenschaft nach allen Seiten hin, besonders nach Norden (Südrußland, Krim) und Osten bis Indien und China sich ansiedelten, wie sie ja auch schon in früher vorchristlicher Zeit, nicht erst seit der Zerstörung Jerusalems durch Titus, bis in den fernsten Westen hin sich niederließen.

II. Das babylonische Exil. Auch Juda war bereits dem König Theglathphalassar durch die Gott entfremdete Politik des Königs Achaz um 740 v. Chr. zinspflichtig geworden (4 Kön. 16, 7. 2 Par. 28, 16 ff.; vgl. Is. 7), und nur acht Jahre nach der Zerstörung Samaria's drohte Jerusalem der Untergang durch Sennacherib, wurde aber durch das Gottvertrauen des Königs Ezechias noch abgewendet, 714 v. Chr. (4 Kön. 18, 13 ff. 2 Par. 32. Is. 36 f. Eccli. 48, 20). Dessen Sohn, Manasses, ward von den Assyrern gefangen nach Babylon geschleppt, jedoch um 650 v. Chr. wieder freigelassen (2 Par. 33, 11). Im Kampf der unter Nabuchodonosor entstandenen babylonischen und der ägyptischen Großmacht hatte das zwischen beiden gelegene kleine Juda eine schwierige Stellung, und nur durch Vermeidung jeder Parteinahme und unbedingtes Gottvertrauen, wie die Propheten es im Namen Gottes forderten, war Rettung möglich. Noch einmal leuchtete in Josias ein Strahl der Hoffnung; als aber dieser fromme König im Kampf gegen den Pharao Nechao bei Mageddo gefallen war, 610 v. Chr., brach das Verderben unaufhaltsam herein (vgl. 4 Kön. 22, 20; 23, 27 ff. 2 Par. 34, 28; 36, 1 ff.). Mangel an jenem Gottvertrauen und in Folge davon stete Hinneigung der jüdischen Könige und Großen zu Bündnissen mit Aegypten war die Veranlassung zu den Feindseligkeiten Nabuchodonosors, welche mit der Zerstörung Jerusalems endeten, 606—588 v. Chr. Während dieser 18 Jahre fanden drei Wegführungen von Juden nach Babylon statt. Zuerst kam Nabuchodonosor nach seinem Sieg bei Charkamis über den Pharao Nechao nach Jerusalem, unterwarf sich den mit Aegypten verbündeten König Joakim und brachte nebst einem Theil der Tempelgeräthe mehrere Jünglinge aus königlichem und fürstlichem Stamm, darunter auch Daniel, nach Babylon, um sie für seinen Hofdienst erziehen zu lassen, 606 v. Chr. Von da an werden die 70 Jahre der babylonischen Gefangenschaft gezählt (4 Kön. 24, 1. 2 Par. 36, 6. Dan. 1, 1 ff.; vgl. Is. 39, 6 ff.). Da aber Joakim nach drei Jahren wieder von Nabuchodonosor abfiel, sandte dieser zunächst chaldäische, syrische, ammonitische und moabitische Kriegsschaaren gegen ihn, um das Land zu verwüsten, zog später selbst gegen Joakims Sohn und Nachfolger Joachin oder Jechonias und belagerte Jerusalem. Jechonias ergab sich schon im dritten Monat seiner Regierung, 599 v. Chr., und wurde mit fast allen vornehmeren Juden, dem Kern des Heeres und den Werkleuten, in Allem 10 000 Mann, nebst den Tempelschätzen nach Babylon geführt (4 Kön. 24, 10 ff. 2 Par. 36, 10; vgl. Jer. 24, 1). Unter diesen Exulanten befanden sich auch Ezechiel und der Großvater des Mardochäus (Ez. 1, 1. Esth. 2, 5; 11, 4). Die dritte Deportation erfolgte elf Jahre später, 588 v. Chr., nachdem trotz aller Warnungen des Propheten Jeremias Juda's letzter König Sedecias von Nabuchodonosor abgefallen war. Jerusalem wurde von den Chaldäern zum dritten Mal erobert und endlich sammt dem Tempel zerstört (4 Kön. 24, 17; 25. 2 Par. 36, 13 ff. Jer. 32, 1; 39—45; 52). — Die Juden wurden nicht, wie vorher die Israeliten, in entlegene Theile des Landes ihrer Feinde zerstreut, sondern in der Hauptstadt Babylon selbst und ihrer nächsten Umgebung angesiedelt. Das sagt uns die heilige Schrift ausdrücklich (vgl. 4 Kön. 24, 15; 25, 7. 2 Par. 36, 6. 10. 20. Jer. 24, 1; 39, 7 ff.; 52, 11 ff. Dan. 1, 1. Bar. 1, 3 ff.; 6, 1), und auch die älteste jüdische Tra-

dition bestätigt es auf das Bestimmteste. Die babylonischen Juden, welche vom dritten bis zehnten Jahrhundert n. Chr. die Träger der jüdischen Bildung wurden, nennen als ihre ältesten Niederlassungen solche Orte, die sich in der nächsten Umgebung Babylons befinden; so Naharbea, syr. Nuhabra, am Euphrat, da wo dieser, Bagdad gegenüber, dem Tigris am nächsten kommt, seit 188 n. Chr. lange Zeit Sitz einer jüdischen Akademie, etwa acht Meilen nördlich von Babylon; nahe dabei lag die alte Synagoge von Huzal. Noch näher bei Babylon lag Fum-Baditha oder Pumbeditha. Ganz unmittelbar bei Babylon, diesem gegenüber, westlich vom Euphrat, wird seit alten Zeiten das Grab Ezechiels, ein ehedem berühmter und noch nicht vergessener Wallfahrtsort der Juden, gezeigt, nahe dabei das Grab Baruchs und viele andere Gräber berühmter Juden; lauter Beweise, daß hier die Hauptniederlassungen der Verbannten waren. Auch der Fluß Chobar, כְּבָר, an dem Ezechiel seinen Aufenthaltsort hatte (Ez. 1, 1), ist wohl nur ein Arm oder Kanal des Euphrat bei Babylon, da alle Ueberlieferungen der Juden dahin weisen (Haneberg, Gesch. d. bibl. Offenb. 319 f.).

Zustände im Exil. Im assyrischen Exil hatten die Israeliten manche Verfolgung auszustehen, namentlich durch Sennacherib nach seiner Niederlage vor Jerusalem (Tob. 1, 18 ff.); auch war ihre Zerstreuung in entlegene Theile des assyrischen Reiches der Bewahrung ihrer Religion und Nationalität nicht günstig, zumal da beide schon durch ihre Jahrhunderte lange Trennung vom Tempeldienst und der Davidischen Dynastie, sowie durch den Kälber- und Götzendienst und stete Befeindung Juda's sehr geschwächt waren. Wirklich verloren sie sich, mit Ausnahme der Besseren, welche den Glauben bewahrt hatten (vgl. 2 Par. 30, 11; 34, 33; 35, 17 f. Tob. 1, 6 ff. 3 Kön. 19, 18) und sich den Juden anschlossen, unter den Heiden, und die Juden selbst gaben die Hoffnung auf die Rückkehr Israels auf; „die zehn Stämme werden nicht wiederkehren", heißt es Sanhedrin fol. 110, 2. Ganz anders verhielt es sich mit den Juden im babylonischen Exil. Es war der Kern des Volkes, der weggeführt war; er bildete eine compacte Masse, angesiedelt in der Hauptstadt des Reiches und ihrer nächsten Umgebung; hier sollten die Juden gerade durch ihre Talente, Kenntnisse und Fertigkeiten ihren Siegern dienen. So fühlten sie weniger das Joch der Unterdrückung; ihre geistige Thätigkeit wurde geweckt; ihre Religion blieb, mit seltenen Ausnahmen (vgl. Dan. 3, 8 ff.), unangetastet (Dan. 1, 8 ff.); sie hatten ihre Synagogen und konnten sich ungehindert zum Gottesdienst versammeln (Bar. 1, 3 ff. Ez. 3, 15). Sie behielten ihre selbständige Gemeindeverfassung, ihre eigene Gerichtsbarkeit, selbst das Recht über Leben und Tod, wie sich in der Geschichte Susanna's zeigt (Dan. 13); sie konnten sehr reich und angesehen sein, wie Joakim, der Gemahl der Susanna (Dan. 13, 4). Sie veranstalteten Sammlungen unter sich, konnten das Geld ungehindert ihren armen Volksgenossen in Judäa schicken und erhielten selbst einen Theil der heiligen Gefäße zurück (Bar. 1, 6). Sie hatten Aecker und Weinberge und konnten sie in Frieden bestellen (Jer. 29, 5. Bar. 6, 2 ff.). Einzelne kamen selbst zu den höchsten und einflußreichsten Stellen im Reiche, wie Daniel und seine Gefährten (Dan. 1, 19 f.; 2, 48 ff. 97; 5, 11 ff.; 29). Auch der wahre Gott, den sie verehrten, fand Anerkennung bei den Babyloniern (Dan. 2, 47; 3, 95 f.; 4, 31 ff.). Endlich ward auch der jüdische König Jechonias wieder mit königlichen Ehren umgeben (4 Kön. 25, 27 ff. Jer. 52, 31 ff.). Auch scheinen die Juden ganz bald die Freiheit gehabt zu haben, sich, wo es ihnen im babylonischen Reiche gefiel, anzusiedeln und Geschäfte und Handel zu treiben. Noch freundlicher gestalteten sich diese Verhältnisse unter den Persern, die mit ihrer reinern Religion sich den Juden mehr verwandt fühlten (vgl. Dan. 6, 2 ff.; 6, 26; 14, 1. 40 ff. 2 Par. 36, 23. 1 Esdr. 1, 3). So läßt sich begreifen, daß Viele, und zwar gerade die Vornehmeren und Reichen, keinen Gebrauch von der Erlaubniß der Rückkehr in die Heimat machten; von 24 Priesterklassen kehrten nur vier heim (1 Esdr. 2 u. 8. 2 Esdr. 7, 6 ff.). Andererseits waren die Gefahren des Abfalls zum Götzendienst nicht gering; aber Gott hatte gesorgt, daß seine Absichten erfüllt wurden. Die schreckliche Genauigkeit, womit die Drohungen der Propheten in Erfüllung gingen, hatten die Juden wirklich zur Besinnung gebracht und zur Buße gestimmt; zugleich waren sie durch ebenso bestimmte Weissagungen derselben Propheten versichert, daß das Exil nach 70 Jahren ein Ende nehmen, das Volk heimkehren und seinem messianischen Beruf entgegenreifen werde (vgl. besonders Is. 44, 28; 45, 1 ff. Jer. 25, 12; 29, 10. Tob. 13, 3 ff.). Diese Gesinnung wurde sorgfältig gepflegt durch die Propheten Jeremias und Baruch und besonders durch Ezechiel und Daniel. Als daher die 70 Jahre der Gefangenschaft zu Ende gingen, war das Volk durch Buße gereinigt, vom Götzendienst geheilt und von Hoffnung und Verlangen nach seiner Wiederherstellung im gelobten Lande erfüllt. Zwar kehrte nur der kleinere Theil des Volkes zurück; aber allmälig erwuchs doch wieder ein neuer Staats- und Kirchenverband. Der Tempel konnte bereits 516 v. Chr. eingeweiht werden, die Mauern wurden vollendet durch Nehemias, 445 v. Chr., und die nachexilischen Propheten Aggäus, Zacharias und Malachias, die zur geistigen Wiederherstellung des Volkes so wesentlich mitgeholfen hatten, wiesen dasselbe auch nachdrücklich auf das Ziel und Ende seiner Berufung, die Ankunft des Messias und die Bekehrung der Heidenwelt hin. Das Exil selbst aber und die an dasselbe sich anschließende Verbreitung jüdischer Ansiedelungen im ganzen assyrischen und babylonischen Reich, in Aegypten und noch weit über die Grenzen dieser Länder hinaus dienten

nach Gottes Absicht dazu, auch die Heidenwelt mit der Kenntniß des wahren Gottes bekannt zu machen, die Erinnerung an den verheißenen Erlöser zu erneuern und die Sehnsucht nach seiner Ankunft zu beleben, bis die Apostel des Herrn überall in den jüdischen Synagogen die vorbereiteten Stätten ihrer Predigt an die Juden und Heiden fanden (vgl. Apg. 9, 20; 13, 14. 43 ff.; 14, 1; 16, 13; 17, 1. 10. 17; 18, 4. 19. 26; 19, 8). [Holzammer.]

Exil der Päpste, s. Avignon.

Exocatacölen (Ἐξωκατάκοιλοι) hießen im oströmischen Reiche diejenigen, welchen am Hofe des Patriarchen von Constantinopel die höchsten geistlichen Würden (ὀφφικία, ἀρχοντικά, ἀξιώματα) zugetheilt waren. Sie waren folgende: 1. der Großöconom (ὁ μέγας οἰκονόμος), welcher die Einkünfte der Kirche verwaltete; 2. der Aufseher über die Mannsklöster des Patriarchats und insbesondere der Stadt Constantinopel (ὁ μέγας σακελλάριος); 3. der Aufseher über die Kirchengeräthe und Inhaber der einschlägigen Jurisdiction (ὁ μέγας σκευοφύλαξ); 4. der Großkanzler, der die Stelle des Archidiacons vertrat (ὁ μέγας χαρτοφύλαξ); 5. der Aufseher über die Kirchen der Hauptstadt und die Frauenklöster (ὁ σακελλίου). Im zwölften Jahrhundert unter dem Patriarchen Xiphilin kam noch 6. der Großdefensor (ὁ πρωτέκδικος) hinzu, welcher Vorsteher eines Gerichtes war und zwölf Beisitzer unter sich hatte. Diese Würdenträger hatten, wenn sie auch nur Diaconen waren, den Rang vor den Bischöfen und lassen sich also mit den Cardinaldiaconen des römischen Hofes vergleichen. Andere hohe Würdenträger waren: der Erste der Syncellen (ὁ πρωτοσύγκελλος), der Geschäftsführer der Kirche (ὁ πρωτονοτάριος), der Aufseher über die Kleidungen (ὁ καστρήνσιος), der Gesandtschafter (ὁ ῥεφερενδάριος), der Siegelbewahrer (ὁ λογοθέτης), der Protocollführer (ὁ ὑπομνηματογράφος), der Empfänger der Memorialien für das geistliche Gericht (ὁ ὑπομιμνήσκων) und der Scholasticus des Occidents (ὁ διδάσκαλος). Außerdem gab es noch Aemter, welche bloß auf den Gottesdienst Bezug hatten, z. B. das des Protopapas. Alle diese Beamten waren in den rechten und den linken Chor und in verschiedene Ordnungen eingetheilt. Diese Einrichtungen sind unter der Herrschaft der Türken verschwunden bis auf die leeren Titel. Dermals hat der Patriarch eine Synode von acht Bischöfen zur Seite, und an den Sitzungen können auch zwei benachbarte Metropoliten Antheil nehmen. Für die Vermögensverwaltung aber besteht ein aus sehr ungleichartigen Elementen (vier Bischöfen, vier Fürsten und vier Bürgern) zusammengelesener Ausschuß. (Ueber die Etymologie des Wortes vgl. Ducange, Glossar. s. h. v.) [Sartorius.]

Exodus, s. Pentateuch.

Exomologese, s. Buße.

Exorcismus ist ein im Namen Gottes, besonders im Namen des Weltenrichters Jesu, an die Dämonen gerichteter Befehl, Menschen und Sachen zu verlassen oder sie nicht anzufeinden. Jesus selbst trieb Teufel aus und gab seinen Jüngern (Matth. 10, 8) wie den Gläubigen überhaupt (Marc. 16, 17) die Macht dazu. Die Worte Christi: „Treibet Dämonen aus“ (Matth. 10, 8), enthalten jedoch nicht nur die Bevollmächtigung zur Beschwörung derselben, sondern sie bezeugen zugleich ihre Kraft, so zwar, daß das Austreiben der Dämonen im Namen Jesu zu den Zeichen gehört, welche die Gläubigen verrichten (Marc. 16, 17). Deßgleichen schließen die befehlenden Worte, deren sich die Kirche bei der Austreibung der bösen Geister bedient, den Irrthum aus, dem Exorcismus komme bloß eine symbolische Bedeutung zu, und bezeugen die Wahrheit, daß er eine wirksame Kraft besitzt (Thom. 3, q. 71, a. 3). Dem entsprechend heilten die Apostel die von Dämonen Geplagten (Apg. 8, 7), und die christlichen Apologeten berufen sich auf solche offenkundige, vor Gläubigen und Ungläubigen geschehene Beschwörungen, um die Verworfenheit des Heidenthums und die Macht des Christenthums zu beweisen. „Das alles,“ sagt Minutius Felix, „weiß der größte Theil von euch, daß nämlich die Dämonen von sich selbst bekennen, so oft sie von uns durch die Folter der Worte und durch die Glut des Gebetes aus den Körpern vertrieben werden. Selbst Saturnus, Serapis, Jupiter und was ihr sonst noch von Dämonen anbetet, sprechen von Schmerz bezwungen aus, was sie sind; und sie lügen doch nicht, besonders wenn Manche von den Eurigen dabei stehen, zu ihrer eigenen Schande. Glaubet es ihnen auf ihr Zeugniß hin, daß sie Dämonen sind, da sie es selbst von sich bekennen. Denn sobald sie beschworen werden bei dem wahren und einigen Gott, erschauern sie unwillkürlich und im Gefühle ihres Leidens in den Leibern und fahren entweder sogleich aus oder verschwinden allmälig, je nachdem der Glaube des Leidenden mithilft, oder die Gnade des Heilenden einwirkt“ (Octav. c. 27). In der Zeit, in welcher sich das Mysterium der Liebe in der Incarnation vollendete, verwirklichte sich zwar das des Hasses in der Obsession am vollständigsten (darum ein Kampf wie weder vorher, noch nachher); doch gibt es kein Jahrhundert, in welchem sich die Macht der den Exorcismus übenden Kirche nicht in wohl beglaubigten Thatsachen erprobt hätte. Deßungeachtet trat und tritt die Wirkung nicht immer und unfehlbar ein, denn es kann ihr von Seiten des Menschen ein Hinderniß gesetzt werden. Sodann ist sie zum Seelenheile und zur Ehre Gottes nicht schlechthin nothwendig, da sie bloß die Befreiung von einem Uebel bezweckt, welches dem Angefochtenen zum Heile und Gott zur Verherrlichung dienen kann.

Seit den ältesten Zeiten wurde der Exorcismus über Besessene in derselben Weise wie jetzt vorgenommen. Bezüglich der ersten drei Jahrhunderte wurde dieses von mir in der Schrift Sacramente und Sacramentalien in den ersten

Jahrhunderten S. 16—62 nachgewiesen. In der Folgezeit änderte sich das nicht. Die Beschwörung bestand theils in Handlungen, theils in Worten. Zu den ersteren gehört die An- oder Aushauchung (in- oder ex-sufflatio), welche mit der Anrufung des Namens Gottes die Dämonen wie die heftigste Flamme brennt und sie vertreibt (Cyrill. H. Cat. 20, n. 3). Die Handauflegung ist so mit dem Exorcismus verbunden, daß sie nicht selten den ganzen Act bezeichnet. Durch Auflegung der Hände und Gebet trieb Ambrosius unreine Geister aus (Paulin. Vita Ambros. n. 28). Dasselbe berichtet Gregor von Nyssa (De vita Ephr.) von Ephräm, dem Syrier. Eine besondere Kraft, die Mächte und Herrschaften zu vernichten, besitzt das Kreuzeszeichen (Basil. In Isaia c. 11, n. 249), weßwegen die Dämonen zittern, wenn sie es auch nur sehen (Cyrill. H. Cat. 13, n. 3). Die Gläubigen schützten sich darum zu allen Zeiten durch dasselbe gegen Verführung und Zauberei, denn die Magie vermag nichts gegen den Namen Christi und das Kreuzeszeichen (Epiphan. Haer. 30, n. 8). Gregor von Nazianz (Carm. adv. iram v. 420) ermahnt deßgleichen die Christen, sich mit dem Kreuze zu bezeichnen, vor dem sich alle Dämonen fürchten, und durch das er selbst sich gegen Alles geschützt wußte. Diesem zufolge bildete das Kreuzeszeichen zweifellos einen hauptsächlichen Bestandtheil des Exorcismus. Ja nach Athanasius vertrieb der Gebrauch des Kreuzeszeichens allein jeden dämonischen Betrug (De incarn. verbi n. 47). Was die bei dem Exorcismus angewendeten Worte und Gebete betrifft, so gehen der Beschwörung nach alter Uebung Lesungen aus der Schrift voran, welche den Minister wie den Empfänger auf dieselbe vorbereiten sollen. Die Kirchenväter fordern überhaupt, daß sowohl die Worte der Gebete als der Beschwörung der Schrift entlehnt seien (Cyrill. H. Procat. n. 9), da ihnen eine größere Kraft zukomme. Geradezu für verwerflich hielten sie es, wenn die Exorcisten, mit Uebergehung der Schrift, sich anderer zierlichen Worte bedienten, in welchen sie sich selbst Exorcisten nannten. „Solcher Redensarten spotten die Dämonen, während sie sich vor den Worten der Heiligen fürchten" (Athan. ad Marcell. n. 33). Die Beschwörung geschah im Namen Jesu des Gekreuzigten. „Wegen der Kraft des Gekreuzigten," sagt Chrysostomus, „fliehen die Dämonen, wenn sie nur den Namen des Kreuzes hören. Es beschwöre sie jemand im Namen eines andern Gekreuzigten und sie spotten. Wenn du aber Jesus den Nazarener beifügst, fliehen sie plötzlich, wie vor Feuer" (De laudib. Pauli Hom. 4, p. 494). Ferner wird den bösen Geistern im Namen Jesu befohlen, zu weichen. Die Hände auflegend und befehlend trieb sie Ambrosius aus (Paulin. Vita Ambr. n. 43). Diesen Befehl begleiten Drohungen und die Ankündigung des Gerichtstages. „Die Dämonen seufzen bei den Worten, die ihre Strafe anzeigen" (Hilar. In ps. 60, n. 10). Endlich enthält und enthielt die Beschwörungsformel Verwünschungen und Beschimpfungen des Satan. Von der Demuth handelnd sagt Ephräm, der Dämon könne aus Stolz eine Beschimpfung und Beschämung nicht ertragen. Wenn er nun höre, wie im Exorcismus seine Blöße, Schande und Schmach öffentlich verkündigt werde, verweile er daselbst nicht länger (Ephr. De divers. serm. 18, p. 658). Hieraus sieht man, daß solche Vorwürfe in die Beschwörung aufgenommen waren, wie dieses auch Tertullian (De testimon. animae c. 3) bezeugt. Die Worte, deren sich Gregor von Nazianz in den Gedichten „Abweisung des Teufels und Anrufung Christi" bedient, sind darum ohne Zweifel ebenso dem Exorcismus entnommen, wie er die acht Seligkeiten &c. in Verse bringt. In denselben heißt es: „Fliehe schnell, Betrüger, aus meinem Herzen, meinen Gliedern, meinem Leben, Räuber, Schlange, Belial, Gottloser, Tod, Dieb, Bestie, Mörder, der du den Stammeltern den Tod gebracht hast. Jesus, der Gebieter, befiehlt dir, zu fliehen in das Meer, in die Felsen, in die Schweineheerde. Weiche also, damit ich dich nicht mit dem Kreuze schlage, vor dem Alles zittert" (Greg. Naz. l. c. n. 55, p. 955).

Exorcismus über die Täuflinge. Wenn auch der Täufling nicht offenkundig dämonischen Einwirkungen unterliegt, ist doch der durch die Erbsünde unter der Gewalt des Teufels Stehende für dämonische Einflüsse sehr empfänglich. Der Tauf-Exorcismus ist daher keine bloß symbolische Handlung, sondern er hat eine bestimmte von der Taufe verschiedene Wirkung. Er weist die äußeren Einflüsse des Teufels zurück, die Taufe aber hebt die innern Anknüpfungspunkte (Sünde und Schuld) auf. Die Taufe macht aus einem Kinde des Zornes ein Kind Gottes, der Exorcismus entfernt die dämonischen Einflüsse, welche die Wirkungen der Taufe hindern. Die Taufe kann darum ohne Beschwörung wirksam empfangen werden, man läßt dieselbe jedoch nur im Nothfalle weg und holt sie, wenn möglich, nach (Thom. 3, q. 72, a. 3). Uebrigens beschränkt man den Tauf-Exorcismus nicht bloß auf die Beschwörung. Bereits die unter Cyprian auf der Synode zu Carthago versammelten Bischöfe nennen den ganzen Vorbereitungsact auf die Taufe Exorcismus. In der alten Kirche wurde er bei geschlossenen Thüren und an beiden Geschlechtern getrennt vorgenommen, „damit nicht das Mittel des Heiles zu einer Gelegenheit des Verderbens werde" (Cyrill. Procat. n. 14). Jeder Einzelne wurde barfuß und bloß in einem Unterkleide zum Exorcisten geführt und beschworen. Weil dadurch die Handlung langwierig und lästig wurde, entschuldigten zur Zeit Gregors von Nazianz Manche durch diese Beschwerlichkeiten den langen Aufschub der Taufe. Die mit dem Tauf-Exorcismus verbundenen Handlungen sind die Aushauchung (exsufflatio), welche schon die arabischen Canones Hippolyts (19, n. 6) bezeugen. Da die Schriftsteller des vierten Jahr-

hunderts diese Uebung durchweg erwähnen, war sie von den ältesten Zeiten an in der Kirche heimisch. Die exsufflatio ist ein Zeichen des Abscheues, der afflatus symbolisirt Mittheilung des guten Geistes und damit Austreibung des bösen. In der Widersagung (renuntiatio) vollzieht sich die mitwirkende Thätigkeit des Täuflings bei der Beschwörung. Die Formel derselben ist seit dem zweiten Jahrhundert in der ganzen Kirche beinahe gleichlautend: „Ich widersage dem Teufel und seinen Werken", oder „seinem Pompe und seinen Engeln", oder „seinem Cult und seiner Herrschaft, wie der Welt und ihren Lüsten". Unter dem Pompe wurden Theater, Wettrennen rc., unter dem Cult desselben der Götzendienst verstanden. Der Täufling sprach diese Worte mit ausgestreckter Hand gegen Westen gerichtet, dem Orte der Finsterniß, in welcher Satan herrscht (Cyrill. Cat. 19, n. 6—8). Im Abendlande ging der Widersagung das Ephphata, die Oeffnung der Sinne vorher, damit jeder zur Gnade Schreitende wisse, was er zu antworten habe (Ambros. De myst. c. 1, n. 3). Ferner symbolisirt und bewirkt diese Cerimonie, daß die Sinne nicht mehr als Werkzeuge dem Teufel, sondern der Lehre des Glaubens dienen, welchen die Täuflinge aufnehmen (aures), bestätigen (nares) und bekennen (os) sollen (Thom. 3, q. 71, a. 2). Sofort schreibt der römische Ritus die Salbung des Täuflings mit Oel auf der Brust und zwischen den Schultern vor, welche die Tüchtigkeit, wider den Teufel zu streiten, sinnbildet (Thom. l. c.). Unter den alten Schriftstellern der abendländischen Kirche erwähnen sie bloß die arabischen Canones Hippolyts und die Schrift De sacramentis. Zahlreicher sind die Zeugnisse aus dem Morgenlande. Die apostolischen Constitutionen (3, 15) beschreiben die Dienstleistung der Diaconissen bei dieser Salbung, und die Recognitionen (3, 67) verordnen: Jeder werde getauft, nachdem er mit geweihtem Oel gesalbt wurde. In das Baptisterium eintretend, zogen nämlich die Täuflinge auch das Unterkleid aus, damit sie am ganzen Leibe mit exorcisirtem Oele gesalbt werden konnten, das durch die Anrufung Gottes die Kraft besaß, böse Geister zu vertreiben (Cyrill. Cat. 20, n. 2. 3). Diese Worte erklären die Differenz zwischen dem abendländischen und morgenländischen Ritus. Bei den Orientalen vertrat die Salbung zum Theil die Stelle des Exorcismus, darum übergehen viele Schriftsteller den letztern, während im Abendlande das Umgekehrte stattfand. — Das ist der Complex von Handlungen und Worten, welche den Tauf-Exorcismus bilden.

Derselbe zeigt zugleich, daß auch vernunftlose Sachen exorcisirt werden können. Durch die Sünde Adams erhielten nämlich die Dämonen eine gewisse Gewalt über die Natur. So lange diese dem Menschen unterthan war, konnten sie dieselbe nicht wirksam influenziren. Denn war sie dem Menschen, als ihrem Herrn, unterthan und zwar, ihrem Wesen entsprechend, naturnothwendig, so konnte sie von den Dämonen nicht gegen den Menschen mißbraucht werden. Mit dem Falle verlor der Mensch sein Dominium über die Natur. Dadurch ist dieser Mißbrauch möglich geworden, und Gott ließ ihn als Strafe für die Empörung des Menschen zu. Die verderbliche Wirkung besteht aber darin, daß sich der Dämon entweder ihrer die Sinnlichkeit des Menschen reizenden Erscheinungsweise bedient oder ihre zerstörende Macht gegen ihn richtet. Zur Paralysirung dessen werden Chrisam und Oel, Taufwasser, Weihwasser und andere Gegenstände exorcisirt. Man entzieht Sachen, welche in dem Gottesdienste, besonders als Sacramentsmaterie, gebraucht werden, den dämonischen Einflüssen. Andererseits erhalten durch exorcisirtes Oel, Wasser rc. die Gläubigen Instrumente, durch deren Anwendung sie dämonischen Einwirkungen entgegen treten können, ohne daß sie einen Exorcisten zu rufen haben. [Probst.]

Exorcistat, die zweite unter den vier niederen Weihen (ordines minores). Bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts übten die Gläubigen überhaupt, besonders aber die mit Charismen Begabten, das Exorcistat. Nach Origenes offenbarte sich die Gnade Christi und die Schwäche der Dämonen gerade darin, daß zu ihrer Austreibung weder ein Weiser noch ein in der Theologie Bewanderter nöthig war (C. Cels. 7, 4). Papst Cornelius gedenkt zuerst des Exorcistates als eines eigenen Ordo. Wahrscheinlich war es Papst Fabian, der den bis dahin mit den Namen Diacon und Hypodiacon bezeichneten Functionären einen abgegrenzten Wirkungskreis und bestimmte Namen gab und dadurch die niederen Ordines und mit denselben auch das Exorcistat organisirte. Ueber die Ordination des Exorcisten schreibt die angeblich vierte carthaginensische Synode im J. 398 vor: Wenn ein Exorcist geweiht wird, gibt ihm der Bischof das Buch, worin die Exorcismen geschrieben sind, und spricht: Accipe et commenda memoriae et habe potestatem imponendi manus super energumenos, sive baptizatos, sive catechumenos (can. 7). Diese Worte werden, gemäß dem römischen Pontificale, heute noch bei der Weihe der Exorcisten gebraucht. Uebrigens wurde durch die Schaffung des Exorcistates den übrigen Clerikern und Laien die Beschwörung weder verboten (der 26. Canon der Synode von Laodicäa bezieht sich wohl auf das Katechesiren der Ungläubigen), noch die Ausübung derselben durchweg an die vorgeschriebenen Bücher geknüpft. Sulpicius Severus berichtet von dem hl. Martinus, daß er, ohne den Energumenen die Hände aufzulegen und sie durch wortreiche Formeln zu beschwören, wie es die Cleriker zu thun pflegen, durch sein Gebet allein die Dämonen austrieb (Sulp. Sev. Dial. 2 [3] 6, p. 204, ed. Halm.). Da jetzt jeder Priester den Ordo des Exorcistates besitzt, sind sie, vorzüglich die Pfarrer, zur Ausübung dieser Thätigkeit berufen. Doch verlangen die meisten Diöcesanstatuten die specielle Erlaubniß des Bischofes

zur solennen Vornahme des Exorcismus. Eine allgemein kirchliche Vorschrift existirt jedoch hierüber nicht. Polnische Bischöfe beklagten sich nämlich bei Benedict XIV., daß Regularen ohne ihre Bewilligung exorcisirten. Der Papst antwortete: Er wisse nicht, ob sie ihnen dieses verboten hätten. Sie könnten und sollten es thun, dann werde er für die Beobachtung ihrer Anordnung sorgen (Const. Magno, § 34, 2. Jan. 1751). [Probst.]

Im Einzelnen ist insbesondere Folgendes zu beachten: 1. Der, welcher den Exorcismus vornehmen soll, muß die entsprechenden moralischen Eigenschaften: Frömmigkeit, Klugheit, Tadellosigkeit des Lebens, Demuth, Gottvertrauen, selbstlose Nächstenliebe, Standhaftigkeit in erforderlichem Maße besitzen, von reifem Alter und durch den Ernst seiner Sitten ehrwürdig sein (Rit. Rom. l. c.). 2. Er soll die erforderlichen Kenntnisse durch das Studium und die Erfahrung sich verschafft haben (Rit. Rom. l. c.). 3. Er soll nicht leicht an Besessenheit glauben und sich vergewissern, ob der Zustand wirklich Besessenheit sei oder von Krankheit oder anderen natürlichen Ursachen herrühre (Rit. Rom. l. c.). Wie die Stat. Leod. n. 280 und das Conc. prov. Vienn. von 1858, tit. IV, c. 10 mit Recht bemerken, muß man besonders bei hysterischen Frauenzimmern und bei Armen große Vorsicht anwenden, um nicht getäuscht zu werden; die Consultation eines Arztes wird regelmäßig geboten sein. 4. Er soll keine unerlaubten, abergläubischen Mittel anwenden, auch dem Kranken oder Besessenen keine Arzneien geben oder anrathen, sondern dieß dem Arzte überlassen (Rit. Rom. l. c.). Er soll aber auch nicht meinen, die Besessenheit könne durch natürliche Mittel gehoben werden (Bened. XIV., Const. Sollicitudo 1. Oct. 1745, § 42; De beatif. et canoniz. Sanct. lib. 4, p. 1, c. 29, n. 7). 5. Er muß sich selbst mit geistlichen Waffen, mit großem Glauben, Reinheit des Gewissens, durch Beicht oder wenigstens vollkommene Reue, durch Fasten und Abtödtung rüsten (Rit. Rom. l. c.; Pontif. Rom. in ord. exerc.). 6. Er soll auch den Besessenen, wenn dieser dazu im Stande ist, ermahnen zu beten, zu fasten, öfter zu beichten und zu communiciren, während des Exorcismus sich zu sammeln, an Gott sich zu wenden und mit festem Glauben in aller Demuth von ihm Heilung zu erflehen, und auch bei heftigen Qualen in Geduld und festem Vertrauen auf Gott auszuharren (Rit. Rom. l. c.). 7. Der Exorcismus soll in der Kirche oder einem andern religiösen und anständigen Orte geschehen, in Privathäusern nur wegen Krankheit oder anderen ehrbaren Gründen (Rit. Rom. l. c.). 8. Vorwitzige Zuschauer sollen nicht zugelassen werden, wohl aber Zeugen; namentlich sollen Frauenspersonen nicht ohne Zuziehung von Zeugen, wo möglich aus der nächsten Verwandtschaft, exorcisirt werden unter Vermeidung von allem, was dem Exorcisten oder Anderen böse Gedanken erregen könnte (Rit. Rom. l. c.). 9. Das hochheilige Sacrament darf dem Besessenen nicht nahe gebracht werden, wohl aber, mit sorgsamer Verhütung aller Verunehrung, Reliquien, Weihwasser und das Crucifix (Rit. Rom. l. c.; Bened. XIV. Const. Cum ut recte 27. Jul. 1755, § 26). 10. Der Exorcist enthalte sich aller Geschwätzigkeit und aller unnöthigen und neugierigen Fragen, besonders über verborgene und zukünftige Dinge; bediene sich mehr der Worte der heiligen Schrift als seiner eigenen; er spreche die Exorcismen befehlend und mit Auctorität, mit großem Glauben, Demuth und Eifer; er wiederhole das, wobei sich der Teufel besonders gepeinigt zeigte, und beharre, wenn sich Fortschritte zeigen, stundenlang, bis der Sieg erlangt ist (Rit. Rom. l. c.), jedoch nicht in die Nacht hinein. 11. Ist der Besessene befreit, so muß er ermahnt werden, sich sorgfältig vor Sünden zu hüten, damit er dem Teufel nicht Gelegenheit zur Rückkehr gebe und die letzten Dinge schlimmer werden, als die ersten (Rit. Rom. l. c.). 12. Die Kleidung des Exorcisten ist Röcklein und Stola; als Norm ist nach einer Encyclika Clemens' XI. vom 21. Juni 1710 die in dem römischen Ritual vorgeschriebene zu befolgen. Näheres s. bei Baruffaldi, Comm. ad Rituale Rom. tit. 90; Benger, Pastoral II, 707—713; Amberger, Pastoraltheologie, 3. Aufl., III, 1062 ff. [Heuser.]

Expositio Sanctissimi, s. Aussetzung.

Expositur nennt man eine solche Kirche, welche ursprünglich nur eine Tochterkirche (ecclesia filialis) war, allmälig aber alle Eigenschaften und Vorrechte selbständiger Kirchengemeinden erlangt hat, so daß sie entweder nur noch zur Erinnerung an das frühere Dependenzverhältniß in einem unbedeutenden Verbande mit der Mutterkirche (ecclesia matrix) steht, oder, von dieser wirklich abgetrennt, bloß nicht im Stande ist, ihrem Seelsorger die volle Congrua eines wirklichen Pfarrers zu liefern. Der Vorsteher einer solchen Kirche (Expositus genannt, weil er seinen ständigen Sitz in der Mitte der Gemeinde hat) übt eine den Pfarrern ähnliche Jurisdiction, führt ein eigenes amtliches Siegel, wird förmlich präsentirt und instituirt, hat auf sein Einkommen ein dingliches Recht und kann nur in Folge eines richterlichen Erkenntnisses amovirt werden. Nur an den Wahlen der Landcapitelvorstände sowie der Landtagsdeputirten und Provinzial- oder Kreislandräthe kann er sich in der Regel bloß mit activem Stimmrechte betheiligen, ohne zugleich passiv wahlfähig zu sein. Hierin sind einzig die betreffenden Diöcesanstatute und Landesgesetze maßgebend. Mit diesen ständigen Expositis nicht zu verwechseln sind jene Hilfsgeistlichen, welche kleinere Gemeinden vom Pfarrorte aus pastoriren sollten, aber wegen zu weiter Entfernung ihrer Kirche, oder wegen Beschwerlichkeit des Weges dahin zweckmäßiger gleich am Filialorte selbst oder in dessen Nähe mit Bewilligung des Bischofs ihre Station haben. Diese heißen nur in Süddeutschland Expositi, in Nord=

deutschland gewöhnlich Vicarii residentes oder Rectoren; sie sind von den eigentlichen Cooperatoren nur insoweit verschieden, als ihre äußere Situation ihnen größere Rechte einzuräumen nöthigt. (Vgl. die Instructio pro vicariis residentibus in Dumont's Sammlung kirchlicher Erlasse für die Erzdiöcese Köln, Köln 1874, 304.) [Permaneder.]

Exspectativen, s. Anwartschaften.

Exsuperius, ausgezeichneter Bischof von Toulouse gegen Ende des vierten und im Anfang des fünften Jahrhunderts. Schon in den alten Acten des heiligen Martyrers und Bischofs Saturninus von Toulouse (Ruinart, ed. Ratisb. 179) wird Exsuperius diesem heiligen Martyrer an Heiligkeit gleichgestellt. Gregor von Tours (Hist. Fr. 2, 13) zählt ihn unter die ausgezeichnetsten gallischen Bischöfe aus der Zeit des hl. Paulinus von Nola, dessen Worte er anführt: Si enim hos videas dignos Domino sacerdotes, vel Exsuperium Tholosae, vel Simplicium Viennae, vel Amandum Burdegalae, vel Diogenianum Albigae, vel Dynamium Ecolismae, vel Venerandum Arvernis, vel Alithium Cadurcis, vel nunc Pegasium Petrocoriis — utcunque se habent saeculi mala, videbis profecto dignissimos totius sanctitatis ac fidei religionisque custodes. Exsuperius war also einer der hervorragendsten unter den Bischöfen, welche zur Zeit des zusammenstürzenden römischen Reiches und des Einfalles der deutschen Völker ihre Stellung vollkommen begriffen und, erfüllt vom Geiste Gottes, darnach handelten. Vor Allem rühmt Hieronymus (Ep. 125 ad Rusticum, ed. Vallarsii I, 947) an ihm die sich selbst vergessende hochherzige Wohlthätigkeit gegen die von den durchziehenden Vandalen, Alanen und Sueven schrecklich mitgenommenen Tolosaner. Er ahmte, erzählt Hieronymus, die Wittwe von Sarepta nach, speiste, während er selbst Hunger litt, die Anderen und theilte alle seine Habe unter die Dürftigen aus; er verkaufte um der Armen und Gedrückten willen die heiligen Gefäße, trug den Leib Christi in einem Korb aus Reisern und Christi Blut in einem gläsernen Gefäß. Selbst die armen und zahlreichen Mönche Palästina's, Aegyptens und Libyens bedachte er, nach dem Beispiele vieler anderen heiligen abendländischen Bischöfe, mit Geldunterstützungen. Hieronymus widmete ihm seinen Commentar über den Propheten Zacharias, und Papst Innocenz I. beehrte ihn im J. 405 mit einem Antwortschreiben auf eine über verschiedene Punkte der Kirchenzucht von ihm gestellte Anfrage (Mansi III, 1064). Wann Exsuperius eigentlich den Episcopat angetreten und gestorben sei, weiß man nicht; gewiß ist nur, daß er dem hl. Sylvius auf dem bischöflichen Stuhle nachfolgte, daß er wenigstens im J. 404 Bischof von Toulouse war und im J. 411 noch lebte. Baronius in den Bemerkungen zum Martyrologium hat irrthümlich einen andern Exsuperius, Rhetor und Erzieher der Söhne des Dalmatius, Bruders Constantins des Großen, zum nachherigen Bischof von Toulouse gemacht. (Vgl. Boll. Sept. VII, 623 sq.; Tillemont, Mém. X, 617 ss. 825 ss. und Ceillier VII, 511; die Acten Ruinarts über den hl. Saturnin, woraus erhellt, daß Exsuperius die von seinem Vorgänger Sylvius angefangene Basilica des hl. Saturnin ausbaute.) [Schrödl.]

Extravaganten werden diejenigen päpstlichen Decretalen genannt, welche nicht in einer eben gebräuchlichen Sammlung des Kirchenrechts recipirt sind, sondern außerhalb derselben gleichsam umherschweifen. Nachdem das Decret Gratians in den Schulen des canonischen Rechts einen so durchschlagenden Erfolg errungen, nannte man Extravaganten das übrige, sei es ältere, sei es besonders jüngere Quellenmaterial, welches außer und abgesehen vom Decret noch Beachtung forderte. Daher betitelte Bernard von Pavia (s. d. Art.) seine Compilation Breviarium extravagantium; daher nannte die Schule selbst die authentische Decretalensammlung Gregors IX. Extravaganten, und bis heute ist die geläufige Citirweise derselben X, d. i. Extra(vagantes). Vorzüglich aber nannte man so jene Decretalen, welche nach der Clementina wie als Anhang derselben in Schrift und Druck gesammelt wurden. Der Umfang dieser Sammlungen war sehr verschieden. Von bleibender Bedeutung sind die beiden Sammlungen, welche Jean Chappuis der von ihm 1500 besorgten Ausgabe des Sextus und der Clementinen als Corrector der Buchdrucker Gering und Remboldt in Paris anfügte. Die erste Sammlung enthält 20 Constitutionen Johanns XXII., in 14 Titel getheilt, welche bereits Zenzelin de Cassanis 1325 mit einer Glosse versehen hatte; es sind dieß die Extravagantes Joannis. Die zweite Sammlung enthält 70, richtiger 69 Constitutionen verschiedener (dreizehn oder zwölf) Päpste von Urban IV. oder Martin IV. oder Bonifaz VIII. bis Sixtus IV., in der hergebrachten fünfbücherigen Ordnung, bei der aber das vierte Buch Mangels einer auf das Eherecht bezüglichen Decretale leer steht (L. IV vacat). Diese Sammlung führt den Titel Extravagantes communes und erhielt in einer zweiten Ausgabe 1503 eine kleine Vermehrung um vier Extravaganten, worunter drei von Johann XXII. für das Reservatenwesen bedeutende, schon in der ersten Sammlung stehende, lediglich wegen der Glosse des Wilhelm von Montelauduno (gest. 1343) nun in beiden Extravagantensammlungen erscheinen. Die Sammlungen Chappuis' sind ohne innern Werth, wurden aber gleichwohl in den späteren Ausgaben des Corpus juris canonici (s. d. Art.), sogar in der römischen authentischen von 1582 beibehalten. Es entstand daher eine Controverse über deren Rechtskraft, welche an sich von keiner großen Bedeutung ist. Die richtige Lösung ist wohl, daß beide Sammlungen Theile des Corpus juris canonici nur im bibliographischen Sinne dieses Wortes bilden und

keineswegs etwa durch Gewohnheit, durch Gebrauch in Schule und Gericht, im Ganzen recipirt worden sind, wie solches Bickell (Ueber die Entstehung und den heutigen Gebrauch der beiden Extravagantensammlungen des Corpus juris canonici, Marburg 1825) zu beweisen unternahm. Der Werth der einzelnen Decretale ist durch deren Aufnahme in die zwei Sammlungen nicht erhöht. Die berühmteste Extravagante in diesem Sinne des Wortes ist die Constitution Bonifaz' VIII. Unam sanctam (c. 1, Extr. com. 1, 8). [R. v. Scherer.]

Eyb, Albrecht v., beider Rechte Doctor, Domherr zu Bamberg, Eichstätt und Würzburg, und an letzterem Orte auch Archidiaconus, war Sprosse eines reichsritterschaftlichen fränkischen Geschlechtes, das namentlich um die Wende des 15. Jahrhunderts viele hervorragende Mitglieder, so des Genannten ältern Bruder, den Staatsmann und politischen Schriftsteller Ludwig v. Eyb, und seinen Neffen, den Eichstätter Bischof Gabriel v. Eyb, zählte. Er wurde am 24. März 1420 auf Schloß Sommersdorf geboren, bezog nach gründlicher Vorbildung die Universität Pavia und nahm dann einen lebhaften Antheil an den öffentlichen Angelegenheiten der drei Stifte, denen er angehörte. Die Rechtsstreitigkeiten derselben, namentlich mit dem Ansbacher Hofe, dessen Rath er gleichfalls war, gingen vielfach durch seine Hand. Zugleich besaß er das Vertrauen Papst Pius' II., der ihn zu seinem Kämmerer ernannte. Er starb in Eichstätt am 24. Juli 1475 und wurde im Kreuzgange des dortigen Domes begraben. Hervorragender noch, denn als Staatsmann, ist A. v. Eyb als Gelehrter. Er gehört zu den ersten deutschen Humanisten und schrieb eine mit vielfachen Beispielen belegte lateinische Anleitung zur Redekunst, welche er seiner Mutter, Margaretha von Wolmershausen, die ihm den ersten Unterricht ertheilt hatte, zu Ehren „Margarita poetica" (Nürnberg 1472) nannte. Ebenso muß er wegen seines Ehestandsbüchleins: „Ob ainem manne sey zu nemen ein Eeliches Weib oder nit" (Nürnberg 1472) zu den Vätern der neuern deutschen Prosa gerechnet werden. Sein „Spiegel der Sitten", eine Moral in Denksprüchen und Beispielen, wurde um 1474 verfaßt, aber erst 1511 zu Augsburg gedruckt. Derselbe war von ihm nur lateinisch geschrieben und ward erst lange nach seinem Tode in's Deutsche übersetzt. Er selbst übersetzte zwei Lustspiele des Plautus und Ugolini's „Philogenia". Außerdem schreibt man ihm noch eine Epistola praeparatoria s. Tractatus de praeparatione ad mortem und „Ein Gespräch zwischen dem Tod und einem Bauern", 1477 gedruckt (s. Jäck und Hellers Beiträge II, 128), zu. — Literatur: Strauss, Viri insignes quos Eystadium vel genuit vel aluit, Eyst. 1799, 103; Döring, Eyb, in Ersch u. Gruber; Vogel, Die Aufzeichnungen Ludw. v. Eyb über d. kais. Landgericht, Erl. 1867; von der Hagens Germania IX, 247. [Stamminger.]

Eybel, Jos. Valentin, österreichischer Hofcanonist, erblickte zu Wien am 3. März 1741 das Licht der Welt. Nach Vollendung seiner Studien widmete er sich zunächst dem Dienste des Staates und fand als Concipist und später als Protokollist bei der innerösterreichischen Regierung Anstellung. In seinem zweiunddreißigsten Jahre wandte er sich dem juridischen Lehrfache zu und trat als öffentlicher Professor des Kirchenrechts an der Universität seiner Vaterstadt auf. Im J. 1777 empfing er von der Kaiserin Maria Teresia die formelle Bestätigung. Dieselbe ward ihm aber schon bald wieder entzogen, da er sich wegen seiner freisinnigen, kirchenfeindlichen Grundsätze und Lehren die päpstliche Excommunication zugezogen hatte. Eybel mußte deßhalb seine Lehrthätigkeit abbrechen und trat von Neuem den eigentlichen Staatsdienst an. Joseph II., der ihm stets gewogen blieb, schickte ihn nach Linz, wo er als geistlicher Gubernialrath kraft kaiserlicher Verordnung das Referat in geistlichen und Toleranzsachen für Oberösterreich übernahm. Er war ein treuer Schüler des berüchtigten josephinischen Rechtsgelehrten Riegger (s. d. Art.), ein rühriger Vorkämpfer der kirchenfeindlichen Doctrinen, deren Entwicklung und Verbreitung er durch sein Wirken und seine Schriften großen Vorschub geleistet hat. Auch muß er zu den ärgsten Klosterstürmern gezählt werden; seine Thätigkeit in dieser Richtung verhalf ihm zu großem Reichthum. Wie sehr nun Eybel auch in gesunden Tagen dem Glaubensleben fremd und feindselig gegenüberstand, so fand er dennoch am Abende seines Lebens den Weg zur Tugendübung wieder. Er starb am 30. Juli 1805 als Landrath zu Linz. Seine literarischen Producte sind eher der Zahl als dem innern Gehalte nach der Beachtung werth. Schulte äußert sich über dieselben folgendermaßen: „Seine Werke sind vom wissenschaftlichen Standpunkte betrachtet unbedeutend, leiden an Mangel exacter Quellenstudien, sind erfüllt und geleitet von dem schalen, damals allmächtigen Naturrecht, ohne eigene Ideen, meist aus anderen (Febronius und Riegger) zusammengetragen." Mehrere derselben verstießen so arg gegen die richtige Auffassung des katholischen Lehrbegriffs, daß sie auf den römischen Index gesetzt wurden; z. B. Introductio in jus ecclesiasticum catholicorum, ferner die Flugschrift: „Was ist der Papst?" Was die Tendenz seiner lehramtlichen und schriftstellerischen Thätigkeit anlangt, so genügt es, zu sagen, daß sie ganz vom Geist des schlimmsten Josephinismus belebt und getrieben wurde. Der Grundsatz, daß alle öffentlichen Verhältnisse sich der Machtvollkommenheit des Staates unterordnen und von ihm ihre Gestaltung und Regelung erhalten müssen, gelangt darin zur vollen Entwicklung. Auf Grund dieses Kirchenrechtes, das die Suprematie des Staates über die Kirche als Fundamentallehre hinstellt, vindicirte Eybel der weltlichen Regierung alle erdenklichen Rechte circa sacra

et in sacra. Im trügerischen Lichte seiner wissenschaftlichen Darstellungen erscheint der Primat des römischen Bischofs nicht als unmittelbar göttliche Institution, sondern als eine Usurpation, welche sich die Päpste im Laufe der Jahrhunderte unter kluger Ausbeutung der jeweiligen Zeitverhältnisse erlaubt haben. Da die Gegenwart des Papstes Pius VI., der sich 1782 vom 22. März bis zum 22. April in Wien aufhielt, unglaublich weitgreifende Wirkungen hatte und zur Weckung des religiösen Bewußtseins unbeschreiblich viel beitrug, suchte Eybel sammt Genossen diesen heilsamen Einfluß nach Kräften abzuschwächen. Damals warf er mehrere Pamphlete, die, mit pikanten Titeln ausgestattet, die Lehren des Febronius in volksthümlicher Fassung enthielten, unter die Massen. Während der Anwesenheit des heiligen Vaters veröffentlichte er die Flugschriften: „Was ist der Papst?" — „Was ist ein Bischof?" — „Was ist ein Pfarrer?" — Seine Antwort lautet dahin: „Nur in der bischöflichen Macht besteht die gesammte Kirchengewalt, die jeder Bischof für seinen Sprengel und alle Bischöfe zusammen für die ganze Kirche oder für den Theil derselben, welcher deren bedarf, in einem Kirchenrathe oder auch außer demselben, durch Uebereinstimmung auszuüben haben. Dem bischöflichen Stuhle des alten Rom haben die Väter, weil das eine Kaiserstadt war, manches Vorrecht zugestanden. Wer aber den Papst heutigen Tags für den obersten Richter in Glaubenssachen oder für untrüglich darin ausgeben wollte, würde als ein Mensch angesehen werden, der von keiner heiligen Schrift, von keiner Erblehre, von keinen heiligen Vätern, von keiner Kirchengeschichte etwas wüßte." Als die Klosterfrage mehr und mehr bei den österreichischen Staatsmännern in den Vordergrund kam, war es Eybel, der sich als ein geeignetes Werkzeug zur Unterdrückung der Klöster zeigte. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht seine Ansicht, die er bezüglich der Laienbrüder der zu unterdrückenden Mendicantenklöster in einem von ihm ausgearbeiteten und von allen Mitgliedern der Commission eigenhändig unterzeichneten Vorschlag zum Ausdruck gebracht hat. Diese Laienbrüder sollen gewaltsam aus ihren Ordenshäusern entfernt und zu Handwerkern gemacht werden. „Denn die Arbeit ist immer ihre Bestimmung, und da Klostergeistliche auch Bürger sind, so kann es ihnen und der Religion immer gleichgültig sein, ob sie einem uneingesperrten oder einem zwischen vier Mauern eingesperrten Bürger ihre Dienste leisten; — ihre Dienste werden in der Welt auch gemeinnütziger, und sie werden in sogestaltiger Verwendung sich ungleich größere Vortheile als von ihren vorigen Dienstleistungen versprechen." Außer den genannten Werken veröffentlichte Eybel: Corpus juris pastoralis novissimi, Vienn. 1776; Collectio selectarum lucubrationum, Vienn. 1774; Ordo principiorum jurisprudentiae ecclesiasticae, Vienn. 1775; Was ist von Ehedispensen zu halten? Was enthalten die christlichen Urkunden des Alterthums über die Ohrenbeichte? Wien 1784; Die Heiligen nach den Volksbegriffen, Linz 1792; Hauspostille, 6 Theile, Wien 1784 bis 1788. (Vgl. Brunner, Theol. Dienerschaft; Hurter, Nomencl. liter. III, 668; Rohrbacher, Kirchengesch. XXVII; Weiß, Lehrbuch der Weltgesch. VII; Zeitschrift f. kath. Theol. II, 1878, 463 ff.) [Schepers C. SS. R.]

Eymard, Peter Julian, Stifter der Priester und der Dienerinnen des allerheiligsten Sacramentes, wurde am 4. Februar 1811 zu La Mure, einem südlich von Grenoble gelegenen Städtchen, geboren. Schon frühe fühlte er in sich den Beruf zum Priesterthum, allein sein Vater verweigerte ihm beharrlich die Erlaubniß zum Besuche einer höhern Lehranstalt. Durch dieses Hinderniß nicht entmuthigt, erwarb er sich im Privatstudium die nothwendigen Vorkenntnisse, wurde im Herbst 1831 in das Seminar von Grenoble aufgenommen und empfing am 20. Juli 1834 die Priesterweihe. Nachdem er einige Jahre mit großem Erfolge in der Seelsorge gewirkt, schloß er sich im August 1839 der kurz vorher vom Pater Colin gestifteten Congregation der Maristen an. Er hatte von seiner frommen Mutter eine glühende Liebe zum allerheiligsten Altarssacramente ererbt, und in dieser Liebe fand er die Kraft zur Ausführung dessen, wozu Gott ihn berufen. Im J. 1856 kam er nach Paris und gründete zuerst die Congregation der Priester vom allerheiligsten Sacrament (Prêtres du Très-Saint-Sacrement), deren Oberer er bis an sein Lebensende blieb. Den Plan dazu hatte er vorher seinen Ordensobern, dem Papste und verschiedenen Bischöfen Frankreichs zur Prüfung unterbreitet. Als eigenthümlichen Zweck der Genossenschaft bezeichnete er die ganz besondere Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sacramentes. Es sollte die ewige Anbetung eingeführt werden und jedes einzelne Mitglied verpflichtet sein, täglich drei Stunden, die erste am Morgen, die zweite am Nachmittage, die dritte während der Nacht vor dem hochwürdigsten Gute zu verbringen. Dreimal in der Woche sollte dasselbe feierlich ausgesetzt werden, die kirchlichen Tagzeiten sollten gemeinschaftlich im Chore gebetet und von apostolischen Arbeiten nur solche übernommen werden, die in unmittelbarer Beziehung zur heiligen Eucharistie ständen. Dahin rechnete P. Eymard später vor Allem das Werk der ersten Communion armer Erwachsener, die aus irgend einem Grunde den Pfarrkatechismus nicht besucht hatten und so den Sacramenten ferne geblieben waren. Die neue Stiftung hatte anfangs mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen; diese wurden jedoch durch die Ausdauer P. Eymard's alle überwunden. Schon am 8. Mai 1863 wurde die Genossenschaft vom heiligen Stuhle als kirchliches Institut mit einfachen Gelübden anerkannt, und am 18. März 1875 erfolgte die vorläufige Approbation der Constitutionen auf zehn Jahre. Die Congregation zählte 1880 sieben

Niederlassungen in Frankreich und eine in Belgien. Um das Jahr 1862 stiftete P. Eymard ferner eine weibliche Congregation, die der Dienerinnen des allerheiligsten Sacramentes; auch sie hat, gleichwie seine Männercongregation, die Verehrung und Anbetung Christi in der heiligen Eucharistie zum besondern Zweck und zählt gegenwärtig etwa vier Klöster in Frankreich. Seinem Eifer genügte es jedoch nicht, einzelne klösterliche Stätten zu schaffen, die sich der Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sacramentes auf besondere Weise widmeten; um auch außerhalb des Klosters den eucharistischen Cultus zu fördern, rief er noch die sog. Aggregation des allerheiligsten Sacramentes in's Leben, welche sowohl Weltpriester als Laien umschließen sollte. Erstere verpflichten sich, einmal wöchentlich eine volle Stunde der Anbetung obzuliegen, letztere sollen die Anbetungsstunde wenigstens einmal im Monate halten. P. Eymard starb reich an Verdiensten am 1. August 1868. Aus seinem Nachlasse erschien: La divine Eucharistie, sujets pour l'adoration du Très-Saint-Sacrement, 4 vols., Paris 1872 ss. (Vgl. Le prêtre de l'Eucharistie ou le rév. Père Eymard, Paris; Migne, Dictionnaire des ordres religieux IV, 1339.) [Urbany C. SS. R.]

Eymericus, Nicolaus, O. Pr., spanischer Theologe, geb. um 1320 zu Gerona, trat am 4. August 1334 in den Orden des hl. Dominicus und wurde 1357 Generalinquisitor. Er begann sein Amt damit, daß er Nicolaus von Calabrien, einen fanatischen und hartnäckigen Irrlehrer, dem weltlichen Arm zur Bestrafung überlieferte (30. Mai 1357). Sodann zeichnete er sich in der Verfolgung der Waldenser derart aus, daß sein Eifer seine Absetzung nothwendig machte; dieselbe erfolgte 1360 auf dem Generalcapitel zu Perpignan zur Beruhigung seiner Gegner. Daß nicht persönliche Vergehen Eymericus' der Grund seiner Absetzung waren, bewies das Generalcapitel 1362, welches ihn zum Generalvicar von Aragonien ernannte. Bei der Wahl eines Ordensprovinziales wurde er von einem Theile seines Ordens erwählt, während der andere einen Gegencandidaten aufstellte. Urban V. verwarf beide Gewählte und ernannte einen Dritten. Eymericus widmete sich von nun an mit ungetheilter Kraft der Predigt, dem Studium und der literarischen Thätigkeit. Eine Menge Schriften, theils philosophischen, dogmatischen und homiletischen, theils exegetischen, apologetischen und polemischen Inhalts, welche schon seit 1351 erschienen, haben ihn zum Verfasser. Seine wichtigste Schrift aus diesem Zeitraum handelt De jurisdictione ecclesiae et inquisitorum contra infideles daemones invocantes (1364). Im J. 1366 wurde Eymericus wieder zum Generalinquisitor von Aragonien ernannt und bekämpfte von nun an in Schrift und Wort die Lullisten. Unter Papst Gregor XI., dessen Gunst er sich in hohem Grade erfreute, befand er sich am päpstlichen Hofe zu Avignon und begleitete auch später den Papst nach Rom (1377). Hier blieb er bis zum Tode desselben (1378), schrieb nach der Wahl Urbans VI. und der Entweichung der französischen Cardinäle nach Anagni seine Epistola ad Cardinales Ananiae agentes und erkannte demgemäß, wie ganz Aragonien überhaupt, den im Conclave zu Fondi gewählten Gegenpapst Clemens VII. an. Daher war sein Aufenthalt in Rom unmöglich; Ende 1378 kehrte er nach Spanien zurück. Gregor XI. hatte auf Eymericus' Anzeige mehrere Ordensleute aus Tarragona und Saragossa vertrieben, welche behaupteten, daß bei einer consecrirten Hostie, falls sie in den Koth falle oder von einem Thiere gefressen würde, nur die äußeren Gestalten zurückblieben, während die Gegenwart des Leibes Christi cessire, und daß, wenn ein Mensch die heiligen Gestalten consumire, Christus in den Himmel aufgenommen werde und nicht mit in den Magen gehe. Die Cardinäle Peter Flandrin und Wilhelm Noellet forderten ihn zur Bearbeitung dieser schwierigen Fragen auf. Eymericus begann dieselbe, ließ sie aber bei seinem Tode unvollendet zurück. Da er Clemens' eifriger Anhänger blieb, so stand er bei diesem auch in der höchsten Gunst. Er besuchte den Gegenpapst oft in Avignon und verweilte dann längere Zeit bei ihm. Auf Clemens' Wunsch schrieb er 1383 zu dessen Vertheidigung seinen Tractatus de potestate papali und trat 1387 abermals für ihn gegen die Doctoren der Universität zu Paris auf. Als er aber auch die Lullisten 1389 in einer neuen Schrift angriff, wußten diese sich an ihm zu rächen, indem sie bei König Johann von Aragonien seine Verbannung erwirkten. Er floh zum Papste nach Avignon und warb mehr als je dessen Vertheidiger. Auch nach Clemens' Tode (16. Sept. 1394) blieb er zu Avignon und stand auf Seiten des neuen Gegenpapstes Benedict XIII., welcher es verstand, die hervorragendsten Männer damaliger Zeit für seine Sache zu gewinnen. Im J. 1395 schrieb Eymericus für Benedict gegen die Pariser Universität. Im J. 1397 konnte er nach Aragonien zurückkehren und starb in seinem Kloster am 4. Januar 1399. Seine Grabschrift nennt ihn Praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius. Seine Schriften blieben ungedruckt mit Ausnahme seines berühmten Directorium inquisitorum, welches er 1376 verfaßt hatte. Dasselbe ist mehrere Mal im Druck erschienen (zu Rom 1578, 1587, 1597 und zu Venedig 1591, 1601); die beste Ausgabe ist die römische von 1587. Eymericus war trotz seiner Verbannung Großinquisitor von Aragonien bis zu seinem Tode geblieben. — (Echard, SS. ord. Praed. I, 709 sq.; Hoefer, Biogr. gén. XV, 935; XVI, 867.) [Grube.]

Ezechias oder Hiskias (חִזְקִיָּה, חִזְקִיָּהוּ und יְחִזְקִיָּה, יְחִזְקִיָּהוּ, LXX Ἐζεχίας), Sohn und Nachfolger des götzendienerischen Königs Achaz in Juda, regierte 728—699 v. Chr. In sittlicher und religiöser Hinsicht war er das Gegentheil von seinem Vater, und seine Frömmigkeit

und Gottesfurcht wird mit besonderem Lob hervorgehoben (4 Kön. 18, 3. 2 Par. 29, 2). Gleich im Anfang seiner Regierung schaffte er den herrschend gewordenen und selbst beim Heiligthum eingeführten Götzendienst wieder ab, zerstörte die Götzenhöhen im Lande umher, zerbrach die seit Moses vorhandene (Num. 21, 6—9) eherne Schlange, der man abergläubische Ehre erwies, ließ den unter seinem Vater geschlossenen und profanirten Tempel wieder eröffnen und einweihen und ordnete den heiligen Cult wieder nach mosaischer Vorschrift an (4 Kön. 18, 4. 2 Par. 29, 3). Eine große Festfeier mit reichlichen Opfern (2 Par. 29, 21—24. 31—35), nach Davids Anordnung ausgeführt, machte den Anfang, und nach einiger Zeit folgte ein siebentägiges Paschafest, mit solcher Theilnahme des Volkes gefeiert, wie es seit Salomon nicht mehr geschehen war (2 Par. 30, 26). Die Regierung des Ezechias war zwar unruhig und gefahrvoll, muß aber doch als eine glückliche bezeichnet werden, weil um seiner Frömmigkeit willen „der Herr mit ihm war" und ihm seine Unternehmungen gelingen ließ (4 Kön. 18, 7). So führte er gegen die Philister einen siegreichen Krieg und eroberte einen großen Theil ihres Gebietes (4 Kön. 18, 8), und als im sechsten Jahre seiner Regierung das Reich Israel den Assyrern unterlag, bestand unter ihm das schwächere Juda fort und machte sich sogar von dem assyrischen Joche wieder frei, welches die Verkehrtheiten des Achaz über das Volk gebracht hatten. Diese Befreiung geschah jedoch nicht in ächt theokratischer Weise, sondern durch ein Bündniß mit Aegypten gegen Assyrien (4 Kön. 18, 21—24), und darum begann jetzt für Juda eine verhängnißvolle Zeit, in welcher das Reich unzweifelhaft untergegangen wäre, wenn nicht Gott noch auf außerordentliche Weise geholfen hätte. Im 14. Regierungsjahre des Ezechias nämlich fiel der assyrische König Sennacherib mit einem großen Heere in Juda ein, eroberte die festen Städte und bedrohte Jerusalem. Dieses konnte sich nur mit 300 Silber- und 30 Goldtalenten freikaufen (4 Kön. 18, 14), so daß Ezechias nicht nur den königlichen Schatz leeren, sondern selbst das Goldblech an den Tempelthoren wegnehmen mußte, um die geforderte Summe zusammenzubringen. Aber auch dieses schwere Opfer bewirkte bloß einen Aufschub. Zwölf Jahre später bedrohte Sennacherib die Stadt auf's Neue und forderte sie zur Uebergabe auf, zuerst mündlich durch Abgeordnete, dann schriftlich. In dieser Bedrängniß wandte sich der König an den Propheten Isaias, der sein Gottvertrauen stärkte, von der Uebergabe der Stadt abrieth und den baldigen Abzug der Assyrer vorhersagte (4 Kön. 18, 17 bis 19, 34). Wirklich erfolgte dieser unerwartet schnell. Sennacheribs Zug war nämlich nicht bloß gegen Juda, sondern vorzugsweise gegen Aegypten gerichtet. Ueber Oberägypten herrschte damals der äthiopische König Thirhaca, ein mächtiger und kriegerischer Regent, der sogar bis zu den Säulen des Herkules gekommen sein soll (Strabon. Geogr. 15, 1, 6). Von diesem verbreitete sich unter den Assyrern auf einmal die entmuthigende Kunde, daß er mit einem großen Heere gegen sie im Anzuge sei; zugleich brach in ihrem Lager die Pest aus und zwar mit einer solchen Heftigkeit, daß sie in einer Nacht 185 000 Mann wegraffte. Der Text sagt nur, der Engel des Herrn (מַלְאַךְ יְהוָה) habe diese Niederlage angerichtet. Daß aber unter dem Vertilgungsmittel die Pest gemeint sei, dafür sprechen theils Bibelstellen wie 2 Sam. 24, 16. 1 Par. 21, 14 f., wo die Pest als Wirkung eines Engels Jehova's vorgestellt wird, theils der Umstand, daß gerade zu jener Zeit Ezechias selbst einen Pestanfall bekam, was die Vermuthung begründet, daß im assyrischen Heere die Pest ausgebrochen sei und auch einzelne Hebräer befallen habe. Jedenfalls sah sich Sennacherib durch jene erschreckende Kunde und diesen Unfall genöthigt, eilends in sein Land zurückzukehren, von wo aus er wohl noch eine Reihe von Feldzügen nach Süden und Osten unternahm, aber den Westen nicht mehr bedrohte, bis er 681 von zweien seiner Söhne im Tempel seines Götzen Nisroch erschlagen wurde. Mit der Katastrophe vor Jerusalem war die Weissagung des Isaias (37, 33—38. 4 Kön. 19, 32—37) erfüllt und der jüdische Staat vor dem drohenden Untergang gerettet; denn daß dieser im Plane Sennacheribs lag, erhellt aus seinen eigenen Worten (4 Kön. 18, 32). Die historische Wahrheit dieses ganzen Vorfalls ist jetzt unumstößlich durch Sennacheribs eigene, zu Kujundschik aufgefundene Angaben erhärtet; die Gewißheit ist um so größer, weil sich in der assyrischen Darstellung Abweichungen finden, welche der verschiedene Standpunkt des assyrischen Eroberers durchaus nöthig macht (s. Schrader, Die Keilinschr. und das A. T. 285 ff.; Kaulen, Assyrien und Babylonien, 3. Aufl., 137. 244). Während aber so das eine Uebel abgewendet wurde, kam für Ezechias ein anderes, der genannte Pestanfall; denn daß ein solcher unter der tödtlichen Krankheit (4 Kön. 20, 1 ff.) gemeint sei, erhellt theils aus der Benennung שְׁחִין V. 7, theils aus dem ärztlichen Mittel, das Isaias dagegen anwandte (ebend.). Der Anfall war so gefährlich, daß Isaias, als er zum König kam, ihn aufforderte, seine letzten Verfügungen zu treffen, weil er sterben müsse. Der König wandte sich jedoch sogleich mit dringenden Bitten um Erbarmung an Gott, und der Prophet hatte sich noch nicht weit vom Palaste entfernt, als er die Weisung erhielt, zurückzukehren und dem Könige die Gesundheit für noch fünfzehn weitere Lebensjahre zu verheißen. Der König verlangte für die Zuverlässigkeit dieser Verheißung ein Zeichen, und Isaias ließ ihn wählen, ob der Schatten an der Sonnenuhr des Achaz um zehn Grade vorwärts oder rückwärts gehen solle. Der König verlangte letzteres als das weniger Natürliche, und auf das Gebet des Propheten geschah es sogleich (4 Kön. 20, 8—11). Diese Sonnen-

uhr ist vermuthlich eine Stufenpyramide gewesen, so daß der Ausdruck מַעֲלוֹת sein Recht behält; selbstverständlich sind dann unter den Graden, welche die Stufen bezeichneten, kleinere Zeitabschnitte als Stunden zu verstehen. Das Wunder aber bestand nicht in einer Hemmung des Erdlaufes, sondern in einer Veränderung des Schattens, welche durch übernatürliche Einwirkung auf die Strahlenbrechung bewirkt wurde. Die Wiedergenesung des Königs erfolgte in der vorhergesagten Weise, und noch während derselben richtete er an Gott das schöne unter dem Namen Canticum Ezechiae bekannte Preis- und Dankgebet Is. 38, 9—20. — Nicht lange nachher (Is. 39, 2) kamen Gesandte vom babylonischen König Merodach-Baladan (s. d. Art.) und brachten Ezechias Glückwünsche zu seiner Wiedergenesung und Geschenke. Dieß war nur ein Vorwand; der babylonische König wollte den jüdischen als Bundesgenossen bei seiner Empörung gegen die Assyrer gewinnen. Ezechias war über die Gesandtschaft voll Freude und zeigte den Gesandten alle seine Vorräthe und Schätze, um ihnen einen hohen Begriff von seiner Macht beizubringen. Isaias aber tadelte die darin sich aussprechende untheokratische Eitelkeit nachdrücklich und weissagte die Wegführung all dieser Schätze und selbst der königlichen Sprößlinge nach Babylon, wie sie später wirklich eintrat. Die noch übrige Regierungszeit des Ezechias scheint durchaus friedlich gewesen zu sein. Er baute noch eine Wasserleitung, welche das Wasser des obern Gihon in die Stadt führte, befestigte mehrere Städte, baute verschiedene Vorrathshäuser, gelangte zu großem Reichthume (2 Par. 32, 27—30) und starb der Weissagung Isaias' gemäß im 29. Jahre seiner Regierung (4 Kön. 18, 2). [(Welte) Kaulen.]

Ezechiel (יְחֶזְקֵאל, LXX: Ἰεζεκιήλ), Sohn eines jüdischen Priesters Namens Buzi, wurde zugleich mit dem jüdischen König Joachim und einer großen Anzahl anderer Juden elf Jahre vor Jerusalems Zerstörung durch Nebucadnezar in's babylonische Exil abgeführt. Im fünften Jahre seines dortigen Aufenthaltes, also im siebenten vor Jerusalems Zerstörung, erhielt er am Flusse Chaboras (richtiger Chobar, כְּבָר, Χοβάρ, einem Kanalarme des Euphrats), wo ihm sein Wohnsitz angewiesen worden, die Berufung zum prophetischen Amte (Ez. 1, 1—3). In diesem war er wenigstens bis zum 27. Jahre seines Exils thätig (Ez. 29, 17); ob und wie lange etwa nachher noch, ist unbekannt. Er stand bei seinen Mitexulanten in großem Ansehen; dieß erhellt aus 8, 1; 14, 1; 20, 1, wonach die Aeltesten zu ihm zu kommen pflegten, um über wichtige Angelegenheiten Aufschlüsse und göttliche Offenbarungen zu erhalten. Da er ein Zeitgenosse des Jeremias war und gleich ihm dem Priesterstande angehörte, so hat die schon alte Meinung nichts Unwahrscheinliches, daß sie in einem gewissen Verkehr mit einander gestanden und jedenfalls ihre Weissagungen gegenseitig kennen gelernt haben (Hieron. Comment. in Ezech. c. 12). Ueber seine weiteren Schicksale hat man nur unzuverlässige, fabelhafte Sagen aus dem Alterthum (vgl. Boll. Act. SS. Apr. I, 857). Bei der Nachwelt war sein Andenken hoch gefeiert (Eccli. 49, 10). Sein Name ist bloß aus dem prophetischen Buch bekannt, welches mit demselben seinen Verfasser bezeichnet. Zwar trägt es nicht, wie die meisten ähnlichen, diesen Namen als Aufschrift an der Spitze; allein der Gebrauch der ersten Person bei sämmtlichen den Propheten betreffenden Mittheilungen läßt erkennen, daß der 1, 3; 24, 24 genannte Ezechiel als Verfasser zu betrachten ist. Das Buch Ezechiel besteht aus vier Theilen. Der erste (Kap. 1—3) bildet die Einleitung und beschreibt die Einweihung des Propheten zu seinem Amte und die ihm gewordene prophetische Aufgabe. Der zweite (Kap. 4—24) enthält Weissagungen an die Juden vor Jerusalems Zerstörung, sucht hauptsächlich das Vorurtheil zu beseitigen, daß Jerusalem als Stadt Jehova's nicht untergehen könne, warnt vor Bündnissen mit Fremden gegen die Chaldäer und weissagt den Untergang Juda's als nothwendige Folge der herrschenden Gesetzesübertretung und Abgötterei. Der dritte Theil (Kap. 25—32) ist gegen auswärtige Völker gerichtet und enthält Untergangsdrohungen gegen die Feinde der Theokratie, wie sie zum Theil auch schon von früheren Propheten waren ausgesprochen worden; die bedrohten Völker sind die Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Philister, Tyrier, Sidonier und Aegypter. Der vierte Theil endlich (Kap. 33—48) enthält die Weissagungen an die Juden nach dem Untergange Jerusalems und spricht zuerst Zurechtweisungen, dann Tröstungen und Verheißungen aus, namentlich in Bezug auf die Wiederherstellung des Tempels und des theokratischen Staates. Dabei tritt besonders die Eigenthümlichkeit hervor, daß dem Propheten die Offenbarungen häufig in bedeutsamen, mitunter großartigen Visionen zu Theil werden und er nicht bloß durch Worte, sondern auch durch symbolische Handlungen weissagen muß. So erscheint ihm in der Einweihungsvision die Herrlichkeit Gottes über dem wunderbaren Cherubimwagen (1, 4—28); der Untergang Jerusalems wird ihm angedeutet, indem ein Mann glühende Kohlen unter dem Cherubimwagen wegnimmt und sie auf die Stadt hinwirft (10, 1 ff.); die Wiederherstellung der Theokratie zeigt sich ihm in der Erscheinung eines neuen Tempels und einer neuen Austheilung des Landes (Kap. 40 bis 48). Das Schicksal des Volkes bei jenem Untergange muß er dadurch andeuten, daß er sich die Haare abschneidet und den dritten Theil derselben in der Stadt verbrennt, den dritten mit dem Schwert zerhaut und den dritten in den Wind streut (5, 1. 2); die Flucht des letzten jüdischen Königs dadurch, daß er sich mit Wandergeräthen versieht und vor den Augen des Volkes auswandert (12, 3 ff.), u. s. w. Durch diese

Eigenthümlichkeit, sowie durch die bilderreiche, oft parabolische Darstellungsweise bekommen einzelne Theile des Buches eine gewisse Dunkelheit, weßhalb schon Hieronymus dasselbe mysteriorum Dei labyrinthum nennt (Praef. in lib. 14 Comment. Ezech.). — Was die Anordnung betrifft, so folgen die vier Haupttheile in zweckmäßiger Weise aufeinander, und auch die Einzelheiten in denselben sind meistens chronologisch geordnet. Beim ersten Theile ist dieß in die Augen springend. Beim zweiten erhellt es aus einigen Ueberschriften mit Zeitangaben. Während nämlich die ersten Offenbarungen, welche der Prophet erhielt, in's fünfte Jahr seiner Deportation fallen, wird Kap. 8, 1 das Nachfolgende in's sechste Jahr verlegt, und sodann Kap. 20, 1 das siebente und 24, 1 das neunte Jahr genannt. Im dritten Theile dagegen ist die sachliche Ordnung der chronologischen wenigstens theilweise vorgezogen worden. Es wird nämlich Kap. 26, 1 das elfte, 29, 1 aber das zehnte, 29, 17 das siebenundzwanzigste, 30, 20 aber wieder das elfte Jahr der Deportation des Propheten genannt. Dieß hat seinen Grund ohne Zweifel darin, daß der Prophet diesen Theil mit den wichtigsten und umfassendsten Drohungen gegen Aegypten schließen und daher die Drohungen gegen Tyrus vorausschicken, jene gegen Aegypten aber nach inhaltlichen Rücksichten zusammenstellen wollte. Im letzten Theile kommen nur noch zwei Zeitangaben vor, die aber wieder auf eine chronologische Anordnung des Einzelnen hindeuten; es wird nämlich 33, 21 das zwölfte und 40, 1 das fünfundzwanzigste Jahr genannt. — Die Aechtheit des Buches ist im Ganzen nie geläugnet, sondern nur bei einzelnen Theilen beanstandet worden. Unter diese gehört vor Allem der Abschnitt Kap. 40—48, den man Ezechiel absprach, weil er weit dunkler und unverständlicher sei als die übrigen Theile des Buches, und weil die in demselben enthaltene Beschreibung des neuen Tempels bei dessen Erbauung nicht sei befolgt worden (so Oeder und Vogel; vgl. Herbsts Einleitung II, 2, 72). Allein der erste Punkt hat seinen Grund in der Natur der Sache, indem die der Baukunst entnommenen technischen Ausdrücke, welche der Abschnitt bietet, uns nicht mehr durchweg verständlich sind; der zweite aber ist darin begründet, daß man die Beschreibung nicht für das ansah, was sie wirklich ist, für eine prophetisch-symbolische Darstellung von der Erneuerung der Theokratie. Außerdem sind auch Kap. 38 und 39 Ezechiel abgesprochen und einem aus Assyrien zurückgekehrten Mitglied des Zehnstämme-Reiches zugeschrieben worden (Corrodi; vgl. Herbst a. a. O. 74). Diese Meinung wird aber dadurch widerlegt, daß der fragliche Abschnitt nach 39, 23—29 nicht **nach**, sondern **vor** dem Ende des Exils geschrieben worden ist. Selbst die Drohreden gegen fremde Völker sind Ezechiel abgesprochen worden, weil sie poetischer gehalten seien, als die übrigen Theile des Buches, und geographische Kenntnisse verriethen, die sich von Ezechiel nicht erwarten ließen (s. Herbst a. a. O.). Allein die Darstellung bei solchen Drohungen ist auch bei anderen Propheten in der Regel lebhafter und poetischer, als bei Reden, welche sich auf Israel beziehen; die geographischen Kenntnisse aber, die sich in Beschreibung des phönicischen Welthandels zeigen, konnten einzelne Hebräer und namentlich Ezechiel doch gewiß leicht durch phönicische Kaufleute erlangen. Endlich sind auch die Ueberschriften 8, 1; 20, 1 als „unächt und willkürlich ersonnen" bezeichnet worden (Hitzig, Der Prophet Ezechiel S. X). Dieß ruht jedoch nur auf der willkürlichen Voraussetzung, daß Kap. 1—24 bloße vaticinia ex eventu enthielten, und es wirkliche Prädictionen der Zukunft gar nicht gebe. Eine Widerlegung dieser Ansicht wäre hier nicht am Orte. Die Aechtheit des ganzen Buches erhellt schon aus der durch dasselbe sich hindurchziehenden, soweit die Verschiedenheit der Gegenstände es gestattet, gleichartigen Rede und Darstellungsweise (vgl. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 159 ff.). Die gute Ordnung in den Einzelheiten des Buches theils nach chronologischen, theils nach sachlichen Rücksichten zeigt, daß der Prophet sein Buch erst gegen das Ende seiner prophetischen Wirksamkeit geschrieben oder wenigstens in seine jetzige Gestalt gebracht hat (vgl. Hävernick, Commentar über den Propheten Ezechiel S. XXIII ff.); denn an einen spätern Sammler seiner Weissagungen zu denken, hat man nirgends einen Grund. Die Integrität des Buches ist so viel wie allgemein anerkannt, und Spinoza's Behauptung, daß es nur das Fragment eines größern Werkes sei, ist längst widerlegt (vgl. Goldhagen, Introductio II, 449 sq.). Weil Josephus Flavius versichert, Ezechiel habe zwei Bücher geschrieben (Antt. 10, 5, 1), und eine Weissagung Ezechiels anführt, die sich nicht in seinem Buche findet (Antt. 10, 7, 2), sowie auch einige Kirchenväter Ezechiel'sche Stellen anführen, die nicht in unserm Ezechiel vorkommen (vgl. Fabric. Cod. pseudepigraph. V. T. n. 221), so haben Manche geglaubt, es sei ein Buch Ezechiels verloren gegangen, oder die fraglichen Citate seien aus einem apocryphen Buche genommen. Erstere Annahme scheint jedoch unstatthaft, weil Josephus in seiner Schrift gegen Apion nur Ein Buch Ezechiels rechnet und daher an obiger Stelle ohne Zweifel zwei Haupttheile unterscheidet und diese als zwei Bücher bezeichnet; sein Citat kann leichtlich auf einem Versehen beruhen. Letzteres kann auch mit den fraglichen patristischen Citaten der Fall sein, wiewohl diese ebenso leicht auch einer apocryphen Schrift entnommen sein können. Die höhere Dignität des Buches ist von jeher anerkannt worden und wird schon Eccli. 49, 8 f. vorausgesetzt. Einige Talmudisten gingen zwar damit um, es aus dem Canon zu beseitigen, drangen aber nicht durch (Schabbat fol. 13, 2); in der That sind auch die angeblichen Widersprüche zwischen Ezechiel'schen und pentateuchischen Stellen, die ihnen bedenklich

vorkamen, von keinem Belange (vgl. D. Huet. Demonstrat. evang. prop. IV). Hauptcommentar zum Ezechiel ist Hieronymi Pradi et Jo. Bapt. Villalpandi, e societate Jesu, in Ezechielem explanationes, et apparatus urbis ac templi Hierosolymitani commentariis ac imaginibus illustr., Rom. 1596, 3 voll. fol.; aus neuerer Zeit sind zu nennen: Neteler, Gliederung des Buches Ezechiel, Münster 1870; Knabenbauer, Beiträge z. Würdigung d. Proph. Ezechiel, in den Stimmen aus M.-Laach XVII. XVIII; von protestantischen Verfassern: H. Ewald, Propheten des A. B., 2. Aufl., Gött. 1868, II; Kliefoth, Das Buch Ezechiels, 2 Bde., Rostock 1864; Hengstenberg, Die Weissagungen des Propheten Ezechiel, Berlin 1867—1868; Keil, Bibl. Commentar über den Proph. Ezechiel, Leipzig 1868; Schröder in Lange's Bibelwerk XVI, Bielef. u. Leipzig 1873; Smend, Exeget. Handbuch z. A. T. VIII, Leipz. 1880; Klostermann, Ezechiel, Beitr. zur Würdigung seiner Person u. s. Schrift, in den Theol. Studien u. Kritiken 1877, 391 ff. (Für's Einzelne vgl. Kaulen, Einl. 325.) [Welte.]

Eziongeber, s. Asiongaber.

Eznik, Bischof von Bagrewand, armenischer Classiker des fünften Jahrhunderts. Kaum Eine andere Nation bietet eine so rasche Erhebung aus dem Heidenthum und Entfaltung ihrer geistigen Anlagen und Kräfte durch das Christenthum, wie die armenische, welche sich inselartig aus dem Chaos der sie umwogenden heidnischen Religionen emporgehoben und erhalten hat. In die Zahl bedeutender Männer, die schon nach drei Menschenaltern seit der Christianisirung aus dem neu befruchteten Boden erstanden, wie Isaak d. Gr., Mesrop, Koriun, Elisäus, Moses, gehörte auch Eznik, in Rücksicht seiner großen wissenschaftlichen Leistungen wohl der bedeutendste von ihnen. Er wurde im armenischen Dorf Kolb (Koghb) geboren und kam wohl früh in Berührung mit Isaak (Sahak) und Mesrop, welche ihn um 425 nach Edessa sandten, damit er hier syrisch-patristische Studien betreibe und Schriften syrischer Väter in's Armenische übertrage. Denn auch er steht in der großen Zahl der Uebersetzer, welche das bekehrte Heimatsland mit den heiligen Schriften und zahlreichen Werken syrischer und griechischer Väter geistig befruchteten. Von Edessa ging er nach Constantinopel (das auch Mesrop 419 besucht hatte, um Theodosius für sein Land gegen die Perser zu gewinnen), wohin dann auch Koriun und Leondes kamen. Hier verblieb er, eifrigen Studien, namentlich auch wieder Uebersetzungen obliegend und strebsame Landsleute um sich sammelnd, bis nach dem Concil von Ephesus. Die Acten desselben brachten die drei Freunde an Mesrop und Isaak. Eznik befaßte sich bald darauf mit der Verbesserung der armenischen, seit etwa 390 von Isaak, Mesrop u. A. bearbeiteten Bibel nach einem von ihm selbst mitgebrachten guten Exemplar der griechischen Bibel. Hiernach wurde er Bischof von Bagrewand, da er wohl sicher mit dem auf der Synode zu Aschtischat 449 anwesenden Bischof Eznik zu identificiren ist. Die unvergängliche Arbeit Ezniks, die ihm eine der ersten Stellen in der ganzen alten Kirche anweist, ist die „Widerlegung der Secten" (Jeghz Aghandotz) in vier Büchern. Das erste ist gegen die Irrthümer der Heiden gerichtet, welche das Sichtbare mit dem Unsichtbaren, das Bewegliche und Veränderliche mit dem unbewegt Bewegenden verwechseln und der absolut schöpferischen Gottheit eine ewige Materie beigesellen, an die er als Weltbildner gebunden sei, und aus deren von ihm nicht weiter berücksichtigten Bodensatz das Böse seinen Ursprung genommen habe. Die absolute, schöpferische Freiheit Gottes, die menschliche Willensfreiheit und der zeitliche Ursprung des Bösen werden hier siegreich durchgefochten. Das zweite Buch beschäftigt sich mit der Widerlegung der Religion der Perser in der zur Sassanidenzeit ausgebildeten Form derselben, wonach das gute und das böse Princip, Ahuramazda und Angramainyu (Ahriman), aus gemeinsamem Urgrund, der Zerwana, hervorgegangen wären. Damit war eine frühere Potenz des Systems, die unendliche Zeit, dem Einheitsgedanken zu lieb, über den Dualismus gesteigert worden. Diese spätere Gestaltung des Parsismus mit ihrem fast unbekannten Mythenkreis, Manes, falsche und wahre Dämonologie, sowie die Bedeutung derselben kommen hier zur Darstellung. Das dritte Buch gibt die Widerlegung der hellenischen Philosophen. Auch sie, „zur Weisheit gelangt, haben den Schöpfer der Weisheit nicht erkannt". Die Pythagoräer und die Anhänger Platons, die Peripatetiker, Stoiker und Epikuräer liefern dem unermüdlichen Eifer des gläubigen Kritikers auch hier, insbesondere durch ihre astronomischen Aufstellungen, Stoff zu fortlaufender Bekämpfung. Die Polemik wird im vierten Buch, gegen Marcion und seinen Anhang, bei der größern Gefahr, mit welcher sie das Christenthum bedroht hatten, noch lebhafter und eindringlicher. Die fundamentale Stellung des Erlösers, seine menschliche Natur, die Verdrehung von Schriftworten, auch des hl. Paulus, wahre Ascese und die verlarvte der Marcioniten sind hier die Hauptpunkte. Eznik findet rasch die schwachen Seiten am Gegner heraus, und mit scharfer, oft zu sehr pointirter Dialektik und mit einer Lebhaftigkeit, welche tiefer Ueberzeugung entspringt, versteht er zu treffen und zu siegen. Sein Gedankenreichthum steht keineswegs dem der griechischen und lateinischen Väter nach und übertrifft ebenso, wie sein Scharfsinn, den der syrischen. Die Sprache ist lebhaft, knapp, meist klar und durchsichtig; Methode und Gedankengang, wie auch deren Ausprägung im Satzgefüge sind sicher und wohlgeordnet. Als umfassender Gelehrter besaß der Apologet die Kenntniß des Syrischen, des Persischen und des Griechischen, auch wohl einigermaßen des Hebräischen, obwohl seine zahlreichen Bibelcitate dieß nicht gerade verrathen und oft sehr frei sind. Feind aller

Umschweife, läßt er mehr den Gedanken selbst, als die bildliche Umhüllung desselben hervortreten. Fremde Lehre und heidnische Speculation schlägt er in der Hauptsache auf gleichem Boden und mit gleicher Waffe natürlichen Scharfsinns und gelehrten Wissens. Letzteres steht ihm, besonders bezüglich parsischer Mythologeme, in einem solchen Grad zu Gebote, daß die Schrift auch deßhalb hohes Interesse zu wecken und sonst offen bleibende Lücken zu füllen berufen ist. Den Ruhm des goldenen Jahrhunderts der armenischen Literatur repräsentirt somit vor allen Anderen Eznik, um so mehr, weil dieser Apologet, der erste und einzige im christlichen Alterthum, der überhaupt ein derartig durchgeführtes System innerhalb geschlossener Grenzen aufgestellt, ganz ohne Vorgänger in seiner eben erst der Barbarei entrissenen Nation war, wie ein gewappneter Mann aus geweihter Erde erstand, und weil bald nach ihm und den Mitstrebenden, wie Koriun, Moses, Elische, wieder auf lange hin starke Verdunklung wissenschaftlicher Bestrebungen eintrat. Natürlich bleibt auch Eznik ein Kind seiner Zeit, aber es ist schon lehrreich, durch einen so scharfsinnigen und besonnenen Mann die Kenntnisse und Anschauungen derselben, wie sie sich im vordern und mittlern Orient in Bezug auf Astronomie, Astrologie, Physik, atmosphärische Erscheinungen entwickelt hatten, zur Darstellung bringen zu hören. Auch die gelehrtesten Männer viel späterer Jahrhunderte des Abendlandes zeigen sich uns in nicht geringeren Täuschungen über jene Dinge befangen, als dieser durchaus hervorragende armenische Apologet des fünften Jahrhunderts. In armenischer Sprache wurde das Buch 1763 zu Constantinopel, 1826 und 1863 zu Venedig edirt; eine ziemlich mangelhafte Uebersetzung s. Le Vaillant de Florival, Réfutation des différentes Sectes des Païens, Par. 1853. Einzelnes findet sich übersetzt von Neumann in der Zeitschr. für hist. Theol. IV und im Hermes XXXIII, 201; von Windischmann in den Bayr. Annalen v. 23. Jan. 1834; die elf ersten Paragraphen des zweiten Buches von Langlois in der Coll. des hist. de l'Armén. II. (Vgl. die Abhandlungen von Wikering und Dulaurier in der Revue de l'Orient, Paris 1843; Esoff, Ezniks Lehre von den Magiern, Petersburg 1858.) [v. Himpel.]

F.

Faber, Aegidius (Gilles de Smedt), O. Carm., wurde 1440 zu Brüssel geboren. Seine Studien vollendete er zu Löwen, wo er 1468 den Doctorgrad erwarb und als Lehrer der Theologie im Collegium seines Ordens längere Zeit wirkte. Als Prior des Conventes in Brüssel war er vor Allem darauf bedacht, die reguläre Observanz zu erhalten. Sein Ruhm als Prediger war so bedeutend, daß die Kirchen, so oft er die Kanzel bestieg, die Menge der Zuhörer nicht fassen konnten. Er starb zu Brüssel 1506 und hinterließ Commentare zu den Sentenzen und zur heiligen Schrift, Predigten, religionsgeschichtliche und ascetische Werke, von welchen aber nichts gedruckt zu sein scheint. Dieser Carmelit Faber wird bisweilen verwechselt mit dem Karthäuser Aegidius Aurifaber, Vicar der Karthause Mons Sion bei Ziricksee in Holland, welcher 1466 starb und eine größere Predigtsammlung hinterließ. (Vgl. Paquot, Mémoires II, 638; Petrejus, Bibl. carthus. 4; Fabric. ed. Mansi s. v. Aegidius.) [Streber.]

Faber, Basilius, ein bedeutender Schulmann, geb. 1520 zu Sorau in der Nieder-Lausitz, studirte zu Wittenberg und an anderen Universitäten, bekleidete das Rectoramt zu Nordhausen, Tennstädt und Quedlinburg, ward hier wegen seiner Opposition gegen die Einführung des Corpus doctrinae Melanchthonis 1570 abgesetzt und kam dann als Leiter des Alumnates an das Rathsgymnasium zu Erfurt. Hier starb er 1575 oder 1576. Faber gehörte zu denjenigen Philologen und Schulmännern des 16. Jahrhunderts, welche, obwohl Lutheraner, sich in die schmerzlichsten Klagen über die trostlosen Zustände der neuen Kirche, in Hinsicht auf Religiosität, Sittlichkeit und Wissenschaften ergossen (Döllinger, Reformation II, 584 ff.). Auch ihm erschien der sittliche Zustand, den er um sich her wahrnahm, ein völlig hoffnungsloser, so daß zu besorgen sei, die Zeit vor der Sintflut und vor dem Untergang von Sodoma und Gomorrha sei dagegen ein Kinderspiel; die Jugend sei wie nie vorher wüst, roh und kaum mehr durch Ernst zu bessern; er war der Meinung, daß man nur mehr vom jüngsten Tag und von der Hölle predigen solle. — Unter den von ihm edirten Schriften sind zu nennen ein Thesaurus eruditionis scholasticae, Erford. 1571, welchen nachher Buchner, Cellarius u. A. vermehrten; deutsche Uebersetzungen von Luthers Anmerkungen über das erste Buch Moses und der Chronik von Kranz; Beiträge zu den vier ersten Magdeburger Centurien; Collectaneen aus den Schriften Luthers u. A.; Von den letzten Dingen und dem Zustand der getrennten Seelen &c. (Vgl. Ersch und Gruber, Encykl. XL, 2, 12.) [Schrödl.]

Faber, Felix, ein frommer und gelehrter Dominicaner, geboren zu Zürich um das Jahr 1441—1442, stammte aus dem sehr alten, angesehenen und jetzt noch fortdauernden Geschlechte der Schmide in Zürich. Er machte seine Studien in den Dominicanerklöstern zu Basel und Ulm, trat in einem von beiden in den Orden ein, fun-

girte zu Ulm seit 1477—1478 als Hauptprediger und nachher auch als Magister der Philosophie und Theologie, wohnte zweimal (1486 und 1487) dem Generalcapitel des Ordens zu Venedig bei, nachdem er vorher zweimal, in den Jahren 1480 und 1483, die Pilgerfahrt in's heilige Land gemacht, und starb zu Ulm 1502 im Dominicanerkloster. Die von ihm verfaßte Historia Suevorum hat Goldast (Script. rer. Aleman., Francof. 1604) herausgegeben und dazu in der Vorrede bemerkt, Faber habe zwar wenige Lobredner, aber desto mehr Ausschreiber gefunden. Seine zweimalige Pilgerfahrt nach dem heiligen Lande beschrieb Faber ausführlich in lateinischer, kürzer in deutscher Sprache. Nebst ausgebreiteten Kenntnissen und einer lebendigen natürlichen Darstellungsgabe bekundet er in seiner Darstellung ein frommes, treuherziges, ächt deutsches Gemüth von der alten Art und einen wißbegierigen, für die Eindrücke des Lebens offenen Sinn. Die deutsche Beschreibung erschien zu Ulm 1556; die lateinische als Fr. Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem in der Sammlung des Stuttgarter literarischen Vereins 1843 f. in 3 Bdn. Eine Zusammenstellung beider enthält das Deutsche Hausbuch von G. Görres, München 1846. Ein „Gereimtes Pilgerbüchlein Bruder Felix Fabers" veröffentlichte Birlinger, München 1864. Außerdem übersetzte Faber eine lateinische Biographie des seligen Br. Suso in's Deutsche; andere Schriften liegen noch im Manuscript vor. (Vgl. Echard et Quétif, Script. O. Praed. I, 871; Haeberlin, Dissert. sistens vitam, itinera et scripta Fr. F. Fabri, Gotting. 1742; Vorrede zur Stuttg. Ausgabe des Evagatorium.) [(Schröbl) Streber.]

Faber, Frederick William, Oratorianer, ascetischer Schriftsteller, wurde am 28. Juni 1814 zu Calverley in Yorkshire geboren. Wenige Wochen nachher übernahm sein Vater die Stelle eines Secretärs beim Bischof von Durham und verlegte seinen Wohnsitz nach Bishop Auckland. Die herrliche Umgebung dieses bischöflichen Schlosses regte in Verbindung mit der an mittelalterliche Lehensherrschaft erinnernden Territorialgewalt der Bischöfe von Durham das tiefpoetische Gemüth des jungen Faber mächtig an. Zu weiterer Ausbildung wurde er 1827 auf das bei London gelegene berühmte Gymnasium von Harrow gesandt, wo sich sein glänzendes Talent bald geltend machte. Es dauerte nicht lange, so stiegen in seinem scharfblickenden Geiste Zweifel über die Rechtmäßigkeit der Hochkirche auf. Damals stand in höchstem Ansehen der sog. Evangelicalismus, jene theologische Richtung, welche eine Mittelstellung einnahm zwischen der Freiheit der Dissenters und den hergebrachten Schablonen der Staatskirche. Ihr Zweck lag in der Vertiefung des religiösen Sinnes und Lebens. Diesem Systeme huldigte der Pfarrer des Ortes, sowie Longley, Rector von Harrow und nachmaliger Erzbischof von Canterbury; beide suchten Faber für den Evangelicalismus zu gewinnen und auf diese Weise seine Zweifel zu beseitigen. Im J. 1832 bezog Faber die Hochschule zu Oxford; hier fand er im Balliol-Colleg Aufnahme und trat in einen Kreis hochgemutheter Jünglinge, wie Palmer und Gladstone, welche nachmals zu angesehenen Stellen in Kirche und Staat gelangten. Im Fortgang der theologischen Studien war es insbesondere die Idee der Kirche, welche ihn mächtig ergriff. Zufolge dessen schloß Faber sich der tractarianischen Bewegung an, beobachtete jedoch sowohl Pusey, als auch Newman gegenüber eine selbständige Haltung. Während Pusey's Mangel an folgerichtigem Denken ihn abstieß, war Newman für Fabers tiefpoetisches Gemüth zu sehr Dialektiker. Erst nach und nach gewann Newman einen tiefen Einfluß auf Faber, der sich in den Hauptwendepunkten seines Lebens von entscheidender Bedeutung erwies. Im J. 1836 erhielt Faber den ersten Preis für das Gedicht „Die Ritter des hl. Johannes"; zugleich stiftete er einen Gebetsverein, dessen Mittelpunkt er durch den Zauber seiner Person bildete, und betheiligte sich außerdem an der Herausgabe von Pusey's Bibliothek der Väter. Im J. 1839 empfing er die anglicanische Ordination, wirkte als Hilfsseelsorger in der Pfarrei Ambleside und unternahm häufige Reisen nach dem Festlande. Im J. 1841 besuchte er Constantinopel, um die Stellung der anatolischen Kirche zum Anglicanismus zu erforschen; hieraus entstand 1842 die Schrift „Gedanken über die Kirchen des Auslandes". Während der italienischen Reise wurde er am 16. Juni 1843 von Gregor XVI. empfangen, der zu ihm sprach: „Mein Sohn, du hast gute Wünsche, Gott möge sie stärken." Als Pfarrer von Elton verfaßte Faber 1843 das Leben des hl. Wilfrid von York, welches die Nothwendigkeit der Verbindung der Landeskirchen mit dem heiligen Stuhl darthun sollte. Unausgesetztes Gebet brachte ihn zur Erkenntniß der Wahrheit der katholischen Kirche, in welche er in Gemeinschaft mit dem nachmaligen Oratorianer Thomas Knox und sieben Pfarrkindern aus Elton am 17. November 1845 durch den apostolischen Vicar Bischof Wareing aufgenommen wurde. In Birmingham traten diese Convertiten zu einer Genossenschaft zusammen mit dem Zweck, die Geistlichkeit in der Seelsorge zu unterstützen. Am Charsamstag 1847 empfing Faber von Bischof Wiseman zu Oscott die Priesterweihe und entwickelte Tags darauf in seiner ersten Predigt als sein religiöses Programm die Absicht, dem Christen die Erreichung der Seligkeit möglichst zu erleichtern. Mit regstem Eifer arbeitete er jetzt an der Herausgabe der Heiligenleben, welche bestimmt waren, der unter dem Druck der Strafgesetze erstarrten Frömmigkeit der englischen Katholiken neues Leben einzuhauchen. Der Widerstand, welchen das segensvolle Unternehmen bei älteren Geistlichen erlitt, zerschellte an dem namenlosen Erfolg dieses Literaturzweiges, und der Londoner Geistliche Bruce,

der Führer der Opposition, leistete Faber Abbitte. Am 17. Februar 1848 trat Faber in die Genossenschaft der Oratorianer ein. Das Jahr 1849 erlebte die Gründung von Niederlassungen dieser Congregation in Birmingham, wo Newman, und London (King William Street), wo Faber das Vorsteheramt übernahm. In der englischen Hauptstadt entwickelte Faber 14 Jahre lang eine Thätigkeit, welche seinen Namen den Katholiken aller Zungen unvergeßlich machte. 1854 eröffnete er das neue geräumige Ordenshaus in Brompton. Tausende erholten sich Raths bei ihm, Unzähligen zeigte er den Weg zur wahren Kirche. In der genauen Beobachtung der Regeln des Oratoriums, welche tägliches Predigen und Beichthören vorschreiben, erblickte er eine feste Bürgschaft für die Dauer seiner Genossenschaft. Als Stifter der Bruderschaften vom kostbaren Blut und vom hl. Patrick hat er das religiöse und sittliche Leben der englischen Katholiken unglaublich vertieft. Von Pius IX. im J. 1854 zum Doctor der Theologie erhoben, predigte er 1855 auf dem zweiten Provinzialconcil zu Oscott. Der Raub des Kirchenstaates bewog ihn 1860 zur Stiftung des Gebetsvereins vom hl. Petrus, und seiner unerschütterlichen Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl lieh er Ausdruck in der schönen Schrift Devotion to the Pope. Berühmt ist auch seine Pfingstpredigt auf den Papst, wie er denn überhaupt als Redner hervorragte. „Selten, vielleicht nie," schreibt Cardinal Manning (Miscellanies, I, 116, Lond. 1877), „habe ich einen Prediger gehört, welcher die Schönheit und Süßigkeit eines Lebens der Vereinigung mit Jesu, seinen Heiligen und der Kirche aus eigener Erfahrung so zu schildern verstand, wie Faber." Am höchsten stieg Fabers Ruf durch seine ascetischen Schriften. Von ihm erschienen: 1. Alles für Jesus. Leichte Wege zur Liebe Gottes, London 1853; 2. Der Fortschritt der Seele, 1854; 3. Das heilige Sacrament, oder die Werke und Wege Gottes, 1855; 4. Der Schöpfer und das Geschöpf, 1856; 5. Der Fuß des Kreuzes, oder die Schmerzen Mariä, 1858; 6. Geistliche Conferenzen, 1859; 7. Das kostbare Blut, oder der Preis unserer Erlösung, 1860; 8. Bethlehem, 1860 (sämmtlich in deutscher Uebersetzung bei Manz in Regensburg). Ueberall bewährt Faber sich als tiefsinnigen Theologen, gewandten Schriftsteller und außerordentlichen Kenner des menschlichen Herzens. Dabei ist indeß nicht zu verkennen, daß sein poesiereiches Gemüth und die blumenreiche Sprache der Klarheit der Darstellung nicht selten Eintrag thun und den Leser ermüden. Fabers religiöse Poesien (Hymns, 2. edit. Lond. 1871), namentlich der Gesang Faith of our Fathers living still (p. 265), sind in die katholischen Gesangbücher übergegangen. Ebenso bedeutend sind seine Gedichte (Poems, 3. edit. London 1857), die auf dem Gebiete der Naturschilderungen die Leistungen Wordsworths ganz unzweifelhaft überragen. Nach verdienstreichem Leben starb Faber zu London am 26. September 1863. (John Edw. Bowden, The Life and Letters of Frederick William Faber, Derby 1869; Rosenthal, Convertitenbilder II, 348; J. W. Klein, Frederick William Faber, der Begründer des Londoner Oratoriums, Freib. 1879; Coll. Lacens. III, 975.) [Bellesheim.]

Faber (Lefèvre), Jacob, Doctor der Sorbonne und Großvicar des Erzbischofs von Bourges, gestorben am 1. Juli 1716 zu Paris, machte sich durch mehrere Streitschriften bekannt, welche er gegen Arnauld, Maimbourg und Alexander Natalis richtete, sowie durch Lettres d'un docteur sur ce qui passe dans les assemblées de la faculté de théologie de Paris, Cologne 1702, und Anti-Journal historique des assemblées tenues en Sorbonne, worin die Sorbonne gegen die Jesuiten in dem Streite über die chinesischen Gebräuche vertheidigt wurde. (Vgl. Moréri, Grand diction. hist.) [Schröbl.]

Faber, Johannes, mit dem Zunamen Augustanus, weil er lange Zeit sich zu Augsburg aufhielt und wirkte, geboren zu Freiburg in der Schweiz, war ein ausgezeichneter Dominicaner des sechzehnten Jahrhunderts. Nachdem er sich um den Wiederaufbau der Dominicanerkirche zu Augsburg 1513—1515 großes Verdienst erworben (Khamm, Hierarchia Aug., I, 306, Aug. Vind. 1709), brachte er das Jahr 1516 an der Universität Bologna zu, wo er als Lehrer (wahrscheinlich in der Theologie) in großem Rufe stand. Nachher zog ihn Kaiser Maximilian I. wegen seiner vorzüglichen Eigenschaften in sein besonderes Vertrauen und ernannte ihn zu seinem Hofprediger und Gewissensrath. Fabers Tüchtigkeit ersieht man aus dem Briefe des Erasmus von Rotterdam an den Dominicaner Vincenz Theodorici von Harlem, d. 1520 (Epist. 562; Opp. III, 1, 622), und aus der Inschrift an der von ihm zu Augsburg neu aufgebauten Kirche (Khamm l. c.). Auch nach dem Tode Maximilians bekleidete er die kaiserliche Hofpredigerstelle, die ihm Kaiser Karl V. auf die glänzenden Empfehlungen Erasmus' bei dem Cardinal Erzbischof Albrecht von Brandenburg, dd. 8. October 1520, bei dem kaiserlichen Kanzler Mercurius Gattinari, dd. 4. October 1520, und bei anderen dem Kaiser nahe stehenden Männern ertheilte. In diesen Empfehlungsschreiben wird Faber von Erasmus als ein sehr unterrichteter, gelehrter, in der Rede gewandter, im Umgange milder, im Benehmen und Handeln kluger, dem alten Glauben treu ergebener und durch untadelige Sitten würdiger Mönch geschildert. In späteren Jahren, als Faber die Freundschaftsbande mit dem hin und her schwankenden Erasmus aufgegeben und ihm zu Rom kein gutes Zeugniß ausgestellt hatte, schlug das frühere Lob des Erasmus über Faber beinahe gänzlich in's Gegentheil um, indem er im Briefe an Matthias Kretzer zu Freiburg, dd. 11. Martii 1531, schreibt: Joannem Fabrum Dominicanum novi hominem in Thomistica theologia pulchre doctum, sed mire

vafrum ac versipellem. Is Romae coepit in me debacchari, videlicet quo se reconciliaret cardinali Cajetano, de quo mihi tanta narraverat mala, ut nullus scurra in scurram posset dicere plura. Faber starb um 1531. Von Schriften Fabers ist nichts weiter bekannt, als ein Vorschlag an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen zu Friedensunterhandlungen mit Luther. Die ihm zugeschriebene Leichenrede auf Kaiser Maximilian (bei Freher, Script. rer. Germ. II, 721) gehört dem Wiener Bischofe Johannes Faber an. (Vgl. Echard et Quétif, Script. O. Praed. II, 80.) [Schröbl.]

Faber, Johannes, a Carvinio, O. Pr., gebürtig zu Carvin in Burgund, wurde 1477 Hofkaplan des Kaisers Maximilian I., als dieser mit Maria von Burgund sich vermählte. Faber ist der Verfasser eines ascetischen Werkes: Compendiosa ex variis libris exhortatio ad omnes Christi fideles status, s. l. et a. (Vgl. Echard et Quétif, Script. O. Pr. I, 856.) [Schröbl.]

Faber, Johannes, von Heilbronn (richtiger Fabri, er selbst schreibt sich einmal Cussius, den man nennt Fabri), ein als Prediger und Schriftsteller hervorragender Dominicaner, erblickte um 1504 zu Heilbronn das Licht der Welt, trat zu Wimpfen in den Orden der Dominicaner, studirte auf Kosten dieser Stadt in Köln mit ausgezeichnetem, seinen Geistesgaben entsprechendem Erfolge und wurde wegen seiner gründlichen Gelehrsamkeit und seines Eifers für die katholische Religion von Bischof Christoph von Stadion 1534 mit der Dompredigerstelle in Augsburg betraut. Dieses Amt bekleidete er viele Jahre, jedoch mit großen Unterbrechungen. Als die Fortschritte der Reformation in Augsburg 1537 den Bischof mit dem gesammten Clerus in ein zehnjähriges Exil trieben, weilte Faber längere Zeit hindurch als Prediger in Prag. Später wird über ihn in den Annalen der Universität Ingolstadt zum Jahre 1551 (Mederer I, 223. 225) bemerkt: Inter inscriptos R. D. Joannes Fabri Hailprunnensis, O. Pr., vir singularis eruditionis, qui fortiter contra haereticos pro fidei cath. incolumitate pugnavit, cum scriptis tum viva voce. Multos annos in eccles. Augustana apud B. M. V. concionatus est. Friburgi Brisiacorum laureas in Theologia (1545), Ingolstadii vero doctoralia recepit insignia. Letzteres geschah 1552 unter dem Präsidium des seligen Canisius, der auch nach Fabers Tod (27. Febr. 1558) sein Nachfolger in der Dompredigerstelle wurde. Von seinen Schriften sind besonders zu nennen: 1. Quod fides esse possit sine caritate expositio pia et catholica, Aug. Vind. 1548. 2. Enchiridion bibliorum, ib. 1549, Col. 1568. 3. Von ankunfft vnd herkommen der Römischen Bischöff von Petro bis auff Julium III. &c., Augsb. 1550, und Testimonium Scripturae et S. Patrum, B. Petrum apostolum Romam fuisse, Antw. 1553. Dagegen schrieb Flacius: Widerlegung zweyer Schrifften J. Fabri vons Pabst Primat vnd daß S. Petrus niemahl zu Rom gewesen, Magdeb. 1550, und Wider Fabrum vnd daß Petrus zu Rom nie gewesen, ebd. 1555. 4. Fructus quibus dignoscuntur haeretici etc., Ingolst. 1551; diese Schrift enthält wenig beachtete Notizen über Luther und die übrigen Reformatoren. 5. Einer weiten Verbreitung erfreute sich das Büchlein: Was die evangelisch Meß sey, anzaigung auß der heylig geschrifft vnd den alten heyl. Kirchenlerern, Dill. 1555. 1558, Frkf. 1599. Surius übersetzte es in's Lateinische, Köln 1556, Antw. 1559, Paris 1558. 1564. 1567. Eine französische Ausgabe Paris 1664. 6. Der Prophet Johel christenlich vnd trewlich außgelegt vnd geprediget, 1557, lateinisch von Bredembach, Löwen 1563, Paris 1578, Antw. 1589. 7. Der rechte Weg, welche straß der glaubig wandeln oder geen soll, Dill. 1557. 1569, Köln 1563. Da Flacius auch dieses Büchlein angriff, so folgte: Antwort auff das vnnütz, vnrain, jrrig geschwetz Matthie Flacii Illyrici, so er geschrieben wider das Büchlein, genant Rechter weg, Dill. 1558. 8. Ermanung an das Edel Bayerland wider das Lästerbuch, so ein Sectenmaister haimlich . . . ausgebrait hat, s. l. 9. Ein aus der heiligen Schrift und aus Augustinus zusammengestelltes Gebetbuch: Precationes christianae, Dil. 1579, Col. 1581. (Echard, Script. O. Pr. II, 161; Veith, Bibl. Aug. I, 62 sq.) [(Schröbl) Streber.]

Faber, Johannes, von Leutkirch, Bischof von Wien, wurde 1478 in der Reichsstadt Leutkirch im Allgäu geboren. Sein Familienname war Heigerlin, nach dem Handwerke seines Vaters aber legte er sich den Namen Faber oder Fabri bei. Er vollendete seine Studien in Freiburg, wo er zum Magister der freien Künste und zum Doctor beider Rechte promovirte. Daß er in den Predigerorden eingetreten sei, ist ein wahrscheinlich durch Verwechslung mit Johannes Faber von Heilbronn entstandener Irrthum, der sowohl durch Fabers eigene Angaben in seinen Schriften, als durch ein Schreiben, welches Clemens VII. 5. Id. Dec. 1530 (Vatic. Archiv, Clem. VII. Secret. n. 1440, fol. 173) an ihn als den erwählten Bischof richtet, vollständig widerlegt wird. Faber wurde zuerst als Pfarrvicar in Lindau angestellt, dann aber durch den Magistrat seiner Vaterstadt als beliebtes Bürger- und Pfarrkind am 30. Mai 1514 für die erledigte Stadtpfarrei Leutkirch empfohlen und durch den Patron, den Cistercienserabt Christian Bebrot von Stams, zunächst auf 15 Jahre instituirt. Durch seine Predigten und sein eifriges Wirken machte er sich bald so berühmt, daß Bischof Christoph von Uttenheim ihn zum Official in Basel ernannte und ihm ein Canonikat daselbst übertrug. Vier Jahre blieb er in Basel, wo er in besonders nahe Beziehung zu Erasmus trat und durch dessen Anregung dem Studium der Väter sich widmete. Im J. 1517 unternahm er eine Reise nach Rom und wurde von Leo X. zum apostolischen Protonotar ernannt. Nach seiner

Rückkehr wählte Bischof Hugo von Konstanz ihn zum Generalvicar. Wie mit Erasmus, so stand Faber auch mit dem großen Kreise der Humanisten, welcher um Erasmus sich geschaart hatte, mit Urban Rhegius, Beatus Rhenanus, Glarean, Peutinger, Pirkheimer, Oecolampadius u. s. f., in fortwährendem Verkehre. Urban Rhegius nennt ihn seinen Gönner und schrieb auf seine Veranlassung 1519 die Schrift: De dignitate sacerdotum; Johannes von Botzheim rühmt, daß er durch Faber zum Studium des Griechischen angeeifert worden sei. In ähnlichen Beziehungen stand er zu den Juristen Brassicanus, Sichard und Zasius. Gleich vielen seiner Zeitgenossen beklagte auch Faber manche kirchliche Mißbräuche und sah nicht ohne Theilnahme dem Beginne der Reformation entgegen. Mit Entschiedenheit widersetzte er sich den Ablaßpredigten des Franciscaners Bernard Samson, welcher die Diöcese Konstanz durchzog, und forderte sogar Zwingli auf, gegen Samson zu predigen. Sobald aber Faber erkannte, daß es sich nicht mehr um Reformation, sondern um Vernichtung der Kirche handle, da trat er seinen bisherigen Freunden in Wort und Schrift, in Disputationen und Controverspredigten mit größter Entschiedenheit gegenüber. Seine Streitschriften wurden eingeleitet durch das Opus adversus nova quaedam dogmata Martini Lutheri, Romae 1522, dem dann der Malleus in haeresim Lutheranam, Col. 1524, Rom. 1569, und viele theils deutsche, theils lateinische polemische Werke folgten. Zu nennen sind: Wie sich Johannis Hußzs, der Pickarder und Joannis von Wessalia Leren und Bücher mit M. Luther vergleichen, Leypzk 1528; Antilogiarum Martini Lutheri Liber unus, 1530; Adversus D. Balthasar Pacimontanum orthodoxae fidei catholica defensio, Lips. 1530, u. A. Mit Zwingli hielt Faber 1522 ein Colloquium in Zürich und 1526 die Disputation zu Baden im Aargau; er wohnte den Reichstagen in Speier und Augsburg bei und betheiligte sich besonders an der schriftlichen Widerlegung der Augsburger Confession. In diesen und vielen anderen Versammlungen erschien Faber theils als Bevollmächtigter und Generalvicar des Bischofs von Konstanz, theils als Rath des Erzherzogs Ferdinand von Oesterreich, des spätern Kaisers. Ferdinand hatte den eifrigen Vertheidiger der katholischen Sache lieb gewonnen, ihn 1523 zu seinem Rathe ernannt, später auch an den Hof gezogen, zum Beichtvater erwählt und die wichtigsten Geschäfte seiner Umsicht anvertraut. Den Einfall der Türken in Ungarn und Oesterreich fürchtend, sandte Ferdinand ihn 1527 nach Spanien, dann zu Heinrich VIII. nach England, um wegen des Beistandes zu unterhandeln. Im J. 1528 kam Faber nach Wien, um in Verbindung mit der Universität dem Fortschreiten des Lutherthumes in Oesterreich kräftig entgegen zu wirken. Um dieselbe Zeit wurde er dann Propst in Ofen und Coadjutor des greisen Bischofs Dietrich von Wiener-Neustadt (jetzt St. Pölten). Seine Verdienste während der Belagerung Wiens durch die Türken führten seine Ernennung zum Bischofe von Wien herbei. Nach langem Zögern ließ er sich erst 1530 durch die dringenden Aufforderungen des Papstes Clemens VII. bestimmen, das Bisthum anzutreten. Der Krieg hatte die bischöflichen Besitzungen schwer geschädigt. Nach den Angaben seines Testamentes (Stadtarchiv in Leutkirch Nr. 96) waren die bischöfliche Wohnung und der Hof zu St. Veit bei Wien verwüstet, 13 000 Gulden Schulden und eine Landsteuer von 6000 Gulden zu tilgen. Faber baute das Schloß in St. Veit neu auf, bestellte das nöthige Inventar, setzte die Grundstücke in guten Zustand und legte den Grund zu einer Hausbibliothek. Mit unermüdetem Eifer verkündete er an allen Sonn- und Festtagen das Wort Gottes, hielt Colloquien über einzelne Glaubenspunkte, drängte durch seine Energie die Wiener Universität zu einem entschiedenern Auftreten gegen die Häresie und berief tüchtige Priester aus seinem Heimatlande, wie ihm denn vor Allem eine Erneuerung des Clerus Herzenssache war. Als Pflanzschule für gebildete und fromme Seelsorger stiftete er ein Alumnat in St. Nicolai zu Wien und botirte es reichlich (Stiftungsbrief, 28. März 1539). Je sechs Studenten aus Wien und aus Leutkirch sollten Aufnahmen finden und nach dem Muster des Collegium trilingue zu Löwen ihre Ausbildung empfangen. Leider wurde nach seinem Tode das Haus durch König Ruprecht wieder zurückgezogen und zu einem Franciscanerkloster umgestaltet (seit 1777 Clarissenkloster); die Bibliothek, welche er im Testamente noch bedeutend vermehrt hatte, ist der Staatsbibliothek einverleibt; die sehr geschwundenen Interessen des Stiftungsvermögens bilden gegenwärtig ein einziges Stipendium, welches seit 8. November 1840 alternatim durch die Universität und die Stadt Leutkirch vergeben wird. Auch in Leutkirch selbst, wo Faber noch stets die Pfarrei und ein Beneficium beibehielt, stiftete er mehrere Stipendien für arme Studirende (dd. London, 18. März 1525) und kaufte ein Grundstück, um daselbst eine Lehr- und Erziehungsanstalt einzurichten. Dem Spitale in Leutkirch vergabte er (25. Aug. 1521) 1400 Pfund Heller und viele Gilten, nebst der Collatur in Frauenzell. In einem Briefe vom 6. November 1533 (Stadtarchiv) warnte Faber die Stadt vor Conventikelwesen und Zwinglischen Agenten und drohte, wenn seine Ermahnungen kein Gehör fänden, die ihm als Oberpfarrer zu Gebote stehende Macht zu gebrauchen. In der That gelangte erst nach Fabers Tod in Folge des Schmalkaldischen Krieges die Reformation in Leutkirch zum Ausbruche. Fabers Absicht, die Armenpflege in Wien nach dem Muster der Nürnberger umzugestalten (1539), wurde theils durch die Opposition der Bürgerschaft, theils durch Geldmangel verhindert. Er starb am 21. Mai 1541, als eben die Pest in Wien wü-

thete, und wurde im Stephansdome nächst der Kanzel begraben. Sein Nachfolger wurde Nausea, mit dem er in den herzlichsten Beziehungen gestanden hatte. Die Katholiken empfanden schmerzlichst seinen Tod; Bischof Christoph von Stadion beklagte den Hingang des vir pius, humanus, doctus, und Cochläus rief: Von Tag zu Tag werden wir weniger. Die gesammelten Werke erschienen in drei Bänden 1537—1540 zu Köln. Da diese Sammlung außer einigen polemischen Schriften größtentheils nur die homiletischen Werke bietet, so sind die von Cochläus herausgegebenen polemischen Opuscula quaedam J. Fabri Viennensis, Lips. 1537, als Supplement zu betrachten. [R. Roth.]

Faber, Matthias, S. J., bedeutender Prediger und Controversschriftsteller des 17. Jahrhunderts, wurde 1587 zu Altomünster in Oberbayern geboren. Nachdem er an der Universität Dilingen den philosophischen Curs vollendet hatte, studirte er 1607—1611 als Zögling des Germanicums in Rom die Theologie und kehrte nach Empfang der Priesterweihe nach Deutschland zurück. Er wurde zuerst Pfarrer und Decan in Pißling in Niederbayern, ließ sich dann 1617 noch einmal an der Universität Ingolstadt immatriculiren und verlegte sich daselbst besonders auf das Studium der Exegese und der Controverstheologie. Die Universität verlieh ihm 1619 die Pfarrei Wemding, von wo aus er 1629 auf die den Katholiken restituirte Pfarrei Neumarkt in der Oberpfalz versetzt wurde. Hier vollendete er sein berühmtes Predigtwerk Concionum opus tripartitum seu in tres tomos distributum, welches zuerst zu Ingolstadt in drei Foliobänden 1631 gedruckt wurde. Als die Schweden 1633 gegen Neumarkt vordrangen und General Horn auf ihn fahnden ließ, flüchtete Faber nach Ingolstadt. Die Universität suchte ihn zu gewinnen und bot ihm den Lehrstuhl der heiligen Schrift und zugleich die Stadtpfarrei St. Moritz an; Faber ging aber im folgenden Jahre nach Neumarkt zurück. Dort schrieb er 1636 eine größere apologetisch-polemische Schrift (Fels der katholischen Kirchen Lehr und Glauben, Ingolst. 1636), gewidmet den Ständen des Erzherzogthums Oesterreich ob der Enns. Unter erfolgreicher Thätigkeit hatte Faber das fünfzigste Lebensjahr erreicht, als in ihm der Entschluß reifte, in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Er begann 1637 sein Noviciat in Wien und wirkte bis zu seinem im April 1653 zu Tyrnau in Ungarn erfolgten Tode als ein durch Frömmigkeit, Seeleneifer und Beredsamkeit ausgezeichneter Prediger. Zu Graz erschien 1646 in einem Foliobande das Auctarium Operis concionum tripartiti, zu Wien 1650 zwei Controversschriften: „Wunderseltsame Abenteuer, welche entspringen aus der Lutherischen und Calvinischen Lehre," und „Probirstein oder Censur des Lutherischen Tractätls: Wann wilt du katholisch werden?" Aus seinen hinterlassenen Papieren erschienen noch Conciones funebres et nuptiales. Das Opus tripartitum erlangte, meist mit dem Auctarium und den Conciones verbunden, zahlreiche Auflagen (Krakau 1647; Antwerpen 1650. 1663; Köln 1642. 1646. 1672. 1693. 1717), theils in Folio, theils in Quart. Die geistreiche Art, in welcher Faber stets auf Grund des Glaubens das religiöse Leben zu wecken und zu fördern weiß, ermunterten auch in jüngster Zeit zu neuen Ausgaben: Concionum opus tripartitum, acced. concionum sylva nova, seu auctarium, 5 voll., Neap. 1858—1866; 6 voll., Paris. 1881, und Conciones in Evangelia et Festa totius anni, 10 voll., Aug. Taurin. 1879—1881. Letztere Edition fügt die Predigten des Auctariums sogleich an den betreffenden Stellen des Opus tripartitum ein. Ausgewählte Predigten erschienen zu Posen 1880 ff., gleichzeitig daselbst auch eine neue Auflage der Conciones funebres. Deutsche Bearbeitungen lieferten Joh. Schmitt, Schaffh. 1861; Schuler, 6 Bde., Paderb. 1861—1863, und N. Folge Hoffmann und Schuler, 3 Bde., Würzburg 1864—1865. (Vgl. De Backer s. v.; Suttner, Biblioth. Eystettensis, Eichst. 1866, n. 405; Hundhausen im Liter. Handweiser n. 266. 281. 288.) [Streber.]

Faber (Le Fèvre), Nicolaus, geboren 1544 zu Paris, wurde von König Heinrich IV. zum Lehrer des Prinzen von Condé gewählt und nach des Königs Ermordung von der Königin mit der Erziehung Ludwigs XIII. betraut. Seine ausgebreiteten Kenntnisse in der Theologie, Jurisprudenz, Kirchengeschichte und der schönen Literatur brachten ihn mit den Gelehrten von ganz Europa in Verbindung. In edler Uneigennützigkeit theilte er ihnen seine gesammelten alten Manuscripte sammt seinen eigenen kritischen und gelehrten Bemerkungen mit. Solche Mittheilungen machte er u. A. an Baronius für dessen Kirchengeschichte, wie er sich gerade in diesem Fache manche Verdienste erwarb, z. B. durch die schöne und die Geschichte des Arianismus beleuchtende Vorrede, mit welcher er die Ausgabe der Fragmente des hl. Hilarius von Poitiers (Paris 1598) versah. Er starb 8. November 1612. Seine Opuscula erschienen zu Paris 1614, eingeleitet mit einer Biographie von seinem Freunde Jean Le Begue. (Vgl. Du Pin, Nouvelle Bibl. XVII, 48, Nicéron, Mémoires VII, 131 sq.) [Schrödl.]

Faber (Favre), Petrus, der sel., der erste Gefährte und innigste Vertraute des hl. Ignatius von Loyola, wurde am 13. April 1506 im Dörfchen Villardet in Savoyen geboren. Nachdem der Knabe, welcher schon im zwölften Jahre das Gelübde der beständigen Keuschheit ablegte, im Collegium von La Roche den Vorbereitungsunterricht empfangen hatte, zog er auf Rath seines nahen Verwandten Georg Faber, Priors der Karthause Le Reposoir, 1525 nach Paris und fand dort im Colleg der hl. Barbara Aufnahme. Sein Lehrer in der Philosophie wurde Johannes Peña. Im J. 1529 fand auch der

hl. Ignatius Aufnahme in diesem Colleg. Faber repetirte mit ihm auf sein Ansuchen die Philosophie und theilte mit ihm und dem edlen Spanier Franz Xaver dieselbe Wohnung. Faber war der erste, auf den Ignaz bei seinem Plane, einen neuen Orden zu stiften, seine Augen warf, indem ihn dessen Einfalt, Sanftmuth, Bescheidenheit, Klugheit, Verstand und wissenschaftliche Bildung sehr ansprachen. Als Ignaz mit seinen ersten Genossen (außer Faber noch Franz Xaver, Laynez, Salmeron, Bobadilla, Rodriguez) am 15. August 1534 zu Montmartre bei Paris die Gelübde ablegte, las Faber, damals der einzige Priester der neuen Gesellschaft, die heilige Messe. Im J. 1537 kam er mit Ignaz und Laynez nach Rom, um dem Papste Paul III. die Absichten der neuen Gesellschaft vorzutragen, und hielt hier einige Zeit auf den Wunsch des Papstes nebst Laynez Vorlesungen an der Sapienza über die heiligen Schriften, während er abwechslungsweise nach beendigten Vorträgen die Kinder und das gemeine Volk in der Religion unterwies. Nachdem die Gesellschaft Jesu 1540 bestätigt worden war, sammelte sich Faber durch die Verbreitung derselben, durch Abhaltung der geistlichen Exercitien nach der Methode des hl. Ignaz und durch Bekehrung von Irrgläubigen und sittenlosen Priestern nicht geringe Verdienste. Von 1539—1540 wirkte er in Parma äußerst segensreich und stiftete für Männer und Frauen religiöse Vereine, das Vorbild der späteren marianischen Congregationen. Hierauf wurde er als theologischer Begleiter des spanischen Bevollmächtigten Ortiz nach Deutschland gesandt und wohnte dem Religionsgespräche zu Worms 1540 und dem Reichstage zu Regensburg 1541 bei. Unter denen, welchen hier Faber die Exercitien hielt, befand sich auch Cochläus, und dieser versicherte hoch und theuer, daß er dem Seligen die hohen Aufschlüsse und Belehrungen, die er während dieser Geistessammlung aus seinem Munde vernommen, nie werde genug danken können. Nach einem kurzen Aufenthalt in Spanien entfaltete Faber seine Thätigkeit neuerdings in Deutschland, zuerst in der Diöcese Speier, dann in Mainz, wohin ihn der Kurfürst Albrecht von Brandenburg eingeladen hatte. Hier hielt er einige Zeit Vorlesungen über die heilige Schrift und nahm 1543 den sel. Petrus Canisius als das erste deutsche Mitglied in die Gesellschaft Jesu auf. Als dann der Kurfürst Hermann von Wied in Köln durch Butzer und Melanchthon eine Reformationsordnung für sein Land ausarbeiten ließ und den Ständen zur Annahme vorlegen wollte, kam Faber nach Köln, trat dem Kurfürsten persönlich gegenüber und brachte es durch unablässige Bemühungen dahin, daß es dem unglücklichen Erzbischof nicht gelang, die Diöcese zur Häresie hinüberzuführen. Merkwürdig sind die in einem seiner Briefe an Laynez ausgesprochenen Grundsätze über die Zurückführung der Verirrten in den Schooß der katholischen Kirche. Vor Allem müsse man sie mit einer innigen, wahren Liebe umfassen, ihre Neigung und ihr Herz gewinnen, sie mit Höflichkeit anreden und im freundschaftlichen Umgange Anfangs nur von Gegenständen reden, worüber man gegenseitig übereinkomme, aber nicht von solchen, die gegenseitige Kämpfe und Trennung der Gemüther veranlassen. Habe man es mit einem Verirrten von unsittlichem Wandel zu thun, so müsse man ihn zuerst vom Laster abzubringen suchen, denn Tugend und Frömmigkeit führe selbst wieder zur Wahrheit; so habe ihn einst ein im Concubinat lebender Priester um Widerlegung der Gründe für die Priesterehe ersucht, worauf er sich nicht eingelassen, sondern auf seine Besserung hingearbeitet habe, nach deren Erfolg mit der Sünde auch der Irrthum verschwunden sei. Außer Italien und Deutschland erfuhren auch Portugal und Spanien die Wirkungen seines Eifers. Aus Portugal ward er auf Befehl des Papstes Paul III., der ihn als päpstlichen Theologen mit Laynez und Salmeron zur Synode von Trient schicken wollte, nach Rom berufen, allein noch bevor er nach Trient gehen konnte, starb er am 1. August 1546, betrauert von den Katholiken aller Länder, die sich seiner Thätigkeit erfreut hatten. Die Verehrung des Seligen begann alsbald nach seinem frommen Tode; Papst Pius IX. gestattete den Cult als den eines Seligen am 5. September 1872. (Vgl. M. Tanner, Societas Jesu apostolorum imitatrix, I, Pragae 1694; Dépommier, Vie du P. Favre de la Comp. de Jésus, Chambery 1832; Cornely, Leben des sel. P. Faber, Freiburg 1873.) [Schrödl.]

Faber (Fabri), Philipp, Franciscaner-Conventual, geboren zu Faenza, gestorben 1630 zu Padua, lehrte längere Zeit die Theologie an der Universität zu Padua und zeigte sich als einen der bedeutendsten und geschmackvollsten neueren Scotisten. Sein Werk In quattuor libros sentent. Scoti Commentaria, Venet. 1619, gehört zu den besten dieser Art. Auch schrieb er Commentaria in theoremata quodlibeta Scoti, Par. 1622, außerdem verschiedene dogmatische Monographien: De praedestinatione, Venet. 1623; De poenitentia, peccato, purgatorio, suffragiis et indulgentiis, ib. 1630, sowie eine polemische Schrift gegen Marcus Antonius de Dominis und endlich mehrere Philosophica. (Vgl. Joan. a S. Antonio, Bibl. Francisc. II, 484; Franchini, Bibliosofia 204.) [Scheeben.]

Faber Stapulensis (Lefèvre d'Estaples), Jacob, einer der ersten Gelehrten und Exegeten seiner Zeit, wurde zu Estaples in der Diöcese Amiens in der Picardie um's Jahr 1450 geboren. Er studirte zu Paris Philosophie und Theologie und verlegte sich namentlich auch auf die griechische und hebräische Sprache und das Bibelstudium. Nachdem er einige Zeit als Lehrer thätig gewesen war, machte er weite Reisen, auf denen er selbst nach Asien und Afrika gekommen sein soll. Nach seiner Rückkehr hielt er sich zu Paris auf, wurde Doctor der Sorbonne und

lehrte Philosophie bis 1507. In diesem Jahre lud ihn Briçonnet, damals Bischof von Lodève, zu sich ein, und als dieser 1518 Bischof von Meaux wurde, nahm er ihn auch dorthin mit sich. Während seines Aufenthaltes bei Briçonnet veröffentlichte Faber unter Anderem die Schriften De Maria Magdalena (1517. 1518) und De tribus et unica Magdalena (1519), worin er zu beweisen suchte, daß die Schwester des Lazarus (Joh. 11, 1 f.), Maria Magdalena (Luc. 8, 2), und die Sünderin (Luc. 7, 37 ff.) drei verschiedene Personen seien. Diese beiden Schriften machten unter den Theologen großes Aufsehen und riefen eine Menge von Streitschriften hervor, unter denen sich besonders die des englischen Bischofs Fisher von Rochester (De unica Magdalena libri tres, Paris. 1519) und des französischen Theologen Natalis Beda (Scholastica declaratio sententiae et ritus ecclesiae de unica Magdalena, Paris. 1519) durch Gründlichkeit, aber auch durch Derbheit auszeichneten. Aber obwohl selbst Erasmus (Epist. 403) dem Bischofe Fisher den Sieg zuerkannte, so erhielt doch Fabers Ansicht großen Beifall, und in einigen französischen Brevieren wurden sogar die an jenen drei Stellen genannten Frauen als drei verschiedene Personen bezeichnet. Durch die erwähnten Schriften verwickelte sich aber Faber zugleich in einen gefährlichen Streit mit der Sorbonne, die sich zu Gunsten seiner Gegner entschied und nach Kurzem Veranlassung bekam, ihn ihren Unwillen fühlen zu lassen. Faber gab nämlich im J. 1523 eine französische Uebersetzung des N. T. mit kurzen Anmerkungen heraus; der erste Theil enthielt die Evangelien, der zweite die übrigen neutestamentlichen Schriften. Jedem Theil ging ein Ermahnungsschreiben (Epître exhortatoire) voraus, wovon das erste die allzufreien und paraphrastischen Uebersetzungsweisen tadelte, das zweite aber das Bibellesen in der Volkssprache den Gläubigen mit vielem Nachdruck empfahl. Letzteres zog ihm viele und mächtige Gegner zu, da er ohnehin schon früher durch seinen Commentar über die paulinischen Briefe (1512) mehrfach angestoßen und sich endlich auch der Hinneigung zur protestantischen Neuerung verdächtig gemacht hatte. Faber glaubte nämlich, wie manche Gutgesinnten seiner Zeit, Luther und seine Anhänger arbeiteten nur auf eine Reformation im Geiste der Kirche und nicht auf eine Trennung von der Kirche hin, und sah daher ihr Unternehmen anfänglich nicht ungern. Es wurde nun eine Reihe von Sätzen aus seinen Schriften ausgehoben und als Klagepunkte gegen ihn vorgebracht, in Betreff welcher er sich vor einem besondern aus Prälaten und Doctoren zusammengesetzten Gerichte zu verantworten hatte. Es gelang ihm zwar, sich zu rechtfertigen, aber seine Gegner ruhten nicht, und als er auch noch einzelne Theile des A. T. in französischer Uebersetzung veröffentlichte (vgl. Le Long, Bibliotheca sacra I, 327), suchten sie 1525 seine Vorladung vor das Parlament zu bewirken. Faber glaubte sich durch die Flucht entziehen zu sollen und begab sich zuerst nach Blois, dann nach Guienne. Die Sorbonne schloß ihn jetzt aus ihrem Gremium aus und beraubte ihn wieder der ihm ertheilten Doctorwürde. Franz I. jedoch, damals in spanischer Gefangenschaft, wies das Parlament an, in Betreff Fabers nichts zu beschließen, rief ihn nachher wieder nach Paris zurück, betraute ihn mit der Erziehung seines dritten Sohnes, des Prinzen Karl, und würde ihn zu hohen Kirchenämtern befördert haben, wenn er sich nicht geweigert hätte, sie anzunehmen. Um diese Zeit brachte Faber auch eine französische Uebersetzung des ganzen A. T. zu Stande, und während die französischen Doctoren ihn wegen derselben verfolgten, erhielt sie von den belgischen die Approbation und wurde zu Antwerpen gedruckt, der Pentateuch schon 1528 in Octav, das Ganze 1530 mit kaiserlichem Privilegium in zwei Foliobänden, unter dem Titel: La sainte Bible en Françoys, translatée selon la pure et entière traduction de sainct Hiérosme, conférée et entièrement revisitée, selon les plus anciens et les plus corrects exemplaires etc. En Anvers par Martin Lempereur, A. MDXXX. Zwar wird weder hier noch bei der vorerwähnten Uebersetzung des N. T. Faber als Urheber genannt, allein schon Lelong (Bibl. sacra I, 327 sq.) hat gezeigt, daß beide von ihm herrühren. Diese Uebersetzung ist in doppelter Hinsicht wichtig: einmal weil sie die erste mit Sorgfalt verfaßte französische Bibelübersetzung ist, und dann weil sie ungeachtet der erlittenen Anfechtungen und Censuren doch den übrigen französischen Bibelübersetzungen zur Grundlage diente (vgl. Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese IV, 332 ff.; Meyer, Gesch. der Schrifterklärung II, 310 f. 545 f.). Faber hat zwar den lateinischen Text der Vulgata übersetzt, aber dabei doch auch die Grundtexte zu Rathe gezogen und, wo ihm die Vulgata fehlerhaft schien, nach diesen sich gerichtet. Die dem Text beigegebenen kurzen Anmerkungen sind theils Wort- und Sacherklärungen mit Rücksicht auf die Urtexte, theils kritische Bemerkungen. — Schon während der vorerwähnten Verfolgungen hatte sich auch Margaretha, Königin von Navarra, seiner angenommen; später lebte er in ihrer Umgebung zu Nérac an der Baise, wo er ruhig und ungestört seine letzten Jahre zubringen konnte. In diese Zeit fällt auch seine Reise nach Straßburg, welche nicht, wie Erasmus u. A. meinen, eine Flucht vor den Verfolgern war, sondern nach dem Wunsche der Königin eine Besprechung mit Butzer und Capito über die neue Lehre zum Zwecke hatte, aber, wie es scheint, zu keinem Resultate führte. Im J. 1536 starb Faber zu Nérac in hohem Alter. Die Angabe des Thomas Hubert, die von vielen Anderen nacherzählt wurde, daß Faber wenige Stunden vor seinem Tode in Gegenwart der Königin Reuethränen vergossen habe, weil er Manche die

(protestantische) Wahrheit gelehrt, die muthig für sie Zeugniß gaben, selbst aber den Muth zu solchem Zeugnisse nicht gehabt habe (Rivet, De senectute bona; Jurieu, Apol. pour les Réform. c. 2, p. 70), wird mit Recht keiner Widerlegung mehr werth geachtet (Biographie universelle, Paris 1855, XIII, 476). Daß Faber nur äußerlich zur Kirche gehalten, innerlich aber ihr fremd gewesen sei (Bayle, Diction.), ließe sich aus seinen Schriften, ungeachtet mancher zur Neuerung hinneigender Aeußerungen, leicht widerlegen. Mit seiner anerkannten sittlichen Tadellosigkeit, seiner innigen Frömmigkeit und dem ihm eigenen offenen und freimüthigen Wesen wäre auch so etwas nicht vereinbar gewesen. Vollkommen Unrecht geschieht ihm aber, wenn er wegen seiner Erklärung des zwölften Kapitels im ersten Corintherbriefe von Calixtus zum Urheber der ungereimten Ubiquitätslehre gemacht wird (vgl. Schröckh, K.-G. seit der Ref. IV, 496), die eine Zeitlang von Luther behauptet und später von Brenz und Andreä sehr eifrig verfochten wurde. Faber redet nicht von dem eigentlichen, sondern von dem mystischen Leibe Christi, welcher seine Kirche ist, und es kommt in seiner ganzen Erörterung weder ein Ausspruch noch ein Wort vor, das auch nur von ferne an die Ubiquitätslehre erinnerte oder zu ihr hätte Anlaß geben können. Außer seinen bereits besprochenen Schriften verdienen noch folgende besondere Erwähnung: 1. Commentarii initiatorii in quatuor evangelia, Paris. 1522. Das initiatorii hat den Sinn von purgatorii und will sagen, daß der Commentar nur den Geist des Lesers erleuchten und ihm gleichsam die rechte Weihe für das Verständniß der geoffenbarten Wahrheit geben soll. Auf die lateinische Uebersetzung der Vulgata (vetus editio) von je einem Kapitel folgen kurze Annotationes circa literam, in denen die Uebersetzung theils erläutert, theils berichtigt wird, und dann eine ausführliche Erklärung unter der Aufschrift Commentarius. In diesem Commentar sucht sich Faber so viel als möglich frei und unabhängig von seinen Vorgängern zu bewegen und die Schrift mehr aus ihr selbst und dem Gesichtspunkt der Kirchenlehre überhaupt, als mit Hilfe vorhandener Auslegungen zu deuten. 2. S. Pauli Epistolae cum commentariis, Paris. 1512. Bei diesem Commentar, den Faber seinem Gönner Briçonnet dedicirte, ist die Einrichtung etwas anders als beim Evangelien-Commentar. Der lateinischen Vulgata ist Fabers eigene lateinische Uebersetzung des griechischen Textes zur Seite gegeben, und so folgen alle 14 paulinischen Briefe in den zwei nebeneinander stehenden Uebersetzungen unmittelbar aufeinander. Wie sich aber Fabers Uebersetzung zur Vulgata verhalte, läßt sich einigermaßen schon aus dem Anfang des Römerbriefes ersehen; Faber übersetzte: De filio suo, facto ex semine David secundum carnem, definito filio Dei, in potestate, per spiritum sanctitatis, ex resurrectione a mortuis, Jhesu Christo domino nostro, per quem accepimus gratiam et apostolatum pro nomine ejus, ad obedientiam fidei in omnibus gentibus, in quibus estis et vos vocati Jhesu Christi: omnibus qui estis Rhomae, dilectis Dei, vocatis sanctis, gratia vobis et pax a Deo patre nostro et domino Jhesu Christo. Auf die Uebersetzung folgt dann der Commentar kapitelweise, und nach jedem Kapitel wird eine Examinatio nonnullorum circa literam beigefügt, worin theils die von der Vulgata abweichende Uebersetzung Fabers, theils seine Erklärung gerechtfertigt wird. In nachherigen Ausgaben (z. B. Basel 1527) sind auch noch die katholischen Briefe aufgenommen und im Wesentlichen ebenso behandelt, wie die paulinischen, nur mit dem Unterschiede, daß der Vulgata keine neue Uebersetzung beigegeben ist, sondern an die Stelle derselben neben den Text die Worterklärungen gekommen sind. 3. Quintuplex Psalterium Gallicum, Rhomanum, Hebraicum, Vetus, Conciliatum, Paris. 1509. 1513. 1515. Alle diese exegetischen Arbeiten, sowie auch die erstgenannten Schriften über Magdalena, sind in den tridentinischen Index gesetzt worden, jedoch mit der Bemerkung: donec corrigantur. 4. Dionysii Areopagitae opera, Paris. 1498, Venet. 1502. 5. Damasceni liber de orthodoxa fide, ex interpretat. Fabri, Paris. 1507. 1512. 6. Liber trium Virorum, Hermae, Uguetini et Roberti triumque spiritualium virginum Hildegardis, Elisabethae et Mechtildis, Paris. 1513. Dieses Buch zog dem Verfasser viele Anfeindungen von Seiten der Mönche zu. (Vgl. Rotermund, Erneuertes Andenken der Männer, die für und gegen die Reformation Lutheri gearbeitet haben, Bremen 1818, I, 316 ff.; Graf, Jacob Faber Stapulensis, ein Beitrag zur Gesch. der Reform. in Frankreich, in der Zeitschr. für histor. Theologie, Jahrg. 1852; Reusch, Index der verbotenen Bücher I, Bonn 1883, 156.) [Welte.]

Faber, Vitus (Guy du Faur, Seigneur de Pibrac), französischer Rechtsgelehrter und Dichter, geboren 1529 zu Toulouse, gestorben 27. Mai 1584 zu Paris. Seine Familie war eine der ältesten der Provinz, sein Vater Peter Faber war Präsident des Parlamentes zu Toulouse. Die Studien in der Rechtswissenschaft machte Vitus in Paris und Padua; 1548 kehrte er nach Toulouse zurück, widmete sich zunächst der Advokatur und wurde bald trotz seiner Jugend Parlamentsrath. Er galt als der erste Redner in Frankreich, weßhalb ihn Karl IX. 1562 mit Louis de Saint Gelais (Sangelasius) und Arnauld du Ferrier (Ferrerius) als seinen Orator nach Trient zum Concile schickte. Als die Gesandten in der Cathedrale zu Trient ihre Beglaubigungsschreiben überreichten, hielt Faber eine Rede, welche die Rechte des französischen Königs zu stark betonte und den Concilsvätern über ihre Aufgaben und Pflichten in hochfahrender Weise Vorschriften machte (Le Plat, Monum. ad hist. Conc. Trid. V, 176 sq.). Dieselbe

erregte natürlich großen Anstoß und bereitete Faber keine geringe Verlegenheit (Le Plat VII, 2, 183). Wie aus dem Begleitschreiben, mit welchem Faber seine Rede am 13. Juni an den Kanzler Michael d'Hospital (Hospitalius) einsandte (Le Plat V, 278 sq.), hervorgeht, hatte er ohne genügende Vorbereitung gesprochen (Rem quidem ipsam tenebam, quibus verbis uterer nesciebam), was er mit der Kürze der Zeit entschuldigt (vix sane dies integra mihi constitit); die übersandte Rede sei nur eine nachträgliche Aufzeichnung. Ueber die Prälaten und ihre Thätigkeit auf dem Concile spricht Faber im genannten Schreiben sehr geringschätzig (Quaeris fortasse, quid hic agatur? Possum dicere uno verbo: nihil agitur). Auf Fabers Rede blieben die Concilsväter die gebührende Antwort nicht schuldig (Le Plat V, 182 sq.). Die Petition, welche die Gesandten am 26. Mai dem Concile vorlegten, die Verhandlungen bis zur Ankunft der französischen Bischöfe aufzuschieben, das Concil von Trient zu schließen und ein neues zu eröffnen (Le Plat V, 184), fand ebenfalls eine kurze, aber entschiedene Ablehnung (l. c. 185). Zum letzten Male erscheint Faber auf dem Concile in dem Berichte der Gesandten vom 7. Juli 1562 über ihre Thätigkeit und Aufgabe in Trient (Le Plat V, 206 sq.). Bereits im August kehrte Faber nach Frankreich zurück, während seine Collegen in Trient verblieben. Auf Betreiben des Kanzlers d'Hospital wurde er 1565 als Generaladvokat an das Parlament zu Paris berufen und 1570 zum Staatsrath befördert. In dieser Stellung begleitete er 1573 Heinrich von Valois nach Polen, woselbst derselbe zum Könige erwählt war. Indeß war Heinrichs Bleiben in Polen nicht von langer Dauer. Gleich nach dem Tode Karls IX. (30. Mai 1574) ging er nach Frankreich zurück und mit ihm Faber, der im folgenden Jahre abermals nach Polen gesandt wurde, jedoch die Erhaltung der polnischen Königskrone für Heinrich nicht bewirken konnte. Fabers Thätigkeit ist es beizumessen, daß der französische Hof 1576 mit den Protestanten des Landes Unterhandlungen anknüpfte, bei welchen er dann wieder eine wichtige Rolle spielte. Kurze Zeit nachher ward er Kanzler der Margaretha von Navarra und gerieth als solcher in den Verdacht, in intimem Verhältnisse mit ihr zu stehen, weßhalb er 1582 seine Stellung aufgab und Kanzler des Herzogs von Alençon wurde. Als er mit diesem von einer Reise nach Flandern zurückgekehrt war, starb er noch in kräftigem Mannesalter. Faber hat mancherlei Gelegenheitsschriften veröffentlicht (ihre Titel s. bei Höfer, Biogr. générale XL, 43), auch versuchte er sich als Dichter mit Glück. Sein bekanntestes Gedicht, Cinquante quatrains contenant préceptes et enseignements utiles pour la vie de l'homme, composés à l'imitation de Phocylides, Epicharmus et autres poètes grecs, Par. 1574, galt lange Zeit als Lehrbuch der Jugend und wurde in viele Sprachen, selbst in's Lateinische, Griechische, Arabische und Türkische (in's Deutsche von Opitz) übersetzt. (Vgl. Höfer l. c. XL, 40 ss.; Nicéron, Mémoires XXXV, 251.) [Grube.]

Faber, Vitus (Guy Lefèvre de la Boderie), Orientalist, wurde am 9. August 1541 auf dem Hause de la Boderie bei Falaise in der Normandie geboren. Er widmete sich zu Paris dem Studium der orientalischen Sprachen, vorzüglich in der Absicht, die katholische Kirche vertheidigen zu können. Nach einer Reise durch Burgund, Lyonnais und die Bretagne übersetzte er die syrische Version des Neuen Testamentes in's Lateinische. Hierdurch machte er sich solchen Namen, daß er von Arias Montanus zur Herausgabe seiner Polyglotte nach Antwerpen berufen wurde. Er collationirte hier den syrischen Text des Neuen Testamentes mit einem Manuscripte, welches aus dem Oriente hergebracht war, verbesserte danach seine bereits angefertigte lateinische Uebersetzung und ließ sie nebst dem syrischen Texte und einem syrisch-lateinischen Glossar als Novum testamentum syriace cum versione latina im fünften Bande der Antwerpener Polyglotte 1572 erscheinen. Nochmals wurde diese Arbeit in der durch Le Jay 1645 besorgten Pariser Polyglotte zum Abdruck gebracht. Im sechsten Bande der Antwerpener Polyglotte erschien seine Grammatica Chaldaica et Dictionarium Syro-Chaldaicum. Um die Uebereinstimmung der Kirchen des Orients und Occidents in den ersten christlichen Zeiten bei der Ausspendung der Sacramente in helleres Licht zu stellen, gab er zum ersten Male heraus: Severi Alexandrini, quondam Patriarchae, de ritibus baptismi et sacrae synaxis apud Syros Christianos receptis liber, Antwerp. 1572. Im nämlichen Jahre erschienen ebendaselbst Syriacae linguae prima elementa. Als weitere Frucht seiner orientalischen Studien gab er 1584 heraus Novum J. Chr. Testamentum syriace litteris hebraicis cum versione latina interlineari, ein Werk, welches Heinrich III. gewidmet war und unter dem Texte die Vulgata, sowie den griechischen Urtext enthielt. Nach seiner Rückkehr aus Antwerpen erhielt Faber das Amt eines Secretärs und Interpreten beim Herzog von Alençon, wo er mit Baif, Dorat, Ronsard und Anderen in Berührung kam, ohne von ihnen beeinflußt zu werden. Von seiner apologetischen Thätigkeit ist besonders seine Bekämpfung des Calvinismus zu erwähnen. Auch übersetzte er aus dem Italienischen die in spanischer Sprache verfaßte Widerlegung des Mohammedanismus (Confusion de la secte de Muhamed etc., Paris 1574). Von seinen poetischen Leistungen, welche sämmtlich der Kirche dienten, ragen hervor: L'Encyclie des secrets de l'Eternité, Anvers 1571; La Galliade, ou de la révolution des arts et sciences, Par. 1578; Hymnes ecclésiastiques, Cantiques spirituels et autres mélanges poétiques, Par. 1578—1582, letztere

zum größten Theil aus dem Italienischen übersetzt; L'Harmonie du Monde, Par. 1578; Divers Mélanges poétiques, Par. 1582. Außerdem lieferte Faber Uebersetzungen der Hymnen des Ambrosius, Gregors d. Gr. und des hl. Thomas, welche verloren gegangen sind. Fabers Tod erfolgte 1598 am Orte seiner Geburt. (Vgl. Höfer, Biogr. générale XXX, 340 ss.; Nicéron, Mémoires XXXVIII.) — Vitus Faber hatte zwei gelehrte Brüder, Anton und Nicolaus. Der letztere arbeitete mit an der Antwerpener Polyglotte und gab als selbständige Arbeit heraus Ad nobiliores linguas communi methodo componendas Isagoge, Par. 1588. Außerdem besitzen wir von ihm zwei Uebersetzungen, welche den Werken seines Bruders beigegeben sind. [Grube.]

Fabianus, der hl., Papst 236 bis 250, wurde nach Eusebius (H. E. 6, 29) auf wunderbare Weise zu dieser höchsten Würde erhoben. Eben hatte er nach Anterus' Tode mit mehreren Genossen seinen Wohnsitz in Rom genommen; als nun die dortige Gemeinde zur Wahl eines neuen Bischofs versammelt war, und bereits mehrere hervorragende und ausgezeichnete Männer als Candidaten vorgeschlagen waren, erschien über dem Haupte Fabians eine Taube. Die ganze Gemeinde sah hierin eine Weisung des Himmels, und der Fremde, obwohl der Gemeinde noch völlig unbekannt, wurde einstimmig zum Nachfolger des hl. Petrus erwählt. Nach der Berechnung von Lipsius (Chronologie 199) geschah dieß am 10. Februar 236; daß aber Fabian bei seiner Erwählung noch Laie gewesen, läßt sich aus den Worten des Eusebius keineswegs herauslesen (ἐπὶ τὸν θρόνον τῆς ἐπισκοπῆς λαβόντας αὐτὸν ἐπιθεῖναι). Bald nach Fabians Wahl fand die Christenverfolgung Maximins durch Ermordung des Kaisers ihr Ende, und da die folgenden Herrscher, die Gordiane und Philippus Arabs, den Christen günstiger gesinnt waren, genoß die Kirche unter Fabian einer verhältnißmäßigen Ruhe. Aber gleich im Beginn der blutigen decischen Verfolgung fiel Fabian als eines der ersten Opfer am 20. Januar 250 und wurde im Cömeterium des hl. Callistus beigesetzt. Hier wurde auch sein Grabstein aufgefunden (De Rossi, Roma sott. II, 59).

Ueber die kirchlichen Ereignisse unter Fabian sind uns aus der alten Zeit nur wenige verläßliche Nachrichten überliefert. Wiederholt geschieht seiner in ehrendster Weise Erwähnung in den Briefen des großen Bischofs Cyprian von Carthago. Ep. 59 berichtet derselbe von ernst zurechtweisenden Briefen Fabians betreffs des wegen schwerer Vergehen von einer Synode von 90 Bischöfen verurtheilten Privatus (wahrscheinlich Bischof von Lambese in Numidien). Eusebius (H. E. 6, 36) erwähnt einen Brief des Origenes an Fabian und andere katholische Bischöfe, worin jener seine Orthodoxie vertheidigte. Was er dagegen (6, 34) von dem Christenthum und der angeblichen Buße des Kaisers Philippus (ob nun in Rom unter Fabian oder unter Bischof Babylas in Antiochien [Chron. pasch.]) zu berichten weiß, kann nicht als Geschichte gelten. Der liberianische Katalog meldet von Fabian, daß er die Regionen der Stadt unter die sieben Diaconen vertheilt und in den Katakomben viele Bauten (multas fabricas per coemeteria) ausgeführt habe. Daß er außerdem noch sieben Subdiaconen aufgestellt, wie der felicianische Katalog berichtet, damit sie mit den Notaren genaue Martyreracten anfertigen, findet seine historische Beglaubigung in dem Schreiben seines Nachfolgers Cornelius an Bischof Fabius von Antiochien, worin der sieben Subdiaconen Erwähnung geschieht (Eus. 6, 43). Dagegen dürfte die Nachricht Gregors von Tours (Hist. Franc. 1, 28. 10, 31), Fabian habe sieben Missionsbischöfe nach Gallien gesandt, bei der anerkannten Unzuverlässigkeit der Angaben Gregors über nicht gleichzeitige Ereignisse nicht ohne Weiteres für Geschichte gelten. Außerdem ist noch in der Sammlung Pseudo-Isidors eine Reihe apocrypher Verordnungen Fabians überliefert, namentlich über den Verkehr mit Excommunicirten, Bereitung des Chrismas, Anklage und Prozeßverfahren gegen Bischöfe und Priester, Unversöhnlichkeit, Meineid, Ehe und Ehescheidung Rasender und Verwandter, den jährlich wenigstens dreimaligen Empfang der Eucharistie, das Ordinationsalter und die sonntäglichen Opfergaben der Gläubigen. (Vgl. Liber pontif. s. v.; Jaffé, Reg., ed. 2, n. 91 sq.; Boll. Jan. II, 252; De Rossi, Roma sott. I, 199. II, 59; Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, Kiel 1869, 199.) [Knöpfler.]

Fabri (Lefèvre), Honorat, S. J., Polemiker und Philosoph, wurde 1607 zu Bugey in Frankreich geboren, trat am 28. October 1626 zu Avignon in die Gesellschaft Jesu ein und docirte nach Vollendung seiner Studien der Sitte des Ordens gemäß zuerst Philosophie und dann Mathematik und Physik zu Lyon. Letztere Fächer lehrte er mit solchem Erfolg, daß von weit her Schüler nach Lyon kamen. Nachdem er 14 Jahre in dieser Weise gewirkt hatte, berief ihn der Ordensgeneral Vincenz Caraffa 1660 nach Rom, wo er Großpönitentiar an der vaticanischen Basilika wurde. In dieser Stellung verblieb er volle 28 Jahre bis zu seinem Tode, welcher 1688 erfolgte. Fabri besaß eine wunderbar große Arbeitskraft; fast alle Disciplinen zog er in den Kreis seiner Studien. Zahlreiche Schriften sind von ihm verfaßt, deren Inhalt mit seiner jeweiligen Stellung und seinem Fachstudium zusammenhängt. Als Philosophieprofessor schrieb er Philosophia universa per propositiones digesta et in breve compendium redacta, Lugd. 1646, ein zunächst für seine Zuhörer berechnetes Compendium. Im selben Jahre schrieb er dann noch eine kleinere Abhandlung De motu locali corporis und eine Logica analytica, letztere wiederum als Handbuch für seine Zuhörer. Im J. 1646 trat er

mit zwei Schriften, Theses de universa Mathematica und Metaphysica demonstrativa, hervor. Als Lehrer der Mathematik verfaßte er viele Schriften über die Bewegung der Erde, Anziehung des Mondes, Refraction des Lichtes, Elektricität und Elasticität, sowie über die Circulation des Blutes im menschlichen Körper, und setzte diese Art literarischer Production auch noch in Rom, meist anonym, fort. Bereits im J. 1657 trat Fabri auch polemisch-apologetisch auf mit seiner Una fides unius ecclesiae Romanae contra indifferentes hujus saeculi, Diling. 1657. Als eigentlicher Polemiker erlangte er aber erst Bedeutung durch seine Stellungnahme in den damaligen probabilistischen Streitigkeiten, namentlich den Briefen Pascals (s. d. Art.) gegenüber. Nachdem bereits der Jesuit Pirot eine, jedoch nicht glückliche Apologie pour les Casuistes 1657 hatte erscheinen lassen, trat auch Fabri in seinem Pithanophilus seu dialogus de opinione probabili, Romae 1659, auf. Gleichzeitig mit ihm vertheidigten den Jesuitenorden noch die Jesuiten Matthäus de Moya, Stephan de Champs und Gabriel Daniel (pseudonym Ludwig de Montalte). Da nun der Jansenist Nicole unter dem Namen Wilhelm Wendrok, Dr. theol. zu Salzburg, eine lateinische Uebersetzung der Briefe Pascals edirte, schrieb Fabri Notae in notas Wilhelmi Wendrokii ad Ludovici Montaltii litteras a Bernardo Stubrockio Viennensi Theologo conscr., Col. 1659, und im folgenden Jahre Ludovici Montaltii epistolares libelli ad provincialem refutati. Zehn Jahre später veröffentlichte er seinen Apologeticus doctrinae moralis Soc. Jesu, Lugd. 1670; Col. 1672. Wegen dieses Buches wurde Fabri 1671 einige Wochen in das Gefängniß der Inquisition geführt; am 23. März 1672 erfolgte auch das Verbot des Buches selbst. Mitten in diesen Streitigkeiten hatte Fabri noch eine Summula theologiae continens universam theologiam, Lugd. 1669, erscheinen lassen und mehrere andere Schriften ausgearbeitet, deren Manuscripte er der Bibliothek des Jesuitencollegs zu Lyon vermachte. Die weiteste Verbreitung fand seine Coralla virginea de immaculata conceptione B. M. V., welche zuerst 1661 in Spanien, dann in Palermo und Brüssel, später nochmals sehr vermehrt in Köln erschien. (Vgl. De Backer s. v.; Sommervogel, Dict. des ouvrages anon. et pseudonymes de la Comp. de Jésus, Par. 1884; Reusch, Index der verbotenen Bücher, II, Bonn 1885, 503 u. ö.) [Grube.]

Fabri, Johannes, s. Faber, Johannes.

Fabrica ecclesiae ist 1. der Bau der Kirche, 2. das Kirchengebäude selbst. In diesen beiden Bedeutungen ist das Wort schon bei vorchristlichen Schriftstellern in Gebrauch. Kirchlicherseits findet sich der Ausdruck in einer Decretale des Papstes Simplicius (475), welche Gratian c. 28, C. XII, q. 2 aufnahm, wonach ein Theil von den kirchlichen Einkünften zu den ecclesiasticis fabricis verwendet werden solle. Aehnlich sprechen sich aus Papst Gelasius (494) bei Gratian l. c. c. 27 und Gregor d. Gr. ib. c. 30. Fabrica bezeichnet 3. auch den zum Bau und zur Unterhaltung des Kirchengebäudes und überhaupt den zu allen gottesdienstlichen Ausgaben im weitern Sinne, sowie für die kirchliche Armenpflege bestimmten Theil des Vermögens einer Kirche. Ursprünglich bildete das gesammte Kirchenvermögen einer Diöcese eine einheitliche Masse, aus welcher die gesammten Ausgaben für Unterhalt des Bischofs und des Clerus, für Bau der Kirchen, für den Gottesdienst und für die Unterstützung der Armen in der ganzen Diöcese bestritten wurden. Seit die fortschreitende Ausbreitung des Christenthums es nöthig machte, auch außerhalb der bischöflichen Stadt für die verschiedenen Kirchen ständige Seelsorger zu deputiren, vollzog sich allmälig auch bezüglich des Kirchenvermögens eine wesentliche Aenderung, indem dieses aufhörte, eine einheitliche Masse zu bilden, und die einzelnen Kirchen Träger des für ihren Clerus und ihre sonstigen Bedürfnisse bestimmten Vermögens wurden. Die ersten Spuren eines getrennten Vermögens einzelner Kirchen begegnen uns im fünften Jahrhundert. Die Synode von Carthago im Jahre 421 bestimmte c. 10, ut agri vel quaecunque praedia ecclesiae in dioecesi constitutae fuerint derelicta, non ea matrici ecclesiae applicari usurpet episcopus (vgl. Synode von Carpentras 527 c. un.; Synode von Orleans 538 c. 5). Die Entwicklung ist etwa so zu denken, daß die ständig an den auswärtigen Kirchen angestellten Cleriker für ihren Unterhalt und die Bestreitung der gottesdienstlichen Bedürfnisse zunächst auf die daselbst gelegenen Güter der Diöcese angewiesen wurden, mit der Verpflichtung, den Ueberschuß an den Bischof zu senden, daß dann diese Vermögensobjecte ganz oder unter Vorbehalt einer Leistung an den Bischof der betreffenden Kirche zu eigen gegeben wurden, und daß dieses Sondergut der einzelnen Kirche durch die Zuwendungen der zu derselben gehörenden Gläubigen sich vermehrte, in einzelnen Fällen auch durch die Stiftungen der letzteren überhaupt erst entstand. Zunächst bildete dieses Vermögen der einzelnen Kirchen eine einheitliche Masse unter der Verwaltung der Geistlichen; ihre Erträge wurden nach der alten Viertheilung verwendet, wenn die Stifter nicht eine besondere Zweckbestimmung festgesetzt hatten. Seitdem mit der Entwicklung des Beneficialwesens ein getrenntes Pfründevermögen sich gebildet hat, besteht daneben ein Kirchenvermögen im engern Sinne, die fabrica ecclesiae, Kirchenkasten, Kirchenärar. Dieser Vermögenstheil kann aus Grundeigenthum, was den Intentionen der kirchlichen Gesetzgebung am meisten entspricht, aus Kapitalien, Renten, Zehnten oder anderen nutzbaren Rechten jeder Art bestehen. Gewöhnlich gehört dazu auch eine Reihe zufälliger Einnahmen aus Opfern, Gebühren bei bestimmten

Functionen, z. B. Begräbnissen, aus der Miethe der Kirchenstühle u. s. w. Nach dem bestehenden Rechte (c. 8, X De consecrat. eccles. 3, 40) darf keine Kirche errichtet und geweiht werden, ehe der Bischof deren Dotation (s. d. Art. Dotalgut) auch nach dieser Seite als zureichend befunden hat. Für die Fälle, wo gleichwohl die Erträge der fabrica für die Bestreitung der Bedürfnisse nicht ausreichen, hat theils die allgemeine, theils die particulare Gesetzgebung die nähere Fürsorge getroffen. Dieß gilt namentlich von den Kosten zur Herstellung und dem Neubau der Kirchen (s. d. Art. Baulast). — Fabrica kommt 4. auch vor als Bezeichnung für die mit der Verwaltung des Fabrikvermögens beauftragten Personen. Seit die einzelnen Kirchen in der Diöcese eigenes Vermögen erhielten, konnte die directe Verwaltung nicht mehr in der Hand des Bischofs oder seines Oeconoms (Conc. Chalced. 451, c. 26) bleiben, sondern mußte unter bischöflicher Aufsicht und Oberleitung gewissen Personen an Ort und Stelle übertragen werden. So kam diese Verwaltung an die Geistlichen der einzelnen Kirchen, beziehungsweise, nach Ausbildung des Pfarrwesens, bei den Pfarrkirchen an den Pfarrer, welche dem Bischof oder Archidiacon Rechnung zu legen hatten. Bis zum 13. Jahrhundert nahmen Laien an dieser Verwaltung nicht theil (Conc. Hispal. II, a. 619, c. 9; bei Gratian, c. 22, Caus. XVI q. 7; vgl. ib. c. 25). Wo solche seit dem neunten Jahrhundert bei Verwaltungsacten erscheinen, geschieht dieß nur in der Qualität von Zeugen bei Theilungen der kirchlichen Revenuen; so bei Hinkmar von Reims (Capit. c. 16, Opp. I, 717). Die daselbst erwähnten Matricularii sind die in der kirchlichen Matrikel verzeichneten Armen. Während bei den Cathedral- und Collegiatkirchen die Verwaltung regelmäßig auch später in der Hand der geistlichen Corporation blieb, erscheinen bei den Pfarrkirchen seit dem 13. Jahrhundert allmälig auch Laien an der Verwaltung betheiligt. Zuerst legte der Pfarrer in Gegenwart von einigen Pfarrkindern, welche er selbst auswählte, Rechnung ab; sodann wurde es ihm gestattet, einige Laien unter Vorbehalt der Genehmigung des Bischofs oder des Capitels mit der Verwaltung zu beauftragen und deren jährliche Rechnungsablage entgegen zu nehmen. Mit dem 14. und 15. Jahrhundert empfehlen die Concilien diese Einrichtung oder beanstanden nur, daß die Zustimmung des Bischofs nicht nachgesucht werde (Synode von Exeter 1287, bei Labbé X, 1279; Nationalconcil von Würzburg 1287, c. 35, bei Hartzheim, Conc. Germ. III, 733; von Salzburg 1420, c. 53; Hartzheim V, 197). Im 16. Jahrhundert gab es Fabriken, die nur aus Laien, sogar mit Ausschluß des Pfarrers, bestanden, was die kirchliche Auctorität aber als Mißbrauch verwarf (Conc. von Mainz 1549, cap. 90, bei Hartzheim VI, 589). Das Concil von Trient (Sess. XXIV De Ref. c. 9) setzt durch die Verpflichtung zur jährlichen Rechnungslage vor dem Bischof einerseits den kirchlichen Charakter der Fabrikverwaltung fest, sagt aber andererseits, daß die administratores fabricae cujusvis ecclesiae tam ecclesiastici, quam laici sein könnten. Die Betheiligung von Laien an der Verwaltung dieses Vermögens empfiehlt sich auch sowohl, um das Vertrauen der Pfarrgenossen zu derselben zu befestigen, als um deren Interesse für die kirchlichen Angelegenheiten zu beleben; mancherlei Geschäfte dieser Verwaltung, z. B. das Eintreiben der Gefälle, das Führen der Prozesse, werden auch ihrer Natur nach besser durch Laien besorgt. Es ist darum auch begreiflich, daß diese Einrichtung, ohne durch ein allgemeines Gesetz vorgeschrieben zu sein, zur allgemeinen Geltung gekommen ist. Die Bezeichnungen für diese Laienmitglieder waren und sind verschieden; sie heißen Procuratores (Conc. Colon. 1300, c. 16, bei Hartzheim IV, 42), Vitrici, Kirchenstiefväter, im Gegensatze zu den Pfarrern als den Patres ecclesiae (Conc. Magdeb. 1266, c. 23, Hartzheim III, 802), Provisores, Jurati, Magistri fabricae, Kirchenväter, Altermänner (Haltaus s. v.), Heiligenväter, Heiligenpfleger, Matricularii (franz. Marguilliers), Kirchmeister, Zechpröpste u. s. w. Die Weise der Ernennung war und ist eine verschiedene. Sie geschah durch Pfarrer und Bischof direct, durch Cooptation von Seiten der anderen Mitglieder, durch Ernennung von Seiten der Notabeln oder aller Pfarrgenossen. Stets ist aber festzuhalten, daß ihre Qualität eine kirchliche ist und darum nur von der Kirche übertragen werden kann: dem Staate steht, abgesehen von einer besondern kirchlichen Concession (Concord. Austriae art. 30; Concord., Wuertemberg. art. 10), eine Berechtigung zur Regelung oder Ueberwachung der Fabrikverwaltung nicht zu (s. d. Art. Kirchenvermögen).

Literatur: Thomassin. Vet. et nov. Eccles. discipl., edit. Venet. 1773, P. 3, l. 2, c. 1—28; Delcour, Traité de l'administrat. des fabriques d'églises, Louvain 1846, introduct.; Affre, Traité de l'administr. temporelle des paroisses, introduct.; André, Cours alphabét. de droit canon. s. v. Fabriques und Biens; Phillips, Kirchenrecht, 1. Aufl., II, 747 ff.; Berardi, Comment. in jus canon. univers. Diss. 6, c. 3; Ducange s. v. Fabrica; Saedt, Die kathol. Kirchenfabriken des linken Rheinufers, 2. Aufl., Köln 1865; [Peter Reichensperger,] Das verfassungsmäßige Recht der Kirchen in Preußen und das Urtheil des K. Obertribunals vom 19. Mai 1863, im Archiv für kath. K.-R. XI, 1 ff. [Heuser.]

Fabricius, Name vieler Gelehrten aus verschiedenen Gebieten menschlichen Wissens (vgl. J. A. Fabricius, Centuriae duae Fabriciorum scriptis clarorum, Lips. 1720—1727). Hier sind besonders zu nennen: 1. Andreas Fabricius, Professor der Philosophie in Löwen, Orator des Bischofs Truchseß von Augsburg an der römischen Curie, geistlicher Rath des Her-

zogs Albrecht von Bayern, gestorben 1581 als Propst des Collegiatstiftes in Altötting. Von seinen polemischen Schriften (notirt bei Kobolt, Bayr. Gelehrten-Lexik. 216) ist die bedeutendste die Harmonia confessionis Augustanae, doctrinae evangelicae consensum declarans, Col. 1573, 1587. Fabricius erläutert in dieser Schrift die Augsburger Confession Artikel für Artikel, indem er neben seinen eigenen Bemerkungen die im Namen des Kaisers verlesene Confutation, dann die Beantwortungen von Cochläus, Hoffmeister, Johannes von Deventer und A. de Virues mittheilt; er deckt die einzelnen von der Kirchenlehre abweichenden Punkte daselbst als längst censurirte Entlehnungen aus früheren Häresien auf und constatirt endlich durch Vergleichung der an Kaiser Karl überreichten officiellen Augsburger Confession und der gerade in den wichtigsten Punkten davon abweichenden Druckausgaben, welche unter den Augen der Reformatoren zu Wittenberg 1530—1540 erfolgten, das Wechseln und Schwanken der lutherischen Dogmatik und die Uneinigkeit der Neuerer unter einander.

2. Johannes Fabricius, lutherischer Theologe, geboren zu Altdorf bei Nürnberg 1644, gestorben als Abt zu Königslutter am 29. Jan. 1729, Sohn des Johannes Fabricius, welcher zuerst Professor zu Altdorf und dann Pastor in Nürnberg war, machte ausgedehnte Reisen in Deutschland, Holland, Frankreich und Italien und wurde 1677 Professor in Altdorf, 1697 in Helmstädt. Als Schüler des jüngern Calixtus legte er auf dem Gebiete der vergleichenden Symbolik seine syncretistischen Ansichten in einer zu jener Zeit berühmten Schrift dar: Consideratio variarum controversiarum cum Atheis, Gentilibus, Judaeis, Mahomedanis, Socinianis, Anabaptistis, Pontificiis, Reformatis, Helmst. 1704. In der zweiten Auflage (Stendal 1715) behandelte er ausschließlich die Controversen zwischen Katholiken, Lutheranern und Reformirten. Der ausgesprochene Freimuth und die Billigkeit gegen die Katholiken brachten ihm mannigfache Anfeindungen seitens seiner Glaubensgenossen. Als dann Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel (s. d. Art.) wegen der beabsichtigten Conversion seiner Enkelin Elisabeth auch von Fabricius ein Gutachten einholte, das zur Zufriedenheit des später selbst convertirenden Herzogs ausfiel, erhob sich gegen Fabricius ein derartiger Sturm, daß der Herzog auf Andringen des hannoverischen Hofes ihn 1709 seiner Professur entsetzen mußte. Fabricius lebte nun literarischen Arbeiten, von denen besonders eine räsonnirende Beschreibung seiner großen Bibliothek (Historia bibliothecae Fabricianae, 6 voll., Wolfenb. 1717—1724) bekannt ist. (Vgl. Zeltner, Vitae theolog. Altorphinorum, Nuremb. 1722; Hoeck, Anton Ulrich und Elisabeth Christine von Braunschweig, Wolfenbüttel 1845.)

3. Johann Albert Fabricius, Literarhistoriker, wurde am 11. Nov. 1668 zu Leipzig geboren. Er studirte in seiner Vaterstadt Philologie, Philosophie und Theologie, kam 1694 nach Hamburg und unterstützte dort den Hauptpastor Johann Friedrich Mayer in der Verwaltung des Predigtamtes. Im J. 1699 erhielt er die Professur der Moral und der Beredsamkeit am akademischen Gymnasium daselbst. Sein Tod erfolgte am 30. April 1736. Ein dauerndes Verdienst erwarb er sich durch seine literargeschichtliche Thätigkeit. Es kam ihm zunächst darauf an, ein chronologisches Verzeichniß der Ueberreste der classischen und biblischen Philologie und ihres biographischen und bibliographischen Details zu geben, und somit eine Geschichte der Wissenschaften anzubahnen. Sein Hauptwerk in dieser Richtung ist die Bibliotheca graeca s. notitia scriptorum veterum graecorum, 14 voll., Hamb. 1705—1728; in neuer, aber nicht vollendeter Ausgabe von Harles, 12 Bde., Hamburg 1790—1812. Daran reiht sich die Bibliotheca latina, s. notitia veterum auctorum latin., Hamb. 1697, vermehrt 1708, 1712 u. ö., neubearbeitet von J. A. Ernesti, 3 Bde., Leipz. 1773—1774. Eine Fortsetzung bildet die Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis, 5 voll., Hamb. 1734—1736, mit einem sechsten Band von Schöttgen, 1746; Erzbischof Johannes Dominicus Mansi von Luca edirte das Werk in neuer Bearbeitung, 6 Bde., Padua 1754; Neudruck, 6 Thle. in 3 Bdn., Florenz 1858—1859. Zu erwähnen sind ferner: Bibliographia antiquaria s. introd. in notitiam scriptorum, qui antiquitates hebraicas, graecas, romanas et christianas scriptis illustrarunt, Hamb. 1713, 1716; Codex pseudepigraphicus Vet. Test., 1713; Codex apocryphus Novi Test., 1703 ad 1719. (Vgl. S. Reimarus, Comment. de vita et scriptis J. A. Fabricii, Hamb. 1737; Lexikon der Hamburger Schriftsteller II, 240 ff.)

4. Theodor Fabricius, lutherischer Superintendent, geboren 1501 zu Anholt in Westfalen, studirte zu Wittenberg Theologie, lehrte einige Zeit in Köln die hebräische Sprache, mußte aber wegen seiner heftigen Ausfälle gegen die Katholiken flüchten und fand nun Aufnahme beim Landgrafen Philipp von Hessen. Zu seiner Ehre gereicht der offene Tadel, den er über des Landgrafen Doppelehe aussprach. Er kam in Folge dessen 1540 um Amt und Vermögen und wurde erst 1543 aus dem Gefängnisse befreit. Er ging nun nach Wittenberg, erhielt im folgenden Jahre die Pfarrei Zerbst, wurde dort 1545 Superintendent und starb 1570. Gedruckt erschienen von ihm: Institutiones grammaticae in linguam sanctam, Col. 1528. 1531; Articuli pro evangelica doctrina, ib. 1531; Tabulae duae, de Nominibus Hebraeorum una, altera de Verbis, Basil. 1545. (Vgl. Hartzheim, Bibl. Colon. 304; Ersch und Gruber, Encyklop. XL, 2, 55.) [Streber.]

Facta dogmatica, ein seit dem 17. Jahrhundert eingeführter Kunstausdruck zur Bezeichnung gewisser Thatsachen, welche, obgleich nicht

Gegenstand göttlicher Offenbarung, um der dogmatischen Auctorität der Kirche willen von jedem Katholiken pflichtmäßig als unfehlbar gewiß festzuhalten sind. Der Ausdruck bildet den Gegensatz einerseits zu factum revelatum, divinum, wozu namentlich die in der heiligen Schrift geoffenbarten Thatsachen gehören, andererseits zum factum simplex, humanum, personale, juridicum, bezüglich dessen nur eine menschliche Gewißheit möglich ist, resp. rechtlich und moralisch bloß eine praktische Annahme in Gestalt einer Präsumtion oder einer moralischen Gewißheit gefordert wird. Weil die Kirche durch ihre dogmatische Auctorität die zweifellose Annahme von Thatsachen nur dann fordert und fordern kann, wenn die Thatsache selbst und ihre Anerkennung von allgemeinem und wesentlichem Interesse ist, so bezeichnet man den Gegensatz zum factum dogmaticum auch als factum particulare. Uebrigens wird der Ausdruck factum dogmaticum gewöhnlich nicht schlechthin von allen Thatsachen gebraucht, welche durch die dogmatische Auctorität der Kirche sanctionirt werden (so wird z. B. die Heiligkeit eines Canonisirten nicht factum dogmaticum genannt); er wird vielmehr auf solche Thatsachen beschränkt, deren pflichtmäßige und unfehlbare Anerkennung eben deßhalb nothwendig ist und von der Kirche gefordert und gewährleistet wird, weil ohne dieselbe der Glaube an die göttliche Offenbarung nicht unverfälscht bewahrt, wirksam vertheidigt und in concreter Bestimmtheit und Lebendigkeit durchgeführt und geltend gemacht werden könnte. Eine derartige Thatsache ist zunächst der durch die Kirche als thatsächlich vorhanden festgestellte Sinn von Texten, mit Rücksicht auf welchen diese Texte selbst als glaubenswidrig oder als rechtgläubig erklärt werden (s. d. Art. Censuren II, 2100). Bezüglich dieser Thatsache wurde der Ausdruck zuerst in den jansenistischen Streitigkeiten gebraucht, und in vielen theologischen Werken wird er auch jetzt noch fast ausschließlich hierauf bezogen. Indeß ist klar, daß der Ausdruck ebenso, wie der darin ausgesprochene Begriff, einen viel größern Umfang haben muß. So gehört offenbar hierher die durch das Tridentinum festgestellte Thatsache, daß die Vulgata das geschriebene Wort Gottes rein und unverfälscht enthalte, weil dieselbe sonst nicht als Glaubensregel geltend gemacht werden könnte. Darum allein ist es jedoch noch nicht eine dogmatische Thatsache, daß jeder einzelne Text der Vulgata, welcher eine Glaubenslehre ausspricht, dieselbe als im Original ausgesprochen voraussetze; und ebenso wenig ergibt sich aus dem Umstande, daß die Kirche bei dogmatischen Entscheidungen sich auf bestimmte Schriftstellen beruft, unbedingt die Folgerung, daß der betreffende Text im Original enthalten sei und hier gerade den von der Kirche intendirten Sinn habe. Beides wird weder durch die Natur der Sache gefordert, noch von der Kirche intendirt. Dagegen kann man auch nicht bestreiten, daß Beides bezüglich vieler Schrifttexte, welche eine fundamentale oder constitutive Bedeutung haben (z. B. diejenigen, welche die Einsetzung der Eucharistie, des Primates betreffen), wirklich zutreffen kann. Verwandt mit demjenigen factum dogmaticum, welches der Auctorität der Vulgata zu Grunde liegt, ist die Thatsache, daß alle von der Kirche als Glaubensregel vorgestellten Acte der allgemeinen Concilien oder der Päpste die zu jener Eigenschaft nothwendige Auctorität wirklich besitzen. Der dogmatische Charakter dieser Thatsache umfaßt jedoch noch nicht allgemein auch die Thatsache, daß die betreffenden Actenstücke wirklich von dem Concil oder dem Papste herrühren, dem sie zugeschrieben werden, resp. daß das betreffende Concil in sich selbst ursprünglich ein vollgültiges und der Papst ein rechtmäßiger gewesen sei. Denn es kann sehr wohl geschehen, daß in der ganzen Kirche namentlich ein aus fernerer Vergangenheit herrührendes Actenstück, welches den Namen eines allgemeinen Concils oder eines bestimmten Papstes trägt, unter diesem Namen als Glaubensregel vorgestellt wird, ohne daß dabei die Kirche die Absicht hätte, die Anerkennung der Glaubensregel gerade auf diesen Titel hin unbedingt zu fordern. Wohl aber ist der öcumenische Charakter eines bestimmten Concils und die Rechtmäßigkeit eines bestimmten Papstes, resp. der auctoritative Charakter bestimmter Acte derselben dann als dogmatische Thatsache anzusehen, wenn und inwieweit eben dieses formell durch die allgemeine Ueberzeugung der Kirche oder durch dogmatisches Urtheil festgestellt ist. Namentlich ist es eine wesentliche Bedingung zur Geltendmachung der lebendigen Auctorität in der Kirche, daß diejenige Person, welche von der ganzen Kirche als Träger der obersten Gewalt anerkannt ist, auch wirklich im Besitze dieser Gewalt sich befinde; und die Anerkennung dieser Thatsache kann und muß von jedem Katholiken ebenso unbedingt gefordert und zweifellos geleistet werden, wie die Anerkennung der Kirche überhaupt. Noch mehr ist von fundamentaler Bedeutung und darum eine dogmatische Thatsache in eminentem Sinne, daß der hl. Petrus Bischof von Rom gewesen und als solcher seinen Primat für immer mit dem römischen Stuhle verbunden habe. — Was den specifischen Charakter der Gewißheit betrifft, womit die dogmatischen Thatsachen angenommen werden können und sollen, so ist zu sagen, daß diese Gewißheit im Allgemeinen mindestens die Sicherheit einer unfehlbaren fides ecclesiastica hat. Eine höhere Gewißheit ist wenigstens dort nicht anzunehmen, wo das factum dogmaticum bloß in der Thatsächlichkeit eines bestimmten Sinnes in einem von der Kirche beurtheilten Texte besteht. Wo dagegen das factum dogmaticum die Auctorität einer Glaubensentscheidung bedingt, oder wo es, wie die Auctorität des regierenden Papstes und der römische Episcopat des hl. Petrus, zur concreten Bestimmung des Inhaltes eines Glaubenssatzes, nämlich der Legitimität der lebendigen

Kirche, gehört, wird der Annahme des factum dogmaticum von vielen Theologen eine höhere Art der Gewißheit, namentlich die des göttlichen Glaubens, zugeschrieben. (Vgl. Heinrich, Dogmatik II, § 109.) [Scheeben.]

Facultäten im canonistischen Sinne sind Vollmachten, durch welche ein höherer Kirchenoberer die ihm kraft seines Amtes (jure ordinario) zustehenden Weihe- oder Jurisdictionsrechte untergeordneten Kirchenobern überträgt. Dergleichen Facultäten verleiht der Papst den Erzbischöfen und Bischöfen, Ordens- und Weltpriestern, die Bischöfe den Decanen, Definitoren und anderen Geistlichen ihrer Diöcese, die Ordensgenerale einzelnen Ordens- oder Weltpriestern. Die Natur, der Umfang und die Dauer dieser Vollmachten ist sehr verschieden. Sie werden entweder nur pro foro interno et conscientiae oder auch pro foro externo ertheilt und im Allgemeinen nach den Grundsätzen delegirter Rechte beurtheilt.

A. Unter den Facultäten, welche der Papst den Erzbischöfen und Bischöfen auf ihr Ansuchen I. regelmäßig zu übertragen pflegt, sind die wichtigsten die sog. Quinquennalfacultäten (facultates quinquennales). Sie werden jedesmal nur auf den Zeitraum von fünf Jahren (quinquennium) verliehen und müssen daher nach Ablauf dieses Zeitraums, oder wenn der damit Betraute inzwischen stirbt oder befördert wird, von dessen Nachfolger im Episcopate neuerdings nachgesucht werden. Sie werden mit Rücksicht auf die verschiedene Entfernung der einzelnen Diöcesen von Rom in zehn verschiedenen Formeln ertheilt und durch die S. Congregatio de propaganda fide expedirt. In der gewöhnlich ertheilten Form umfassen sie 22 (resp. 20) Nummern, denn Nr. 21 und 22 besagen nur, daß die hiermit ertheilten Facultäten jedesmal unentgeltlich (gratis et sine ulla mercede [wodurch jedoch die herkömmlichen Kanzlei- und Expeditionstaxen nicht verboten sind]) ausgeübt werden sollen, und daß dieselben bloß auf die betreffende Diöcese beschränkt seien. Die in Rede stehenden Befugnisse begreifen 1. die Vollmacht, männiglich, Geistliche wie Laien, von allen Reservatfällen, auch von Häresie, Apostasie, Schisma, und selbst Rückfällige in akatholischen Staaten und Provinzen (letzternfalls jedoch nur pro foro conscientiae) zu absolviren; 2. die Erlaubniß, häretische und andere im römischen Index der verbotenen Bücher aufgenommene Schriften behufs ihrer Widerlegung zu halten und zu lesen, und deren Lectüre auch anderen gelehrten und gesinnungstüchtigen Männern zu gleichem Zwecke unter dem Verbote der Weiterverbreitung zu gestatten; 3. zu dispensiren in nachfolgenden trennenden Ehehindernissen: a. vom Hindernisse der öffentlichen Wohlanständigkeit, sofern dasselbe aus Sponsalien entstanden ist; b. vom impedimentum criminis, ausgenommen den Fall der Lebensnachstellung; c. vom Hindernisse der geistlichen Verwandtschaft, ausgenommen zwischen Täufling und Pathen; d. vom Hindernisse der Consanguinität, Affinität und publicae honestatis ex matrimonio rato im dritten und vierten Grade der einfachen und gemischten Verwandtschaft, sofern die Dispens in forma pauperum zu ertheilen, und die Ehe noch nicht geschlossen ist; bei geschlossenen Ehen aber, wenn die Contrahenten Häretiker waren und convertirten, auch im zweiten Grade der gleichen Seitenlinie. An die Befugniß dieser Ehedispensen knüpft sich auch die Vollmacht, die in solchen Ehehindernissen erzeugten Kinder als legitime zu erklären und in denjenigen Fällen, wo der eine Ehetheil oder beide das Recht, die eheliche Pflicht zu fordern, verloren, ihnen dieses jus petendi debitum zu restituiren. Es muß jedoch in den Dispensen, welche bezüglich der genannten Ehehindernisse ertheilt werden, jedesmal ausdrücklich erwähnt werden, daß diese Dispensationen nur kraft päpstlicher Delegation ertheilt sind. Eine weitere Facultät ist 4., in Irregularitäten wegen geheimer Delicte, nur nicht wegen absichtlicher (wenn noch so geheim gebliebener) Tödtung, zu dispensiren, deßgleichen bei herrschendem Priestermangel an dem canonischen Alter für den Empfang der Priesterweihe ein Jahr in Gnaden nachzusehen, und die heiligen Weihen auch außer den vorgeschriebenen Zeiten und ohne Einhaltung der gesetzlichen Interstitien zu ertheilen; ferner, vom Abstinenzgebote, vom Chordienste und vom Breviergebete, von allen einfachen Gelübden, mit Ausnahme des Gelübdes der Keuschheit und des Eintritts in einen geistlichen Orden, zu dispensiren oder dergleichen Gelübde in andere fromme Werke umzuwandeln. Die Dispensation vom Chordienste, Breviergebete und Abstinenzgebot steht demnach den Bischöfen kraft päpstlicher Facultäten, nicht (wie mehrere Canonisten irrig behaupten) schon jure ordinario zu. Dagegen ist die Ermächtigung des Bischofs, wenn er es für nothwendig oder nützlich erachtet, auch extra tempora und non servatis interstitiis zu ordiniren, schon durch das Tridentinum (Sess. XXIII, c. 13 De ref.) ausgesprochen und hier nur bestimmter wiederholt. 5. Noch einige andere Befugnisse, welche den Bischöfen durch diese Quinquennalfacultäten ertheilt zu werden pflegen, sind: a. die Weihe der heiligen Oele unter Assistenz von wenigstens fünf Priestern auch außer dem Gründonnerstage vorzunehmen; b. wenn die Noth drängt, auch ohne Altardiener oder außer der Kirche im Freien oder in einem unterirdischen, jedenfalls aber der Heiligkeit der Handlung angemessenen Orte Messe zu lesen, oder auch c. auf einem Altare, der geborsten ist oder keine Reliquien enthält, zu celebriren; ebenso d., wenn unvermeidlich, auch in Gegenwart von Juden, Heiden, Ketzern, Schismatikern und Excommunicirten das eucharistische Opfer darzubringen und e. wohl auch in besonders dringenden ausnahmsweisen Fällen zu biniren, d. i. zwei heilige Messen an einem Tage zu lesen. Endlich wird 6. der Bischof ermächtigt, vorge=

nannte Facultäten im Ganzen oder theilweise, wie er sich nach Umständen in seinem Gewissen gedrungen fühlt, tüchtigen Seelsorgepriestern zu übertragen und namentlich dafür zu wachen, daß im Falle seines Ablebens jemand da sei, welcher sede vacante, obwohl der päpstliche Stuhl schleunigst um Fürsorge angegangen werden soll, das Nöthige suppliren könne. (Vgl. H. J. Feije, De impedimentis et dispensationibus matrimon., Lovanii 1874, 508 sq.)

II. Außer diesen Quinquennalfacultäten ertheilt der päpstliche Stuhl einzelnen Erzbischöfen und Bischöfen auch bisweilen besondere, in der Regel sehr vorsichtig abgefaßte und meist streng verclausulirte Vollmachten, welche bald auf eine bestimmte Zahl von päpstlichen Dispensfällen beschränkt sind, bald als theilweise Erweiterung jener Quinquennalen erscheinen. Dergleichen **specielle Vollmachten** sind: die Zahl gestifteter und bereits reducirter Messen äußersten Falls noch weiter zu reduciren; gewisse Stationen oder einzelne Altäre mit vollkommenem Ablaß auf einige (höchstens sieben) Jahre zu privilegiren; in ganz singulären Fällen auch vom einfachen Gelübde ewiger Keuschheit oder des Eintritts in einen geistlichen Orden zu entbinden; Ehedispensen im dritten Grade der Blutsverwandtschaft &c., auch wenn der zweite berührt wird, für eine festgesetzte Zahl von Fällen zu ertheilen; einige erfahrene Priester (Regularen oder Weltgeistliche) zu bischöflichen Synodalexaminatoren der Weihcandidaten zu ernennen; einen oder zwei Canoniker der Cathedralkirche mit Consens des Capitels sich ad latus beizuordnen und dieselben für die Dauer ihrer Dienstleistung vom Chordienste zu dispensiren; erblindeten Geistlichen zu erlauben, an festis duplicibus die Votivmesse De Beata und an Festis semiduplicibus und simplicibus die Messe De requiem zu celebriren; Verletzer des privilegii canonis an Clerikern und Klostergeistlichen, wenn die Verletzung nicht Tod oder Verstümmelung zur Folge hatte, und das Verbrechen nicht bereits gerichtlich instruirt ist, nach hinlänglicher Satisfaction zu absolviren; Mönche und Nonnen, welche die Clausur gebrochen, sofern der Fall nicht schon vor Gericht gezogen ist, unter Auflage einer heilsamen Buße und ungesäumter Rückkehr in's Kloster von den verwirkten Censuren zu entbinden, u. a. Beispiele solcher außerordentlichen Facultäten sind diejenigen Vollmachten, welche Papst Pius VII. unterm 2. September 1800 durch den Cardinaldecan Albani dem Bischof Karl von Ermland, und Papst Leo XII. unterm 19. November 1823 durch den Großpönitentiar Cardinal von Castiglioni dem Bischof Franz von Culm pro foro conscientiae verliehen hat. (Vgl. auch Feije l. c. 515 sq.)

B. Wie der Papst den Bischöfen die facultative Ausübung gewisser, sonst ihm allein zuständiger Rechte verleiht, so können auch die **Bischöfe** selbst wieder bestimmte Vollmachten an ihre Generalvicare, Landdecane und andere Seelsorgepriester übertragen. Dergleichen Facultäten sind entweder delegirte, d. i. solche, welche sie unmittelbar kraft eigener Machtfülle (propria auctoritate) an Andere hinübergeben dürfen; oder sie sind subdelegirte Facultäten, d. i. solche, welche sie selbst erst durch päpstliche Vollmacht (auctoritate apostolica) erhalten haben, und zu deren weiterer Uebertragung sie speciell befugt sind. I. Von denjenigen Facultäten, welche sie als **apostolische Delegaten** durch die Quinquennalen und andere außerordentliche Indulte zu subdelegiren ausdrücklich ermächtigt sind, erhält gewöhnlich 1. der **Generalvicar** die Befugniß, von den obengenannten päpstlichen Ehehindernissen, von Irregularitäten und Censuren ex delictis occultis, von einfachen Gelübden, vom Abstinenzgebote, vom Breviergebete (unter den vorerwähnten Voraussetzungen und Einschränkungen) zu dispensiren, das verlorene jus petendi debitum zu restituiren &c. 2. Manche Befugnisse aber ist der Bischof und beziehentlich dessen Generalvicar kraft päpstlicher Vollmacht auch an die **Landdecane** sowie an andere Curatpriester zu übertragen berechtigt. Hierher gehört namentlich a. die den Landdechanten für die Kirchen ihres Decanalbezirkes, oder auch einzelnen Pfarrern für ihre eigenen Kirchen eingeräumte Befugniß, Kirchenparamente, Meßkleider, Altargeräthe (ausschließlich jedoch des Kelches, der Patena und der Glocken, wobei eine Salbung vorkommt) zu benediciren und polluirte Kirchen und Kirchhöfe mit Weihwasser zu reconciliiren (doch soll das dazu gebrauchte Wasser, wenn nicht die Noth drängt, vom Bischofe geweiht sein); b. die Bewilligung, Kranke auch ohne Licht und Begleitung im Stillen zu providiren und das heilige Sacrament nöthigenfalls für diesen Gebrauch auch in einem anständigen Orte einstweilen in Verwahr zu behalten, wenn Gefahr ist, daß dasselbe von Ungläubigen oder Häretikern profanirt werden könnte; c. ferner die Erlaubniß, daß arme erblindete Priester statt der im Directorium vorgeschriebenen Messen die Missa De Beata oder De requiem lesen; d. daß Priester, wenn sie anders nicht an den Ort ihres seelsorglichen Wirkens gelangen oder sich daselbst aufhalten können, auch weltliche Kleider anlegen; e. daß sie im Nothfall auch biniren dürfen, welche Facultät jedoch so selten als möglich und nur wohlerfahrenen und eifrigen Geistlichen verliehen werden soll.

II. Von denjenigen Jurisdictionsrechten, welche der **bischöflichen Würde als solcher** (jure ordinario) inhäriren, werden 1. dem **Generalvicar** und zwar a. in der Regel ein- für allemal übertragen: die Abfassung und Kundmachung oberhirtlicher Weisungen und Anordnungen an den Diöcesanclerus, soweit ihr Inhalt entweder aus allgemein gültigen Kirchengesetzen oder bereits früher erlassenen und noch in Kraft bestehenden bischöflichen Verordnungen entnommen ist; die Exequirung der apostolischen Bullen und Breven; die Aufsicht über die innere

Einrichtung und die Clausur der Nonnenklöster; die Zurechtweisung und Bestrafung der Geistlichen bei geringeren Excessen; die Prüfung und Approbation der Seelsorger; die Anstellung und Versetzung der Hilfsgeistlichen; die Investitur der Decane, Pfarrer und Beneficiaten; die Dispensationen in Ehehindernissen bischöflicher Competenz; die Dispensen von dem Aufgebote der Brautpersonen; die Trauungslicenzen in den geschlossenen Zeiten; die Absolution von bischöflichen Reservatfällen. Dagegen bedarf derselbe b. specieller Facultäten von Seite des Bischofs: zur Visitation der Diöcese, zur Berufung von Diöcesansynoden, zur Ausstellung von Weihedimissorien (wenn der Bischof nicht in remotis ist), zur Verleihung von Pfründen, welche der Bischof frei zu besetzen hat, zur geistlichen Strafgerichtsbarkeit in bedeutenderen Fällen. 2. Die Facultäten, welche der Bischof aus eigener Vollmacht an Priester überträgt, betreffen theils solche amtliche Functionen, deren gültige Vornahme durch die Weihe bedingt ist. Durch diese nämlich erhält der Geweihte zwar die Befähigung (potestas), durch die bischöfliche Ermächtigung aber erst die Befugniß (facultas), nicht nur gültig (valide), sondern auch rechtmäßig (licite) das Lehramt zu verwalten, die heiligen Sacramente (mit Ausnahme der Firmung und Ordination) zu spenden und die übrigen zur Seelsorge gehörigen Functionen zu verrichten. Hierher zählen insbesondere die Beichtfacultäten, welche erst nach vorläufiger Prüfung und meist nur auf eine bestimmte Zahl von Jahren ertheilt werden (s. d. Art. Approbation). Decane, Wallfahrtspriester und andere erfahrene und bewährte Seelsorgsgeistliche erhalten wohl auch die Vollmacht, von einigen oder allen bischöflichen Reservatfällen zu absolviren, welche Facultät zur österlichen Zeit und an einigen größeren Beichtconcurstagen auch auf den übrigen Seelsorgeclerus erweitert zu werden pflegt. Aber auch einzelne bischöfliche Jurisdictionsrechte werden an ausgezeichnete Pfarrer, regelmäßig an die Landdecane, entweder als solche oder in der Eigenschaft bischöflicher Commissare übertragen, z. B. die Abhaltung von Landcapitelscongressen; die Visitation der Pfarreien ihres Decanats; die Installation der in ihren Sprengeln angestellten Pfarrer; die Ermächtigung, ihren Capitularen kleinere Absenzen (höchstens jedoch auf sechs Tage und wenn kein Sonn- oder Festtag dazwischen fällt) zu bewilligen; bei Pfründe-Erledigungen in ihrem Decanalbezirke provisorische Verfügungen über die geistliche und öconomische Interimsverwaltung des vacanten Amtes zu treffen (vgl. z. B. für die Erzdiöcese Köln Dumont, Sammlung kirchl. Erlasse 1874, 90. 283. 291).

C. Die von den Ordensoberen ausgehenden Facultäten beziehen sich auf Errichtung von Bruderschaften, Benediction von Kreuzwegen, Sterbkreuzen, Rosenkränze u. dgl. entsprechend den vom heiligen Stuhle den einzelnen Orden verliehenen Privilegien. Näheres bei Maurel, Ablässe, bearb. von Schneider, 7. Aufl., Paderborn 1881. [Permaneder.]

Facundus, Bischof von Hermiane in der Provinz Byzacene, befand sich um die Zeit, als Kaiser Justinian die Verurtheilung der drei Kapitel durchzusetzen suchte, in Angelegenheiten der afrikanischen Kirche zu Constantinopel (vgl. den Art. Dreikapitelstreit). Er glaubte, durch das Vorgehen des Kaisers werde der Monophysitismus wieder in die Kirchenlehre zurückgeführt, das Ansehen des Concils von Chalcedon aber schwer geschädigt; daher verwendete er seine ganze Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn auf die Abfassung eines großen Werkes Pro defensione trium capitulorum ad Justinianum imperatorem. Als dann 547 Papst Vigilius nach Constantinopel kam, wohnte Facundus der vom Papste veranstalteten Versammlung bei und verwendete sich auf das Entschiedenste für die drei Kapitel. Auf Verlangen reichte er auch ein schriftliches Gutachten ein, zu dessen Abfassung ihm nur sieben Tage Zeit gelassen wurden, und welches, wie es scheint, ein Auszug des größern Werkes war. Seiner Standhaftigkeit wegen wurde er mit vielen Anderen von dem Kaiser in die Verbannung geschickt, und hielt sich nun in beständiger Trennung von denjenigen, welche die drei Kapitel verwarfen. In der Verbannung schrieb er ein Buch Contra Mutianum Scholasticum zu seiner und seiner Mitbischöfe Vertheidigung, weil sie beschuldigt worden, sich mit Unrecht aus der Kirchengemeinschaft der übrigen Bischöfe losgetrennt zu haben. Seine dritte erhaltene Schrift ist Epistola fidei catholicae in defensionem trium capitulorum. Er starb in der Trennung, nicht lange nach dem Jahre 571. Die beiden ersten Schriften edirte zuerst Sirmond, Paris 1629 (abgedruckt in der Biblioth. maxima Lugdunensis X, 1—124), den Brief d'Achery (Spicil. III, 106); alle drei Schriften finden sich in der Ausgabe der Werke des Optatus von Mileve, Paris 1675, bei Galland., Bibl. Patr. XI, 665 sq. und Migne, PP. lat. LXVII, 521 sq. [Gams O. S. B.]

Fälschung (stellionatus), als Verbrechen (falsum, crimen falsi), erscheint als eine Species des Betruges (fraus) und ist je nach Verschiedenheit des gefälschten Objects entweder Münzfälschung, oder Urkundenfälschung, oder Fälschung von Maß, Gewicht und Qualität der Waaren, oder Nachahmung und unbefugtes Führen und Tragen von Siegeln, Wappen, Orden und anderen Decorationen. Im Mittelalter richtete sich die Fälschung besonders auf die päpstlichen Bullen, so daß deßwegen die Abfassung und Fertigung derselben an viele besondere Förmlichkeiten gebunden werden mußte (s. d. Art. Bullen und Breven). Papst Innocenz III. gibt in einem Breve an die mailändische Kirche vom 4. September 1198 nicht weniger als neun besondere Arten der Fälschung solcher Documente an (c. 5, X De crim. falsi 5, 20). Das crimen falsi gehörte damals zu den

delictis mixti fori, d. i. unter diejenigen Verbrechen, welche, weil sie verletzend in die Lebensordnung der Kirche und des Staates zugleich eingriffen, auch von beiden Strafgewalten geahndet wurden. Anfangs übte die Kirche ihr Strafrecht an solchen Verbrechern ohne Rücksicht auf die Strafen, welche der weltliche Richter verhängte. Später entschied die Prävention, so daß der Kirche, wo der Staat mit seiner Strafe den Verbrecher zuerst ereilte, nur noch das Richteramt in foro conscientiae blieb, während, wenn der geistliche Gerichtshof dem weltlichen Strafarme zuvorkam, jener sofort auch die bürgerliche Strafe zu Recht erkannte. Die Kirchengesetze straften den Betrug der Fälschung des Maßes, des Gewichtes, der Qualität der Waaren nebst möglichster Vergütung des Schadens noch mit zehn- bis dreißigtägiger Buße bei strenger Fasten (c. 2, X De emt. et vend. 3, 17); Falschmünzer, Münzfälscher und die, welche wissentlich falsches Geld führen und in Umlauf setzen, mit der Excommunicatio latae sententiae (c. un., Extrav. Jo. XXII., De crim. falsi tit. 10); betrügliche Vorspiegelung von Goldmacherei ꝛc. an Urhebern, Gehilfen und Unterhändlern mit Infamie, Einbezahlung des wirklichen Betrages des fingirten Metalls und der zur Effectuirung des Betruges verwendeten Summen an den Staat zum Besten der Armen und, wenn es Geistliche waren, mit Verlust ihrer Pfründen und lebenslänglicher Amtsunfähigkeit (c. un., Extrav. comm. 5, 6); Nachahmung landesherrlicher Siegel wurde an Laien nach den weltlichen Criminalgesetzen, an Geistlichen mit Degradation, Brandmarkung und Landesverweisung (c. 3, X eod. 5, 20), endlich Fälschung päpstlicher Bullen und Breven sowohl an den Thätern selbst, als auch an denen, welche diese vertheidigen, begünstigen, aufnehmen, gefälschte Urkunden wissentlich verhehlen oder gebrauchen, an Laien mit der excommunicatio ipso facto, an Clerikern mit Absetzung, und wenn sie selbst die Urheber der Fälschung waren, mit Degradation und Auslieferung an die weltlichen Gerichte bestraft (c. 7, X eod. 5, 20). Die Kirche beschränkt sich jetzt überall auf rein geistliche Strafen im Beichtgerichte und Clerikern gegenüber im Disciplinarverfahren; nur die Fälschung päpstlicher Bullen und Breven unterliegt gemäß der Constitution Apostolicae Sedis vom Jahre 1869 der Excommunication latae sententiae, und zwar ist dieselbe rücksichtlich des Urhebers der Fälschung dem Papste speciell reservirt, rücksichtlich der Beihelfer oder dessen, der wissentlich von einer gefälschten Urkunde Gebrauch macht, den Ordinarien. [Permaneder.]

Färöer (Faeroeae, Faereyjar, Faeröenses insulae, Farria, nach der wahrscheinlichern Ableitung Schafsinseln), eine Inselgruppe im atlantischen Ocean zwischen Großbritannien und Norwegen. Nach Angabe des irischen Mönches Dicuil, welcher 825 sein Werk De mensura orbis terrae schrieb, kann man sie von den nordbritannischen Inseln aus in zweimal 24 Stunden erreichen, wenn man bei günstigem Winde mit vollen Segeln fährt. Unter der Regierung des norwegischen Königs Harald Haarfagr (872—930) erhielten sie von Norwegen und von Island her Ansiedler, welche unter eingeborenen Häuptlingen sich selbst regierten, dabei aber dem norwegischen Könige als ihrem Oberherrn Tribut bezahlten. König Olaf Trygveson, der sich so verdient um Einführung des Christenthums in Norwegen und Island machte, gewann 997 für dasselbe auch den färöischen Häuptling Sigmund Brestersön, der schon 999 seinem Lehensherrn persönlich melden konnte, das Bekehrungswerk der ganzen Inselgruppe sei (allerdings nicht ohne Anwendung von Gewalt) vollendet. Aus der ersten Zeit des Christenthums sind noch färöische Legendendichtungen erhalten, welche sich im Anhang der Faeroeiske Quaeder om Sigurd Fofnersbane og hans aet . . . af Hans Chr. Synbye, Randers 1822, finden. Gegen 1067 bekamen die Inseln einen Bischof, Anfangs ohne festen Sitz, dann mit dem Sitze in Kirkebö auf der Insel Strömö, wo in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts ein Dom gebaut wurde. Das Bisthum unterstand Anfangs dem Erzbischofe von Bremen-Hamburg, seit 1104 aber dem Bischof von Lund und seit 1152 dem Erzbischof von Nidaros (Drontheim). Die Namen und die Reihenfolge der Bischöfe finden sich verschieden angegeben, weil die geschichtlichen Quellen nur spärlich fließen. Auf dem Nationalconcil in Lund unter Erzbischof Eskil (s. d. Art.) erschien auch der Bischof der Färöer. Im J. 1308 entspann sich ein langwieriger Handel zwischen dem Erzbischofe von Nidaros mit Namen Jörund einerseits und dem Bischof Arne von Bergen und dessen Domcapitel andererseits. Der Metropolit hatte einen Geistlichen seines Erzstiftes mit Namen Lodin (Ludovicus) zum Bischof der Färöer ernannt; Bischof und Capitel von Bergen beanspruchten aber als Recht, daß der neue Bischof aus dem Schooße des bergischen Capitels genommen werde; so sei es die drei letzten Male bei Besetzung des färöischen Stuhles gehalten worden. Man appellirte nach Rom und unterwarf sich schließlich einem Schiedsspruche des Erzbischofes von Upsala, kraft dessen Lodin den Hirtenstab behielt. Kurz vor Einführung der Reformation hatte man mit dem Bau einer neuen Cathedrale begonnen; der Bau wurde aber nicht vollendet, da die Solafides-Lehre zu früh dem Eifer der Gläubigen ein Ende machte. In welchem Zustand sich die ansehnlichen Ruinen und eine alte Kirche nebenan (der frühere Dom?) im J. 1873 befanden, erzählt eingehend und anziehend der damalige katholische Missionar der Färöer in der Zeitschrift Die katholischen Missionen, Jahrg. 1873. Der letzte Bischof, Amund Olafssön, wurde nicht mehr vom Papste bestätigt, sondern erhielt gegen eine Abgabe von 1000 Gulden von König Friedrich I. am 1. Januar 1533 einen „Leibbrief“

auf das färöische Bisthum „nach Wahl und Wunsch der Landeseingesessenen, damit Gottes Wort und das heilige Evangelium um so mehr gefördert und in allen Kirchen des Landes minniglich gepredigt und gelehrt werde". Allein 1538 wurde er abgesetzt, nach Dänemark transportirt und in das Kloster Antvortskov verwiesen. Von allen Priestern fiel nur ein einziger ab, der Bruder Anders; alle anderen bekamen einen Hof auf der Insel Sandö zu ihrem gemeinschaftlichen lebenslänglichen Aufenthaltsorte angewiesen. Im J. 1570 war die katholische Geistlichkeit ausgestorben. Der lutherische Pfarrer J. H. Schröter, welcher die färöischen Volkstraditionen sammelte und in Antiquarisk Tidsskrift 1849—1851 veröffentlichte, erzählt, bei Durchführung der kirchlichen Neuerung sei mit dem wirklichen Kirchengute oft auch Privateigenthum als vorgebliches Kirchengut confiscirt worden, weil mancher Privatbesitzer sein Eigenthumsrecht nicht so bündig habe erweisen können, wie der mit der Confiscation beauftragte Beamte es forderte. Gleichwohl reichten die Einkünfte des bischöflichen Stuhles nicht mehr aus, daß ein „Bischof" davon hätte standesgemäß leben können. Als darum der erste und einzige lutherische Superintendent oder „Bischof" der Färöer, Riber, im J. 1556 in gleicher Eigenschaft nach Stavanger befördert wurde, hob man die Stelle eines färöischen Bischofes ganz auf. Seitdem besorgten die geistliche Verwaltung die „Bischöfe" von Bergen und seit 1607 die von Seeland durch einen auf den Inseln residirenden „Propst". Katholischerseits wurde ein Missionsversuch gemacht, bald nachdem die freisinnige dänische Verfassung von 1849 auch den Färingern Religionsfreiheit gegeben hatte. Im J. 1857 ließen sich die ersten katholischen Missionare in Thorshavn auf Strömö nieder und bauten daselbst ein kleines Gotteshaus. Zwölf Jahre hielt einer derselben auf seinem schwierigen Posten aus; ächt priesterlicher Wandel, Seeleneifer und Leutseligkeit gewannen ihm allgemeine Achtung; aber die Zahl der Conversionen war verschwindend klein. (Ueber die Ursachen dieses Mißerfolges s. J. B. Lohmann S. J. in Die kathol. Missionen, Jahrg. 1873.) Als ein zweiter energischer Versuch in den Jahren 1873—1874 sich gleichfalls erfolglos erwiesen hatte, wurde die Missionsstation aufgegeben, und da bei Errichtung der apostolischen Präfectur Dänemark im J. 1869 die Färöer dieser zugewiesen wurden, so werden die dortigen Katholiken jedes Jahr von einem dänischen Geistlichen zum Zwecke der Pastoration besucht. (Vgl. noch Keyser, Den norske Kirkes Historie under Katholicismen I, Christiania 1856; Baumgartner in den Stimmen aus M.-Laach XXVII, 182 ff. 286 ff.; O. Werner S. J., Kath. Missionsatlas, Freiburg 1884.) [Perger S. J.]

Fagius (Büchlein), Paul, Hebraist, war geboren 1504 zu Rheinzabern in der Pfalz, wo sein Vater Schulmeister und Stadtschreiber war, beschäftigte sich nach vollendeten Studien zu Heidelberg seit 1522 mit dem Unterrichte der Jugend zu Straßburg, erlernte daselbst von Capito die hebräische Sprache, erhielt 1527 einen Ruf als Schulrector nach Isny in Schwaben, kehrte sodann, um sich zum Pastor zu qualificiren, nach Straßburg zurück, wurde 1537 Pastor zu Isny, trat nach Capito's Tod 1542 in dessen Stelle als Professor und Prediger zu Straßburg ein und wirkte zugleich zu Konstanz und Heidelberg, wohin er Einladungen erhalten hatte, um das neue Kirchenwesen einzurichten. Zu weiterer Ausbildung im Hebräischen lud er den berühmten Elias Levita aus Venedig zu sich ein. Als Kaiser Karl V. nach dem schmalkaldischen Krieg das Interim zu Straßburg eingeführt wissen wollte, folgte Fagius einem Rufe nach England, wo man ausländischer Werkzeuge bedurfte, um der „evangelischen Freiheit" die Herrschaft zu verschaffen. Mit Butzer und anderen Fremdlingen kam 1549 Fagius als Reformator und Professor nach England und wurde mit der Professur der hebräischen Sprache zu Cambridge betraut; allein noch im nämlichen Jahre ereilte ihn daselbst der Tod. Sein Leichnam wurde 1556 unter der katholischen Regierung Maria's zugleich mit dem Butzers ausgegraben und verbrannt. Seine Schriften betreffen meistens die hebräische Literatur, um die er sich verdient machte; es sind Uebersetzungen von Werken des Elias Levita (Lexicon Chaldaicum, Isny 1541; Liber Thesbitis, ib. 1541, Basil. 1557) und R. David Kimchi (Comment. hebr. in X primos psalmos cum vers. lat., Const. 1544); ferner Sententiae Hebraeorum in latinum versae, ib. 1541; Exegesis litteralis in IV Capp. Geneseos, ib. 1542; Sententiae morales Ben Syrae hebr. et lat., ib. 1542 (nicht der Ecclesiasticus); Tobias hebraice, ut is adhuc hodie apud Judaeos invenitur, ib. 1542; Liber Fidei, hebr. et lat., ib. 1542; Translationum praecipuarum Vet. Test. inter se variantium Collatio, ib. 1543; Compendiaria Isagoge in Ling. Hebr., Constantiae 1543; Prima IV Capp. Geneseos hebr. cum vers. jud.-germ., ib. 1543, Argentor. 1546; Paraphrasis Onkeli (sic) chaldaica in latinum fidelissime versa, Argentor. 1546. Einige von diesen Schriften, sowie die in anderen enthaltenen Anmerkungen sind in die Critici sacri aufgenommen. (Vgl. De vita, obitu, combustione et restitutione Mart. Buceri et Pauli Fagii, Argentor. 1562; L. Geiger, Das Studium der hebr. Sprache in Deutschl., Bresl. 1870, 57 ff. 65 ff.) [Schrödl.]

Fagnani, Prosper, berühmter römischer Canonist des 17. Jahrhunderts. Ueber seine persönlichen Verhältnisse Sicheres zu erfahren, dürfte kaum gelingen. Die gewöhnlichen biographischen Sammelwerke nennen 1598 als Jahr seiner Geburt; wenn aber die trotz ihrer Kürze und Schwülstigkeit verhältnißmäßig noch inhaltreichste Vita, welche dem ersten Bande seines zu

nennenden Werkes vorgedruckt ist, Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben darf, so ist Fagnani's Geburtsjahr 1587 oder 1588, da er im 91. Lebensjahre starb, und da als Jahr seines Todes einstimmig 1678 bezeichnet wird. Auch der Geburtsort Fagnani's steht nicht fest, wohl aber, daß er in Perugia studirte und daselbst im 20. Lebensjahre bereits zum Doctor der Rechte promovirt wurde. Zwei Jahre darnach wurde er von Paul V. als Nachfolger seines Oheims Johann Franz Fagnani mit dem ebenso wichtigen als ehrenvollen Amte eines Secretärs der Congregatio Concilii, welches er durch 15 Jahre bekleidete, betraut. Ob er darnach Professor des canonischen Rechtes an der Sapienza, der römischen Universität, geworden, mag bezweifelt werden; er war der Reihe nach auch in anderen Congregationen, so der Congregatio super negotiis Episcoporum et Regularium, apost. Visitationis, super statu Regularium, Indulgentiarum, als Secretär thätig. Inzwischen hatte Fagnani das Unglück gehabt, im 44. Jahre zu erblinden. Der Weg zu hohen Ehrenstellen war ihm demnach verschlossen; desto ungetheilter gab er der Wissenschaft sich hin und schuf, wie die staunende Nachwelt ihn nannte, als Doctor caecus oculatissimus einen classischen Commentar zu den Decretalen. Der Werth dieser Arbeit liegt ebenso in der Rücksichtnahme auf die römische Spruchpraxis, als in der klaren Darstellung oft verworrener Controversen; damit verträgt sich gut, daß die von Fagnani aufgestellte Lösung ab und zu auf Widerstand stieß. Der Commentar erstreckt sich nicht auf alle, sondern nur auf die interessantesten und schwierigsten Kapitel der Gregoriana. Er führt den Titel Jus canonicum seu commentaria absolutissima in V libros decretalium und wurde in fünf Theilen oder drei Bänden oft gedruckt: Rom. 1661, Colon. 1681, Vesunt. 1740, Venet. 1764 u. a. In einem daselbst eingefügten Excurs De opinione probabili nimmt der Verfasser so sehr Partei für die Rigoristen, daß der hl. Alfons (Theol. mor. l. 4, n. 669; Homo Apost. tr. 1, n. 63) ihn magnus rigoristarum princeps nennt. [R. v. Scherer.]

Fahnen, I. in kirchlichem Gebrauch. Die Fahnen bestehen aus der Fahnenstange (bei besonders großen Fahnen kommen auch wohl zwei oder drei Stanger vor), welche bei kirchlichen Fahnen regelmäßig eine crux immissa, meist mit einem Crucifixus auf der Spitze, trägt, und dem Fahnentuch; letzteres hängt entweder viereckig, oft unten aus symbolischen (Trinität) und praktischen Gründen in drei Theile aufgeschlitzt, an einem Querbalken herab (Kirchenfahnen), oder ist direct an der Stange befestigt (Kriegsfahnen und überhaupt weltliche Fahnen). Das Fahnentuch besteht aus Seide, Wolle u. s. w. und pflegt bei den Kirchenfahnen mit religiösen Symbolen oder Bildern in Malerei oder Stickerei, an den unteren Enden mit Fransen und Quasten verziert zu sein. Im religiösen Gebrauche dienen sie zum Schmucke der Kirchen im Innern und Aeußern, besonders aber bei den Processionen, bei denen sie den einzelnen Abtheilungen vorgetragen zu werden pflegen. Das an der Spitze getragene Panier des Kreuzes soll ohne Fahne sein; nur bei den Processionen des Ordensclerus und einzelner Bruderschaften muß am Kreuze ein palliolum hangen ad designandam inferioritatem illius ordinis regularis seu confraternitatis a clero saeculari, qui unice crucem absque ullo velo deferre potest in signum superioritatis (S. R. C. 14. Jan. 1617, n. 609; Baruffaldi, Comment. ad Rit. Roman. tit. 76, n. 64). Die Farbe der Kirchenfahnen ist nicht vorgeschrieben; meist sind sie roth oder weiß und roth, es finden sich aber auch blaue, grüne, gelbe und schwarze. Für das palliolum oder velum am Kreuze der Regularen und der Bruderschaften schreibt die vorerwähnte Entscheidung der S. R. C. den color tempori conveniens vor. Wann die Fahnen zuerst eine Stelle im Cultus erhalten haben, ist nicht genau nachzuweisen. Es liegt nahe anzunehmen, daß das Labarum (s. d. Art.) Constantins, welches nach der Beschreibung bei Eusebius in der Form, wenn auch mit viel kleinerem Fahnentuch, unseren Kirchenfahnen glich, auf den kirchlichen Gebrauch der Fahnen von Einfluß gewesen ist (Durandus, Rationale 6, c. 102, n. 8). Zeugnisse aus dieser frühen Zeit fehlen jedoch. Lange Zeit galt das Kreuz ohne Fahnentuch als das Panier, das vexillum der Christen; so sind auch die Worte in dem noch jetzt in der Passionszeit gebrauchten Hymnus zu verstehen:

Vexilla regis prodeunt,
Fulget crucis mysterium.

Venantius Fortunatus begrüßte mit diesem auf Bitten der Königin Radegundis gedichteten Hymnus die Reliquien vom wahren Kreuze, welche diese Königin von Constantinopel aus der kaiserlichen Schatzkammer erhalten hatte, bei deren Uebertragung nach Gallien. Gregor von Tours (Hist. Franc. 5, 4) kennt jedoch bei den Processionen neben dem Kreuze schon die Fahnen. Beide unterscheidet auch Aldhelm (gest. 709) (De laud. Virg.: praemisso Christi labaro tutus et Christi vexillo armatus nec venenata draconum detrimenta tremebundus extimuit); ebenso Honorius von Autun, welcher auch die Bedeutung angibt: cum ante nos crux et vexilla geruntur, quasi duo exercitus sequuntur, dum hinc inde ordinatim cantantes gradiuntur (Gemma animae 1, 72). Das Leben des Christen hier auf Erden ist ein Kampf (2 Cor. 10, 3. Phil. 1, 30). Wie das Kreuz, so erinnern auch die Fahnen, als Symbole des Kampfes, Sieges und Triumphes Christi und seiner Kirche, an diesen Streit, an das Zeichen, unter welchem wir kämpfen, an den Führer, zu welchem wir im Leben und Tod unerschütterlich halten sollen, an den Sieg, welcher den treuen Streitern gesichert ist, an den Lohn, welcher unser wartet. — Wie oben bemerkt, sind die eigentlichen

Kirchenfahnen an einem Querstabe befestigt. Es ist dieß die alte Form des Vexillums der römischen Reiterei schon in der vorchristlichen Zeit; die Befestigung des Fahnentuches unmittelbar an der Stange wurde erst um 820 durch Kaiser Leo von Byzanz eingeführt (Müller und Mothes, Archäol. Wörterbuch s. v. Fahne). Das römische Rituale schreibt die alte Form für die Processionsfahnen ausdrücklich vor: Praeferatur crux et, ubi consuetudo est, vexillum sacris imaginibus insignitum, non tamen factum militari vel triangulari forma (Rit. Rom. tit. De procession.). In Deutschland hat sich daneben der Gebrauch erhalten, daß Bruderschaften auch Fahnen der letztern Form bei den Processionen mittragen, und zwar nicht nur solche, welche, wie die Sebastianus-Bruderschaften, zugleich einen weltlichen oder kriegerischen Charakter tragen oder trugen, sondern auch die marianischen Congregationen. Vielleicht stammt dieser Gebrauch aus der Zeit, wo alle Bruderschaften zugleich eine bürgerliche Bedeutung, wie die Zünfte und weltlichen Vereine zugleich einen kirchlichen Charakter trugen; vielleicht sollte dadurch auch die Zugehörigkeit zur streitenden Kirche noch ausdrucksvoller betont werden.

Als Trophäen wurden vielfach Fahnen, welche in den Siegen über die Feinde der Kirche erobert waren, in den Kirchen aufgehangen: so in St. Peter im Vatican die große Türkenfahne des Belagerungsheeres von Wien, welche Johann Sobieski an Papst Innocenz XI. übersendete (Maracci, Lo Stendardo Ottomanico, Rom. 1683); in der lateranensischen Basilika siebenundzwanzig Fahnen der rebellischen Hugenotten durch den hl. Pius V.; in S. Maria maggiore (jetzt im Archiv dieser Kirche) zwei Türkenfahnen, welche Karl VI. nach dem Siege bei Peterwardein (1716) Clemens XI. überschickte; andere in S. Maria sopra Minerva und S. Maria della Vittoria (Moroni s. v. Bandiera IV, 88). Eine durch Kurfürst Max Emanuel 1688 vor Belgrad eroberte Türkenfahne hängt in der Liebfrauenkirche zu München. Das Aufhängen solcher Trophäen in der Kirche wurde durch S. C. Episc. 22. Mart. 1580 ausdrücklich als statthaft erklärt (Mühlbauer, Decreta auth. III, 766).

Von alten Kirchenfahnen finden sich in Deutschland 1. zwei gestickte byzantinische Fahnen im Dome zu Halberstadt, welche Bischof Konrad 1235 vom Kreuzzuge mitbrachte. Dieselben wurden im 15. Jahrhundert auf einem süditalienischen Goldbrocatstoffe, welcher Vögel zwischen Laubgewinden zeigt, befestigt. 2. Im Besitze des Prinzen Karl von Preußen befand sich eine kleine byzantinische Fahne, wohl auch aus dem 13. Jahrhundert; auf dem violetten Seidenstoffe ist das Bild Mariä mit dem göttlichen Kinde in Gold und farbigen Fäden eingestickt; orientalische Perlen und bunte Steine verzieren den Hintergrund der Umfassung. 3. Nach Otte (Handb. der Kunstarchäol., 5. Aufl., I, 371) befinden sich zwei in Farbe und Gold auf Leinwand gestickte Fahnen zu Lüne. 4. In der Ausstellung kunstgewerblicher Alterthümer zu Düsseldorf (1880) befand sich eine rothseidene Kirchenfahne des 14. Jahrhunderts aus Lüne; sie zeigt auf der einen Seite die Anbetung der hl. drei Könige, auf der andern Seite den auferstandenen Heiland; die Bilder, welche der Kölnischen Schule angehören, sind mit Ausnahme der Fleischtheile in Gold ausgeführt. 5. Zwei doppelseitig gemalte Processionsfahnen des 15. Jahrhunderts zu Fröndenberg. 6. Eine Fahne des 15. Jahrhunderts im märkischen Museum, mit aufgestickten Heiligenfiguren unter Arkaden zwischen arabeskenartig gestickten Friesen. 7. Drei Fahnen im Dome zu Osnabrück mit Darstellungen der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Sendung des heiligen Geistes in reliefirter Applicationsstickerei, aus der Zeit um 1500, im 17. Jahrhundert auf weißen Seidendamast übertragen. 8. Eine große seidene Fahne im Dom zu Erfurt aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts mit gemalten Heiligenfiguren. 9. Zwei gemalte Fahnen aus derselben Zeit im Museum des großen Gartens zu Dresden. 10. Eine von A. Dürer gemalte Fahne mit den Fünf-Wunden im germanischen Museum zu Nürnberg. 11. Wenn auch nach der Umschrift wahrscheinlich Kriegsfahne, verdient wegen des Alters Erwähnung eine gestickte Fahne des zehnten Jahrhunderts im Kölner Domschatz, welche im Schreine der heiligen drei Könige bei dessen Eröffnung 1864 gefunden wurde. Sie zeigt den Heiland zwischen Michael und Gabriel, die heiligen Larius und Naso und den Comes Ragenardus (bei Bock, Gesch. der liturg. Gewänder III, 212 ff., Tafel 22; Notizen über Fahnen aus alten Schatzverzeichnissen s. ebendaselbst 214). Abbildungen von Kirchenfahnen finden sich auf manchen Gemälden und in Miniaturen des Mittelalters. Ueber die Entwicklung der Form und die erfreuliche Rückkehr zur würdigeren Ausstattung der Fahnen s. Bock a. a. O. III, 209 ff.; Jacob, Die Kunst im Dienste der Kirche, 3. Aufl., 335 f.

II. In der kirchlichen Ikonographie haben Fahnen mehrfache Bedeutung. a. Als Siegeszeichen treten sie bei dem Osterlamm und bei dem auferstandenen Heiland an Stelle des früher in gleicher Bedeutung erscheinenden Kreuzes auf hoher Stange. b. Als Fahnenträger der himmlischen Heerschaaren erscheinen in der morgenländischen und in der alten abendländischen Kunst die Erzengel manchmal mit einer Fahne in Form des Labarums. Eigenthümlich ist, daß der heilige Erzengel Michael, wenn er allein erscheint, das Attribut der Fahne nicht erhält, obgleich ihn die Liturgie als Fahnenträger (Michael salutis signifer) bezeichnet. c. Heilige Fürsten tragen die Fahne zur Bezeichnung ihrer Souverainität, besonders wenn sie auch als Krieger ausgezeichnet waren, in der Regel mit ihrem Wappen, so der hl. Ludwig von Frankreich, der hl. Wenceslaus von Böhmen, der hl. Leopold

von Oesterreich, der hl. Ferdinand von Castilien, der hl. David von Schottland, der hl. Erich von Schweden, dessen Fahne (Erichsbanner) auch später als Unterpfand des Sieges in den Kriegen galt; auch die heiligen drei Könige erhielten in der Heraldik des Mittelalters feststehende Wappen in ihren Fahnen. Der hl. Stephan und der hl. Ladislaus von Ungarn führen in den Fahnen das Bild der allerseligsten Jungfrau, welches schon damals oder doch später die Fahne dieses Reiches schmückte. d. Der hl. Johannes der Täufer trägt häufig einen in ein Kreuz endigenden Stab, von welchem ein flaggenartiges Band mit den Worten Ecce agnus Dei herabhängt, vielleicht als ein Symbol des Eifers, mit welchem er die Juden zu der Armee Christi anzuwerben bemüht war; dieß ist wohl der Grund, weßhalb auch andere große Prediger, wie der hl. Vincenz Ferreri, der hl. Leonardus von Portu Maurizio, mit einer Fahne dargestellt werden. Dieselbe Idee der Anwerbung liegt auch wohl in dem Attribut der Fahne bei Ordensstiftern, wie dem hl. Felix von Valois, dem hl. Petrus Nolascus, dem hl. Ignatius. Die hl. Ursula wird wahrscheinlich als die Anführerin einer so großen Schaar jungfräulicher Martyrinnen, vielleicht auch wegen des glorreichen, durch ihr Martyrium erkämpften Sieges ebenfalls regelmäßig mit der Fahne abgebildet. e. Bei Heiligen, welche den Krieg gegen die Angriffe der Ungläubigen predigten und die christlichen Heere in den Kriegen gegen dieselben begeisterten, kommt die Fahne als Symbol dieser ihrer kriegerischen Verdienste um die Sache Christi hinzu; so bei dem hl. Johannes Capistran und seinem Gefährten, dem hl. Jacobus de Marca, dem sel. Laurentius von Brindisi, dem sel. Ludwig Morbioli. f. Wegen wunderbarer Hilfe, welche sie nach ihrem Tode bei feindlichen Angriffen gewährten, tragen die Fahne der hl. Jacobus major (mit dem Wappen des Ritterordens von Calatrava oder mit dem des Schwertordens vom hl. Jacobus), der hl. Antonin, Abt von Sorrent (gest. 14. Febr. 830), der hl. Agnellus von Neapel (gest. 14. December 596). g. Der sel. Raimond, Abt von Fitero (gest. 15. März 1163), trägt eine Fahne mit dem Kreuze von Calatrava als Stifter dieses Ritterordens und als Vertheidiger dieser Stadt gegen die Mauren. h. Die hl. Odilia aus der Gesellschaft der hl. Ursula trägt die Fahne mit dem zweifarbigen Kreuze der Kreuzherren, wahrscheinlich weil sie in deren Kirche zu Huy übertragen wurde und große Verehrung erlangte. i. Seit im Mittelalter für die hervorragenden Ritter das Banner ein Unterscheidungszeichen wurde, erhielten die Martyrer aus dem Soldatenstande häufig die Fahne als Attribut: so die zu Fulda verehrten hll. Faustinus und Simplicius, der hl. Acilius von Straubingen, besonders wenn sie Offiziere gewesen, z. B. die hll. Mauritius, Gereon, Cassius, Florentius und Victor. (Vgl. Cahier, Caractérist. des Saints s. v. Bannière et Drapeau; Menzel, Christl. Symbolik s. v. Fahnen; Bock, Gesch. der liturg. Gewänder III, 218, Note.) [Heuser.]

Fahnenweihe, die kirchliche Benediction der Fahnen vor ihrer Gebrauchnahme. 1. Für die Weihe der Kirchenfahnen (benedictio vexilli processionalis) enthielt das römische Rituale bisher kein Formular; erst in dem vom apostolischen Stuhle jüngst approbirten Appendix ad Rituale Romanum findet sich eine Oration, welche fast wörtlich mit der in manchen Diöcesanagenden gegebenen (Marzohl u. Schneller, Liturgia V, 491; Vinc. de Berg, Enchirid., Col. 1743, I, 48) übereinstimmt. Sie lautet: D. J. Chr., cujus ecclesia velut castrorum acies est ordinata, benedicere digneris hoc vexillum, ut omnes sub eo Tibi Domino Deo exercituum militantes per intercessionem beati N. inimicos suos visibiles et invisibiles in hoc saeculo superare et post victoriam in coelis triumphare mereantur per Te J. Chr., qui vivis et regnas etc.

2. Die Weihe einer Kriegsfahne beginnt nach dem römischen Pontificale (P. II in fine) mit der Oration: Omnipotens sempiterne Deus, qui es cunctorum benedictio et triumphantium fortitudo, respice ad preces humilitatis nostrae, et hoc vexillum, quod bellico usui praeparatum est, coelesti benedictione sanctifica: ut contra adversarias et rebelles nationes sit validum tuoque munimine circumseptum, sitque inimicis Christiani populi terribile, atque in Te confidentibus solidamentum, et certa fiducia victoriae. Tu enim es Deus, qui conteris bella et coelestis praesidii sperantibus in Te praestas auxilium. Per unicum Filium Tuum Christum D. N., qui Tecum vivit etc. Nachdem der Papst oder Bischof (oder der zur Vornahme der Weihe delegirte Priester) die Fahne mit Weihwasser besprengt hat, übergibt er sie, die Mitra auf dem Haupte, mit den Worten: Accipe vexillum coelesti benedictione sanctificatum, sitque inimicis populi christiani terribile, et det Tibi Dominus gratiam, ut ad ipsius nomen et honorem cum illo hostium cuneos potenter penetres incolumis et securus. Diese aus sehr alter Zeit (Catalani, Comment. in Pontif. Rom. II, 395 sq.) stammende Weihe war wohl ursprünglich für die Segnung des vexillum S. Petri bestimmt, welches der Papst hervorragenden Fürsten für Kriege zur Vertheidigung contra adversarias et rebelles nationes und gegenüber den inimicis christiani populi übergab oder übersandte. Im Rit. Eccles. sive S. Cerimoniarum S. Rom. Eccles. libri tres, Venet. 1516, heißt es in der Rubrik zu dieser Segnung (lib. 1, tit. 7, c. 8): Pontifex consuevit vexilla Ecclesiae et armorum suorum benedicere et Capitaneo seu Vexillifero S. Romanae ecclesiae dare in fine Missae.

Berühmte Beispiele der Vornahme dieser Function sind die Weihe und Uebersendung oder

Uebergabe des vexillum S. Petri durch Stephan II. an Pipin (752), durch Leo III. an Karl d. Gr., durch Victor III. an Robert Guiscard, durch Urban II. an Hugo Comes Viromanduorum beim ersten Kreuzzuge, durch Alexander II. an Wilhelm den Eroberer, durch Sixtus IV. und den hl. Pius V. für die Türkenkriege (Moroni s. v. Bandiera IV, 87; Ducange s. v. Vexillum S. Petri). Die von letztgenanntem Papste für Juan d'Austria geweihte und diesem mit dem Commandostab bei einer feierlichen Messe zu Neapel durch den Cardinal Granvella übergebene Fahne zeigte auf der einen Seite ein Crucifixbild, auf der andern das Wappen der Kirche zwischen denen des Königs von Spanien und der Republik Venedig, darunter das des genannten Oberbefehlshabers, und flatterte bei dem Siege von Lepanto an dem Maste seines Schiffes (Comte de Falloux, Hist. de S. Pie V^e^, ch. 25). Seit die Bisthümer und Abteien großen Feudalbesitz erlangten, hatten dieselben auch ihr geweihtes Kriegsbanner, unter dem ihre Vasallen kämpften; so St. Denys das vexillum S. Dionysii (die Oriflamme), welches, seit die Vogtei dieser Abtei an die Krone gelangte, die Kriegsfahne Frankreichs wurde; das Erzstift Köln das vexillum S. Petri, die Abtei zu Tours ein vexillum S. Martini (Ducange s. v.). Auf diese wurde die Benediction des römischen Pontificales wohl zuerst ausgedehnt, später dann auf alle Kriegsfahnen. Nach dem oben erwähnten päpstlichen Cerimoniale wird das Fahnentuch erst nach der Segnung an der Stange befestigt: Finita benedictione aspergit vexilla cum aqua benedicta et adolet incenso, quae mox hastis infiguntur, et erecta simul cum hastis dantur . . . Capitaneo genuflexo. Auch jetzt noch geschieht vielfach die Befestigung erst nach der Weihe, und das ganze Regiment betheiligt sich dabei dadurch, daß eine Deputation, bestehend aus Soldaten jedes Ranges, vom Oberst bis zum Gemeinen, die Nägel einschlägt. [Heuser.]

Falcandus, Hugo, berühmter Geschichtschreiber Siciliens im zwölften Jahrhundert, wird von den Benedictinern (L'art de vérifier les dates p. 896) für einen geborenen Franzosen mit dem eigentlichen Namen Fulcaudus oder Foucault gehalten, der seinem Beschützer Stephan du Perche, Oheim der Mutter des Königs Wilhelm II. von Sicilien, Erzbischof von Palermo und Großkanzler des Königreiches, nach Sicilien gefolgt und zuletzt Abt von St. Denys bei Paris geworden sei; Gibbon jedoch hält für wahrscheinlicher, daß er auf der Insel Sicilien geboren oder doch erzogen worden. Muratori hat im siebenten Bande der Rer. Ital. scriptores, Mediol. 1725, 251 sq. die Historia Sicula von Falcandus edirt und im Vorworte zu dieser Geschichte dem Urtheile und Stile des Verfassers großes Lob gespendet. Gibbon (Geschichte der Abnahme und des Abfalles des römischen Reiches, Kap. 56) bemerkt: „Falcandus ist der Tacitus Siciliens genannt worden, und nach dem gerechten aber unermeßlichen Abstande vom ersten zum zwölften Jahrhunderte und vom Senator zum Mönche möchte ich ihn dieses Titels nicht berauben. Seine Erzählung ist gedrängt und deutlich, sein Stil kühn und anmuthig, seine Beobachtung scharf; er hat die Menschen studirt und fühlt wie ein Mensch." Das auch für die Kirchengeschichte wichtige Werk umfaßt nur die Jahre 1151 bis 1169 und wurde am Ende des Jahres 1189 oder im Anfang des J. 1190 veröffentlicht. — Verschieden von ihm ist der Historiker Falco, Secretär S. Palatii und später Richter zu Benevent, welcher demselben Jahrhundert angehört und eine sehr genaue und ausführliche Chronik über die Jahre 1102—1140 hinterlassen hat. Das Werk, eine der wichtigsten Quellen über die Geschichte Unteritaliens aus jener Zeit, wurde von Muratori (Rer. ital. script. V, 82 sq.) edirt. [Schrödl.]

Falcidische Quart, s. Quart.

Faldistorium (auch Fandistorium, Facistorium, Faldestolus, Faltstuhl), ein Sessel, der sich zusammenlegen läßt; er wird von Prälaten (Cardinälen, Bischöfen, infulirten Aebten) bei Pontificalfunctionen gebraucht, wenn sie in der Kirche an einer andern Stelle als ihrem gewöhnlichen Throne (cathedra, sedes) sich niederzusetzen haben. Es ist unrecht, die Cathedra selbst Faldistorium zu nennen (vgl. Cerim. episc. l. 1, c. 7, n. 4); letzteres ist nämlich ein einfacher Tragsessel, die Cathedra dagegen ein Thronsessel, der gewöhnlich kostbar eingefaßt, mit einem Baldachine versehen ist, und eine Lehne für Rücken und Arme hat (S. R. C. 23. Maii 1603; Cerim. episc. l. 1, c. 13). Uebrigens ist das Faldistorium auch nicht mit den sogenannten Banci synonym, auf denen sich die Geistlichkeit vom priesterlichen oder noch niederern Range niedersetzt, wenn der Bischof auf der Cathedra sitzt, oder ein feierlicher Gottesdienst, Amt oder Vesper von einem Priester gehalten wird. Diese Banci sind gewöhnliche Stühle ohne Rücken- und Armlehne, welche höchstens mit einem Tuche bedeckt sein dürfen (S. R. C. 19. Maii 1614; 28. Maii 1626). [F. X. Schmid.]

Falkenberg, s. Johannes von Falkenberg.

Falkenstein, Johann Heinrich von, berühmter Geschichtschreiber und Convertit, geboren in Schlesien 1682, gebildet auf deutschen und holländischen Universitäten, seit 1714 Prodirector der Ritterakademie zu Erlangen, trat im J. 1718 zu Neuburg an der Donau zur katholischen Kirche über, der er bis zu seinem Tode treu ergeben blieb, und erhielt noch im nämlichen Jahre von dem Fürstbischof Johann Anton von Eichstätt den Ruf als Geschichtschreiber dieses Landes mit dem Range eines Hofrathes und Kammerjunkers. Minder gewogen war ihm der folgende Fürstbischof Franz Ludwig, von dem er 1730 die nachgesuchte Entlassung erhielt. Er trat hierauf zu Ansbach in die Dienste des Markgrafen Karl Wilhelm Friedrich als Hofrath, hielt

sich nachher einige Jahre als markgräflich ansbachischer Resident zu Erfurt auf und kehrte dann wieder nach Schwabach zurück, wo er trotz vieler Unannehmlichkeiten bis zu seinem Tode am 3. Februar 1760 blieb. Falkenstein war ein ungemein fleißiger Geschichtschreiber, der viele historische Schätze an das Tageslicht brachte; nur vermißt man in seinen Werken oft die nöthige Kritik. Ein Katalog seiner zahlreichen Schriften findet sich bei Baader, Lexicon verstorbener bayrischer Schriftsteller des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, Augsburg und Leipzig 1824, I, Thl. 1, 160 ꝛc., und in Ersch und Grubers Encyklopädie. Für die Kirchengeschichte sind folgende zu bemerken: 1. Antiquitates Nordgavienses oder Nordgauische Alterthümer, aufgesucht in der Aureatensischen Kirche oder Hochstift Eichstett, 3 Thle. in Fol., Frankfurt und Leipzig (Nürnberg) 1733; 2. Antiquit. et memorabilia Nordgaviae vet. oder Nordg. Alterth., welche des Burggrafenthums Nürnberg und des Hauses Zollern Ursprung entdecken, Schwabach 1734—1743; hierzu 3. Cod. dipl., edirt von J. S. Riedel, Leipzig 1788; 4. Thüringische Chronica, Erfurt 1737—1739; 5. Tugend- und Ehrenspiegel der hl. Radegundis, thüringischen Prinzessin und fränkischen Königin, Würzburg 1740; 6. Analysis certa oder wahre und unbezweifelte Auflösung der Frage: ob der fünfzehnte Eichstättische Bischof Heribertus im elften seculo seine Residenz von Eichstätt nach Nürnberg in dasiges Egydienkloster oder nach Neuburg an der Donau in dasige Abtei St. Mariä hat verlegen wollen? Schwabach 1746. Er hinterließ 7. im Manuscripte, außer einer Würzburgischen Historie in vier Theilen und einigen anderen Arbeiten, Wilhelm Werners Grafen und Herrn zu Zimbern Leben und Thaten der Bischöfe und Erzbischöfe von Mainz, mit vielen Anmerkungen erläutert und bis auf die gegenwärtige Zeit fortgesetzt. 8. Warme Thätigkeit entwickelte er auch für die Geschichte des Markgrafenthums Brandenburg, sowie für die Geschichte Bayerns durch das (erst nach seinem Tode erschienene) Geschichtswerk: Vollständige Geschichten des großen Herzogthums und ehemaligen Königreichs Bayern, München, Ingolstadt und Augsburg 1763, drei Bände, eine Arbeit, welche an Vollständigkeit und Genauigkeit der Citate alle früheren bayrischen Geschichten, selbst die der zwei Jesuiten Andreas Brunner (gest. 1650) und Bervaux (Adlzreiter) übertrifft. (Vgl. Siebenkees, Falkensteins Leben u. Schriften, im Journal von und für Franken, Nürnberg 1790, I, 640 ff.) [Schrödl.]

Faltonia Proba, sehr wahrscheinlich Anicia Faltonia Proba, die Gemahlin des Sextus Anicius Petronius Probus, welcher unter Valentinian I. (364—375) und dessen Nachfolgern die angesehensten Staatsämter bekleidete, verfaßte nach 393 für ihre Kinder einen Cento Vergilianus („Flickwerk aus Vergil'schen Lappen"), welcher in 700, bald ganz, bald stückweise den Werken Vergils, insbesondere der Aeneis, entnommenen Hexametern die biblische Geschichte zur Darstellung bringen soll. Doch ist aus dem A. T. nur die Schöpfung, der Sündenfall und die Sintflut ausführlicher erzählt, und an diese wird sofort die Geschichte des Herrn von der Geburt bis zur Himmelfahrt angereiht. Welch ungenügendes Gewand Vergilsche Verse und Versstücke für die biblische Geschichte abgeben, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden; das Gedicht ist aber merkwürdig als der erste Beweis von der hohen Verehrung, welche Vergil im christlichen Mittelalter genoß. Ueber die Dichterin siehe Bähr, Röm. Lit.-Gesch., Suppl. I, Karlsruhe 1836, 39; J. Aschbach, Die Anicier und die römische Dichterin Proba, Wien 1870 (aus den Sitzungsber. der phil.-hist. Klasse der k. Akad. d. Wissensch. LXIV). Ihr Cento ist oft gedruckt worden, so von H. Meibom, Helmstädt 1597; von J. H. Kronmayer, Halle 1719; Migne, PP. lat. XIX. Ueber die centones oder Flickgedichte im Allgemeinen s. W. S. Teuffel, Geschichte der röm. Literatur, 4. Aufl., bearb. von L. Schwabe, Leipz. 1882, 39—41. [Bardenhewer.]

Falubi, Franz, S. J., Dichter und ascetischer Schriftsteller, wurde am 1. April 1704 zu Güssing in der Eisenburger Gespanschaft geboren und trat als 16jähriger Jüngling in die Gesellschaft Jesu. Nach Vollendung seiner philosophischen Studien zu Wien und Graz lehrte er 1725—1729 die Humaniora, 1730 die Mathematik. Hierauf studirte er in Wien vier Jahre hindurch die Theologie und erhielt 1734 die Priesterweihe. Er ward dann zum Unterricht und zur Seelsorge in Ofen, Neusohl, Wien, Graz, Linz verwendet und lag überall mit unverdrossenem Eifer seinen Pflichten ob. In seinem 37. Jahre wurde er als ungarischer Pönitentiar nach Rom an den Petersdom gesendet und waltete dort seines Berufes volle fünf Jahre. Hier war es, wo Falubi den Plan faßte, für das Gedeihen der vaterländischen Literatur zu wirken. In dieser römischen Zeit übersetzte er zwei Schriften seiner Ordensgenossen, nämlich des Wilhelm Darell The Gentleman instructed in the conduct of a virtuous nach der italienischen Version Morelli's, und des Spaniers B. Gracian Arte de prudencia aus dem Deutschen. Von Rom ward er nach Hause berufen und erhielt an der Tyrnauer Hochschule die Professur der Exegese; 1748 überraschte ihn der Ruf in das zwei Jahre vorher von der Kaiserin Maria Teresia gegründete Teresianum in Wien; von 1751—1759 wurde ihm die Leitung der Universitätsbuchdruckerei in Tyrnau übertragen. Nachdem er einige Zeit den Collegien zu Güns und Fünfkirchen als Rector vorgestanden hatte, erhielt er in seinem 55. Lebensjahre die Stelle des Bibliothekars am Preßburger Collegium, die er 14 Jahre hindurch rühmlichst bekleidete. In diesem Amte traf ihn 1773 die Auflösung der Gesellschaft, welcher er mit ganzer Seele 53 Jahre hindurch angehört hatte. Nie hatte der Jesuitenorden in Ungarn

eine größere Blüte entfaltet, als zur Zeit seiner Suppression. Die Koryphäen der ungarischen Geschichtsschreibung, Kaprinai, Katona, Kéri, Palma, Smitth, Timon, Wagner, welche ihre Monumentalwerke in lateinischer Sprache verfaßten, Molnár, Rajnis, Szabó, die in der Nationalsprache schrieben, waren Faludi's Zeitgenossen. Die Auflösung der Gesellschaft war für Faludi ein tief nachwirkendes Ereigniß, dessen traurige Folgen er sein ganzes übriges Leben hindurch beklagte. Wie sein Ordensbruder M. Denis, weihte er diesem tragischen Ausgange ein schwungvolles Klagelied. In größter Zurückgezogenheit verlebte er seine übrigen Tage zu Rohoncz in der Nähe seiner Heimat und benutzte seine Muße zu gemeinnützigen sprachlichen Studien, zur Vorbereitung auf die Veröffentlichung seiner tüchtigen poetischen Arbeiten, und beschloß fromm, wie er gelebt, am 18. December 1779 seine thatenreiche irdische Laufbahn. Er sprach und schrieb vollkommen ungarisch und lateinisch. Sein höchstes literarisches Verdienst war zweifelsohne die Pflege der vaterländischen Sprache. Nach des unsterblichen Cardinals P. Pazmány Vorgang schaffte er die ungarische Prosa fast um, der lyrischen und dramatischen Poesie hingegen gab er Maß und Form. Seine Schriften erschienen in nachstehender Reihenfolge: Elementa Geometriae, Graecii 1738; Collectiones Mathematicae, ib. 1739. Von 1748—1778 veröffentlichte er in Ofen, Preßburg, Tyrnau die bereits genannten Uebersetzungen mit anderen Darell'schen und Gracian'schen Werken, die so viel Beifall fanden, daß dieselben mehrmals aufgelegt werden mußten. Mit der Publication seiner eigenen Schriften hielt er zurück; erst nach seinem Tode besorgte der um Ungarns Sprachforschung hochverdiente Mich. Révay aus dem Orden der frommen Schulen die Herausgabe seines Nachlasses zu Raab und Preßburg 1786—1787. Eine Gesammtausgabe erschien 1853 in Budapest von Franz Toldy, der auch die noch handschriftlich vorhandenen, zierlich geschriebenen Stücke Faludi's berücksichtigte. (Vgl. J. N. Stoeger, Scriptores provinciae S. J., Vien. 1854, 77; C. Wurzbach, Biogr. Lexikon, Wien 1858, IV, 141; A. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la comp. de Jésus, Liège 1869, I, 1788; Franz Toldy, Magyar költők élete [Leben ungarischer Dichter], Budapest 1870, I, 143 ff.; Ben. Csaplár, Révai M. élete [M. Révay's Leben], Budapest 1883, II, 245 ff.) [Dankó.]

Familiares in den Klöstern heißen 1. die Personen, welche, ohne Ordensmitglieder zu sein, dem Kloster dienen und so zu dessen familia gehören, also das Gesinde. Namentlich in den alten Abteien, welche für sich ein abgeschlossenes Ganzes bildeten, konnten die Arbeiten nicht immer sämmtlich von den Ordensmitgliedern verrichtet werden, sondern es bedurfte der Zuziehung von Handwerkern, Landarbeitern, Hirten u. s. w., welche zwar nicht in den Orden aufgenommen werden konnten, aber doch in den Verband des Klosters traten und von diesem Nahrung und Kleidung erhielten. Dieselbe Nothwendigkeit findet noch immer in manchen Klöstern Statt. Gewöhnlich haben die Familiaren auch gewisse religiöse Uebungen zu beobachten, welche nach den verschiedenen Klöstern verschieden sind. Dasselbe gilt von ihren Obliegenheiten; zuweilen erscheinen sie, wie die familiares der weltlichen Prälaten, als bloße Bediente der Vorgesetzten. Ein solcher scheint der familiaris des Abtes Mangold (seit 1157) in dem Kloster Hirschau gewesen zu sein, welcher sich durch seinen Uebermuth bei Mönchen und Conversen verhaßt gemacht hatte; die Erbitterung des ganzen Convents würde den Abt zur Abdankung veranlaßt haben, wenn es nicht der hl. Hildegard, welche 1160 das Kloster besuchte, gelungen wäre, die Versöhnung herbeizuführen (Trithemius, Chron. Hirsaug. I, 445 sqq.). In einzelnen Orden, z. B. bei den Olivetanern (Holstein-Brockie, Cod. Regular. V, 112), war es den Prälaten ausdrücklich verboten, einen famulus laicus zu haben. Bei der Aehnlichkeit der Beschäftigung ist es nicht zu verwundern, daß es zwischen den familiares und den conversi (s. d. Art.) häufig Zwistigkeiten gab, welche den Frieden des ganzen Klosters störten. Die Mißstände führten in manchen Orden zu dem Verbote, familiares aufzunehmen; so zu Clugny: Statutum est, ne hi, qui vocantur familiares, hoc est nec monachi, nec conversi, quorundam monasteriorum pessimi destructores, nec etiam pro maximo lucro alicubi recipiantur. Causa hujus instituti fuit familiarium illorum multis nota perversitas, qui nec Deo servientes, nec manibus operantes, nec aliud utile domui providentes, ad garriendum, ad detrahendum, ad dissipandum quae poterant, in quibusdam monasteriis alebantur et vestiebantur (Stat. Cluniac. S. Petri Venerab. cap. 48 bei Ducange s. v.). Nach der Fassung dieses Statuts scheint es, daß unter dem Namen familiares auch manche Leute, ohne zu den Arbeiten sich zu verpflichten, gegen eine dem Kloster gemachte Zuwendung (nec etiam pro maximo lucro) im Kloster Wohnung nahmen. Dienende Personen, welche nicht in den Orden eintreten, sind auch jetzt noch in manchen Klöstern eine Nothwendigkeit, sei es, weil die Kräfte des Klosters zu den Arbeiten nicht ausreichen, sei es wegen der Natur einzelner Arbeiten, sei es, wie bei den beschaulichen Orden, für die Geschäfte außerhalb der Clausur. Solche familiares auch der exemten Orden sind nach dem heutigen Rechte in keiner Weise exemt, sondern der Jurisdiction des Bischofs, resp. des Pfarrers unterworfen, exceptis iis, qui praedictis locis aut militiis actu serviunt, et intra eorum septa ac domos resident subque eorum obedientia vivunt (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 11 De ref.; vgl. Sess. XXV, c. 11 De regul.). Diese

drei Bedingungen müssen zusammen vorhanden sein (Gregor. XIII., Constit. Circumspecta, 27. Nov. 1580, § 2), und zwar die Wohnung im Kloster selbst, nicht bloß im Bering des Klosters; der Gehorsam, zwar nicht als der aus den Gelübden entspringende, aber auch nicht bloß als einer, zu welchem bezahlte Dienstboten verpflichtet sind (Matthaeucci, Officialis Curiae eccles. 37; Bened. XIV., Instit. 55, § 7; S. C. C. 19. Sept. 1722; Card. de Luca, De jurisd., disc. 4, n. 11 sq.; disc. 33, n. 3; Didac. ab Aragon., Dilucid. privil. Regul. tr. 7, c. 4, n. 10; S. C. Ep. et Regul. in Zagabrien. 14. Dec. 1674 und in Firmana, 17. Jul. 1655). Die entgegengesetzte Meinung von Bouix (De Regul. II, 203) ist unrichtig und im Widerspruche mit dem Texte der tridentinischen Bestimmung, weil in diesem alsdann die dritte Bedingung neben der ersten keinen Sinn haben würde. Treffen jene Voraussetzungen aber sämmtlich zu, so haben solche Familiaren von den Ordensoberen die heiligen Sacramente, auch die heilige Wegzehrung und die letzte Oelung und in der Klosterkirche die österliche Communion zu empfangen.

2. Wie bei den Alten familiaris nicht nur Sklave oder Bedienten, sondern auch die gleichsam zur Familie gehörenden vertrauten Freunde bezeichnete, so kommt es auch im kirchlichen Sprachgebrauche ebenfalls in letzterem Sinne vor zur Bezeichnung der Wohlthäter des Klosters, welchen die Theilnahme an dessen Gebeten und guten Werken zugewendet wurde. In einer handschriftlichen Geschichte des Klosters Bec (p. 497 sq. bei Ducange s. v.) findet sich ein Verzeichniß der Familiaren dieser Abtei, welche omnium congregationis bonorum spiritualium participes erklärt werden, darunter Mauritius Archiepiscopus, Mathildis regina, Henricus rex Franciae, Philippus rex Franciae, Mathildis imperatrix. In gleichem Sinne ist wohl die in manchen Klöstern bei den preces in der Prim vorkommende Commemoratio omnium familiarium ordinis nostri atque benefactorum nostrorum (Ducange l. c.) zu verstehen. [Heuser.]

Familie, eine von Gott in der natürlichen Ordnung begründete Institution. Nach natürlicher Ordnung soll das Menschengeschlecht durch fleischliche Zeugung sich fortpflanzen; dazu ist die Verbindung zweier Personen beiderlei Geschlechtes erforderlich. Diese Verbindung kann und darf aber nach natürlicher Ordnung keine bloß zeitweilige sein; denn die Erzeuger sind als solche auch von Natur aus verpflichtet, für die Erziehung der erzeugten Kinder zu sorgen. Gänzlich hilflos tritt der Mensch in's Dasein ein; ohne Erziehung könnte er weder zur leiblichen noch zur geistigen Entwicklung gelangen und darum auch seine Bestimmung auf Erden nicht erfüllen; die natürliche Ordnung fordert also Erziehung des neugeborenen Menschen, und diese Erziehung liegt wiederum nach natürlicher Ordnung denen ob, die ihn erzeugt haben. Folglich müssen die Erzeuger in dauernde, nicht mehr zu lösende Vereinigung mit einander treten, weil sie nur unter dieser Bedingung ihrer Erziehungspflicht genügen können. Die natürliche Ordnung fordert also ein bleibendes, perennirendes Institut, bestimmt zur Erzeugung einer Nachkommenschaft und zur leiblichen und geistigen Erziehung der letztern; dieses Institut ist die Familie. Ist nun aber die Familie ein Postulat der natürlichen Ordnung, dann muß sie schon vom naturrechtlichen Standpunkte aus als eine göttliche Institution betrachtet werden. Denn die natürliche Ordnung geht von Gott aus und ist von ihm gewollt; folglich muß auch all das mittelbar von Gott gewollt sein, was als ein Postulat der natürlichen Ordnung sich erweist. Dazu gehört aber in erster Linie die Familie; folglich ist die Familie in letzter und höchster Instanz eine göttliche Einsetzung, eine göttliche Institution. Als solche trat sie auch ursprünglich in's Leben. Die Genesis (2, 18) berichtet uns den Ausspruch, den Gott gethan, nachdem er Adam geschaffen: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Lasset uns ihm eine Gehilfin machen, die ihm ähnlich ist! Und er sandte einen tiefen Schlaf über Adam und nahm eine von seinen Rippen, füllte mit Fleisch ihre Stelle und baute aus der Rippe, die er von Adam genommen, das Weib. Dieses führte er dem Adam (als Gefährtin) zu. Und da sprach dieser: Das ist nun Fleisch von meinem Fleische, Bein von meinem Beine ... Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und es werden Zwei zu Einem Fleische." Adam und Eva bildeten also die erste Familie, und diese wurde von Gott gegründet, indem Gott dem Adam die Eva als seine Gefährtin zuführte und Adam sie als solche acceptirte, und zwar, der Absicht Gottes entsprechend, zu dauernder Vereinigung; denn von ihm, wie von Anderen, gilt der Ausspruch: „Es werden Zwei zu Einem Fleische."

Die Familie wird begründet durch die Ehe. Dadurch, daß Mann und Weib sich für die ganze Lebensdauer mit einander verbinden, zum Zwecke des auf Erzeugung einer Nachkommenschaft abzielenden geschlechtlichen Verkehrs, sowie zu wechselseitiger Hilfeleistung in allen Lagen und Wechselfällen des Lebens, also dadurch, daß Mann und Weib mit einander die Ehe eingehen, ist die Familie in ihrer Substanz bereits gegeben. Sie erhält dann ihre naturgemäße Erweiterung durch den Hinzutritt der aus der Ehe entsprießenden Kinder, und wenn die Bedürfnisse des Familienhaushaltes es fordern, daß fremde, dienende Kräfte in den Familienverband aufgenommen werden, so erfolgt eine neue Erweiterung der Familiengemeinschaft durch Hinzutritt der Dienstboten.

Da die Familie ein Postulat der natürlichen Ordnung ist, so sind in die Natur des Menschen

auch gewisse Neigungen gelegt, die auf Gründung und Erhaltung der Familie abzielen. Dazu gehört in erster Linie die natürliche Liebe, welche den Mann zum Weibe und das Weib zum Manne hinzieht. Plato hat einmal gesagt, daß Mann und Weib sich verhalten wie zwei Hälften eines höhern Ganzen, die von einander getrennt sind, aber sich gegenseitig wieder suchen zu ihrer wechselseitigen Ergänzung. Es liegt ein wahrer Gedanke in diesem Bilde. Zwischen Mann und Weib waltet in der That von Natur aus eine Neigung, welche weit über den bloßen Geschlechtstrieb hinausgeht und beide sich gegenseitig suchen läßt nicht zur bloßen Befriedigung dieses Triebes, sondern namentlich zu dem Zwecke, daß sie in eine dauernde Lebensgemeinschaft mit einander treten und in dieser sich gegenseitig ergänzen, indem der Mann durch seine männliche Thätigkeit den Bedürfnissen der Frau, und diese durch ihre weibliche Thätigkeit im Hause den Bedürfnissen des Mannes entgegen kommt. Diese natürliche Neigung, diese natürliche Liebe führt dann von selbst zur ehelichen Verbindung Beider und damit zur Gründung der Familie. Ebenso sind Erzeuger und Erzeugte schon von Natur aus durch ein starkes Band der Liebe mit einander verbunden. Die Eltern lieben ihre Kinder und die Kinder ihre Eltern; diese Liebe ist ihnen schon durch die Natur dictirt, und darum wird Abneigung und Haß zwischen Eltern und Kindern allgemein nicht bloß als etwas Unsittliches, sondern geradezu als etwas Widernatürliches betrachtet. Diese natürliche Liebe ist bei menschlichen Erzeugern eine dauernde; sie währt nicht bloß so lange, als die Kinder in den ersten Stadien ihres Lebens zum Zwecke ihrer Erhaltung und Erziehung unbedingt auf die Eltern angewiesen sind, sondern sie reicht über diese Zeit hinaus; sie löst sich erst mit dem Tode des einen oder des andern Theiles, ja sie reicht in gewisser Weise noch über das Grab hinüber; denn auch die todten Eltern oder Kinder leben als Gegenstand ihrer Liebe noch in den Herzen der Ueberlebenden fort. Die Natur weist also auch in dieser Richtung, soweit es sich nämlich um das Wechselverhältniß zwischen Eltern und Kindern handelt, auf eine dauernde Verbindung zwischen beiden hin, und da diese nur in der Familiengemeinschaft sich verwirklichen kann, so erweist sich die letztere auch von diesem Gesichtspunkte aus als etwas von der Natur durch die natürliche Eltern- und Kindesliebe Beabsichtigtes. Gerade darin liegt der große Unterschied zwischen dem menschlichen und dem thierischen Geschlechts- und Zeugungsleben. Die Thiere führt der natürliche Instinct zur geschlechtlichen Begattung und hält sie höchstens so lange in Verbindung mit einander, als die Pflege der jungen Brut ihr Zusammenwirken zu diesem Zwecke unabweislich fordert. Sind die Jungen nur einigermaßen im Stande, sich selbst zu helfen, so hört die Verbindung der Erzeuger unter sich und mit der jungen Brut vollständig auf; sie kennen sich gegenseitig nicht mehr und gehen ihre eigenen Wege. Bei den Menschen dagegen richtet sich die natürliche Liebe des Mannes zum Weibe und des Weibes zum Manne auf eine dauernde Verbindung beider mit einander, auf eine dauernde Familiengemeinschaft, während zugleich auch die natürliche Liebe zwischen Erzeugern und Erzeugten ein dauerndes Band um sie schlingt und sie als Glieder des Familienkreises in diesem festhält. Die natürliche Liebe zwischen Mann und Frau, sowie zwischen Erzeugern und Erzeugten ist aber nur die Naturbasis, auf welcher die Familie steht. Daß es bei dieser nicht bewenden bleiben darf, ist selbstverständlich. Die Familie ist wesentlich ein ethisches Institut; darum muß die natürliche zur freipersönlichen Liebe sich verklären, zu einer Liebe, welche nicht bloß einem an und für sich blinden Naturtrieb entspringt, sondern welche ein Ausfluß des freien, persönlichen Willens ist und das Bewußtsein ganz bestimmter sittlicher Pflichten in sich schließt, in welchen sie sich zu bethätigen hat. Diese freipersönliche Liebe ist es, welche nicht bloß für die Gründung der Familie in der Ehe maßgebend sein, sondern auch das ganze Familienleben tragen und durchdringen muß. Gerade sie ist es, welche die charakteristische Signatur des Familienlebens bildet, und nur unter der Bedingung, daß diese freipersönliche Liebe in der Familie waltet, ist auch ein wahres Familienglück ermöglicht, jenes trauliche Dasein, wonach sich der durch die Arbeit des Berufes ermüdete Mensch so sehr sehnt. — Aber eben weil, wie im gesammten Familienleben, so auch in der Gründung der Familie die Liebe der ausschlaggebende Factor ist, darum muß das Zusammentreten zur Familiengemeinschaft von Seite derer, welche sie gründen, ein ganz freier Act sein. Ein Zwang zu ehelicher Verbindung überhaupt oder auch zu einer bestimmten ehelichen Verbindung darf nie geübt werden. Es gibt keine Macht, welche berechtigt wäre, zwei Personen verschiedenen Geschlechtes zur ehelichen Verbindung und damit zur Gründung einer Familie wider ihren Willen und wider ihre Neigung zusammen zu zwingen. Es muß das stets dem freien Ermessen der Einzelnen überlassen bleiben.

Als eine in der natürlichen Ordnung begründete und von ihr geforderte Institution ist die Familie von jeher thatsächlich anerkannt worden. Wir treffen daher die Familie auch bei den heidnischen Völkern; selbst bei solchen Völkern, welche auf die tiefste Stufe der Uncultur hinabgesunken sind, ist das Familienprincip nicht gänzlich abhanden gekommen. Freilich konnte die religiös-sittliche Degeneration, welcher das Menschengeschlecht in Folge der Sünde verfallen war, nicht ohne Rückschlag auf die Familie und das Familienleben bleiben. Die Familie mußte mehr oder weniger an dieser Degeneration theilnehmen. Es war namentlich die Polygamie, wie sie in der vorchristlichen Zeit vielfach üblich war, welche das Familienprincip schädigte. Ein auf

allseitige Liebe gegründetes, inniges Familienleben konnte sich auf der Grundlage der Polygamie nicht entwickeln. Dazu kam die in den heidnischen Gesellschaften übliche Verachtung des Weibes, welche gerade in der Polygamie ihre Hauptwurzel hatte. Das Weib sank zur Sklavin des Mannes herab und war als solche Gegenstand der Verachtung. In Folge dessen konnte in der Familie die Frau jenen segensreichen Einfluß, zu dem sie in derselben berufen ist, nicht mehr ausüben; eine wahre eheliche Liebe konnte nicht mehr aufkommen, und auch die Liebe der Kinder zur Mutter mußte, da letztere nur eine untergeordnete Stellung in der Familie einnahm, Schaden leiden. Damit war aber der Kern des Familienlebens, die Liebe, aus den Angeln gehoben, und so mußte die Familie ihrem innersten Wesen nach eine Schädigung erleiden. Außerdem ging mancher Orten der Staat so weit, daß er in einem falsch verstandenen staatlichen Interesse selbst die Familie und das Familienprincip schädigte. Man denke nur an den spartanischen Staat, welcher die Zusammenkoppelung bestimmter Persönlichkeiten zur Ehe von Staatswegen besorgte und die in der Ehe erzeugten Kinder den Eltern sofort wegnahm, um sie von Staatswegen und für den Staat zu erziehen. Welch schwerer Schlag dadurch der Familie und dem Familienprincip versetzt wurde, braucht nicht weiter aufgezeigt zu werden.

Erst durch das Christenthum wurde die Familie auf jene Höhe gestellt, auf welcher sie stehen muß, wenn sie ihrer Idee entsprechen soll. Das Christenthum hat die Familie in die übernatürliche Ordnung emporgeführt, indem es die Ehe, wodurch sie begründet wird, zum Sacramente erhob. Durch das Sacrament der Ehe wird das eheliche Verhältniß in der Familie geheiligt; die Ehe wird unmittelbar in den Dienst des Reiches Gottes auf Erden gestellt, dem sie durch die Zeugung und durch die daran sich anschließende Erziehung der Kinder stets neue Mitglieder zuführen soll. Durch das Sacrament der Ehe wird das elterliche Verhältniß geheiligt; die Eltern haben nun die Kinder zu betrachten als Kinder Gottes, die dieser ihnen anvertraut hat, um sie für ihn zu erziehen, und die Kinder müssen in den Eltern die Stellvertreter Gottes erblicken, die dieser berufen hat, um Auctorität über sie zu üben und dadurch sie ihrer zeitlichen und ewigen Bestimmung zuzuführen. Durch das Sacrament der Ehe wird die Liebe, dieses Lebensprincip der Familie, geheiligt; es wird ihr nach allen Richtungen hin ein übernatürliches Motiv zu Grunde gelegt, und dadurch wird sie einerseits veredelt und andererseits gekräftigt — gekräftigt, um Stand zu halten allen widrigen Wechselfällen, welche das Leben mit sich bringt, allen menschlichen Schwächen, welche im Zusammenleben mehrerer Menschen nur zu häufig zum Vorschein kommen, allen verkehrten Neigungen, welche die Sinnlichkeit gegen sie in den Kampf führen mag. Das Christenthum hat ferner das Weib von der auf ihm lastenden Verachtung befreit und ihm seine Würde wieder zurückgegeben. Die Frau soll nach christlichen Grundsätzen nicht die Sklavin, sondern die Gehülfin des Mannes sein. Der Mann muß sie achten und lieben als die ihm durch das Sacrament der Ehe angetraute Gefährtin seines Lebens. Und nicht bloß als Gattin ist die Frau durch das Christenthum wieder in ihre Würde eingesetzt worden, sondern auch als Mutter ihrer Kinder. Das Christenthum hat durch das Sacrament der Ehe auch die Mutterschaft geheiligt und umgibt sie mit dem Nimbus eines übernatürlichen Glanzes. Es weist die Mutter in der Familie hin auf die heilige Gottesmutter Maria, und indem es die hohe Würde ihrer Mutterschaft preist, sagt es der Familienmutter, daß sie in gewisser Weise an der Würde dieser Mutterschaft theilnimmt, weil sie zwar nicht Christum selbst, aber doch Kinder Christi und Glieder seines mystischen Leibes — der Kirche — gebiert. So hebt also das Christenthum die Gattin und Mutter empor aus dem Staube ihrer ehemaligen Erniedrigung und ermöglicht dadurch jenes segensvolle Walten der Gattin und Mutter in der Familie, das, getragen von der unerschöpflichen Kraft der ehelichen und mütterlichen Liebe, das Familienleben recht eigentlich zum Familienleben macht und das Glück und den Reiz desselben bedingt. Das Christenthum hat außerdem die Polygamie beseitigt und damit jene tiefe Wunde geheilt, an welcher das Familienleben in der vorchristlichen Zeit krankte. Indem es die Monogamie proclamirte, hat es der Familie Einen Vater und Eine Mutter gegeben, die, in ungetheilter Lebensgemeinschaft mit einander verbunden, allein im Stande sind, ein eigentliches Familienleben zu begründen und durch einträchtiges Zusammenwirken die Kinder derart zu erziehen, wie deren zeitliche und ewige Bestimmung erheischt. Indem endlich das Christenthum die Ehe zum Sacramente erhob, hat es mit der Ehe zugleich auch die Familie auf den Boden der Religion gestellt, und dadurch hat es der Familie nicht bloß die religiöse Weihe gegeben, sondern es hat auch deren Freiheit und Selbständigkeit gesichert. Der Staat ist nun nicht mehr in der Lage, die Freiheit der ehelichen Vereinigung zu unterbinden, noch kann er die Kinder als Staatseigenthum betrachten und deren Erziehung für sich confisciren; er muß sie der Familie belassen und das Recht derselben auf deren Erziehung anerkennen. Thut er das nicht, will er die Freiheit und Selbständigkeit der Familie und die Berechtigung derselben zur Erziehung der Kinder beeinträchtigen oder gar aufheben, so beweist er dadurch, daß er nicht mehr auf christlichem Boden steht, und dann müssen die Rechte der Familie ihm gegenüber auf's Entschiedenste vertheidigt werden.

In neuerer Zeit hat sich eine Theorie ausgebildet, welche der Familie als solcher den Krieg ankündigt und dieselbe zu eliminiren sucht. Es

ist das der Socialismus. Der Socialismus greift nämlich die Familie in ihrer Wurzel an, indem er die Ehe als eine für das ganze Leben dauernde Verbindung zwischen Mann und Weib für unberechtigt erklärt und an deren Stelle die sogen. „freie Liebe" setzt. Zeitweilig, sagen die Socialisten, mögen Mann und Weib mit einander cohabitiren, aber ein unlösbares Band schließt sich nicht um beide; der Mann kann die Frau und die Frau den Mann jederzeit verlassen und in freier, ungebundener Liebeswahl andere Verhältnisse eingehen. Wenigstens ist das die Lehre der fortgeschrittensten Socialisten. Daß damit die Familie als solche vollständig zerstört wird, liegt auf der Hand, um so mehr, da auch die Erziehung der Kinder nach socialistischer Anschauung nicht bei den Eltern bleiben, sondern dem socialistischen Staate überantwortet werden soll. Es ist klar, daß eine solche Theorie nur dann vertheidigt werden kann, wenn jede über die materielle hinausgehende sittliche Ordnung, sei sie nun natürliche oder übernatürliche Ordnung, in Abrede gestellt wird. Oben ist gezeigt worden, daß die Familie ein Postulat sowohl der natürlichen, als der übernatürlichen sittlichen Ordnung ist. Nur auf dem Boden des Atheismus also läßt sich die Existenzberechtigung der Familie gänzlich läugnen. Der Socialismus steht denn auch in der That ausgesprochenermaßen auf dem Boden des Atheismus. Da kann und muß er freilich der Familie als solcher den Krieg ankündigen; denn die Familie ist als solche ein ethisches Institut, steht wesentlich in der sittlichen Ordnung und ist ohne diese schlechterdings nicht aufrecht zu erhalten. Aber was soll aus dem Menschengeschlechte werden, wenn die Familie eliminirt und durch die „freie Liebe" ersetzt wird! Es müßte eine sittliche Corruption eintreten, welche zuletzt selbst auf das physische Gebiet hinübergreifen und eine allgemeine physische Degeneration des Menschengeschlechtes herbeiführen würde.

Als Postulat der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung ist die Familie eine **nothwendige Institution**; das Menschengeschlecht kann ohne sie nicht bestehen. Freilich ist diese Nothwendigkeit nicht in dem Sinne zu fassen, als wäre nun jeder Mensch in Kraft der natürlichen und übernatürlichen Ordnung gehalten, eine Familie zu gründen. Die Familie ist nur insofern eine nothwendige Institution, als die Erhaltung und Erziehung des Menschengeschlechtes von ihr abhängt. Sie kann also auch nur insoweit nothwendig sein, als die Realisirung dieses Zweckes selbe fordert. Diese fordert aber keineswegs, daß jeder Einzelne eine Familie begründe, weil auch dann noch der Zweck der Erhaltung und Erziehung des Menschengeschlechtes erreicht wird, wenn Einzelne aus höheren sittlichen Gründen auf das Familienleben verzichten, und weil dieser Verzicht wiederum in anderer Weise dem Menschengeschlechte zu gute kommen kann, indem diejenigen, die auf das Familienleben verzichten, in Folge dessen alle ihre Kraft unbehindert der Förderung der allgemeinen sittlichen Interessen der Menschheit zu widmen vermögen. Der Cölibat steht somit keineswegs in Widerspruch mit den Forderungen der sittlichen Ordnung; er ist auch nicht indirect eine Verurtheilung des Familienlebens, wie man ihm nicht selten vorgeworfen hat; er hängt mit höheren Forderungen der sittlichen Ordnung zusammen und ist durch diese vollkommen berechtigt. Aber wenn auch nicht Jeder die Pflicht, so hat doch Jeder von Natur aus das **Recht**, eine Familie zu gründen, wenn er nicht freiwillig auf die Ausübung dieses Rechtes verzichtet. Denn wie das Associationsrecht überhaupt ein natürliches Recht aller Menschen ist, so muß auch das Recht, eine Familiengemeinschaft zu gründen, als ein natürliches Recht jedes Einzelnen anerkannt werden, wobei freilich wiederum zu bemerken ist, daß die Ausübung dieses Rechtes erst dann eintreten kann, wenn die erforderliche Reife zur Eheschließung bei den Contrahenten vorhanden ist.

Bis zu diesem Punkte herrscht allgemeine Uebereinstimmung. Fragt es sich aber weiter, ob das Recht der Familiengründung bei Einzelnen noch weiter beschränkt werden könne und dürfe, so scheiden sich in dieser Beziehung die Ansichten. Die Einen halten dafür, daß eine Beschränkung des Rechtes auf Familiengründung durch die Gesellschaft in keiner Weise und in keiner Beziehung zuläßig sei. Die Gesellschaft oder in deren Vertretung der Staat sei nicht berechtigt, von denen, die zu einer Familiengründung schreiten wollen, Garantien zu fordern dafür, daß sie den Verpflichtungen, die das Familienleben auflegt, auch genügen können und genügen werden, und von der Gewährung dieser Garantien die Erlaubniß zur Gründung einer Familie abhängig zu machen. Weder die natürliche noch die übernatürliche sittliche Ordnung gewähre der Gesellschaft resp. dem Staate ein solches Recht; es könne daher ein solches „Recht", wenn es in Anspruch genommen wird, nur als ein usurpatorisches betrachtet werden. Andere dagegen sprechen dieses Recht, als Bedingung der Familiengründung die gedachten Garantien zu fordern, der Gesellschaft zu. Sie halten dafür, daß jedes Recht auch bestimmte Pflichten mit sich führe, und daß nur derjenige zur Ausübung eines Rechtes schreiten dürfe, der im Stande und in der Verfassung sei, auch die daraus erfolgenden Pflichten zu erfüllen. Wer also, sagen sie im gegebenen Falle, das Recht der Familiengründung ausübt, der nimmt dadurch auch die Pflicht auf sich, seine Familie zu erhalten und zu ernähren, damit sie nicht der Gesellschaft zur Last falle, sowie auch die Kinder zu tauglichen Gliedern der Gesellschaft zu erziehen. Kann er nun die nöthigen Garantien hierfür bieten, daß er diesen Pflichten nachkommen werde, dann ist niemand befugt, ihm die Ausübung des Rechtes der Familiengründung zu verbieten. Kann

er dagegen jene Garantien nicht bieten, dann verliert er allerdings dadurch das Recht der Familiengründung nicht; aber die Ausübung dieses Rechtes kann ihm die Gesellschaft in Kraft des Rechtes der Selbsterhaltung so lange verbieten, bis er in die Lage kommt, die sittlichen und materiellen Garantien zu leisten, welche ein gedeihliches Familienleben in der zu gründenden Familie erwarten lassen. Unter allen Umständen ist festzuhalten, daß die Beschränkung der Eheschließung und Familiengründung stets auf ein möglichst geringes Maß herabgesetzt werden muß. Einer zu weit gehenden Beschränkung könnte nimmermehr das Wort geredet werden; denn es handelt sich hier um ein natürliches Recht, dessen Ausübung niemals ganz der Willkür der Gesellschaft, resp. des Staates oder der Gemeinde preisgegeben werden darf. Dazu kommt, daß die Ehe unter Christen ein Sacrament ist, dessen Verwaltung allein der Kirche zusteht. Die Kirche aber hat auf dem Concil von Trient (Sess. XXIV, De ref. matr.) die Freiheit der Ehe gegenüber den einschränkenden Bestimmungen der weltlichen Gewalt sehr nachdrücklich in Schutz genommen.

Das natürliche Haupt der Familiengemeinschaft ist der Hausvater. Er ist in Kraft der natürlichen Ordnung der Träger der Familienauctorität. Die Frau kann ihm gegenüber dieses Prärogativ nicht in Anspruch nehmen: sie ist dem Manne untergeordnet. Sie ist zwar nicht die Sklavin des Mannes, sondern seine Gefährtin und hat als solche allerdings in der Leitung der Familie und der Familienangelegenheiten mitzusprechen; aber die letzte Entscheidung fällt doch naturgemäß immer dem Manne zu. Anders verhält es sich mit der erziehlichen Auctorität in Bezug auf die Kinder der Familie. Diese steht wohl in erster Linie dem Vater zu; aber auch die Mutter ist mit dem Vater Trägerin dieser erziehlichen Auctorität, und zwar erhält sie diese Auctorität nicht etwa bloß durch Uebertragung von dem Vater, sondern sie ist an und für sich als Mutter in Kraft der sittlichen Ordnung Trägerin dieser Auctorität. Analog verhält es sich in Bezug auf die Dienstboten, wenn solche in den Familienverband eintreten und als Glieder desselben thätig sind.

Die erziehliche Auctorität, die den Eltern in der Familie beiwohnt, schließt in sich vorerst das Recht auf Erziehung. In Kraft der natürlichen sowohl als auch der übernatürlichen Ordnung haben die Eltern das Recht, ihre Kinder zu erziehen, und dieses Recht darf ihnen von niemandem entzogen oder auch nur angetastet werden. In der übernatürlichen Ordnung fungiren sie bei der Erziehung in Kraft des Ehesacramentes als Organe der Kirche, um ihre Kinder für das Reich Gottes zu erziehen. Die erziehliche Auctorität schließt für die Eltern aber auch die Pflicht in sich, die Kinder zu erhalten und zu erziehen. Sie haben also vor Allem für den Unterhalt der Kinder zu sorgen und zwar bis zu der Zeit, da diese selbständig werden und aus der Familie austreten. Es liegt ihnen ferner ob die Sorge für die Gesundheit der Kinder und deren normale Entwicklung an Geist und Körper. Sie dürfen dieselben nicht in Verhältnisse bringen, unter welchen ihre Gesundheit und ihre gesunde Entwicklung Schaden leiden würde, sowie sie auch im Falle der Krankheit für deren Wiedergenesung Sorge zu tragen haben. Endlich folgt dann die Pflicht der eigentlichen Erziehung. Es ist Sache der Eltern, die Kinder zu erziehen für ihre ewige Bestimmung und für den zeitlichen Beruf, dem dieselben sich widmen wollen. In letzterer Beziehung haben sie auch die Kosten zu tragen, welche die Ausbildung der Kinder für ihren Beruf erfordert. Im Interesse der Erziehung haben die Eltern ferner das Züchtigungsrecht. Doch dürfen Züchtigung und Strafe nur so weit gehen, als sie Mittel sind zur Erziehung und zur Aufrechthaltung der Ordnung in der Familie und diesem Zwecke entsprechen. Die Kinder an Leib und Leben zu schädigen, kann den Eltern nie gestattet sein. Ueberhaupt schließt die Pflicht der Erziehung alles aus, was derselben widerstreitet. Der Vater hat daher nicht das Recht über Leben und Tod des Kindes. Im alten Heidenthum wurde dem Familienvater vielfach dieses Recht zugestanden, und noch heute wird in manchen heidnischen Ländern das Recht der Kinderaussetzung für die Eltern beansprucht und vom Staate anerkannt. Das ist eine abominable Ausartung des Familienverhältnisses. Dadurch stellen die Eltern die Pflicht der Erziehung in Bezug auf diese dem Tode geweihten Kinder in Abrede, während sie doch schon in Kraft der natürlichen sittlichen Ordnung zu dieser Erziehung verpflichtet sind. Das Recht über Leben und Tod hat sogar die Obrigkeit nur in Bezug auf die schwersten Verbrecher; dem Hausvater kann es in Bezug auf seine Kinder nimmermehr zustehen, weil damit die Pflicht der Erziehung nicht zusammen bestehen könnte. Ebenso widerstreitet es der Erziehungspflicht, wenn die Eltern ihre Kinder zu unsittlichen Zwecken verwenden oder verwenden lassen, wenn sie selbe verkaufen oder überhaupt in solche Verhältnisse bringen, in denen sie der religiös-sittlichen Bildung entbehren müssen und demnach verwildern u. s. w. All' dieses kann also den Eltern nicht gestattet sein; es widerstreitet den Pflichten, die sie durch die Familiengründung auf sich genommen haben.

Den Kindern liegt in Bezug auf die Eltern die Pflicht der Pietät ob. Sie haben die Pflicht, die Eltern als Träger der erziehlichen Auctorität zu ehren, sie als ihre größten Wohlthäter hienieden zu lieben und ihnen in allem zu gehorchen, was nicht gegen Gottes Gebot verstößt. Die Pflicht der Dankbarkeit ist hierin schon eingeschlossen. Die Pflicht des Gehorsams hört auf, wenn die Kinder aus der Familie

treten und einen eigenen Herd gründen; die Pflicht der Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit dagegen hört nie auf.

Werden Dienstboten in den Familienverband aufgenommen, so soll das dienstherrliche Verhältniß in der Familie sich ganz analog gestalten wie das elterliche. In der christlichen Familie wenigstens soll dieser Grundsatz maßgebend sein. Die Dienstboten sollen betrachtet werden als Glieder der Familie, und darum sollen Vater und Mutter für deren leibliches und geistiges Wohl stets gewissenhafte Sorge tragen. Es widerstreitet der Idee der christlichen Familie, wenn die Dienstherrschaft nur die Arbeitskraft der Dienstboten für ihre Zwecke ausnutzt, im Uebrigen aber sich um ihre sittliche Führung oder um die Wahrung ihrer Interessen gar nichts kümmert und sie überall als nicht zur Familie gehörig betrachtet und behandelt. Auch der Dienstbote muß theilnehmen an dem Familienleben und an der Liebe, welche das Familienleben durchwaltet; auch er muß das Haus der Dienstherrschaft als sein Heim betrachten können, das ihn nach geschehener Arbeit in seinen Schooß aufnimmt und ihm ein freundliches Asyl bietet. Dafür hat aber dann auch der Dienstbote die Pflicht, an dem Wohl und Wehe der Familie, in welcher er dient, liebevollen Antheil zu nehmen, der Dienstherrschaft Gehorsam zu leisten in allem, was nicht gegen Gottes Gebot ist, und durch fleißige Arbeit die Interessen der Familie zu fördern. Das sittliche Element in der Familie darf er nicht schädigen; durch schlechtes Beispiel darf er keinen entsittlichenden Einfluß namentlich auf die Kinder ausüben; im Gegentheil, es liegt ihm die strenge Pflicht ob, durch gediegene, religiös-sittliche Haltung das sittliche Leben in der Familie zu fördern und die Eltern in der Erziehung der Kinder zu unterstützen. So erhält der Dienstbote im Familienleben und hinwiederum das Familienleben im Dienstboten eine Stütze und eine Förderung, und Alles wirkt zusammen, um die Familie auf die Höhe ihrer Idee zu stellen. [Stöckl.]

Familisten, eine kleine protestantische Secte des 16. Jahrhunderts in Holland und England. Stifter derselben war Heinrich Niclas oder Nicolai aus Münster in Westfalen, ein ungelehrter, schlauer und heuchlerischer Mann, welcher sich seit 1556 längere Zeit in Holland, besonders zu Amsterdam aufhielt und gegen Ende der Regierung Eduards VI. nach England reiste. In ungebildeter und roher Schreibart verfaßte er mehrere holländische, später in's Englische übersetzte Schriften, worin er sehr großartig von seiner Stellung zu Gott und Christus redet, sich auf Offenbarungen beruft und sich für einen göttlichen Gesandten ausgibt. Er behauptet darin, er habe Auftrag zu lehren, die ganze Religion bestehe nur in der Empfindung der göttlichen Liebe, alles Uebrige sei unwesentlich und unwichtig, und man könne daher selbst von dem göttlichen Wesen denken wie man wolle, wenn man nur Gott liebe. Daher setzte er auch allen seinen Schriften als Symbolum die Sprüche vor: Die Liebe bringt durch, charitas extorsit, und betitelte seine Secte mit den schönen Namen: Haus der Liebe, Liebesbruderschaft, Familie der Liebe. Ob aber er selbst seinen reinen, brünstigen Liebesdienst ohne allen äußern Gottesdienst auch mit fleischlicher Geschlechtsliebe in Verbindung brachte, oder ob Einige aus seinen Anhängern die Gottesliebe in dieser Weise practicirten, ferner ob die Mitglieder der Secte mit dem Heiligsten Spott trieben und, wenn es ihr Vortheil rieth, den Meineid vor der Obrigkeit und allen nicht zu ihrer Liebesfamilie gehörigen Leuten für erlaubt hielten, darüber gehen die Meinungen auseinander. In England indeß, wo die Königin Elisabeth 1580 ein Edict gegen diese Secte erließ, wurden sie solcher Lehren und Thaten bezichtigt, und rein unmöglich scheinen solche Verirrungen nicht, wenn man bedenkt, daß Nicolai aus dem classischen Lande der Wiedertäufer stammte und ein Freund jenes gefährlichen Schwärmers David Georg (oder Joris) war, welcher unter Anderem der Verwerfung der Ehe und der freien Vereinigung der Geschlechter in brünstiger Liebe Gottes das Wort redete. Als Heinrich-Nicolaiten, welche die Verstellung für erlaubt hielten und die Freiheit in allen Religionen gestatteten, werden namentlich Adrian Vissenhort und Balthasar von Antorff angeführt. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts ging diese Secte in anderen verwandten auf. (Vgl. Cambden, Annal. rer. Angl. ad a. 1589; Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie II, B. 16, K. 21, § 36.) [Schrödl.]

Fano (auch phano), wahrscheinlich aus der deutschen in die lateinische Sprache hinübergenommen, findet sich in der Lex Alamanorum (tit. 59, n. 6; tit. 87) in der Bedeutung von Tuch. Im spätern Mittelalter werden mit diesem Worte verschiedene liturgische Tücher und Gewandstücke bezeichnet: 1. der Manipel (Hon. August. Gemm. anim. 1, 208); 2. das im Hochamte vom Subdiacon beim Offertorium umgelegte Schultervelum (Ordo Rom. bei Bona, Rer. liturg. l. 1, c. 25, n. 12); 3. das noch jetzt gebräuchliche, bei feierlichen Hochämtern über die Albe angelegte seidene und gestickte zweite Humerale des Papstes (Bona l. 1, c. 24, n. 15); 4. das Tuch, in welchem das Volk Brod und Wein für die heilige Messe opferte (Ordo Rom. bei Bona l. 2, c. 9, n. 1); 5. das Tuch (sudarium) am Bischofsstabe. 6. Ducange sagt (s. v. Fano) mit Berufung auf Papias, es werde auch gleichbedeutend mit Corporale genommen; in den beigefügten Belegstellen ist aber unter Fano der Manipel zu verstehen. Auch kommt 7. Fano als Kopfbedeckung des Papstes beim Pontificalamte vor. (Vgl. Ciampini, Vet. monum. I, 239; Macri, Hierolex. s. v.; Smith and Cheetham, Dictionary I, 661.) [Heuser in Kraus' R.-E.]

Fantuzzi, Johann, der ältere, Canonist des 14. Jahrhunderts. Er blieb Laie und war in seiner Vaterstadt Bologna seit 1377 als öffentlicher Lehrer des Rechts angestellt. Neben seiner Professur widmete er seine Zeit der Abfassung von Consilia (Rechtsgutachten) und der Erledigung schwieriger städtischer Geschäfte. Sein Tod erfolgte am 26. Mai 1391. Seine Schriften, nicht vollständige Commentare zum Decret und eine Lectura super Clementinis, sind ungedruckt. (Vgl. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts II, 1877, 265 f.) [R. v. Scherer.]

Farben, liturgische, nennt man Weiß, Roth, Grün, Violett und Schwarz, sofern sie in der römischen Liturgie, und zwar speciell für die liturgischen Gewänder vorschriftsmäßig in Anwendung kommen. Es ist jetzt allgemein anerkannt, daß schon Heiden und Juden für die Zwecke des Cultus sich bestimmter einzelner Farben bedienten, welche keineswegs in bloßer Rücksicht auf größtmögliche Sinnenpracht ausgewählt wurden, sondern denen man auch symbolische Bedeutung beilegte (vgl. des Nähern Bähr, Symbolik des mos. Cultus, 2. Aufl., I, 337 ff.). Was insbesondere den Cultus der Juden betrifft, so begegnen uns an den Gewändern der einfachen Priester und des Hohenpriesters im Ganzen vier gesetzlich feststehende Farben, nämlich weiß (glänzend weißer Byssus), purpurroth (glänzendes Dunkelroth), carmoisinroth (Farbe des Blutes und Feuers) und dunkelblau (Farbe des Himmels in den Südländern). Durch diese Farben wurden der Hohepriester und die Priester charakterisirt als die irdischen Repräsentanten des heiligen (weiß), majestätischen (purpurn), die Sünde rächenden und sühnenden (carmoisin — Opferblut und Opferfeuer) Gottes, der als Bundesgott (blau) sich vom Himmel herniederließ, um im Bundeszelt, dessen oberste Decke blaufärbig war, unter seinem Volke zu wohnen (Schechina).

Unter den Christen waren die Gewänder des Liturgen in ältester Zeit regelmäßig weiß und höchstens mit einem andersfarbigen clavus (Zierstreifen) ausgestattet. Dieß läßt sich schon aus den einschlägigen Aeußerungen des Clemens von Alexandrien (Paedag. 2, 10) erschließen, welcher den Christen ausnahmslos einschärft: „Die sardisch gefärbten Stoffe und die olivengrünen, die blaßgrünen, die rosafarbenen und die scharlachrothen und die tausend anderen künstlich gefärbten Stoffe sind Erfindungen verderblicher Ueppigkeit und eine Augenweide"; „für Menschen, die weiß (unschuldig) und nicht verdorben sind in ihrem Innern, ziemt sich auch am besten das Tragen weißer und einfacher Kleidung, und wenn man eine andere Farbe haben will, so genügt die natürliche Farbe des Stoffes". Ausdrücklich vorgeschrieben ist die weiße Farbe für das Gewand des Opferpriesters in den apostolischen Constitutionen (8, 12) und im 37. Canon des hl. Hippolyt. Im ersten und im dritten römischen Ordo (8.—9. Jahrh.) werden zwar die einzelnen Gewänder des celebrirenden Bischofes aufgezählt, ihrer Farben aber keine Erwähnung gethan, wie deren auch die liturgischen Schriftsteller des frühesten Mittelalters nicht erwähnen. Pseudo-Alcuin (De divin. off. c. 7. 18) sagt, in Rom bediene man sich bei der Lichtmeßprocession schwarzer, am Charfreitag dunkler (fuscae) Paramente, und im fünften römischen Ordo (nicht über 1014 hinaufreichend) heißt es, daß der Papst an Weihnachten, Ostern, Peter und Paul und am Tage seiner Ordination ein Meßgewand von anderer (als weißer) Farbe (alius coloris) gebrauche, womit wahrscheinlich rothe Farbe gemeint ist. Daß schon frühe im Mittelalter außer weißen, rothen und schwarzen Paramenten auch andersfarbige, z. B. grüne, violette und braune, in Gebrauch waren, läßt sich aus alten Mosaiken, aus colorirten Abbildungen von Bischöfen in alten liturgischen Büchern, z. B. im Pontificale des Eichstätter Bischofs Gundecar (gest. 1075), und aus einzelnen Notizen mittelalterlicher Schriftsteller (bei Georgi, De liturgia roman. Pontif. I, 389 bis 427) mit voller Sicherheit erschließen; weil bindende Vorschriften bezüglich der liturgischen Farben nicht bestanden, hatte eben der Usus nach Verschiedenheit der Kirchen und Kirchenprovinzen ziemlich freien Spielraum. Erst durch das Missale Pius' V. (Rubr. general. c. 18) wurden jene fünf liturgischen Farben, deren man sich in Rom nachweislich schon zur Zeit Innocenz' III. bedient hatte, ausdrücklich und stricte für alle Kirchen vorgeschrieben, welche römischen Ritus haben. Bis zur Einführung des letztern herrschte große Verschiedenheit, und man hatte z. B. im Bisthum Eichstätt am Charfreitag, am Ostersonntag und an Allerheiligen rothe, am Charsamstag, deßgleichen an den Festen der Bekenner (vgl. Ps. 91, 13) grüne Paramente. Den nachmals zum Gesetz erhobenen mittelalterlichen Usus der römischen Kirche beschreibt Innocenz III. sehr genau in seiner Schrift De sacro altaris mysterio 1, 65, aus welcher ersichtlich wird, daß man damals in Rom sich der weißen, rothen und grünen Farbe schon an denselben Tagen und bei denselben Anläßen bediente, wie noch jetzt; die violette Farbe dagegen war in Rom nur am Feste der unschuldigen Kinder und an Lätare in Gebrauch, kam aber daselbst noch vor Ablauf des 13. Jahrhunderts auch für den Advent, für die Quadragesima, sowie für andere Bußtage, für Buß- und Bittprocessionen statt der bis dahin gebrauchten schwarzen Farbe in Aufnahme (vgl. Durand., Rational. 3, c. 18, n. 9; Ordo Roman. XIV, 49—53). Nach ambrosianischem Ritus können noch jetzt im Advent und in der Quadragesima schwarze Paramente statt violetter gebraucht werden, und in der Charwoche, am Frohnleichnamsfest, an den Sonntagen und Ferien nach Pfingsten bedient man sich rother, an den Festen der Bekenner (non Pontif.) grüner Paramente,

während die Griechen in der Regel nur weiße und rothe Paramente, letztere in der Fastenzeit und bei Trauergottesdiensten gebrauchen (Goar, Euchology. ed. Venet. 97). Für die römische Liturgie ist durch die Ritusscongregation ausdrücklich erklärt, daß jedes Parament eine bestimmte vorherrschende Farbe haben müsse und ausschließlich nur für diese gebraucht werden dürfe; Paramente aus Goldstoff (nicht aber solche aus gelbem Seidenstoff, die ganz verboten sind) können jedoch für mehrere Farben, nämlich für weiß, roth und grün gebraucht werden. Wenn an einem Parament außer der Grundfarbe und in Unterordnung unter sie auch noch andere Farben zur Verwendung kommen, dann hat man im Interesse der Schönheit darauf zu sehen, daß dieselben zur Grundfarbe complementär seien.

Die Symbolik unserer liturgischen Farben ist sehr einfach und naheliegend. Weiß als Farbe des ungebrochenen Lichtes (Matth. 17, 2; λευκὰ ὡς τὸ φῶς) ist wie das physische Licht selber ein Sinnbild Gottes (Ps. 103, 2. Jac. 1, 17) und des fleischgewordenen Gottessohnes (Joh. 1, 4. Hebr. 1, 3), welcher sich selbst als das Licht der Welt bezeichnet hat (Joh. 8, 12); passend kommt daher am Feste der Trinität und an allen Festen des Herrn, welche nicht auf sein Leiden (Blutvergießen) sich beziehen, die weiße Farbe in Anwendung. Gott, das absolute Licht, ist in Christo zum Lebenslicht der Menschen geworden (Joh. 1, 4), das mittels der Taufe (φωτισμός) in sie eingeht, die Finsterniß der Sünde und des Todes aus ihnen verscheucht, sie erleuchtet und erwärmt, so daß sie hienieden ein makelloses, reines Leben, ein Lichtleben in Christo (Eph. 5, 8 ff.) zu führen und das Verklärungsleben im Himmel zu erlangen im Stande sind. Den Himmel schildert die heilige Schrift als Stätte des strahlenden Gotteslichtes (Offenb. 21, 11. 23. 24), an welcher zum Zeichen makelloser Reinheit (3, 4 f.) und vollkommener Heiligkeit (Offenb. 19, 8) nicht bloß die Engel (15, 6) und Aeltesten (4, 4), sondern alle Seligen (7, 9), selbst die Martyrer (6, 11) in weißen Gewändern erscheinen, und an der auch sonst die weiße Farbe als die charakteristische erscheint (weiße Pferde 6, 2; 19, 11; weiße Wolken 14, 14; weißer Thron 20, 11; weißer Schmuckstein 2, 17). Als Sinnbild der makellosen Reinheit und himmlischen Verklärung erscheint daher die weiße Farbe an allen Festen der Engel und der unbefleckten Gottesmutter, sodann an den Festen der heiligen Bekenner, Jungfrauen und Wittwen, deßgleichen beim Taufacte (von der Glaubensbefragung an), durch welchen die übernatürliche Heiligkeit, das Lichtleben aus Christo der Seele eingesenkt wird. Wie das physische Licht etwas Majestätisches (Bar. 5, 9), Herzerfreuendes (Eccl. 11, 7) an sich hat, so auch die weiße Farbe als Lichtfarbe, welche daher schon bei Gregor von Nyssa (Migne, PP. gr. XLV, 644) als Farbe hoher Festfreude erscheint, wie sie auch in der römischen Liturgie die Farbe kirchlicher Solemnität ist, in solemnitate Corporis Christi, bei der theophorischen Procession zu Schwerkranken, bei der Kirchweihe und am Kirchweihfeste, bei den meisten feierlichen Benedictionen, bei der Hochzeitmesse als der solemnisatio matrimonii u. s. w. — Roth (Coccus, Farbe des Blutes und Feuers) war im A. T. Symbol der durch Blutvergießen und Opferfeuer zu sühnenden Sünde und Schuld (Num. 19, 1 ff. Js. 1, 18. Nah. 2, 3; vgl. Offenb. 17, 3); seitdem aber der fleischgewordene Gottessohn aus Liebe zu uns behufs Sühnung unserer Sünden sein Blut vergossen und seinen Geist in Gestalt feuriger Zungen gesendet hat, ist die rothe Farbe erstlich passendes Symbol der blutvergießenden Liebe des Sohnes, weßhalb sie an den Kreuzfesten und an allen Festen, die auf Jesu Leiden und Blutvergießen sich beziehen, gebraucht wird, und ist sodann auch Sinnbild jener feurigen Gottesliebe, welche der am Pfingstfeste gesendete heilige Geist (Pfingsten und die Votivmesse vom heiligen Geiste haben rothe Farbe) in die Herzen der Gläubigen ausgießt (Röm. 5, 5), und welche die Martyrer gestärkt hat, für Christus ihr Blut zu vergießen und dadurch ihrem Haupte in ganz besonderer Weise ähnlich zu werden, so daß sie allein von allen Heiligen die rothe Farbe als Festfarbe haben. — Das liebliche Grün bezeichnet schon Innocenz III. als color medius inter albedinem et nigredinem et ruborem, und eben als solch mittlere Farbe ist das Grün für solche Tage passend, welche weder eigentlichen Festcharakter, noch den Charakter der Trauer oder Buße haben, somit für alle Sonntage und Ferien (si off. fit de ea), welche nicht in eine Festoctave, nicht in eine Bußzeit (Advent, Septuagesima bis Ostern, Vigilien, Quatember) und nicht in die österliche frohe Festzeit fallen. Grün ist auch Symbol der Hoffnung; erweckt ja der Anblick des grünenden Saatfeldes im Landmann die freudige Hoffnung auf reichliche Ernte (Chrysostomus' Rede von der Auferstehung der Todten n. 5), und ist überhaupt die Hoffnung für das Menschenherz so wohlthuend und erquickend, wie für das Sinnenauge der Anblick grünender Fluren (Eccli. 40, 22; Plin. Hist. nat. 37, 5). Der Christen Hoffnung ruht auf der Auferstehung des Herrn (1 Cor. 15), die zur Lenzeszeit im grünenden Garten erfolgt ist, und auf der mystischen Auferstehung der Gläubigen mit Christo in der Taufe (Röm. 6, 4 f.); dieser doppelten Auferstehung nun gedenkt die Kirche am Sonntag, weßhalb für ihn, sofern er nicht ein anderweitiges specifisches Gepräge erhält (wie in den Bußzeiten, in der österlichen Zeit und in den Festoctaven), die grüne Farbe sehr passend ist. Diese kommt dann füglich auch an den zugehörigen Ferien (feria 2, 3 etc.), die nur Recapitulationen des Sonntages (feria prima) sind, in Anwendung. — Schwarz ist der völlige Mangel des Lichtes, ist die Farbe der

Finsterniß. Da in den heiligen Schriften das Unglück sehr oft als Finsterniß bezeichnet wird (z. B. Ps. 111, 4. Js. 60, 2. Job 19, 8), so lag es schon im christlichen Alterthum nahe, daß man im Hinblick auf Zach. 6 2 ff. Offenb. 6, 5 die schwarze Farbe als Symbol des Unglücks betrachtete und daher (wie z. B. der Patriarch Acacius von Constantinopel im J. 475) in drangvoller Zeit schwarze Paramente trug, Altar und bischöflichen Stuhl schwarz verhüllte, und noch bis tief in's Mittelalter herein bediente man sich bei Bußprocessionen zur Abwendung von Unglücksfällen und zur Sündensühne schwarzer Paramente. Unzähligemal bezeichnen sodann die heiligen Schriften des A. und N. T. auch den moralischen Tod als Finsterniß, als Nacht, reden von Werken der Finsterniß und bezeichnen die unsittlichste aller Creaturen als Fürsten der Finsterniß, welchen wir uns nicht anders als schwarz denken können. Als Symbol des sittlichen Todes oder der Sündenfinsterniß gebrauchte man ehedem in den Bußzeiten, an Bußtagen und wo immer es sich darum handelte, durch Buße und Entsagung vom sittlichen Tode wieder zum Leben durchzudringen, schwarze Paramente. Da übrigens auch die schwersten Sünden den Menschen hienieden nicht absolut lichtlos (finster), für das göttliche Gnadenlicht nicht schlechthin unempfänglich machen, und da ferner nicht bloß die Sünder, in welchen das Licht der heiligmachenden Gnade erloschen ist (Todsünder), sondern auch die, in welchen es durch läßliche Sünden nur geschwächt und getrübt wurde, Buße thun müssen, so erscheint es als wohl motivirt, daß man im Laufe des Mittelalters als Farbe der Buße an Stelle der schwarzen die violette (nicht hellblaue) einführte, welche zwar dunkel, aber nicht völlig lichtlos ist. Ihrer bedient sich dermalen die römische Kirche in allen Bußzeiten (Advent, Septuagesima bis zum Hochamte des Charsamstages, Vigilien, Quatember, Rogationstage), bei allen Processionen, welche Buß- oder Bittprocessionen sind, bei allen Votivmessen, deren Anlaß Buße oder flehentliche Bitte ist, in der Taufliturgie (bis zur Oelsalbung inclusive), soweit sie dem alten Katechumenate als büßender Vorbereitung auf die Taufe entspricht, bei Spendung des Bußsacramentes, beim feierlichen Exorcismus und bei solchen Segnungen, welche in erster Reihe auf Brechung dämonischer Einflüsse abzielen (bened. aquae lustralis). Auch am Feste der unschuldigen Kinder braucht die Kirche die blaue Farbe zum Zeichen, daß dieselben noch der Oeconomie der Sünde und des Todes angehört haben und daher nicht schon bei ihrem Tode die Glorie der Martyrer erlangen konnten; da diese ihnen aber nachmals in Folge der Auferstehung des Herrn zu Theil wurde, so wird, wenn das Fest auf den Sonntag (Auferstehungstag) fällt, und immer am Octavtage die rothe Farbe gebraucht. Da Züchtigung, strenges Fasten u. s. w. den Körper bläulich machen, hat man auch daraus unter Hinweis auf 1 Petr. 2, 24 (livore ejus — Bläue des zermarterten Leibes Christi) die blaue Farbe als Bußfarbe zu erklären gesucht. Schwarz gebraucht die Kirche nur noch am Charfreitag und beim liturgischen Todtendienst (Begräbniß, Todtenofficium, Todtenmesse), wo es Sinnbild ist vom Eingehen in die Finsterniß und Nacht des leiblichen Todes, vom Erlöschen des physischen Lebenslichtes.

Zur Literatur vgl. außer Georgi's schon erwähntem Werke Hefele, Beiträge zur K.-G., Arch. u. Liturgik II, 156 ff. 249 ff.; Gihr, Das heilige Meßopfer § 30; Legg, Notes on the history of liturgical colours, Lond. 1882; Mothes, Archäol. Wörterbuch s. v. Farben, wo ersichtlich wird, daß im Mittelalter auch die kirchliche Malerei sich möglichst an die liturgischen Farben hielt. [Thalhofer.]

Farel, Wilhelm, einer der ersten sogen. Reformatoren von Frankreich und der westlichen Schweiz, wurde zu Gap in der Dauphiné im J. 1489 aus adeligem Geschlechte geboren. Er befand sich zu Paris, als 1521 die Lehrsätze Luthers durch die Sorbonne verdammt wurden. Da er ein bekannter Anhänger der neuen Lehre war, verlor er seine Stelle an dem Collegium Le Moine und zog sich nach Meaux zurück. Der dortige Bischof Wilhelm Briçonnet nahm ihn nebst seinen Gesinnungsgenossen Jacob Le Fevre d'Estaples, Arnold und Gerard Roussel aus der Picardie freundlich auf. So bildete sich dort die erste reformirte Gemeinde unter dem Prediger Le Clerc aus Meaux, welcher ohne Bevollmächtigung predigte und die Sacramente nach der neuen Form spendete. Es wurde gegen diese Gemeinde (von 300—400 Seelen) eingeschritten; Le Clerc wurde gefänglich eingezogen und dann verbannt (1523); Farel muße Frankreich verlassen und zog sich in die Schweiz zurück. Zuerst kam er nach Basel, welches damals noch ganz katholisch war, ertheilte Unterricht und vertheidigte (15. Februar 1524) mehrere Thesen gegen die katholische Kirche. Bald darauf begab er sich nach Mömpelgard und verbreitete dort die „Reform" mit rücksichtsloser Heftigkeit, so daß er öfter in persönliche Lebensgefahr kam und zuletzt fliehen mußte. Nachdem er sich an verschiedenen Orten kurze Zeit aufgehalten hatte, kam er 1529 nach Neufchatel. Mit großem Erfolg bekämpfte er hier die katholische Kirche, organisirte einen Bildersturm und erzwang am 4. November 1530 die Einführung der Reformation. Für das Nämliche arbeitete er in Genf, wurde aber wegen seiner maßlosen Heftigkeit aus der Stadt vertrieben. Bald kehrte er wieder zurück (1534), und durch seinen Anhang erlangte er die Erlaubniß, dort zu predigen. Auf Anlaß der Berner kam es 1534 in Genf zu einer Disputation, bei welcher Farel die Sache der Reform vertheidigte und den Reformirten freie Religionsübung erlangte. Neben Farel wirkten Viret und Froment. Nach einem neuen Reli-

gionsgespräch (30. Mai 1535) erklärte sich der Magistrat für die neue Lehre. Farel drang auf Abschaffung der Messe; es erfolgte die förmliche und ausschließliche Einführung der Reformation (27. August 1535), deren neues Glaubensbekenntniß von Farel entworfen wurde. Das nächste Jahr kam Calvin von seiner italienischen Reise über Genf zurück und „wurde von Farel als im Namen Gottes zurückgehalten". Bei dem Consistorium und dem Magistrat setzten Farel und Viret es durch, daß Calvin zum Prediger und Lehrer der Theologie ernannt wurde. In dem Religionsgespräch zu Lausanne (1. October 1536) vertheidigten Calvin, Viret, Farel den neuen Glauben und setzten seine Annahme in Lausanne durch. Viret blieb hier, während Farel und Calvin nach Genf zurückkehrten. Bald bekamen die Beiden Streit mit den Genfern. Es waren Familienzwiste zu offenem Kampfe ausgebrochen; die Reformatoren wollten Frieden stiften und drohten bei fortgesetzter Hartnäckigkeit mit Einstellung des Gottesdienstes. Ferner wollten sie sich gewissen Beschlüssen einer Synode zu Bern über Gottesdienst und Kirchenzucht nicht unterwerfen. Diesen Anlaß benutzten die Genfer; die Syndici der Stadt hielten eine Volksversammlung, durch welche sie verordnen ließen, daß Calvin und Farel binnen drei Tagen die Stadt verlassen müßten (1538). Farel ging nach Basel und Neufchatel und brachte in letzterer Stadt den größern Theil seiner übrigen Lebenszeit zu. Auch hier machte er sich verhaßt durch rücksichtslose Strafpredigten und Eingriffe in das weltliche Regiment. Nur durch das mächtige Bern konnte er sich halten (bis 1542). Später begab er sich nach Metz, wo sich aus flüchtigen Franzosen eine reformirte Gemeinde gebildet hatte. Er breitete gewaltthätig seinen Glauben aus, zog sich durch arge Schmähungen gegen die katholische Kirche thätliche Mißhandlungen zu, entkam mit genauer Noth durch die Flucht und kehrte wieder in seine alte Stellung nach Neufchatel zurück. Von dort aus machte er wiederholte Besuche in Genf; so erschien er daselbst im J. 1553 und war bei der Hinrichtung Servede's anwesend. Seine neuen oder alten Feinde aber erhoben sich gegen ihn; der Rath versagte ihm die Erlaubniß zum Predigen in der Stadt und machte aus unbekanntem Grunde einen Criminalprozeß gegen ihn anhängig, worüber Calvin schreibt: „Die Blindheit unseres Rathes ist zu beweinen, der von den Neufchatelern die Auslieferung Farels verlangt, des Vaters sowohl seiner Freiheit als des Gründers dieser Kirche, und zwar wegen Beschuldigung eines Capitalverbrechens." Kurz vor Calvins Tode kam Farel zum letzten Male nach Genf (1564), um sich von seinem todkranken Freunde zu verabschieden. Eine zweite Reise nach Metz machte er im J. 1565, „eingeladen von seinen alten Schafen, um die Frucht der Saat zu sehen, die er in ihren Herzen ausgestreut hatte". Er kehrte bald wieder nach Neufchatel zurück und starb im nämlichen Jahre, am 13. September 1565. In einem Alter von 69 Jahren heiratete er; ein Jahr vor seinem Tode wurde ihm ein Sohn geboren. Als Schriftsteller hat Farel nichts Bedeutendes hinterlassen, Predigten, Thesen und Abhandlungen. (Vgl. Ancillon, Vie de Farel, Amsterd. 1691; die Schriften Calvins und Beza's; Kirchhofer, Das Leben Wilhelm Farels, 2 Bde., Zürich 1831; Ch. Chenevière, Farel, Froment, Viret, Réformateurs religieux, Gen. 1835; Ch. Schmidt, W. Farel u. P. Viret, Elberfeld 1860.) [Gams O. S. B.]

Farfa (S. Maria di Farfa), im Mittelalter eine der reichsten und berühmtesten Benedictinerabteien Italiens, am Flüßchen Farfa im Sabinerlande gelegen, wurde schon in Mitte des sechsten Jahrhunderts vom hl. Laurentius, Bischof von Spoleto (552—563), gegründet, beim Einfall der Langobarden aber zerstört und erst 681 durch einen gewissen Priester Thomas aus Maurienna, der auf der Rückreise aus dem heiligen Lande nach Farfa kam, wieder hergestellt. Das Kloster gelangte bald zu hohem Ansehen, indem es von den langobardischen Herzogen von Spoleto, den langobardischen Königen und nachher von den Karolingern, sowie auch von anderen Wohlthätern und den Päpsten reichlichst beschenkt und mit Privilegien und Immunitäten ausgezeichnet wurde, während es andererseits lange Zeit hindurch eine gute und strenge Disciplin nach der Regel des hl. Benedict beobachtete. Bezeichnend ist das vom Spoletanerherzog Lupo auf Bitten des Abtes Fulcoald im J. 750 gewährte praeceptum, daß Personen weiblichen Geschlechtes weder das Kloster noch die dem Kloster untergebenen Zellen betreten, noch auch am Kloster auf anderen Wegen gehen dürften, als den eigens für sie bestimmten. Besondere Hervorhebung verdient, was in Uebereinstimmung mit dem Schriftchen des Abtes Hugo von Farfa (De destructione monasterii Farfensis) der Chronograph dieses Klosters, der Mönch Gregor (gest. 1100) in seiner Chronik bemerkt: Igitur per multa annorum curricula monasterium hoc a sanctis Patribus honestissime ac religiosissime disponebatur atque in dies augebatur et accumulabatur in spiritualibus corporalibusque beneficiis non mediocriter sed perfecte, ita ut in toto regno Italico non inveniretur simile huic monasterio, nisi quod vocatur Nonantula. Eine Beschreibung des Klosters vor seiner in Folge der Anfälle der Saracenen geschehenen Verwüstung liefert der genannte Abt Hugo in dem citirten Schriftchen, das er im Anfange des elften Jahrhunderts verfaßte. Die Kirche, erzählt er, war mit einem Bleidache gedeckt; das Ciborium des Hochaltares war ex lapide Oniccino; für die verschiedenen Festtage dienten verschiedene mit Gold und Edelgestein geschmückte Altargewänder und viele schöne mit Silber, Gold und Edelsteinen gezierte Bücher. Von den fünf Basiliken, außer der Hauptbasilika, war eine für die Canoniker, zwei sammt Krankenhäusern und

Bädern für kranke Mönche, eine außerhalb der Klostermauern für das weibliche Geschlecht bestimmt, und die fünfte befand sich in dem königlichen Palatium, worin die Fürsten und Kaiser zur Zeit ihrer Anwesenheit wohnten; die Klosterwerkstätten waren mit Ziegel gedeckt, alle Fußböden mit Quadersteinen belegt, die Klostergebäude insgesammt mit einer Mauer sammt Bogengängen umzogen und durch Befestigungswerke und Thürme gegen feindliche Anfälle geschützt. Als gegen Ende des neunten und dann im zehnten Jahrhundert die Saracenen in Italien einfielen, setzte ihnen der Abt Petrus, unter welchem das Kloster noch in allen göttlichen Dingen pulcre ac docte vigebat (Hugo l. c.), mit seinen Mönchen und Soldaten einen siebenjährigen Widerstand entgegen, fand sich jedoch zuletzt genöthigt, mit den Brüdern und Klosterschätzen abzuziehen. Volle 48 Jahre lang blieb nun das Kloster verlassen und verwüstet und wurde erst wieder unter König Hugo, der sich mittels der berüchtigten Marozia um 932 Roms bemächtigt hatte, aber bald wieder von seinem Stiefsohn Alberich verdrängt worden war, einigermaßen hergestellt. Allein mit dieser Herstellung war wenig gewonnen, denn in Folge des sogen. Weiberregiments zu Rom (Theodora, Marozia und Theodora jun.) und der ganz Italien verwüstenden und zerstörenden Einfälle der Saracenen hatte sich der kirchliche Geist und die Liebe zum Mönchsleben und kirchlichen Studien in Italien verloren. Raffred, welchen König Hugo zum Abte eingesetzt hatte, wurde vergiftet, und der Mörder Campo bemächtigte sich der Abtei (936—962). Alberich, Hugo's Nachfolger in der Regierung zu Rom, welcher zur Wiederherstellung der verfallenen Klosterdisciplin in seinem Dominium den Abt Odo von Clugny (s. d. Art. Clugny) zum Archimandriten über alle in der Nähe von Rom gelegenen Klöster bestellte, beabsichtigte durch ihn auch das Kloster Farfa zu bessern; als jedoch Odo einige Mönche nach Farfa schickte, kehrten sie bald wieder zurück, da Campo und seine Genossen sich anschickten, sie zu tödten. Ebenso wenig half es, daß Alberich nun Campo für abgesetzt erklärte und an seiner Statt den Abt Dagobert verordnete, denn Campo und sein Genosse Hildebrand setzten ihre Greuelthaten auf anderen Besitzungen des Klosters Farfa fort, und nach fünf Jahren wurde auch Dagobert von Mönchen vergiftet. Schrecklich war in dieser Zeit der Zustand des Klosters und der Mönche. Campo und Hildebrand vergeudeten das Kirchen- und Klostervermögen an ihre Kebsweiber, Kinder und Verwandte, und ungescheut trauten sich die Mönche in der Kirche lüderliche Dirnen an, zu deren Schmuck sie das Gold und Silber von dem Altare und den Kirchengeräthschaften nahmen; nicht einmal die goldenen Siegel an den Klosterurkunden entgingen ihrer Raubsucht. So ging es noch unter ein paar anderen Aebten fort, bis endlich gegen Ende des zehnten und im Anfange des elften Jahrhunderts unter dem demüthigen und eifrigen Abte Hugo ein heilsamer Umschwung eintrat. Dieser zog nach einander Mönche aus Subiaco, Cassino und Ravenna nach Farfa, die jedoch nicht entsprachen. Inzwischen kam der ausgezeichnete Abt Odilo von Clugny mit seinem Freunde, dem Abte Wilhelm von Dijon, nach Italien, und unter deren Anleitung führte Hugo die Reform von Clugny ein (vgl. Hugo's Schrift bei Muratori, Antiq. Ital., Mediol. 1742, VI, 273 sq.). Allmälig richtete sich das Kloster wieder empor. Papst Nicolaus II. consecrirte im Jahre 1060 die Altäre der Klosterkirche und bestätigte alle Rechte, Freiheiten, Privilegien und Besitzungen des Klosters (Muratori, Antiq. Ital. V, 1039). Auch die Studien kehrten wieder nach Farfa zurück, wie man daraus ersieht, daß nach der neuen Regel, welche zu Farfa beobachtet wurde, jedesmal im Anfang der vierzigtägigen Fasten den Mönchen Bücher zum Lesen und Studiren vertheilt wurden, die heiligen Schriften, Erbauungsbücher, Werke der Väter, die Geschichten des Eusebius, Orosius, Beda, Titus Livius 2c. Ein besonders großes Verdienst erwarb sich der Mönch und Bibliothekar des Klosters, Gregor von Catina, der zwischen 1105 und 1119 das für die italienische Geschichte wichtige, von Muratori (Script. rer. Ital., Mediol. 1726, II, 2, 289 sq.) edirte Chronicon Farfense verfaßte, worin er einen Auszug aus seinen zwei anderen ungemein reichhaltigen Urkundensammlungen, dem Gemniographus und dem Liber emphyteuseos, hinterließ. Im Zusammenhange mit dem Inhalte dieser Chronik bemerkt Muratori in der Vorrede dazu: Certe ea olim fuit coenobii illius opulentia, ut Ludovicus Jacobillus in lib. de episc. Spolet. scribat, vetusta superesse monumenta, quae fidem faciunt, possedisse Farfenses monachos in variis provinciis ecclesias ac coenobia 683, urbes duas, videlicet Centumcellas cum suo portu et Alatrium, castaldatus 5, castella 132, oppida 16, portus 7, salinas 8, villas 14, molendina 82, pagos 315, complures lacus, pascua, decimas, portoria, ac praediorum immanem copiam. Allein wie früher, so schlug auch später dieser Reichthum zum Verderben der Mönche aus. Dieß zeigte sich schon wieder zwischen den Jahren 1119—1125, da Abt Guido und Gegenabt Berard sich auf Kosten des Klostergutes bekriegten und dasselbe gewissenlos vergeudeten, während die Mönche an Nahrung, Kleidung und selbst Schuhen Mangel litten (s. den Bericht eines gleichzeitigen Mönches bei Muratori, Antiq. VI, 285 sq.). Seit Ende des 14. Jahrhunderts wurde die Abtei Cardinalscommende, und Gregor XVI. verlieh sie 1842 für immer dem jeweiligen Cardinalbischofe von Sabina. (Vgl. Historiae Farfensens in Mon. Germ. SS. XI, 519 sq.; Mabillon, Annal. O. S. B., besonders an den im zweiten und vierten Bande nach dem Generalindex unter monaste-

rium Farfense angezeigten Stellen; G. Marocco, Istoria del celebre imperial monisterio farfense, Roma 1834.) [Schrödl.]

Farinacius, Prosper, römischer Criminalist, wurde 1544 zu Rom geboren und wirkte dort bis zu seinem Tode (30. October 1618) als Advokat und Procurator fisci. Auf sein nicht fleckenloses Privatleben bezieht sich das Stichwort Clemens' VIII.: Farina ista bona est, sed non saccus cui illa includitur. Von seinen Werken erschienen noch nach seinem Tode: Opera criminalia, 14 voll. fol., Francof. 1622—1660; einzeln Tract. de haeresi, Francof. 1618. Einen Tract. de immunitate eccles., mehrere Repertorien (Judiciale, De contractibus, De ultimis voluntatibus) zählt Jöcher (Gelehrten-Lex. II, 1750, 518) auf. Eine bleibende Stelle in der canonistischen Literaturgeschichte hat sich Farinacci durch die von ihm mit großem Geschick angelegten Sammlungen der Entscheidungen der Rota romana, d. i. des obersten römischen Gerichtshofes, erworben. Diese sind: Decisiones criminales (372) s. Rotae (Decisiones crim. L. II), Francof. 1616; Decisionum Rotae centuriae novem a. 1572—1610 collecta, Lugd. 1640; S. Rotae decisionum selectarum (792 et 671) Partes duae, 2 voll., Col. 1649 (bei anderswo gedruckten wird nur der Fundort vermerkt), edit. novissima, 19 Partes in 24 voll., Venet. 1716. [R. v. Scherer.]

Farnese, Alexander, der „große" Cardinal, ein Sohn des Herzogs Pierluigi von Parma und Nepote des Papstes Paul III., wurde am 7. October 1520 in Rom geboren und besuchte zu seiner wissenschaftlichen Ausbildung die Hochschule von Bologna. Papst Clemens VII. verlieh ihm 1534 das Bisthum Parma, und Paul III. berief ihn einige Monate später (18. Dec.) in's Cardinalscollegium und übertrug ihm das Erzbisthum Avignon nebst verschiedenen anderen kirchlichen Würden und Beneficien. Die erste diplomatische Mission des Cardinals war die Vermittlung eines Friedens zwischen Karl V. und Franz I. von Frankreich (1539) und die Unterhandlung mit dem Kaiser wegen des Concils von Trient. Die Bemühungen Farnese's, welcher den besten Eindruck auf Karl V. machte, waren leider fruchtlos. Der Kaiser hoffte immer noch durch Religionsgespräche sein Ziel zu erreichen, obschon der Cardinallegat ihm die Nutzlosigkeit dieses Verfahrens klar dargelegt hatte. Auch eine zweite Mission an den Kaiser nach dem Frieden von Crespy (1544) hatte keinen Erfolg. Wohl erklärte Karl V. zu Worms (1545), die Protestanten mit Gewalt zur Unterwerfung nöthigen zu wollen; allein Farnese setzte kein Vertrauen auf solche Verheißungen, und die Folge bewies, daß er sich nicht getäuscht (vgl. Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen, Freiburg 1879). Die Kämpfe Julius' III. mit dem Herzog Octavius von Parma, dem Bruder des Cardinals, veranlaßten diesen, sich in Florenz (und später in Avignon) niederzulassen. Sein Palast war der Sammelplatz der Gelehrten, welche sich in besonderer Weise seiner Gunst und Unterstützung erfreuten (Tiraboschi, Storia della letteratura Italiana VII, 1, 25 sqq.). Nach dem Tode Julius' III. (1555) kehrte Farnese nach Rom zurück. Von seinen Einkünften machte er den besten Gebrauch. Farnese war ein großer Freund der Jesuiten, welchen er die prachtvolle Kirche del Gesù in Rom auf seine Kosten erbauen ließ (1575). Im J. 1562 feierte er eine Synode in seiner Diöcese Monreale. Die Päpste Paul IV., Pius IV., Pius V. und Gregor XIII. übertrugen ihm die wichtigsten Aemter. Im J. 1580 ward er Bischof von Ostia und Decan des heiligen Collegiums und zugleich auch Titularpatriarch von Jerusalem. Seine Freigebigkeit zeigte der Cardinal in Aufführung schöner Bauten, Unterstützung von Gelehrten und in reichlichen Almosen zu wohlthätigen Zwecken. Mit Sadolet und anderen wissenschaftlichen Koryphäen seiner Zeit war der Cardinal innig befreundet. Sehr großes Gewicht legte er auf eine tüchtige wissenschaftliche Ausbildung des Clerus. Allgemein betrauert sank Farnese am 2. März 1589 in's Grab. Seine letzte Ruhestätte fand er in der Kirche del Gesù. [Brück.]

Farnovius (Farnowski, Farnesius), Stanislaus, Stifter eines Zweiges der polnischen Antitrinitarier, war ein Schüler von Petrus Gonesius und erregte schon als Student zu Heidelberg Anstoß wegen antitrinitarischer Ansichten. Anfangs hielt er sich zu den Socinianern, stiftete aber später eine eigene Secte. Im Gegensatze zu anderen Antitrinitariern schrieb Farnovius dem Sohne Gottes eine vorweltliche Existenz und die Weltschöpfung zu. Die Secte hatte ihre Kirche und Schule zu Sandec an der ungarischen Grenze, verlor sich aber nach dem Tode des Stifters, welcher 1614 erfolgte, unter den Socinianern. (Vgl. Bock, Hist. Antitrin., Lips. 1774, 334; Fock, Socinianismus, Kiel 1847, I, 155.) [Streber.]

Fassion einer Pfründe heißt in Süddeutschland die in möglichst verlässiger Weise specificirte Angabe der sämmtlichen Einkünfte und Lasten eines Kirchenamtes. Da nach den neueren staatsrechtlichen Principien auch die Geistlichen mit ihren Beneficien der Steuerpflichtigkeit unterliegen und diese nach dem reinen Ertrage der Pfründe regulirt wird, so haben die Staatsregierungen überall die Herstellung solcher verlässiger Ertragsermittelungen anbefohlen. In dergleichen Fassionen werden 1. die Einkünfte der Pfründe nach den Quellen, aus welchen dieselben fließen, in der Regel unter nachfolgenden Rubriken eingetragen: a. an ständigem Geldgehalte aus dem Staatsärar, aus Communalkassen, Intercalarfonds *rc.*; b. an jährlichen Zinsen von den zur Pfründe gestifteten Kapitalien; c. an Einkommen von Realitäten, als von Gebäuden, Gärten, Aeckern, Wiesen, Weinbergen, Waldungen, an Dominicalgefällen, Grund- und Bodenzinsen, Laudemien *rc.*; d. an

ständigen Reichnissen und nutzbaren Rechten, wie Zehnten, Holz-, Jagd-, Fisch-, Weiderechte, an Gaben und hergebrachten Sammlungen von der Gemeinde, im durchschnittlichen Geldwerth berechnet; e. an Einnahmen für verschiedene amtliche Verrichtungen, in welcher Hinsicht jedoch nach bestehenden Verordnungen bald nur die fixen Gefälle für gestiftete und unabänderliche Obliegenheiten, bald auch die zufälligen Stolgebühren für Taufen, Hervorsegnungen, Trauungen, Krankenprovisuren, sowie die Altaropfer im jährlichen Durchschnittsbetrage aufzunehmen sind. In ähnlicher Weise, wie die Einnahmen, müssen auch 2. die auf der Pfründe lastenden Ausgaben zusammengestellt werden, und zwar a. die Staats- und Communalabgaben an Grund- und Dominicalsteuern, Familienschutzgeld, Kreis-, Districts- und Gemeindeumlagen etc.; b. die Diöcesanabgaben, soweit sie als ständige Reichnisse, z. B. als Cathedraticum, Seminaristicum etc. hergebracht sind; c. die Gehalte und Verpflegungskosten der benöthigten Hilfspriester; d. Lasten wegen besonderer Verhältnisse der betreffenden Pfarrei, wie allenfallsige Absentgelder für den abgetretenen Pfarrer oder Beneficiaten; Grundzinse oder andere grundherrliche Abgaben von der Pfründe; jährliche Brandassecuranzbeiträge für die mit derselben verbundenen Wohn- und Wirthschaftsgebäude; Reparaturkosten, Bauschillingsfristen für etwaige ad onus successorum geführte Neubauten etc. — Ueber die Herstellung der Pfründefassionen sind von den Staatsregierungen in der Regel eigene Weisungen und Instructionen erlassen, welche nicht selten sehr von einander abweichen, je nach dem Zwecke, zu welchem die Fassion abverlangt wird. Die gewöhnlich in tabellarischer Form vorgeschriebenen Rubriken müssen möglichst vollständig und erschöpfend ausgefüllt und die Belege für die einzelnen Posten gehörig legalisirt sein. Diese durch die Pfründebesitzer hergestellten Fassionen werden von den betreffenden Curatelbehörden revidirt und, wenn nöthig, noch einer Superrevision durch die Obercuratelstelle unterworfen. Nach kirchlichen Grundsätzen ist das Oberaufsichtsrecht des Bischofs auch in diesem Punkte zu wahren, und es sollte daher jede Pfründefassion zur Kenntniß des Ordinarius gebracht werden, damit ihm die Möglichkeit bleibe, deren Richtigkeit zu prüfen und einer etwaigen Beeinträchtigung kirchlicher Rechte vorzubeugen. [Permaneder.]

Fasten im weitern Sinne bezeichnet Enthaltung von sinnlichen Genüssen überhaupt und jede Abtödtung und Einschränkung des sinnlichen Begehrens aus sittlichen Motiven; im engern Sinne aber, in welchem es hier zu besprechen ist, die Abtödtung des natürlichen Triebes nach Speise und Trank zum Zwecke der sittlichen Vervollkommnung oder treuer Pflichterfüllung.

I. Fasten als Tugendact. Seiner Natur nach gehört das Fasten zum Tugendgebiete der Mäßigkeit (temperantia). Diese ist die sittliche und von der Gnade gewirkte Befähigung der Seele, den natürlichen Trieb nach sinnlicher Befriedigung in allen Beziehungen der Leitung der Vernunft und den seitens der höheren geistigen Interessen gestellten Anforderungen zu unterwerfen (vgl. S. Th. 2, 2, q. 141, a. 1). Diese Unterwerfung ist aber nicht möglich ohne vielfache freiwillig aus Tugend geübte Enthaltung von sinnlichem Genusse und Einschränkung desselben, sei es in der Richtung auf Fortpflanzung und Erhaltung des menschlichen Geschlechtes oder auf Nahrung und Erhaltung des leiblichen Lebens der Person. In letzter Beziehung unterscheidet man als Arten der Mäßigkeit die Abstinenz und die Nüchternheit oder Sobrietät, je nachdem die Uebung der Tugend auf die wahre Ordnung im Genusse der Speise oder der Getränke abzielt (vgl. S. Thom. 2, 2, q. 146, a. 2). Beiden Tugenden eignen zwei Acte. Der eine besteht darin, daß man den Genuß der Nahrung nur als Mittel zu einem höhern pflichtgemäßen Zwecke, zur Erhaltung des leiblichen Lebens und der zur berufsgemäßen Thätigkeit nöthigen Kraft will und im Gebrauche desselben weder per defectum noch per excessum die rechte Ordnung verletzt (vgl. Prop. 8 damn. ab Innoc. XI.); der andere steht höher und ist die freiwillige Enthaltung von erlaubtem Nahrungsgenusse zur Förderung höherer geistiger Thätigkeit und vollkommenerer Tugendübung, das eigentliche Fasten (jejunium; s. S. Th. 2, 2, q. 147, a. 1 et 2). Dieselbe erweist sich als Stärkung der Seele zum Kampfe gegen die ungeordnete Concupiscenz (1 Cor. 9, 27. 2 Cor. 6, 5; S. August. Serm. 65 de temp.); als Erleichterung des Geistes, sich zur Betrachtung der göttlichen Wahrheiten zu erheben und dem göttlichen Gnadenwirken zu folgen (Dan. 10, 12; S. Leon. M. Serm. 6 de jej. sept. mens.; S. Aug. Serm. de orat. et jej.); als Befreiung der bußfertigen Seele von der durch die Sünden verschuldeten Strafe (Joel 2, 12. 2 Esdr. 9, 1; S. Basil. Orat. 1 de jej.; S. Bern. Serm. 4 de jej.); als Theilnahme an dem Bußwerke des Heilandes (Gal. 5, 24). Die Tugend der Mäßigkeit, und somit auch das Fasten als eine der Bethätigungen derselben, entwickelt sich zur Vollendung unter beständiger Uebung der Selbstbeherrschung (continentia), d. i. des festen und beharrlichen Willens, sich gegen jeden Andrang von Leidenschaft zu behaupten (S. Th. 2, 2, q. 155). Im Verhältnisse zur Liebe, der Königin und Form aller Tugend, betrachtet, steht die Mäßigkeit und mit ihr das Fasten in nächster Verbindung mit der wahren Selbstliebe (Röm. 6, 13), gleichwie das Gebet mit der Gottesliebe, das Almosen mit der Nächstenliebe; somit gehört das Fasten zu den drei Werken (Tob. 12, 8), auf welche sich alles Gutesthun zurückführen läßt, weil sie das Geschöpf in die nächste Beziehung zur dreifach gegliederten Tugend der Liebe bringen. Es trägt

demnach einen wahren Tugendcharakter in sich. Dieser Charakter wird nur vom Protestantismus geläugnet, welcher alle guten Werke und alle Möglichkeit einer wirklichen Buße und Genugthuung seitens des Menschen überhaupt verwirft. Wenn man die Worte des Herrn Matth. 6, 16 und Luc. 10, 7 f. oder die Stelle 1 Cor. 10, 25 entgegenhalten will, so wird kein ernst und wissenschaftlich Denkender solche Einwände einer Widerlegung werth halten.

II. Das Fasten als Object eines Gesetzes oder das Fastengebot. 1. Der im Obigen erklärte Act des Fastens im stricten Sinne des Wortes ist in vielfacher Beziehung auch geboten. Vor Allem verpflichtet das Naturgesetz, zu fasten, insoweit man es als nothwendige Bedingung erkennt, das sinnliche Begehren in der rechten Ordnung zu erhalten und für moralische Verschuldung Buße zu thun (S. Th. 2, 2, q. 147, a. 3). Der Mensch hatte in der ersten Sünde durch verbotenen Genuß der Natur Gott die Anerkennung seiner absoluten Herrschaft verweigert und war damit dem Tode verfallen. Auch in dem erlösten Menschen blieb das Widerstreben der Natur gegen den Geist und gegen Gottes Gebot; dieses Widerstreben hat seine Wurzel in demselben Verhältnisse, in welchem die erste Empörung sich vollzogen hat, im Verhältnisse nämlich zur Natur, insoweit sie durch den Genuß vom Menschen aufzunehmen ist zur Erhaltung seines leiblichen Lebens. Von der Unordnung in diesem Gebiete aus hat sich die Ansteckung den übrigen darauf basirten Beziehungen der Sinnennatur mitgetheilt (S. August. Serm. 65 de temp.). Auf demselben Gebiete muß deßhalb auch die Sühne geschehen, und Beherrschung des Nahrungstriebes ist wesentliches Moment der geistigen Reparation der sündigen Menschheit (Id. Serm. 12 et 77 de temp.). Dieß findet sich auch darin bestätigt, daß bei allen Völkern jederzeit sich in irgend einer Weise das Bewußtsein von der Nothwendigkeit kundgibt a. des Opfers zur Sühnung der den Tod beursachenden Sündenschuld, b. des Genusses vom Geopferten (Communion), um aus dem Tode zum Leben zurückgeführt zu werden, c. der Enthaltung von sinnlichem Genusse (Fasten), nachdem durch solchen der Tod über den Menschen Gewalt erhalten hat, um würdig an Opfer und Communion theilnehmen zu können (Hieron. Adv. Jov. l. 2; Leon. I. Serm. 77 de jej. Pentec. c. 2; Cyrill. Alex. C. Jul. 6, 19; Gerbet, Betrachtungen über das Dogma der Eucharistie, Kap. 2; Nicolas, Philosoph. Studien über das Christenthum III, Kap. 17.). Die im Naturgesetze ausgesprochene Verpflichtung, Enthaltung zu üben oder zu fasten, ist auch im neunten und zehnten Gebote des Decalogs ausgesprochen, insofern es ohne irgendwelche Schwächung des dem Geiste widerstreitenden sinnlichen Triebes (Lev. 16, 29 ff.; 23, 27 ff.) unmöglich ist, das Begehren in die rechte Ordnung einzuweisen und darin zu erhalten (Cat. Rom., P. 3, c. 10, q. 21). Dem schon oben Gesagten zufolge galt aber allerwärts das Fasten nicht nur als sittliche Pflicht, sondern auch als religiöse, insofern es ein Moment der zur Theilnahme am göttlichen Culte, am Opfer, unbedingt nöthigen Reinigung und Läuterung der Seele und des Leibes ist. Unter dem doppelten Gesichtspunkte einer sittlichen und einer religiösen Pflicht sollte die Uebung des Fastens nicht bloß Sache des Einzelnen auf Grundlage des Naturgesetzes sein, sondern auch der Gesammtheit der Gesellschaft. Wie das ganze Geschlecht mit dem Gifte der Sünde des ersten Adam inficirt ist, so soll es auch in gemeinsamer Buße aller seiner Glieder Antheil nehmen am großen Bußwerke seines Erlösers, des zweiten Adam. Und wie der göttliche Cult in der Theilnahme am fortgesetzten Opfer des Erlösers zur Vermittlung seiner Früchte ein gemeinsamer ist, so soll auch die darauf vorbereitende Läuterung und Büßung Werk des ganzen mystischen Leibes des Erlösers, seiner Kirche, sein. Eine derartige gemeinsame Uebung kann aber nur geregelt werden durch ein positives, für die Religionsgesellschaft erlassenes Gebot. Das A. T. läßt eine das ganze Volk bindende Fastendisciplin erkennen (Lev. 16, 29; 23, 27—29. Num. 29, 7. 1 Sam. 14, 24. Jon. 3, 5. Esth. 4, 16. 2 Esdr. 9, 1. Joel 2, 12). Moses und Elias übten vierzigtägiges Fasten, worin das von Christus selbst geübte Fasten vorgebildet wurde, dessen Nachahmung seine Kirche in ihrer Fastendisciplin anstrebt. So lange die Kirche Christi besteht, verpflichtet sie auch ihre Glieder durch strenge Gebote zur Uebung des Fastens. Schon die apostolischen Canones und die ältesten Concilien reden von einem streng gebotenen Fasten, statuiren aber nicht selbst erst das Gesetz, sondern setzen es als etwas von jeher Bestehendes voraus. Die heiligen Väter (z. B. Irenäus, Tertullian, Epiphanius, Hieronymus, Basilius, Ambrosius, Augustinus) bezeichnen gleichfalls das Fasten als eine pflichtmäßige Uebung, die sich in der Kirche von ihrem ersten Anfange an findet. War es nicht auch ein Fastengebot, wenn die in Jerusalem versammelten Apostel den Gläubigen gewisse Speisen verboten (Apg. 15, 28. 29) und der hl. Paulus die Beobachtung dieses Verbotes fordert (Apg. 16, 4)? Allerdings kann die Kirche die Uebung des Fastens nicht an allen Orten und zu allen Zeiten in gleicher Weise anordnen; es sind durch die verschiedenen Verhältnisse, in welchen sich die Gläubigen befinden, Modificationen der Fastendisciplin nothwendig; aber nach seinem Wesen und in seinen allgemeinen Grundzügen bleibt das Fasten Pflicht der Braut bis zu ihrer ewigen Vereinigung mit dem Bräutigam in der Glorie (Marc. 2, 20).

2. Beim kirchlichen Fastengebote ist zu unterscheiden a. natürliches Fasten (jejunium naturale oder totale), das vollkommene Nüchternsein ohne irgendwelchen Genuß von Nahrung;

dasselbe ist beim Empfange der heiligen Communion, falls sie nicht als Wegzehrung des Sterbenden gereicht wird, vorgeschrieben (s. d. Artt. Altarssacrament VI und Communion I); b. **kirchliches Fasten** (jejunium ecclesiasticum) im eigentlichen Sinne, auch zum Unterschiede vom natürlichen Fasten partielles Fasten genannt. Dieses theilt sich wiederum in **volles Fasten** (jejunium plenum), nämlich Enthaltung von jeder Fleischspeise, Einschränkung des Nahrungsgenusses auf eine einzige Mahlzeit im Tage, Einhaltung einer bestimmten Tageszeit für dieselbe, dann in **Abstinenz** (jejunium semiplenum) oder Enthaltung vom Fleischgenusse. Die eine oder die andere Form dieses kirchlichen Fastens ist vorgeschrieben theils an bestimmten Wochentagen (Freitag, früher auch Samstag), theils zu gewissen jährlich wiederkehrenden Zeiten (Vierzigtägige Fasten, Quatemberfasten, Vigilfasten u. s. w.; s. d. Art. Fastenzeiten); beiden gemeinschaftlich ist die Enthaltung vom Fleische warmblütiger Thiere (delectus ciborum, Trid. Sess. XXV, Varia decreta). Den Fleischspeisen sind auch die Producte von solchen Thieren, deren Fleisch nicht gegessen werden darf, beizuzählen, wie Eier, Milch, Butter, Käse (Lacticinien). Doch kam für die nördlichen Länder das Verbot der Lacticinien theils durch Dispens, theils durch Gewohnheit außer Kraft (s. d. Art. Fastenspeisen). Die Häretiker der letzten Jahrhunderte warfen mit ihren alten Vorgängern, den Nicolaiten und Valentinianern, der Kirche Aberglauben vor, gleich als hielte sie die von ihr verbotenen Speisen für an sich böse und unrein. Allein sie selbst hat eine solche Lehre gegenüber den Ebioniten, Enkratiten, Eustathianern und Manichäern verworfen (Bellarm. Controv. tertia, 2, 3). Auf derartige Irrlehren bezieht sich auch 1 Tim. 4, 3, und nicht auf das von der Kirche gebotene und geübte Fasten. Das Motiv, welches dem Gebote der Abstinenz zu Grunde liegt, ist Kräftigung des Willens gegen das ungeordnete Begehren durch Enthaltung von an sich erlaubten Genüssen (S. Aug. Serm. 64 de temp.) und Schwächung dieses Begehrens durch Entziehung jener Nahrung, welche mehr als jede andere die sinnliche Natur üppig und lüstern macht (S. Th. 2, 2, q. 147, a. 8). Verband doch Gott selbst mit der Gewährung des Fleischgenusses das Gebot der Enthaltung vom Blute (Gen. 9, 4). Keiner Widerlegung werth ist die Bekämpfung des kirchlichen Abstinenzgebotes durch die Stelle Matth. 15, 11 ff. Das volle Fasten (jejunium plenum) erfordert außer dem delectus ciborum noch die Enthaltung von öfterem Speisegenusse während des Tages oder die Beschränkung auf eine einzige Mahlzeit, welche im Allgemeinen für ausreichend zur Erhaltung der nöthigen körperlichen Kräfte zu erachten ist (vgl. Prop. 29 damn. ab Alex. VII.). Das Gebot verlangt nicht etwa nur, daß man sich mit dem zu einer Mahlzeit hinreichenden Quantum von Speisen begnüge, sondern auch, daß man nur einmal am Tage Speise zu sich nehme, erlaubt aber die Fortsetzung der Mahlzeit, welche man aus irgend einem Grunde unterbrechen mußte. Getränke zu nehmen, welche keinen oder nur geringen Nahrungsstoff enthalten, wie Thee, Kaffee, Bier, Wein, verstößt nicht gegen das kirchliche Fastengebot (liquidum non frangit jejunium), selbst wenn man sie unter Tags öfter genießt (S. Th. 2, 2, q. 147, a. 6 ad 2). In den ältesten Zeiten war es allerdings üblich, sich geistiger Getränke zu enthalten (Bened. XIV., Institutio 15, n. 3). Auch unbedeutend nahrhafte Confecte oder Medicamente dürfen genossen werden, aber nicht in großer Quantität (S. Th. l. c. ad 3). Die heiligen Lehrer, wie Augustin (Serm. 1 in Dom. I Quadr.), Thomas (l. c. ad 2; IV Sent. d. 15, q. 3, a. 4, q. 3 ad 2), bemerken, unmäßiger Genuß erlaubter Speisen und Getränke widerstreite selbstverständlich dem Fastengebote; ist er ja schon dem natürlichen und göttlichen Gesetze der Mäßigkeit entgegen. Mit der Zeit wurde es üblich, mit dem Getränke, namentlich am Abend, etwas Speise zu verbinden (ne noceat haustus); daraus entstand eine kleine Abendcollation, welche jetzt allgemein gestattet ist (s. Ferraris s. v. Jejunium art. 1, n. 14). Sie darf aber die Hälfte der sonst gewöhnlichen Abendmahlzeit nicht übersteigen. Aus guten Gründen darf auch die Hauptmahlzeit am Abend gehalten und zu der sonst für sie üblichen Zeit eine Collation genommen werden (S. Poenitent. d. d. 10. Jan. 1834). Das jejunium plenum verlangte endlich nach der alten kirchlichen Disciplin auch, daß die eine Mahlzeit erst nach vollendeter Non (3 Uhr Nachmittags) gehalten wurde; während der Quadragesima nahm man sie in den frühesten Zeiten sogar erst nach der Vesper, d. h. nach Sonnenuntergang, ein (c. 50, D. I De consecr.). Es sollte damit einestheils der Zweck der Abtödtung sicherer erreicht werden, anderntheils erscheint auch darin die Beziehung des Fastens zum Opfer Christi (Matth. 27, 46), mit welchem die Christen ihr Opfer vereinen (S. Th. l. c. a. 7). Gegenwärtig ist die Zeit der Mahlzeit auch an Fasttagen die Mittagsstunde. Viele Auctoren sind der Meinung, wer ohne genügenden Grund früher als eine Stunde vor Mittag die Mahlzeit halte, breche das Fasten in einem wesentlichen Punkte (in re gravi; vgl. S. Th. in IV Sent. d. 15, q. 3, a. 4). Der hl. Alfons nannte (IV, 1016) die entgegengesetzte mildere Ansicht eine probablere, retractirte dieß aber später (Qu. ref. 13 und Homo ap. tr. 12, n. 21) und sprach sich entschieden für die strengere Meinung aus. Die mildere ist sicher nicht unhaltbar, da sich doch sehr viele und gewichtige Theologen dafür entscheiden, wie z. B. die Salmanticenser, Lessius, Layman, Sporer, Tolet u. s. w. Um dem Geiste und den Absichten des kirchlichen Gebotes zu entsprechen und dasselbe in verdienstlicherer Weise zu erfüllen, ist über den

Wortlaut des Gesetzes hinaus gerathen, auch im Genusse der erlaubten Speisen den Gaumen abzutödten, nicht mehr Getränke zu genießen, als zur Erhaltung der Gesundheit und Arbeitskraft nöthig ist, und mit dem leiblichen Fasten das geistige, d. h. Verdemüthigung, Bußfertigkeit, Zurückgezogenheit, Stillschweigen, Entsagung weltlicher Vergnügungen zu verbinden, endlich dem Fasten auch Almosen (Hermae, Pastor l. 3; August. Serm. in Q. I et III: Jejunium sine misericordia nihil est ei, qui jejunat) und Gebet (Idem, Serm. in Q. II) beizugesellen.

3. Während das Fasten im Allgemeinen durch natürliches und göttliches Gesetz vorgeschrieben ist (August. Ep. 36: Ego evangelicis et apostolicis literis totoque instrumento, quod appellatur T. N., anima id revolvens video praeceptum esse jejunium), bestimmt das positive kirchliche Gesetz, wann und wie es zu üben sei (Bellarmin. l. c. c. 7). Hierfür gelten folgende Grundsätze: a. Die Wirkung des Fastengebotes ist obligatio in genere suo gravis; es entnimmt die Größe seiner Verpflichtung dem göttlichen Gebote, dessen nähere, von der Kirche auf Grund göttlich übertragener Auctorität gegebene Determination es ist. Nach dem Concil von Trient (Sess. VI, can. 20) ist es Dogma, daß die Kirchengebote zugleich mit den Geboten Gottes jeden Christen verpflichten, mag er auch noch so hohe Vollkommenheit schon erreicht haben (vgl. Decreta Martini c. Huss, art. 15; Epiphan. Haer. 75). Alexander VII. verwarf 1665 den Satz (Prop. 23): Frangens jejunium Ecclesiae, ad quod tenetur, non peccat mortaliter, nisi ex contemtu vel inobedientia hoc faciat; puta, quia non vult se subjicere praecepto. b. Weil das Gebot sich unmittelbar als kirchlich positives darstellt, kommen in seiner Interpretation und praktischen Durchführung auch die für positive Gesetze maßgebenden Normen zur Anwendung. Es obligirt also nur die des Vernunftgebrauches mächtigen Getauften von dem Lebensalter an, welches die Fähigkeit für seine Erfüllung voraussetzen läßt, d. i. zur Abstinenz vom siebenten, zum Jejunium vom 21. Lebensjahre an. Es kommen ferner in Beurtheilung seiner Verpflichtung die Particulargesetze, rechtlichen Gewohnheiten, Observanzen und Dispensen des Territoriums in Betracht, in welchem man sich eben aufhält. Gewohnheiten aber, mit welchen das Jejunium ganz unvereinbar ist, können selbstverständlich keine Rechtskraft gewinnen, z. B. die Abendrefection zu einer Abendmahlzeit auszudehnen. Die am Domicilorte geltenden Dispensen vom allgemeinen Kirchengebote dürfen nur benutzt werden, so lange man sich auch daselbst aufhält. Ist an dem Aufenthaltsorte dispensirt, aber nicht am Domicilorte einer Person, so darf sie die Dispens auch für sich in Anspruch nehmen, wenn sie sich nur nicht bloß in der Absicht dorthin begeben hat, um das Gesetz zu umgehen (in fraudem legis). Es hört endlich die Verpflichtung des Gesetzes im Falle physischer oder moralischer Unmöglichkeit der Erfüllung auf. Gegen das Abstinenzgebot als ein praeceptum negativum wird durch jeden neuen Genuß verbotener Speisen, selbst an einem und demselben Tage, eine numerisch neue Sünde begangen. Sie ist läßliche, wenn nur sehr Weniges genossen wird; wird aber das Gebot nicht bloß in unbedeutender Weise übertreten, so ist der Act, mit welchem die materia gravis erreicht wird, schwere Sünde, gleichviel, ob die Speise ohne Unterbrechung oder in mehreren Acten zu verschiedenen Zeiten des Tages genossen wird. Gegen das Gebot des Jejunium wird läßlich gesündigt, wenn außer der erlaubten einmaligen Mahlzeit und Abendrefection und der geringen zu Getränken gestatteten Zuspeise noch etwas ganz Weniges genommen wird, aber schwer, wenn ein als materia gravis anzusehendes Quantum genossen wird, gleichviel, ob in einem oder in wiederholten Acten. Alexander VII. verwarf den Satz (Prop. 29): In die jejunii, qui saepius quid comedit, etsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit jejunium. Uneinig sind die Theologen darüber, ob jeder Genuß in materia gravi außer der einmaligen Mahlzeit schwere Sünde sei, oder nur der erste, da ja durch diesen das Jejunium bereits ganz aufgehört habe, eine Beobachtung desselben aber gar nicht mehr möglich sei, und also zwar gegen die Mäßigkeit gesündigt werden könne, aber nicht mehr gegen die Verpflichtung, „jejunus" zu sein (S. Lig. n. 1030). Formelle Verachtung der Kirche und ihres Gesetzes, welcher man mit dessen Uebertretung Ausdruck geben will, sowie das durch diese gegebene Aergerniß, bilden eine speciell von der Verletzung der Fastenpflicht verschiedene Sünde. Auch die Mitwirkung zur Gesetzesübertretung macht der Sünde selbst schuldig, wenn sie eine formelle oder nicht nach allgemeinen Grundsätzen der Moral gerechtfertigte materielle ist.

Das kirchliche Fastengebot verpflichtet nicht a. die perpetuo amentes; b. Kranke und Reconvalescenten von schwerer Krankheit, ferner mulieres praegnantes vel prolem lacte nutrientes, welche ohne Nachtheil für sich oder das Kind Abstinenz oder Jejunium nicht einhalten können und für welche es geradezu Sünde wäre, durch Fasten solchen Nachtheil zu verursachen; c. Arme, welchen es unmöglich oder nur äußerst erschwert ist, sich Fastenspeisen zu verschaffen oder die zu einer vollen Mahlzeit nöthigen Speisen zu erhalten; d. Personen, welche das sechszigste Lebensjahr bereits erreicht haben; sie sind nicht mehr zum Jejunium verpflichtet, wohl aber zur Abstinenz, außer sie erweise sich als nachtheilig für sie (S. Lig. IV, n. 1036). Die Meinung einiger Auctoren, Frauen sein schon durch ein Alter von 50 Jahren entschuldigt, ist wohl nicht haltbar; dagegen darf bei Frauen mit Grund das 56. Jahr als Grenze der Verpflichtung an-

gesehen werden; e. Soldaten, Dienstboten und überhaupt Untergebene, welche für ihren Tisch nicht selbst sorgen können (also auch Kinder unter väterlicher Gewalt), von ihren Vorgesetzten aber nur verbotene Speisen erhalten, sind wenigstens nicht zur Abstinenz verpflichtet; ob auch nicht zum Jejunium, hängt von der Arbeitslast ab, die ihnen aufgebürdet ist. f. Schwere, den Körper sehr ermüdende körperliche Arbeit, eine beschwerliche, sehr anstrengende Reise, aber auch sehr ermüdende geistige Anstrengung, z. B. im Lehramte, in der Seelsorge u. s. w., entbindet von der Pflicht des Jejuniums, aber nicht jede in der bürgerlichen Gesellschaft nöthige Mühe und Arbeit (Prop. 30 damn. ab Alex. VII.), und auch nicht jede Reise (Prop. damn. 31 ab Alex. VII.). Abstinenz ist zu beobachten, es müßte denn auf einer Reise unmöglich sein, Fastenspeisen zu erhalten. g. Anstrengende Werke der Nächstenliebe oder Frömmigkeit, welche aus triftigen Gründen nicht auf einen andern Tag verschoben werden können, entschuldigen gleichfalls vom Jejunium. Wer durch Uebung des Fastens sich zwar körperliches Unbehagen bereitet, ohne aber an seiner Gesundheit oder Arbeitskraft geschädigt zu werden, mag einen Grund haben, um Dispens zu bitten, ist aber nicht von selbst entbunden.

4. Die Kirche hat die Macht, vom Fastengebote zu **dispensiren**, weil es ja auch ihr obliegt, die Fastendisciplin zu regeln; uneingeschränkt aber steht sie nur dem Papste zu für die ganze Kirche. Die Bischöfe sind potestate ordinaria nur competent für ihre Diöcesanen, und zwar nur für einzelne Personen, welche triftige Gründe hierfür haben, und für die Zeit, während welcher diese andauern (Bened. XIV., Non ambigimus d. d. 30. Maji 1741; Libentissime d. d. 10. Junii 1745; Prodiit jam 30. Jan. 1751). Die Bischöfe Deutschlands erhalten indessen unter den Quinquennalfacultäten immer auch sowohl für Einzelne als für Communitäten und für die ganze Diöcese die facultas dispensandi, quando expedire videbitur, super esu carnium, ovorum et lacticiniorum tempore jejuniorum et praesertim Quadragesimae. Pfarrer und Beichtväter haben keine Vollmacht, es müßte sich denn in einer Diöcese ein dießfallsiges Gewohnheitsrecht gebildet haben, und auch dann nur für jede einzelne Person in genügend begründeten Fällen. Die Dispens darf nie weiter ausgedehnt werden, als es die obwaltenden Gründe rechtfertigen. Als Grund kann angeführt werden jede ungewöhnliche Schwierigkeit, das Gebot zu erfüllen, welche noch nicht einer physischen oder moralischen Nothwendigkeit gleichkommt (S. Th. 2, 2, q. 147, a. 4); würde diese obwalten, so wäre keine Dispens nöthig. Motiviren die obwaltenden Gründe nur eine Dispens im Abstinenzgebote, so besteht noch die Pflicht des Jejuniums und umgekehrt. Ferner gilt die Dispens nur für die Hauptmahlzeit, so daß an Fasttagen bei der Abendcollation den Dispensirten die Enthaltung von Fleischspeisen geboten bleibt (S. Lig. IV, n. 1027; Bened. XIV. Encycl. Libentissime; S. Poenitent. d. d. 23. Julii 1756; Clem. XIII. Appetente d. d. 20. Dec. 1759). In manchen deutschen Diöcesen hat sich indessen die Gewohnheit gebildet, auch am Abende Fleisch zu genießen. Zufolge der Entscheidungen der Pönitentiarie vom 16. Januar 1834 und 16. März 1882 ist dieß denjenigen Personen überhaupt erlaubt, welche schon ohne alle Dispens von der Pflicht zu fasten frei sind (qui ratione aetatis vel laboris vel infirmae valetudinis a lege jejunii seu unicae comestionis eximuntur). Endlich ist für alle Fälle, in welchen an Tagen des Jejuniums der Genuß von Fleischspeisen gestattet wird, streng verboten, Fleischspeisen und Fische bei derselben Mahlzeit zu genießen (s. außer den schon citirten Bullen von Benedict XIV. seine Constitution In suprema universalis Eccl. d. d. 22. Aug. 1741; S. Poenit. d. d. 16. Jan. 1834). Dieses Verbot besteht nach der Encyklica Libentissime auch für die Sonntage der Quadragesima. In derselben Encyklica wird erklärt, das Gebot einmaliger Mahlzeit und das andere, im Falle einer Dispens im Fleischgenusse nicht Fleisch und Fische bei derselben Mahlzeit zu genießen, verpflichte an allen gebotenen Fasttagen während des ganzen Jahres und nicht etwa nur während der vierzigtägigen Fastenzeit, aber nicht an den Abstinenztagen außer der Quadragesima (S. Poenitent. d. d. 15. Febr. 1834). Auch diejenigen Personen, welche nicht zum Fasten verpflichtet sind, dürfen im Falle einer Dispens vom Abstinenzgebote an einem Tage gebotenen Jejuniums nicht Fleisch und Fisch zugleich essen (S. Offic. d. d. 24. Maji 1871 et 23. Junii 1875). Dagegen steht nichts im Wege, daß die von der Abstinenz dispensirten Personen Fleischsuppe nehmen und darnach Fische (S. Poenit. d. d. 8. Febr. 1828), oder mit Fett von Thieren (Schweinefett) zubereitete Fastenspeisen. — Eine Dispens vom Abstinenzgebote entbindet nicht schon ipso facto auch vom Jejunium oder von Einhaltung der für die einmalige Mahlzeit bestimmten Tagesstunde. Eben so wenig kann die Einem Familiengliede ertheilte Dispens Ausdehnung finden auf die übrigen, und eine dem Familienvater gewährte Dispens entbindet nicht schon von selbst die unter seiner Gewalt stehenden Personen. Besondere vom 16. Januar 1834 bis 20. April 1865 erlassene Entscheidungen der heiligen Pönitentiarie bestimmen, die letzterwähnten Personen seien in ihrem Gewissen nicht zu beunruhigen, wenn der dispensirte Vater, sei es auch gegen seine Pflicht, für sie keinen eigenen Tisch zubereiten läßt; nur müßten sie dabei das Gebot de unica comestione et de non permiscendis epulis erfüllen. Glaubt jemand einer Fastendispens zu bedürfen, so ist er strenge verpflichtet, neben den dafür sprechenden Gründen, insoweit sie auf unzweifelhafter Wahrheit beruhen, auch ebenso aufrichtig

alle Thatsachen und Verhältnisse anzuführen, wodurch dieselben an Gewichtigkeit verlieren. Eine erschlichene Dispens (sive obreptitia sive subreptitia) ist ungültig. Ferner sind Arzt und Beichtvater zu Rathe zu ziehen (ex utriusque medici consilio) und ein Zeugniß des erstern beizubringen. Ist die Dispens ertheilt, so muß man die etwa statt des Fastens darin auferlegten anderen guten Werke gewissenhaft vollbringen und bei Benutzung der gewährten Freiheit Sorge tragen, daß nicht Aergerniß oder Gefahr der Gesetzesübertretung für Andere daraus entstehe. Enthält die Dispens keine Verpflichtung zu anderen guten Werken an Stelle der erlassenen Fastenübung, so ist es rathsam, sich selbst solche aufzulegen oder vom Beichtvater bestimmen zu lassen. Die Erlasse des heiligen Stuhles und die Praxis der römischen Kirche geben zu erkennen, daß als bestes suppletorisches Werk der wöchentliche Besuch einer bestimmten Kirche gelten dürfte. (Vgl. Bellarmin., Controv. gen. tertia, l. 2 de jej.; Natalis Alex. H. E. Saec. II, diss. 4; Scavini, Theol. Mor. l. 1, tr. 2, Disp. 2, cap. 2; Müller, Theol. Mor. l. 2, tit. 2, § 165 sqq.; Lehmkuhl, Theol. Mor. I, n. 1210—1222; Marc, Institutiones Morales Alphonsianae, Romae 1885, n. 1218 ad 1248.) [Pruner.]

Fasten bei den Israeliten ging aus der natürlichen Erwägung hervor, daß der gefallene Mensch die Annäherung an Gott vorzüglich durch Entsagung suchen müsse. Alles, was an das Mißfallen Gottes erinnerte, konnte auch eine Aufforderung zum Fasten werden. Die mächtigste Aufforderung zu allgemeinen Fasten fand bei Landesübeln statt, denn in ihnen erschien die lebhafteste Warnung wegen einer Trennung von Gott. Es scheint bei großen Calamitäten früh Gebrauch gewesen zu sein, daß das Volk sich versammelte und einen oder mehrere Bußtage hielt (vgl. das öfter erwähnte Schreien des Volkes zu Gott im Buche der Richter). Eine lebhafte Schilderung eines allgemeinen Buß- und Fasttages haben wir beim Propheten Joel (1, 14; 2, 12. 15) und im 1. Buche der Machabäer (3, 46 ff.). Solche Buß- und Fasttage mußten begreiflicherweise von der geistlichen Obrigkeit angesagt werden; beim zweiten Tempel geschah dieß durch das Synedrium (Mischna, Taanith K. 1, § 5 ff.). Auf solche Fasten bezieht sich ohne Zweifel Isaias K. 58 (s. besonders Vers 3). Außer diesen mit unberechenbaren Unfällen zusammenhangenden Fasten gab es nach dem mosaischen Gesetze jedes Jahr nur Einen Fasttag, nämlich am zehnten Tage des siebenten Monats (Lev. 16, 29 ff.; 23, 27 ff.; das Fasten wird hier genannt „die Seele schwächen“, עִנָּה נֶפֶשׁ, woher das spätere תַּעֲנִית; der einfachere Ausdruck für das bloß körperliche Fasten ist צוֹם). Das Fasten bestand nicht etwa bloß in einigem Abbruch, sondern in gänzlicher Enthaltsamkeit von Speise und Trank, Salbung, Bad und ehelichem Umgang (Mischna, Joma K. 8, § 1). Später kamen zur Erinnerung an große Unglücksfälle der ganzen Nation mehrere andere Fasttage auf. Der Prophet Zacharias nimmt auf folgende Rücksicht, ohne jedoch die Veranlassung zu nennen: a. im vierten Monat (17. Thammuz) Andenken an die Eroberung Jerusalems (Zach. 8, 19); b. im fünften Monat (am 9. Ab) Erinnerung an die Zerstörung des Tempels (Zach. 7, 3); c. im siebenten Monat (4. Tischri) wegen der Ermordung des Godolias (Zach. 8, 19); d. im zehnten Monat (12. Tebet) Andenken an die beginnende Belagerung Jerusalems (Zach. 8, 19). Manche Fasttage erhielten sich nur eine Zeitlang, z. B. der im Tebet eingeführte zur Trauer über die Entstehung der griechischen Bibelübersetzung. Fromme Israeliten beobachteten jede Woche zwei Fasttage, Montag und Donnerstag (Mischna, Taanith 2, 9), worauf sich die Pharisäer viel einbildeten (Luc. 18, 12). Das Evangelium zusammen genommen mit den Tractaten Joma und Taanith der Mischna zeigt hinlänglich, welch' großer Werth seit der Entstehung des Pharisäismus auf das Fasten gelegt wurde, wie sehr es aber auch in Aeußerlichkeit und Gleißnerei ausartete. Die Observanz des modernen Judenthums schließt sich innig an die Grundsätze der Pharisäer an; die Zahl der Fasttage ist um so größer, weil nicht nur das Andenken irgend welcher traurigen Ereignisse aus der alten Zeit, sondern auch unglückliche Begebenheiten der Neuzeit Veranlassungen dazu geworden sind. So wird z. B. im Kalender für die deutschen Juden am 29. Adar ein תענית ווינץ „ein Vinzfasten“ aufgeführt zum Andenken an die Gefahr, in welche die Juden Frankfurts durch einen Aufruhr des Israeliten Vinz Hans im J. 1626 kamen (s. J. J. Schudt, Jüdische Merkw. III, 9). Freiwillige Fasttage werden nach dem Antriebe und den religiösen Bedürfnissen einzelner Personen noch ebenso wie früher im Alterthume gehalten. Beispiele aus der biblischen Zeit sind: Ex. 34, 28; vgl. Deut. 9, 9. Richt. 20, 26. 1 Sam. 1, 7; 7, 6; 20, 34; 31, 13. 2 Sam. 1, 12; 12, 16. 3 Kön. 21, 27. 2 Par. 20, 3. 1 Esdr. 8, 21; 10, 6. 2 Esdr. 1, 4. Tob. 3, 10. Judith 4, 8; 8, 6. Esther 4, 16. [v. Haneberg.]

Fasten bei den Mohammedanern, s. Ramadan.

Fastenspeisen nennt man im Allgemeinen alle Nahrungsmittel, deren Genuß an gebotenen Fasttagen weder durch das Fasten- noch durch das Abstinenzgebot verboten ist; im engern Sinne heißen so die nicht in die Abstinenz eingegriffenen. Was die erstere Bedeutung angeht, so sind mit dem Fasten alle Getränke vereinbar, welche nur zur Stillung des Durstes oder zur Förderung der Verdauung dienen, wie Bier, Wein, Kaffee, Thee, Limonade, Zuckerwasser, aber nicht solche Getränke, welche nur Speisen in flüssigem Zustande sind und zur Ernährung dienen, wie Milch und Suppen. Nach gewöhnlicher Ansicht ist indeß der einmalige Genuß von einer kleinern Quantität Chocolade, welche mit

Wasser gekocht ist, außer der Mahlzeit erlaubt. Die Moralisten berufen sich hierfür auf die allgemeine Gewohnheit, auf welche in Interpretation des Fastengebotes als eines positiv kirchlichen immer Rücksicht zu nehmen ist (S. Thom. 2, 2, q. 147, a. 4 ad 3; a. 8 ad 3), sowie auf Entscheidungen der Päpste Pius V., Gregor XIII. und Paul V. (S. Lig. IV, n. 1023) und der S. Poenit. d. d. 21. Nov. 1845 für Canada. Es läßt sich indessen nicht läugnen, daß eine Tasse Chocolade wohl nicht weniger Nahrungsstoff enthält als eine Tasse Milch. Das Verbot letzterer dürfte daher mehr in dem Verbote der Lacticinien, als in dem Nahrungswerthe der Milch begründet sein (vgl. Capellmann, Pastoralmedicin K. 2). Zu den Fastenspeisen im engern Sinne gehören: 1. Fische und Thiere mit rothem kaltem Blute. Ob ein Thier dieser Kategorie beizuzählen ist oder nicht, muß nach dem hl. Alfons (IV, 1011) aus der communis aestimatio und dem judicium medicorum entnommen werden. Demnach ist der Genuß von Schnecken, Schildkröten, Fröschen, See- und Flußkrebsen, Muscheln und anderen Schal- und Weichthieren an Abstinenztagen erlaubt. Fischotter und Biber werden, obwohl sie Säugethiere sind, von manchen Moralisten auf Grund des Gewohnheitsrechtes hierzu gerechnet; deßgleichen ist es an vielen Orten Herkommen, gewisse Wasservögel, welche sich nur von Fischen nähren, als Fastenspeisen anzusehen, wie das Wasserhuhn; Wildenten und Wildgänse sind aber nie zu genießen erlaubt. Der Grund, warum die Kirche den Genuß der Fischspeisen jetzt erlaubt, während sich die Gläubigen der ersten Jahrhunderte desselben an Fasttagen enthalten zu haben scheinen (Chrys. Hom. de statuis u. A.), ist vorerst, daß dieselben weniger Nahrungsstoff enthalten als Fleisch von Landthieren, und keinesfalls den Organismus so sehr wie diese erhitzen und erregen; dann aber auch, daß eine allgemein hinreichende Nahrung aus Vegetabilien überall nur schwer, an vielen Orten gar nicht gewonnen werden kann. Manche Kirchenschriftsteller (so Durandus) berufen sich auch auf die Symbolik und sagen, der Fisch erinnere an die Reinheit, da der Fluch der göttlichen Gerechtigkeit nicht die Gewässer, sondern nur die Erde traf; er lebe im Wasser, welches zur Materie des Sacramentes der geistigen Waschung und Wiedergeburt gemacht wurde; er sei das Symbol Christi (ΙΧΘΥΣ) u. s. w. — 2. An den Fast- und Abstinenztagen, welche nicht in die vierzigtägige Fastenzeit fallen, sind auch gestattet Nahrungsmittel, welche aus Producten der Landthiere, aber nicht aus ihrem Fleische, gewonnen werden, also Milch, Käse, Butter (lacticinia), Schmalz, Eier. Während der vierzigtägigen Fasten dürfen sie nicht genossen werden, nach gemeinem, freilich vielfach dispensirtem Recht auch nicht an den Sonntagen der Fasten (S. Lig. 1007), obgleich an diesen keine Verpflichtung zu fasten besteht (Conc. Laodic. a. 367, c. 50; Conc. Trull. a. 692, c. 56, woselbst gegen dawiderhandelnde Laien Excommunication, gegen Cleriker Deposition ausgesprochen wird; Conc. Trid. Sess. XXV, contin.; Prop. 32 damn. ab Alex. VII). Der hl. Thomas (l. c. a. 8 ad 3) sagt hierüber: . . . inter alia jejunia solemnius est quadragesimale jejunium, tum quia observatur ad imitationem Christi, tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostrae mysteria devote celebranda. Et ideo in quolibet jejunio interdicitur esus carnium, in jejunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia. Durch Gewohnheit und Observanz ist indessen vielfach auch an anderen gebotenen Fasttagen während des Jahres Enthaltung von Lacticinien geboten, und daher fährt der heilige Lehrer fort: circa quorum abstinentiam in aliis jejuniis diversae consuetudines existunt apud diversos; quas quisque observare debet secundum morem eorum, inter quos conversatur (vgl. S. Lig. 1009, dub. 3). Die griechische Kirche dehnte die strenge Abstinenz auf alle Fastenzeiten des Jahres aus (Goar, Euchol. 207). Die occidentalische Kirche beobachtete in vielen Diöcesen die gleiche Uebung. So finden wir noch im J. 1344 Dispensen des heiligen Stuhles, welche den Diöcesen Köln und Trier, und im J. 1485 solche, welche der Landschaft Meißen Milchspeisen und Eier an allen Fasttagen außer der Quadragesima erlauben. In Deutschland sind jetzt auch in der Quadragesima Lacticinien und Eier in Kraft eines Gewohnheitsrechtes und wegen Ermangelung anderer ausreichender Nahrungsmittel gestattet (vgl. Bened. XIV. Instit. 16). Um in jeder Richtung die Gewissen zu beruhigen, ertheilt übrigens der heilige Stuhl den Bischöfen Deutschlands auch die Vollmacht, vom Verbote der Lacticinien Dispens eintreten zu lassen (Facult. quinquen. n. 19). Auf Speck und daraus gewonnenes Schmalz (wie Schweinefett) darf das von Erlaubtheit der Lacticinien Gesagte nicht Anwendung finden; deßgleichen nicht auf Fleischsuppe. Sie gelten nie als Fastenspeisen und können nur den Armen erlaubt werden, welche außerdem der nöthigen Nahrung entbehren müßten. Gewohnheitsrecht allein kann eine Ausnahme begründen (S. Lig. 1010, dub. 5). — 3. Vegetabilien und daraus gewonnene Speisen sind die allgemein zulässigen Fastenspeisen. Im Falle einer Dispens vom Abstinenzgebote oder der Nichtverpflichtung desselben sind für alle Mahlzeiten, bei welchen Fleischspeisen genossen werden, die oben (1.) genannten Speisen (Fische u. s. w.) verboten. Nur Fleischsuppe neben Fastenspeisen zu genießen, ist denjenigen Personen, welche vom Abstinenzgebote dispensirt sind, erlaubt (s. d. Art. Fasten). Die ertheilten Dispensen sind ferner nur als Erlaubniß des Fleischgenusses bei der Hauptmahlzeit zu interpretiren. Dieß geht klar hervor aus den Constitutionen Benedicts XIV. (s. d. Art. Fasten) und Clemens' XIII. (Appetente d. d. 20. Dec.

1759). Die Gewohnheit mehrerer deutschen Diöcesen aber dehnt dieselbe auch auf die Abendrefection aus. Der hl. Alfons v. Liguori (1025) hält in diesem Punkte ausdrücklich ein Gewohnheitsrecht für zulässig. [Pruner.]

Fastentuch, Hungertuch (cortina, velum s. circitorium quadragesimale, texture de carême, drap de faim), ist der Vorhang, welcher früher allgemein, jetzt noch vereinzelt, z. B. in den Domen zu Paris und zu Trient, in der Lambertikirche zu Münster, zu Dülmen und Haltern (wenigstens noch vor einigen Jahren, wohl auch noch jetzt), in der Fastenzeit zwischen dem Hochaltar und dem Chor aufgehangen wurde. Dieser Vorhang war ein Sinnbild der Trauer und der Buße, welcher der Sünder sich unterwerfen muß, um zu der Majestät Gottes, dessen Blicke er durch seine Missethaten beleidigt hat, wieder aufblicken zu dürfen; er bezeichnete auch die Demüthigungen Christi, welche für die Juden ein Aergerniß, für die Heiden eine Thorheit waren, und welche wie ein Schleier, der zerreißt, plötzlich vor dem Glanze der Auferstehung verschwinden sollte (Honorius August., Gemma animae 3, 46). Eine weitere Bedeutung gibt Durandus (Ration. 1, 3, 35): Cortina, quae in quadragesima in officio missae ante altare extenditur, significatum est in hoc, quod velum infra tabernaculum erat suspensum, quod dividebat sancta sanctorum a sanctis . . ., per quod arca populo velabatur . . . quod in passione Domini scissum est, et illius exemplo hodie cortinae varia pulchritudine texuntur. Das Fastentuch war von weißem, grauem oder violettem Leinen, gestickt oder gemalt, und wurde im Anfange der Fastenzeit, gemäß der Ordinatio des Erzbischofs Lucas von Cosenza (13. Jahrh., bei Martène, De antiq. eccles. discipl. in celebr. offic. c. 19, n. 6), nach der Complet des ersten Fastensonntags aufgehangen und nur an den Sonntagen und an den Festen mit neun Lectionen von der ersten Vesper an zurückgezogen, weil der Sonntag dominicam recolit resurrectionem (Durandus l. c. n. 36). Am Charfreitag wurde es entfernt, quia in passione Domini velum templi scissum est et per eam revelata est nobis regis spiritualis intelligentia, quae antea latebat, . . . et aperta est regni coelestis janua (Durandus l. c. n. 36); in einzelnen Kirchen scheint man es täglich beim Evangelium und während der Wandlung geöffnet zu haben. Nach Constit. Hirsaug. 2, 34 (bei Gerbert, Vet. Liturg. Alleman. disquis. 10, c. 3, n. 10) wurde es feria quarta ante Pascha fortgenommen. Nach Gerbert (l. c.) war in andern Kirchen der Aschermittwoch der Tag, an welchem es angebracht wurde. Nach dem Concil von Exeter (1287, c. 12) sollte jeder Altar, an welchem celebrirt wurde, ein velum quadragesimale haben. Der figurale Schmuck bestand, der Zeit des Gebrauchs entsprechend, häufig aus Scenen der Leidensgeschichte. Gleichzeitig mit dem Aufhängen des Fastentuches, und nicht erst, wie jetzt, mit dem Passionssonntage, wurden auch die Bilder in der Kirche verhüllt (Martène l. c. n. 6).

Von diesen Fastentüchern haben sich außer den schon erwähnten zu Trient, Münster, Haltern und Dülmen noch eine Anzahl in Deutschland erhalten. Eines aus dem 15. Jahrhundert, von dem Gewürzhändler Jacob Gorteler zu Zittau nach einer Hungersnoth 1472 der dortigen Johanniskirche geschenkt, ist jetzt im Museum des großen Gartens zu Dresden; dasselbe enthält auf grober Leinwand 108 biblische Bilder des Alten und Neuen Testamentes, durch deutsche Reime erläutert. Ein Stück eines Fastentuches findet sich im Münster zu Freiburg i. Br. Auf der Ausstellung westfälischer Alterthümer und Kunsterzeugnisse, welche 1879 zu Münster stattfand, waren vier leinene Fastentücher des 17. Jahrhunderts in Filetarbeit, eines aus der Kirche zu Telgte mit 66 Darstellungen, meist aus der Leidensgeschichte, und der Inschrift: Ad passionis salutaris memoriam et ecclesiae Telgetensis ornamentum. A. D. MDCXXIII acu pictum; eines aus der Kirche von Vreden mit 11 Darstellungen aus der Passion und 20 Wappen, verfertigt 1623, renovirt 1826; eines aus der Kirche zu Hellefeld mit Doppelumschrift aus dem Fastenhymnus Ex more docti mystico; eines von 1623 aus einer damals zu Osnabrück befindlichen Privatsammlung. Ein mit 60 Darstellungen bemaltes Fastentuch zu Güglingen (Würtemberg) aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ist leider 1849 verbrannt; ebenso wurde eines aus dem zwölften Jahrhundert auf grauem Leinen gemalt in der Apostelkirche zu Köln (Bock, Das heilige Köln, St. Aposteln 8), leider bei einem Brand in der Sacristei vor einigen Jahren zerstört. In dem Katalog der Düsseldorfer Ausstellung kunstgewerblicher Alterthümer von 1880 heißt es von zwei Leinenstickereien im Besitze des Fürsten von Solms-Braunfels, aus dem Kloster Altenberg a. d. Lahn stammend, daß sie wahrscheinlich Fastentücher gewesen seien; in der jüngst erschienenen Beschreibung derselben durch Rector Aldenkirchen (Jahrb. der Alterthumsfr. im Rheinland Heft 79, S. 256—272, Tafel 6. 7) wird die Ansicht für wahrscheinlicher gehalten, dieselben seien trotz ihrer Größe Altartücher gewesen. Das eine aus dem Ende des 13. Jahrhunderts enthält Scenen aus dem Leben und Leiden des Heilandes und einzelner Heiligen, darunter Sanctae Elizabit Landgraviae; das andere aus der Mitte des 14. Jahrhunderts zeigt den Weltrichter zwischen Petrus, Nicolaus und Augustinus zur Rechten, Herodes, Pilatus und Nero zur Linken, auf den Schmalseiten einerseits die Anbetung der heiligen drei Könige, andererseits mehrere Heilige, darunter wieder die hl. Elisabeth, deren Tochter Gertrud Nonne und Abtissin in Altenberg war. Letzteres hat inschriftlich auch den Namen der Verfertigerin dieser nach Technik wie Ausführung meisterhaften Arbeit uns aufbe-

wahrt: Sophia Hadewigis Lucardis fecit me. Auch von einem viel ältern Fastentuche ist die Künstlerin bekannt. Abt Hartmodus von St. Gallen schickte an die dortige Kirche velum optimum, quod adhuc hodie in Quadragesima ante crucem extra chorum appenditur, per manus sororis suae nomine Richlin contextum (Ratbertus Chronic. bei Gerbert l. c.). Da Hartmodus 895 starb, so ist diese Notiz auch für das Alter des Gebrauchs der Fastentücher von Wichtigkeit. Aehnliche Leinwandstickereien aus dem 14. Jahrhundert, wie die vorgenannten aus Altenberg, welche denselben Zwecken gedient haben werden, befinden sich im Dom zu Brandenburg und im Kloster Lüne. Ein Fastentuch aus grobem Leinen, in welches mit blauen Zwirnfäden Passionsdarstellungen und Inschriften eingestickt sind, befindet sich im Diöcesanmuseum zu Münster. Manche andere werden noch verborgen in Sacristeien liegen. Zwei belgische Fastentücher besitzt Canonicus von Bethune zu Brügge. Von dem frühern Gebrauch des Fasten- oder Hungertuches stammen die sprichwörtlichen Redensarten: „am Hungertuche nagen", „am Hungertuche flicken, nähen", „auf königlicher Tafel breitet man kein Hungertuch" (Grimm, Deutsches Wörterbuch s. v.); „de hungerdook is follen" = die Fastenzeit ist zu Ende (Berghaus, Sprachschatz der Sassen s. v.). — Literatur: Bock, Gesch. der liturg. Gewänder I, 187; Reusens, Elem. de l'archéol. chrét. II, 256—259; James Weale im Beffroi II, 39—45; Otte, Handb. der Kunstarchäologie, 5. Aufl. I, 387; Dan. Rock, The church of our fathers IV, 221 ss. [Heuser.]

Fasten-Verordnungen, -Mandate, -Patente heißen die bischöflichen Erlasse, welche vor Beginn der vierzigtägigen Fastenzeit den Gläubigen der Diöcese durch öffentliches Ablesen von der Kanzel, vielfach durch Anheften in der oder an der Kirche, die durch die allgemeinen, eventuell durch die besonderen Gesetze der Diöcese vorgeschriebenen Fast- und Abstinenztage in Erinnerung bringen und die Milderungen verkünden, welche durch Gewohnheitsrecht eingeführt sind oder von dem Bischof auf Grund päpstlicher Bevollmächtigung, sei es durch die Quinquennalfacultäten, sei es durch besondere Indulte, mit Rücksicht auf die zeitlichen und örtlichen Verhältnisse verfügt werden. Es ist charakteristisch für den Geist engherziger Bevormundung der Kirche durch die Staatsgewalt, daß bis in die neuere Zeit in Deutschland für diese bischöflichen Erlasse, welche doch wesentlich nur Milderungen des kirchlichen Fastengebotes verkünden, eine vorherige staatliche Genehmigung verlangt wurde, welche z. B. in Bayern den Exemplaren, welche in den Kirchen angeheftet wurden, ausdrücklich aufgedruckt war. In den letzten Jahrzehnten ist dieser Eingriff in das innere Gebiet der Kirche und des Gewissens allseitig aufgegeben worden: nur in Bayern, wo schon 1806 durch das Allerhöchste Rescript vom 11. Juli die frühere staatliche Verordnung, wodurch den Wirthen und Kostgebern die Bewirthung mit Fleischspeisen an den Fasttagen verboten war, aufgehoben wurde, hat man bis jetzt im Princip die Nothwendigkeit der Staatsgenehmigung aufrecht erhalten und sich begnügt, durch königliche Entschließung vom 30. März 1852, mitgetheilt durch Ministerialerlaß vom 8. April 1852, dieses Placet für die Fastenmandate bis auf Weiteres im Voraus zu ertheilen. In der Regel wird die Fastenverordnung von einem Hirtenbriefe (s. d. Art.) begleitet. [Heuser.]

Fastenzeiten. Geschichtliches. Schon im Paradiese hatte Gott durch das Verbot, von einem bestimmten Baume zu essen, die Angemessenheit der Abstinenz selbst für den nicht gefallenen Menschen documentirt; nach dem Sündenfalle bestand ein Theil der Strafe darin, daß der Erde nur mit mühseliger Arbeit die Nahrung abgewonnen werden kann. Der in dem gefallenen Menschen so mächtige Kampf des Fleisches wider den Geist ließ die Schwächung des erstern durch Entziehung von Speise so naturgemäß erscheinen, daß das Fasten schon bei heidnischen Völkern, Aegyptern, Indern, Griechen, Römern (Eckstein, Askesis, Freiburg 1862, 142 ff. 252 ff.; Döllinger, Heidenthum u. Judenthum, Regensb. 1855, 43 f. 133. 171. 231. 239. 278. 375. 441) geübt werde, wie es auch in dem Religionswesen der Juden eine hervorragende Stelle einnahm. Um so mehr mußte dasselbe, wie Christus es vorhergesagt (Matth. 9, 14 f.), im Christenthum zur Beobachtung kommen. Den Grund und den Zweck des Fastens gibt die Kirche in der Präfation der Fastenzeit an: qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia. Unter den kirchlichen Fastenzeiten nimmt die erste Stelle ein:

I. Die vierzigtägige Fastenzeit vor Ostern. Wie die Tage, wo der Bräutigam von ihnen fortgenommen, für die Jünger eine Zeit der Trauer waren, so wurden auch die jährlichen Erinnerungstage an den Tod des Erlösers für die Christen Tage der Fasten. Schon Tertullian (De jejun. c. 2) stellt in seiner montanistischen Streitschrift gegen die Katholiken als Ansicht der letzteren auf, nach der Uebung der Apostel seien die Tage, in quibus ablatus est sponsus, zum Fasten bestimmt, und derselbe bezeugt in einer frühern Schrift (De oratione c. 18): in die Paschae (d. h. des πάσχα σταυρώσιμον) communis et quasi publica jejunii religio est. Auf ein Fasten der Gläubigen mit den Katechumenen vor der feierlichen Taufe, welche an der Ostervigil stattfand, weist auch Justin (Apolog. I, c. 61), sowie ein Brief des hl. Irenäus (bei Euseb. H. E. 5, 24) hin; wenn auch über dessen Interpretation verschiedene Ansichten walten, so sind doch Alle darin einverstanden, daß derselbe wenigstens von dem Fasten in der Charwoche redet. Nach einem Schreiben des Dionysius von Alexandrien an Basilides (Galland.

Bibl. Patr. III, 501—509) war zu jener Zeit, d. h. in der Mitte des dritten Jahrhunderts, das Fasten in den letzten zwei Tagen der Charwoche allgemein; nicht so in den ersten vier Tagen, für welche das aus derselben Zeit stammende fünfte Buch der Apostolischen Constitutionen (c. 18; vgl. c. 13) und ebenso Canon. s. Hippolyti 22, ed. Haneberg die Verpflichtung ebenfalls als geltendes Recht ausspricht. Wie allgemein und althergebracht dieses Paschafasten war, ergibt sich auch aus Eusebius (H. E. 5, 23), welcher es zu den ursprünglich von den Aposteln überlieferten Gebräuchen zählt. Ein Paschafasten, welches an die Worte Christi (Matth. 9, 15) anknüpfte, wurde also schon in den ersten Jahrhunderten als herkömmlich und selbstverständlich betrachtet und kann nur auf das apostolische Zeitalter zurückgeführt werden. Nach der Stelle bei Tertullian (De jejunio c. 2) fand es ursprünglich wohl nur an den Tagen, in quibus ablatus est sponsus, statt, erweiterte sich dann bald auf den Mittwoch der Charwoche, als den Tag, an welchem Judas sich zum Verrath anbot und der Tod des Herrn beschlossen wurde, auf den Donnerstag, an welchem er gefangen genommen wurde, und dann auf die ganze Charwoche, welche so ein Gegenstück zu der Osteroctav wurde, die durch die Nachfeier der Taufe sich schon früh ausbildete (Tert. De coron. c. 3; Probst, Die kirchl. Disciplin 292). Eine Ausnahme bildete in einzelnen Kirchen der Gründonnerstag, wohl wegen der Einsetzung des heiligen Abendmahles und weil die Katechumenen wegen der an diesem Tage vorzunehmenden Waschung eine Refection nehmen durften, was einzelne Gläubigen nachahmen mochten (S. August. Ep. ad Januar. 54; Canon. s. Hippolyt. 19, n. 5); ferner wurde in den Kirchen der Quartodecimaner, weil am 14. Nisan sowohl das πάσχα σταυρώσιμον als das πάσχα ἀναστάσιμον gefeiert wurde, nach der Messe dieses Tages das Fasten geschlossen und am Charsamstage also nicht mehr gefastet. In allen anderen Kirchen wurde auch am Charsamstage, dem Tage der Grabesruhe, gefastet und in den drei ersten Jahrhunderten regelmäßig am Abend des Charfreitages das Fasten nicht abgebrochen, sondern bis nach der Auferstehungsfeier fortgesetzt (Irenaeus l. c.; Dionysius l. c.; Constit. Apost. 5, 18). Außer diesem Fasten in der Charwoche finden wir schon frühe ein längeres Fasten vor Ostern bezeugt. Schon Tertullian (De jejunio c. 13) sagt, daß die Katholiken praeter Pascha . . . citra illos dies, quibus ablatus est sponsus, fasteten, und Origenes bezeugt die Quadragesima als allgemein gebräuchliche Fastenzeit: Habemus enim quadragesimae dies jejuniis consecratos (Hom. X in Levit.). Aus der Hälfte desselben dritten Jahrhunderts haben wir für die νηστεία τῆς τεσσαρακοστῆς in Constit. Apost. 5, 13 und in Canon. s. Hippol. 20 ein Zeugniß. Das erste Concil von Nicäa setzt die vierzigtägige Fastenzeit als etwas Althergebrachtes und Allbekanntes voraus, indem es in can. 5 vorschreibt, daß eine der beiden jährlichen Provinzialsynoden πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς gehalten werden solle. Von dem Zeugnisse des hl. Irenäus (bei Eus. H. E. 5, 24, n. 4) sehen wir hier ab, weil die Interpunction und damit die Deutung der Stelle bestritten ist (vgl. Probst, Disciplin 273 ff.; Linsenmayr, Entwickl. der kirchl. Fastendisciplin bis zum Concil von Nicäa, München 1877, 26 ff. Weitere Zeugnisse der nachnicänischen Väter des vierten Jahrhunderts s. bei Linsenmayr a. a. O. und Binterim, Denkwürdigkeiten V, 2, 29 ff.). In allen diesen Zeugnissen begegnet uns die Quadragesima als etwas Hergebrachtes; von einer Einführung durch die kirchliche Gesetzgebung wird nichts erwähnt (über die vorgebliche Einführung durch Papst Telesphorus vgl. Linsenmayr a. a. O. 46, Note 31), so daß wir auf einen apostolischen Ursprung dieser Fastenzeit hingewiesen sind, für welchen sich auch Hieronymus (Epist. 41, al. 27 ad Marcellam) ausspricht. Die Uebung eines vierzigtägigen Fastens war auch nahegelegt durch das Beispiel Christi, welches durch das Fasten des Moses und des Elias war vorgebildet worden (August. Epist. ad Januar. 55, n. 28; Tert. De jejun. c. 6; Ambros. De Elia et jejun. c. 2, 6). Die Beobachtung dieser Fastenzeit ist eine Gedächtnißfeier τῆς τοῦ Κυρίου πολιτείας (Const. Apost. 5, 13), und der Herr ist es, welcher uns lehrt, uns durch Fasten zu salben (Basil. Hom. I de jejun. c. 9). Weitere Belegstellen für diese Auffassung der Väter s. bei Linsenmayr a. a. O. 49 f. — Die Bedeutung des heiligen Osterfestes mußte es um so mehr angemessen erscheinen lassen, diesem Fasten vor demselben seine Stelle anzuweisen, als das Fasten des Erlösers, dessen Taufe am Epiphaniafeste gefeiert wird, auch annähernd in diese Jahreszeit gefallen war. Dazu kommt, daß schon nach Justin (Apol. I, c. 61; vgl. Cyrill. Catech. I) die Katechumenen sich auf die heilige Taufe, deren feierlichster Spendetag die Osternacht war, durch Fasten vorbereiten mußten. Wie der Causalnexus des Fastens der Gläubigen und der Katechumenen war, ob dasjenige der Gläubigen von dem Tauffasten der Katechumenen seinen Ausgang genommen, wie Probst (Disciplin 277) annimmt, oder ob das Umgekehrte der Fall gewesen, was wohl wahrscheinlicher ist (vgl. Linsenmayr a. a. O. 51), läßt sich mit Bestimmtheit nicht feststellen. Wahrscheinlich bildete sich als fromme Uebung in der apostolischen Zeit unter den eifrigen Gläubigen dieses Fasten, welches durch die allgemeine Gewohnheit für Alle verpflichtend, für die Katechumenen und bei Ausbildung der Bußdisciplin für die Büßer noch ausdrücklich vorgeschrieben wurde.

Der Beginn dieser vierzigtägigen Fasten war verschieden (gegen Dallaeus, De jejun. et quadrag. l. 3, c. 9 sqq. u. A., daß die Quadra-

gesima im vierten Jahrhundert nur ein vierzigstündiges Fasten bezeichnet habe, s. Beveridge, Cod. can. vindicat. l. 3, c. 4; Binterim a. a. O. 33 ff.; Linsenmayr a. a. O. 55 ff.). Im Abendlande, in der alexandrinischen Kirche und in der von Jerusalem dauerten die großen Fasten sechs Wochen vor Ostern, in einem großen Theile der morgenländischen Kirchen dagegen sieben Wochen. Nach den Apostolischen Constitutionen 5, 13 schloß das Fasten der Charwoche sich an diese Quadragesima an; ob dieß durch die Kirche der Quartodecimaner veranlaßt war, bei welchen Ostern schon auf den Montag dieser Woche fallen konnte, und ob auch im Abendlande zuerst die sechs Wochen der Quadragesima vor die Paschafasten der Charwoche fielen, ist nicht ganz klar (vgl. Probst, Disciplin 270 und Linsenmayr a. a. O. 60). Da am Sonntag (im Morgenlande, früher auch in der mailändischen Kirche, auch am Samstag, mit Ausnahme des Charsamstags) nur die Abstinenz gehalten, nicht aber gefastet wurde, so war die Zahl der eigentlichen Fasttage hier wie dort nur 36. Daher auch die Deutung der Quadragesima als eines Gott darzubringenden Bußzehntens des ganzen Jahres (Cassian. Collat. 21, 24—28; Gregor. M., Hom. 16 in Evangel.). Bezüglich der vereinzelten Behauptungen von Socrates (H. E. 5, 22) und Sozomenus (H. E. 7, 19) über die großen Verschiedenheiten in der Dauer der Quadragesima vgl. Linsenmayr a. a. O. 61 f. In der lateinischen Kirche begann man vereinzelt schon im fünften Jahrhundert (Maxim. Taur. Hom. in die Cin. bei Migne, PP. lat. LVII, 201 sq.), um die durch das Fasten des Erlösers geheiligten 40 Tage voll zu machen, das Fasten bereits am Mittwoch vor dem ersten Fastensonntage, eine Uebung, welche, mit Ausnahme von Mailand, in der lateinischen Kirche allmälig allgemeine Gewohnheit und durch Urban II. auf dem Concil von Benevent 1091 c. 4 ausdrücklich zum Gesetz erhoben wurde (Bened. XIV., De syn. dioec. 11, 1, 3). Die liturgischen Besonderheiten der Quadragesima wurden dadurch nicht geändert. In Mailand beginnt das Fasten noch jetzt am Montag nach dem ersten Fastensonntag (S. Carol. Borrom. Conc. Mediol. I, p. 2, c. 7; Harduin. X, 655). Für den Clerus begann früher das Fasten schon mit dem Sonntag Quinquagesima, welcher deßhalb auch unter dem Namen dominica carnis privii oder privicarnii sacerdotum, Herrenfasten (vgl. Gratian. c. 4. 5, Dist. IV) vorkommt und im mozarabischen Missale dominica ad tollendas carnes genannt wird. Der Ordensclerus begann die Fastenzeit mit dem Sonntag Septuagesima (Petr. Bles. Serm. 13). In der morgenländischen Kirche beginnt das strenge Fasten noch jetzt sieben Wochen vor Ostern; sie schickt demselben, nach dem Triodium in Folge eines Gelübdes des Kaisers Heraclius im Kriege mit Chosroes, eine achte Woche mit leichterer, Käse und Butter gestattender Abstinenz als Vorbereitung voraus (Nilles, Kalendarium II, 6 sq.; Martène, De ant. eccles. discipl. in celebr. off. c. 18, n. 8). Die Fleischspeisen sind bei ihnen schon vom Sonntag Septuagesima an verboten (Guéranger, Année liturg., temps de Carême 23). In Polen begann bis zu den Zeiten Innocenz' IV. das Fasten in aller Strenge am Sonntag Septuagesima (Rainald. ad an. 1248, n. 49).

Die Enthaltung in der vierzigtägigen Fastenzeit hatte, so weit wir dieselbe verfolgen können, stets einen doppelten Charakter: sie bezog sich auf die Qualität und die Quantität der Nahrung. In erster Beziehung waren als weniger nothwendig die Nahrungsmittel untersagt, welche Gott nach der Sintflut der Menschheit gestattet hatte: Fleisch und Wein (Cyrill. Catech. 4, 27; Basil. Hom. 1 de jejun.; Hieron. Comment. in Daniel. c. 10, v. 3). Zu ersterem scheint man schon damals Eier und alle Lacticinien, zu letzterem alle Spirituosen gerechnet zu haben, denn die Väter führen als erlaubte Fastenspeisen Brod, Früchte, Kräuter und Gemüse an (S. Aster. Amas. In princ. jejunii bei Migne, PP. gr. XL, 380). Das Concil von Laodicäa schreibt (c. 50) für die ganze Quadragesima die Xerophagie vor, welche auch den Gebrauch von Oel und mit Oel zubereiteter Speisen ausschloß (vgl. Tertull. De jejun. c. 1) und nur trockene Speisen, Brod, Salz, Früchte und Kräuter, ohne weitere Zubereitung gestattete. Wie es mit der Tragweite der Vorschrift dieses Concils sich verhalten mag (vgl. Linsenmayr 123) — sicher ist, daß in dieser Strenge dieselbe auch im Orient nicht zur Ausführung gekommen ist, indem dort die Xerophagie erst mit dem Passionssonntage beginnt, bis dahin aber der Gebrauch von Oel, Honig und der Genuß von Muscheln, nicht aber von Fischen, gestattet ist; letztere sind nur am Feste Mariä Verkündigung und am Palmsonntage erlaubt. In der lateinischen Kirche ist gemeinrechtlich noch jetzt der Genuß von Fleisch, Eiern und Lacticinien selbst an den Sonntagen der Fastenzeit verboten (can. 6, Dist. IV). Das Verbot des Weines und des Bades ist allmälig in Abgang gekommen, zuerst im Abendlande. In den Gegenden, welche kein Olivenöl produciren, war die Untersagung der Lacticinien doppelt hart, und so sehen wir im siebenten Jahrhundert in England (Beda, Hist. Angl. 3, 23) und seit dem neunten Jahrhundert in manchen Diöcesen Deutschlands den Genuß von Lacticinien und Eiern als erlaubt gelten (Aeneas Paris. Adv. Graec. c. 184 bei Migne, PP. lat. CXXI, 741). Allgemein war dieser Gebrauch in Deutschland wohl noch nicht, denn das Concil von Quedlinburg 1085 erklärte (c. 10) das Essen von Käse und Eiern während der Quadragesima noch als unerlaubt, und noch im J. 1485 hielten die Nuntien Castellunus und Tifernas in ihren Nuntiaturbezirken es für zweckdienlich, mit päpstlicher Vollmacht bezüglich der Lacticinien zu dispen-

siren. Seit der Zeit des Concils von Trient wird in den Quinquennalfacultäten (N. 19) den deutschen Bischöfen die facultas dispensandi super esu carnium, ovorum et lacticiniorum tempore jejuniorum et praesertim Quadragesimae ertheilt (Binterim, Denkwürdigkeiten V, 2, 80 ff.). In Frankreich begann die Milderung bezüglich der Lacticinien im 16. Jahrhundert; bezüglich der Eier hat die alte Strenge wenigstens in einem Theile der Fastenzeit, namentlich in der Charwoche, dort bis jetzt sich erhalten (Guéranger l. c. 11 s.). Neu eingeschärft ist durch Benedict XIV. (Constitution Non ambigimus vom 10. Juni 1745) das allgemeine Verbot, an den Fasttagen, auch wenn der Fleischgenuß gestattet ist, mit diesem den Genuß von Fischspeisen bei derselben Mahlzeit zu verbinden.

Neben der Enthaltung von bestimmten Speisen gehört zum Wesen des Fastengebotes die einmalige Mahlzeit. Bei den Römern und Griechen fand die Hauptmahlzeit (coena, δεῖπνον) gegen 3 Uhr Nachmittags statt; am Morgen wurde ein leichter Imbiß (jentaculum, ἀκράτισμα), um Mittag ein bescheidenes Frühstück (prandium, ἄριστον, meist nur Brod und Käse) genommen (Rich, Illustr. Wörterbuch der röm. Alterth. s. v.). Durch das kirchliche Fastengebot waren nun, anschließend an die Vorschrift des A. T. für den Versöhnungstag (Lev. 23, 32), jentaculum und prandium verboten und nur die coena, welche bis zum Abend verschoben wurde, gestattet (Tertull. De jejun. c. 10; Basil. Hom. 1 de jejun. c. 10; Ambros. Serm. 8 in Ps. 118, c. 48); die Apostolischen Constitutionen 5, 18 erklärten es außer der Charwoche als zuläßig, um die neunte Stunde, also gegen 3 Uhr, das Fasten zu unterbrechen. Besonders abgetödtete Christen, namentlich Anachoreten und Cönobiten, setzten das Fasten nach den im A. T. (Jon. 3, 7. Dan. 10, 2. Esth. 4, 16) vorkommenden Beispielen und nach dem Vorbilde Christi länger als einen Tag ohne Speise und Trank fort (Concil. Illiberit. c. 23. 26; Epiphan. Exp. fid. c. 22; Hieron. Epitaph. Paulae c. 1. 17), manchmal drei und mehr Tage (August. De mor. eccles. 1, 33); namentlich geschah dieß von vielen Gläubigen an den beiden letzten Tagen der Charwoche (Const. Apost. 5, 18). Es hat sich sogar ein technischer Name, superpositio (vgl. Ducange s. v.), ὑπέρθεσις, für dieses verlängerte Fasten gebildet, welches seit dem vierten Jahrhundert seltener wurde. Das Fasten bis zum Abend erhielt sich als die Regel bis in's zehnte Jahrhundert. Spuren einer Vorausschiebung der Mahlzeit bis zur Non (3 Uhr) finden sich schon im fünften Jahrhundert, werden aber noch getadelt (Socr. H. E. 5, 22), wie dieß auch noch von Theodulf von Orleans (Capit. 39) im neunten Jahrhundert geschieht. Im zehnten Jahrhundert erklärt aber Ratherius von Verona (Serm. I de Quadrag. in D'Achery, Spicil. I, 384) diese Erleichterung für erlaubt. Bis dahin war die Mahlzeit erst nach der Vesper gehalten worden, welche sich an die nach der Non beginnende Messe anschloß. Die liturgische Anordnung ist durch diese Milderung nicht beeinflußt worden; auch jetzt wird in der Quadragesima die Vesper an den Wochentagen ante comestionem gehalten. Am Ende des 13. Jahrhunderts, in dessen Mitte der hl. Thomas (2, 2, q. 147, a. 7) noch die Mahlzeit zur Zeit der Non bezeugt, erklärte Richard von Middleton (In IV, d. 15, q. 9, a. 7) es auf Grund der Gewohnheit vieler Orte als zuläßig, die Mahlzeit zur Zeit der Sext (Mittags 12 Uhr) zu nehmen, und Durand a S. Portiano bezeugt im 14. Jahrhundert, daß dieß der Gebrauch des Papstes, der Cardinäle und der Ordensleute war. Seitdem aber die Mahlzeit so früh genommen wurde, machte sich das Bedürfniß geltend, am Abend nochmals Speise zu sich zu nehmen, aber so mäßig, daß man sich nicht zum zweiten Male sättigte; der hl. Thomas (In IV, q. 147, a. 6), welcher nur einen Trunk am Abend gestattete, erklärte diese Milderung noch als unerlaubt. Bei den Fasten im Sommer und Herbst war schon auf Grund der Regel des hl. Benedict den Ordensleuten wegen der schweren Feldarbeiten am Abend ein Trunk Wein gereicht worden, was das Concil von Aachen 817 (c. 12) auch auf die Quadragesima ausdehnte wegen der Ermüdung durch das längere Chorgebet; im 14. und 15. Jahrhundert wurde, ne noceat potus, zu dem Trunk ein Stück Brod durch die Gewohnheit gestattet. Diese Refection wurde gemeinsam bei der frommen Lesung des Abends genommen, welche, weil häufig aus den Collationen Cassians genommen, Collation hieß und ihren Namen zuerst in den Klöstern, dann auch in der Welt der kleinen Abenderquickung mittheilte.

Der Ernst der Fastenzeit sprach sich aber nicht nur in der Enthaltung von Speisen aus, sondern auch in dem Verbot von Lustbarkeiten, Verlobungen, Eheschließungen, Gebrauch der Ehe (August. Serm. 205—210; Theodulf. Aurel., Capit. 43; Nicol. I. ad Bulgar. c. 50), der Jagd (Pseudo-August. Serm. 146 in appendice; Nicol. I. ad Bulg. c. 44), der Prozesse (Nicol. I. l. c. c. 45; Theodulf. l. c. c. 42; L. 4, Cod. Theod. 9, 35), der Schauspiele (nach einem Gesetze Justinians bei Phot. Nomocan. tit. 7, c. 1), des Krieges (Conv. Compendien. a. 835; Nicol. I. ad Bulg. c. 46). Auch nach Aufhebung der vita communis in den Stiftern hielt man mehrfach darauf, daß dieselbe in der vierzigtägigen Fastenzeit beobachtet wurde (Martène l. c. n. 22). Für diese Zeit wurde auch die häufige Communion vorgeschrieben (Theodulf. l. c. 41 für alle Sonntage) oder empfohlen, ebenso die Beiwohnung der heiligen Messe auch an den Wochentagen (Martène l. c. n. 15). Häufige Processionen wurden gehalten, wahrscheinlich in Nachahmung der in der Fastenzeit täglich üblichen Stationen zu Rom, welche

viele Jahrhunderte hindurch mit einer Procession zu der Stationskirche begannen. Dem Officium wurden längere Gebete beigefügt (Martène n. 18. 19), wovon sich viele noch im heutigen Brevier erhalten haben. Um der Zeit ihren Ernst um so ausdrucksvoller zu erhalten, war die Kirche lange sehr zurückhaltend in der Zulassung von Festen, weil diese stets einen freudigen Charakter haben. Das Concil von Laodicäa erklärte sie (c. 51) nur an den Samstagen und Sonntagen, wo in der griechischen Kirche nicht gefastet wird, zulässig. Man hielt dort jene Strenge fest und gestattete erst mehrere Jahrhunderte später am 25. März das Fest Mariä Verkündigung, hob aber auch für diesen Tag das Fasten auf. Die lateinische Kirche, welche das Fasten nicht für unverträglich mit den Heiligenfesten hält, nahm schon früh das Fest Mariä Verkündigung, dann das des heiligen Apostels Matthias (24. Febr.) auf, später auch andere Feste, aber stets mit Zurückhaltung. Aus derselben Rücksicht entsprang die Bestimmung des Concils von Laodicäa c. 49, wiederholt im Trullanum c. 52, daß in dieser Zeit nur an den Sonntagen und Samstagen das heilige Opfer dargebracht werden solle, was jetzt auch am 25. März geschieht; an den anderen Wochentagen wird dort nach der Vesper die Missa praesanctificatorum, bei welcher nur der Priester communicirt, gehalten. Die lateinische Kirche kennt diese Missa praesanctificatorum nur am Charfreitag (s. d. Art.); bloß in dem ambrosianischen Ritus ist dieselbe vom Charfreitag auf alle Freitage der Fastenzeit übergegangen. Aber auch in der lateinischen Kirche spricht sich der Charakter der Zeit in den Messen de tempore durch das Fortfallen des Alleluja, des Gloria, des Ite missa est und das Beifügen der Oratio super populum aus. Ueber das Fastentuch s. d. Art. — Eine Beschränkung der Verpflichtung auf ein bestimmtes Alter findet sich in den ersten Jahrhunderten nicht ausgesprochen, vielmehr wird das Fasten auch als angemessen für Greise und Kinder erklärt (Basil. Hom. 2 de jejun.; Can. arab. Nic. 19 bei Harduin I, 516; Binterim a. a. O. 88). Wenn aber am Charsamstage auch die kleinen Kinder fasteten (Greg. M. Dialog. 3, 33), so war dieß Ausfluß besondern Eifers, wie er auch jetzt noch am Charfreitag wohl vorkommt; in den gesetzlichen Vorschriften sind unter Kindern die Jünglinge zu verstehen (Chrysost. Hom. 2 in Genes.), denn die kleinern Kinder fielen unter den allgemeinen Entschuldigungsgrund der ἀσθένεια σωματική, infirmitas corporis (Can. Apost. 69, al. 68), welcher auch die Kranken (Leo M. De jejun. VII. mens. serm. 1) entschuldigte; bezüglich der Abstinenz hält die griechische Kirche das Gebot auch für die Kranken aufrecht (Balsamon, Can. Apost. interpret. bei Bened. XIV., Instit. 15), während in der lateinischen Kirche schon vom hl. Augustinus (Serm. 209) eine mildere Ansicht bezeugt ist. Nach den Apostolischen Constitutionen 8, 33 sollten in der Charwoche die Knechte von der Arbeit freigelassen werden, um fasten zu können. Diese und ähnliche Bestimmungen des Mittelalters für andere Fastenzeiten (Binterim a. a. O. 89 f.) beweisen, daß schwere Arbeit auch als Entschuldigungsgrund galt. Bezüglich des Alters, mit welchem die Verpflichtung zur unica refectio eintritt, hat nach einigem Schwanken (Binterim a. a. O. 89) seit den Zeiten des hl. Thomas von Aquin (2, 2, q. 147, a. 4) das allgemeine Gewohnheitsgesetz dieses Alter auf das vollendete 21. Lebensjahr fixirt. — Schon seit den ersten Jahrhunderten der Kirche (Hermae Pastor lib. 3, sim. 5; Origen. In Levit. hom. 10; Chrysost. Hom. 10 in Genes.) wird zur Fastenzeit reicheres Almosengeben empfohlen, sowohl den Fastenden, weil sie weniger Ausgaben haben, als denjenigen, welche nicht fasten können, als Ersatz. Wir sehen auch aus Tertullian (De jej. c. 13), daß die kirchlichen Collecten besonders in den Fastenzeiten vorgenommen wurden.

Außer der Quadragesima vor Ostern gab es früher im Abendlande noch eine Quadragesima S. Martini und eine Quadragesima vor dem Feste des hl. Johannes des Täufers; erstere begann am Feste des hl. Martin oder in die octava des Allerheiligenfestes und dauerte bis Weihnachten, auf welches Fest sie vorbereitete, weil früher, wie noch jetzt zu Mailand, der Advent sechs Sonntage vor diesem Feste begann. Die ersten Spuren dieser Fastenzeit finden sich im fünften Jahrhundert in Frankreich, von wo sie sich über England, Italien, Deutschland, Spanien u. s. w. verbreitete. Die besonders fröhliche Feier des Festes des hl. Martin hing damit zusammen. Das Fasten war weniger streng als vor Ostern. Im 13. Jahrhundert bestand es noch in Italien, milderte sich allmälig bis zur bloßen Abstinenz, und zuletzt kam auch diese ab. Jetzt besteht das Martinsfasten nur noch in einzelnen Orden. In neueren Fastenreductionen wurde mehrfach zum Ersatz ein Fasten an den Mittwochen und Freitagen des Advents auferlegt. (Näheres s. bei Ducange s. v. Quadragesima S. Martini; Martène, De ant. eccl. rit. in div. cel. offic. c. 10, n. 3—6; Bened. XIV. Instit. 11.) Die Quadragesima S. Joannis begann nach Pfingsten und dauerte bis zum Feste dieses Heiligen. Schon zur Zeit des Durandus (Rat. div. off. 1, 9, 8; 7, 14, 9) war vielfach aus diesen beiden Quadragesimen eine gemacht, indem man die des Advents auf drei, die vor dem Feste des hl. Johannes auf zwei Wochen beschränkte. In Deutschland dauerte dieses letztere Fasten schon im elften Jahrhundert nur 14 Tage (Concil von Seligenstadt 1022, c. 1; Binterim a. a. O. 159 f.; Geschichte der deutschen Concilien III, 489; vgl. Nilles, Kalend. utr. eccles. II, 82 sq.). Zu Rom bestand auch zeitweilig noch eine Quadragesima vor Mariä Himmelfahrt (Nicol. I. Respons. ad Bulgaros; Martène l. c. n. 5). Die griechische

Kirche hat noch jetzt außer der Quadragesima vor Ostern drei große Fastenzeiten: die νηστεία τῆς Θεοτόκου vom 1.—14. August; die vor Weihnachten (15. Nov. bis 24. Dec.) und die der Apostel (vom 1. Sonntag nach Pfingsten bis 28. Juni). In diesen Fastenzeiten ist der Genuß von Oel, Wein und Fischen nur an den Mittwochen und Freitagen verboten und selbst an diesen bei bestimmten Festen gestattet (Nilles, Kalend. I, 82 sq.; II, 230 sq.; vgl. die Decrete der Reformsynode für die unirte ruthenische Kirche vom J. 1710 in der Coll. Lac. II, 63). Die Armenier und die Kopten haben noch eine vierte, die sehr strengen Ninivitenfasten in der Woche vor dem Beginn der Quadragesima vor Ostern (Nilles II, 8—10. 571 sq. 641).

II. Die Quatemberfasten. Das erste sichere Zeugniß über diese Fasten gibt uns Leo d. Gr. (Sermo 1. 5. 8 de jej. decim. mens.), welcher sie als eine auf göttlicher Eingebung beruhende Anordnung der Apostel erklärt. Jedenfalls beweist diese Ausdrucksweise, daß es sich um eine seit langen Zeiten gebräuchliche Einrichtung, deren anderweitiger Ursprung nicht nachgewiesen war, handelte. Da gerade zur Zeit des Papstes Callistus (219—223) die Fastenfrage gegenüber den Montanisten eine brennende war, so ist die Ansicht, die Angabe des Liber pontificalis (in Callisto), wonach dieser Papst eine Anordnung über das jejunium Sabbati ter in anno getroffen habe, entbehre jeder historischen Grundlage (Linsenmayr a. a. O. 64), wohl zu weitgehend (De Rossi, Bull. d'Archeol. crist. 1866, 21). Aber auch zur Zeit Leo's d. Gr. waren die Quatemberfasten keine allgemeine Uebung der ganzen, sondern eine besondere der römischen Kirche (Muratori, Anecdot. I, 246—266 De quat. temp. jejun., gegen Bellarmin, De bon. oper. 4, 19 und Natal. Alexand. Saec. II, Diss. 4, a. 4). Die griechische Kirche hat dieselben noch jetzt nicht: die Apostolischen Constitutionen (5, 20) kennen ein Fasten nach der Pfingstwoche (Athanas. De fuga sua c. 6), aber dieses hat sich nicht zu Quatemberfasten entwickelt, wahrscheinlich weil dort die Mittwoche und Freitage, von besonderen Festen abgesehen, das ganze Jahr hindurch Fasttage geblieben sind (s. u.). — Zu Rom war zur Zeit Leo's d. Gr. in dem ersten Monat eines jeden Vierteljahres das Fasten an einem Mittwoch, Freitag und Samstag nicht bloß fromme Uebung, sondern Pflicht. Ob der hl. Augustin (Epist. 36 ad Casul.) von diesem Fasten rede, ist wegen des frequenter (quod frequenter plebs Romana fecit) zweifelhaft (vgl. De Rossi, Bullet. 1869, 93); es liegt näher, an das Stationsfasten (s. u.) zu denken. Die Vertheilung auf die vier Jahreszeiten zeigt, daß dadurch nach dem Vorbild des A. T. (Zach. 8, 19) jedes Vierteljahr als ein durch Fasten geheiligtes Opfer dargebracht und zugleich der Segen Gottes auf die Feldfrüchte herabgerufen und für dieselben Gott gedankt werden soll (S. Leon. Sermo 8 de jej. dec. mens.; Sermo 2 de jej. sept. mensis). Seit Gelasius (Ep. 14 ad episcop. Lucan. c. 11) die Ordinationen auf die Quatemberwochen verlegte, trat noch die neue Beziehung hinzu, durch Fasten und Gebet würdige Arbeiter im Weinberge des Herrn zu erlangen (c. 1—7, Dist. LXXVI). Ob das jejunium vernum in Quadragesima (S. Leon. Sermo 8 de jej. dec. mens.) schon damals Quatemberfasten dreier Tage der ersten Fastenwoche gewesen ist, oder ob die vierzigtägige Fastenzeit zugleich die Aufgabe hatte, das Frühjahr zu heiligen, läßt sich nicht klarstellen. Für letzteres spricht die spätere Verschiedenheit in der Fixirung dieser Frühjahrsquatemberwoche (s. u.). Von Rom aus verbreiteten sich diese Fasten auf die anderen Theile der abendländischen Kirche. Nach England soll das Quatemberfasten, wie spätere Angaben lauten (Conc. Aenhamense von 1009 c. 16 bei Harduin VI, 782, welches beifügt: quamvis aliae gentes aliter exercuerunt), durch den hl. Augustin, den Schüler Gregors d. Gr., gekommen sein. In Deutschland war der hl. Bonifatius für die Einführung thätig (S. Bonif. Stat. 30 bei Hartzheim, Conc. Germ. I, 74), die Durchführung gelang aber erst dem deutschen Nationalconcil von Mainz a. 813, c. 34. In Deutschland werden diese Fasten auch Weihefasten wegen der Ordination, Frohnfasten, weil sie ein pflichtmäßiger Dienst für jedes Vierteljahr sind, nach Mabillon (Iter German. an. 1685, in Vet. Annal., Par. 1723, 14) in derselben Bedeutung angariae (Engern = Nothwerke [Fresen-Grimm, Deutsches Wörterbuch s. v. Engern]) genannt. In Böhmen heißen sie suché dni, in Polen suchedni (= trockene Tage, wegen des Fastens), in England emberdays (über dessen Bedeutung s. Smith, Dict. of christ. antiquit. s. v.); in den anderen Sprachen ist der lateinische Name in Umbildung oder Uebersetzung (z. B. schwedisch fyra fastetider) beibehalten. Die Zeit der Quatemberfasten bestimmen die alten Verse:

Vult Crux, Lucia, cineres, charismata data,
Ut det vota pia quarta sequens feria.

Hiernach fallen die ersten Quatemberfasten in die Woche nach Aschermittwoch, also in die erste Fastenwoche. Bis zum elften Jahrhundert herrschte hierin Verschiedenheit (Gerbert, Vet. lit. Allem. 981 sqq.); Einige hielten sie vor der Quadragesima, Andere in der ersten vollen Woche des März, Andere in der Woche des 1. März (Binterim, Denkwürdigk. V, 2, 146 ff.; Ders., Gesch. der deutschen Concilien II, 275. III, 517 ff.). Eine übereinstimmende Feier in der ersten Fastenwoche findet sich erst seit dem Ende des elften Jahrhunderts; Micrologus, ein Zeitgenosse Gregors VII., schreibt dieß einer Anordnung dieses Papstes zu. Die Weise des Fastens wurde dadurch in dieser Woche nicht verschärft, sondern dieses nur durch ein doppeltes Gebot zur Pflicht gemacht; der Unterschied bestand damals aber noch in längeren Gebeten des Officiums (Gerbert,

Monum. ad Liturg. Alleman. spectant. II, 171) und vielfach in besonderen Bittzügen (S. Carol. Borrom. Concil. Mediol. IV, c. 6, bei Harduin X, 815). Hierauf deutet auch der walisische Name Wythnos y Cydgorian, Woche der Processionen (Smith, Diction. of christ. antiquit. s. v. Emberdays). Gegenwärtig unterscheidet sich der Mittwoch und Samstag dieser Fastenquatember durch die größere Zahl der Lectionen in der Messe von den anderen Tagen dieser Woche.

III. Stationsfasten. Weil am Freitag der Erlöser für uns gekreuzigt, am Mittwoch sein Tod von seinen Feinden beschlossen und das Angebot des Verräthers Judas angenommen wurde, beging sowohl die abendländische als die morgenländische Kirche beide Tage seit den frühesten Zeiten als Tage der Trauer und Buße mit Gottesdienst und mit Fasten. Schon die Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων c. 8 schreibt: Ihr sollt am vierten Tage (Mittwoch) und am Rüsttage (παρασκευή = Freitag) fasten. Auch Clemens von Alexandrien (Stromat. 7, 12) und Origenes (Hom. 10 in Levit. und Contra Celsum 8, 21) reden davon als einer allgemeinen Uebung, ebenso Tertullian (De jejun. c. 2. 10. 13. 14; Ad uxor. 2, 4; De orat. c. 19. 23; De fuga in persec. c. 1; De cor. mil. c. 11), so daß wir darin eine apostolische Tradition erkennen müssen. Die Apostolischen Constitutionen (5, 15. 20; 7, 23) und Canones (69, al. 68) verordnen dieses Fasten. Die Martyrer versagten sich in den Gefängnissen an diesen Tagen einen Trunk Wein (Prudent. Peristeph. 6, 52 sq.). (Weitere Zeugnisse s. bei Linsenmayr a. a. O. 78 f.) — In der lateinischen Kirche hieß diese Feier Statio; der Ausdruck war nach Tertullian (De orat. c. 19), weil wir militia Dei sumus, aus der Militärsprache entlehnt, wo es Wache, Wachposten bedeutete: es waren also Tage, wo die Christen auf ihrem Posten beim Gottesdienste bleiben, in Erinnerung an das Leiden und den Tod Christi besonders wachen und beten sollten, Tage des Dankes, aber auch der Abbitte, Genugthuung und Buße. (Ueber andere Erklärungen der Annahme der Bezeichnung Statio s. Binterim, Denkwürdigk. a. a. O. 118 ff.; Gerbert, Vet. lit. Allem. 920; Linsenmayr a. a. O. 75 f.) Die griechische Kirche hat für Statio keinen technischen Ausdruck; im Pastor Hermae (3, Sim. 5, n. 1) findet es sich durch ein sonst nicht vorkommendes στατίων bezeichnet; man nennt dort, je nachdem die gottesdienstliche Seite oder aber das Fasten betont werden soll, die Statio σύναξις oder νηστεία. Der Gottesdienst bestand in der Feier der Liturgie mit Communion der Gläubigen (Tertull. De orat. c. 19); das Fasten endete mit dem Gottesdienste Nachmittags um 3 Uhr, weßhalb Tertullian es semijejunium nennt (De jejun. c. 13; Epiphan. Expos. fid. c. 22). Dieses Fasten unterblieb in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, weil diese wegen ihres freudigen Charakters kein Fasten zuließ (Tertull. De coron. c. 3; S. August. Epist. 55 ad Januar. n. 28), und ebenso am Weihnachtsfeste, wenn dieses auf den Mittwoch oder Freitag fiel (Epiph. Exp. fid. c. 22). Das Stationsfasten verlor sich mit dem sechsten Jahrhundert. Die Stationen im Sinne von Bittgängen zu einer Kirche, in welcher feierlicher Gottesdienst gehalten wurde, wurden von Gregor d. Gr. näher geordnet (Paul. Diac., Vita S. Gregorii 2, 18), wie sie sich wesentlich noch jetzt im römischen Missale verzeichnet finden (s. d. Art. Stationen).

IV. Das Samstagsfasten. Der Samstag ist einerseits der Tag, an welchem Gott von der Schöpfung ruhte, der Tag der Vollendung der Welt und des Gesetzesstudiums, an welchem man den Gottesdienst fleißig besuchen soll, weil Gott durch Christus Alles erschaffen hat (Constit. Apost. 2, 59; 5, 15; 7, 36); andererseits als Tag der Grabesruhe des Erlösers ein Tag der Trauer und der Buße. Erstere Rücksicht trat in den meisten morgenländischen Kirchen in den Vordergrund, welche deßhalb mit Ausnahme des Charsamstags an keinem Samstage fasten und bei dem Schisma die gegentheilige Praxis der lateinischen Kirche zum Vorwurfe machten. In letzterer wurde die dem christlichen Dogma mehr entsprechende Auffassung des Samstags als Trauertages auch im Leben durchgeführt, und an diesem Tage ward deßhalb gefastet. Für Rom bezeugt dieß Tertullian (De jej. c. 14), und der hl. Augustin (Epist. 36 ad Casul. n. 21; vgl. Cassian, De instit. coenob. 3, 10) redet von einer Ueberlieferung, daß dieses Fasten auf einer Anordnung des hl. Petrus beruhe. Außer zu Rom war dieses Fasten auch schon früh in der spanischen (Conc. Illiberit. a. 306, c. 26) und zur Zeit des hl. Athanasius (6. Festbrief und Socrat. H. E. 5, 22) in der alexandrinischen, seit dem sechsten Jahrhundert wenigstens auch in der gallischen Kirche (Conc. Aurel. a. 541, c. 2) gebräuchlich, während in Afrika die Praxis in den verschiedenen Kirchen zur Zeit des hl. Augustin (Epist. 36 ad Casul.) eine verschiedene war, und die mailändische Kirche selbst in der Quadragesima an den Samstagen nicht fastete (Ambros. De Elia et jej. c. 10; S. August. l. c. n. 32). Bei dieser Verschiedenheit der Uebung begreift es sich, wenn auch in der lateinischen Kirche das Samstagsfasten allmälig abkam. Nicolaus I., welcher in seinem Schreiben an die gallischen Bischöfe dieses Fasten gegen die Angriffe der Griechen vertheidigte, legte es den Bulgaren nicht auf (Respons. ad consult. Bulgar. c. 4); in Spanien war es im elften Jahrhundert ebenfalls abgekommen (Conc. Coyac. 1050, c. 11, bei Harduin VI, 1028). Gregor VII. (Conc. Rom. 1078, c. 8; c. 31 De Consecr. Dist. V) schreibt nur die Abstinenz von Fleischspeisen vor, und Innocenz III. (c. 2, X 3, 46) entschied, man solle sich nach der Ortsgewohnheit richten. In den Statuten des Erzbischofs Heinrich von Köln von 1307, c. 3 heißt es: Jejunium vero Sab-

bati locorum consuetudinibus duximus committendum, so daß also innerhalb der Diöcese verschiedene Gewohnheiten darüber bestanden. In Frankreich ist in den Kirchenprovinzen, deren Metropolitankirchen der allerseligsten Jungfrau geweiht sind, die Abstinenz an den Samstagen zwischen Weihnachten und Maria Lichtmeß durch Gewohnheit aufgehoben (Guéranger, L'Année liturg., Le temps de Noël I, 5). In Spanien sind in einzelnen Diöcesen durch alte Gewohnheit bestimmte Fleischspeisen gestattet (Bened. XIV. De syn. dioec. 11, 5, 9). In Rom besteht die Abstinenz an den Samstagen noch jetzt, in Belgien und Holland wurde erst in der letzten Zeit Dispens darin ertheilt.

V. Das Vigilfasten wird vor Ostern (Constit. Apost. 5, 15. 18), Weihnachten (Theophil. Alex. bei Linsenmayr a. a. O. 107, Note 26), Epiphania (Chrysost. Hom. de bapt. Christi) und Pfingsten (Sacram. Leon.) schon früh erwähnt. Bei den anderen Vigilien, an welchen zu fasten ist, wird wohl mit Durandus (Ration. div. offic. 6, 7), Honorius von Autun (Gemma anim. 3, 6), Beleth (De div. offic. c. 137) u. A. anzunehmen sein, daß dieses Fasten eingeführt wurde, seitdem die nächtliche Feier der Vigilien wegen der hervortretenden Mißbräuche abgestellt wurde (s. d. Art. Vigilien).

VI. Das Tauffasten. Schon Justin (Apol. I, c. 61) und Tertullian (De bapt. c. 20), sowie die Apostolischen Constitutionen (7, 22) bezeugen, daß die Katechumenen auch durch Fasten sich auf die heilige Taufe vorbereiten mußten. Da der feierlichen Taufe in der Osternacht eine vierzigtägige ascetische Vorbereitung vorherging (Cyrill. Hier. Catech. 1, n. 5) und das Fasten der Katechumenen häufig mit dem Fasten des Herrn nach der Taufe verglichen wird, so hat vermuthlich dieses Fasten vierzig Tage gedauert, was von denen, die zu Ostern getauft wurden, der hl. Augustin (Epist. 54 ad Januar.) ausdrücklich bezeugt; derselbe berichtet ebendaselbst zugleich, daß sie am Gründonnerstag das Fasten unterbrachen, um als körperliche Vorbereitung auf die Taufe ein Bad zu nehmen. Als Vorbereitung am Tauftage selbst wird die Nüchternheit noch jetzt für die erwachsenen Katechumenen empfohlen: Pro hujus autem veneratione sacramenti tam sacerdotem, qui adultos baptizabit, quam ipsos adultos, qui sani sunt, convenit esse jejunos (Rit. Rom. tit. de bapt. adultorum). Aus derselben Rücksicht entspringt die Bestimmung des römischen Pontificale (tit. de Confirmandis): Confirmandi deberent esse jejuni.

VII. Das Bußfasten, s. d. Art. Bußdisciplin.

VIII. Das Fasten vor der heiligen Communion, s. d. Art. Altarssacrament VI und Communion I.

IX. Das Fasten in der Bittwoche, s. d. Art. Bitttage.

X. Das Ordinationsfasten wird schon bei der Weihe von Saulus und Barnabas (Apg. 13, 3) erwähnt; dasselbe entspricht auch so sehr der Wichtigkeit der Handlung und dem Ernste der dazu erforderlichen Vorbereitung, daß anzunehmen ist, das von den Aposteln hierin beobachtete Verfahren sei in der Kirche allgemein befolgt worden. Das erste bestimmte Zeugniß findet sich bei Leo d. Gr. (Epist. ad Dioscur. Alex.), welcher dabei sich auf die auctoritas consuetudinis und die heilige Schrift beruft. Seitdem die Quatember die regelmäßigen Ordinationszeiten wurden, betheiligten sich auch die Gläubigen an diesem Fasten. Da die Ordinationen am Samstag Abend begannen und erst am Sonntag Morgen vollendet wurden, so war das Fasten des Samstags bis dahin fortzusetzen (S. Leon. M. l. c.). Im elften Jahrhundert bahnte sich allmälig der Uebergang an, da es als zulässig galt, die Weihen am Samstag Abend zu vollenden (C. Rothomag. 1072, c. 8); jetzt ist die Weihezeit Samstag Morgen. So weit die Weihen in der heiligen Messe ertheilt werden und mit der heiligen Communion verbunden sind, was schon sehr früh geschah (Krüll, Archäol. I, 79), folgt die Pflicht des Nüchternseins schon hieraus. Wohl weil die regelmäßigen Weihezeiten jetzt mit Fasttagen verbunden sind, besteht mit Ausnahme der Bischofsweihe ein besonderes Gebot des Fastens gegenwärtig weder für den weihenden Bischof, noch für die Ordinanden. Bei den Jacobiten wird den Priestern auferlegt, nach der Weihe vierzig Tage zu fasten (Martène, De ant. Eccles. rit. l. 1, c. 8, a. 9, n. 22). Vor der Bischofsweihe wurde wohl früher den Diöcesanen ein dreitägiges Fasten auferlegt, um von Gott den geeigneten Hirten zu erlangen (Conc. Barcinon. 599, c. 3; viele Beispiele bei Martène l. c. a. 10, n. 3). Dieß geschieht jetzt nicht mehr; allein da die Weihe eines Bischofs nicht wie die übrigen Ordinationen an Fastenzeiten geknüpft ist, so hat für sie das römische Pontificale (tit. de consecrat. electi in episcopum) die alte Vorschrift beibehalten: et tam Consecrator, quam Electus, conveniens est, ut praecedenti die jejunent.

XI. Das Fasten bei der Consecration einer Kirche ist nach dem römischen Pontificale (tit. de eccles. dedic.; vgl. S. C. R. 19. Jul. 1780 in Mechlin.) strenge Pflicht des weihenden Bischofs und derjenigen, welche die Kirche weihen lassen (Catalani, Pontific. Romanum commentar. instruct. in h. tit.).

XII. Das Krönungsfasten. In der Woche vor dem Sonntage der Krönung hat der König Mittwochs, Freitags und Samstags zu fasten (Pontif. Roman. tit. de bened. et coron. Regis). Dieses Fasten wird zuerst im 14. Jahrhundert erwähnt (Catalani l. c. I, 372).

XIII. Fasten bei außergewöhnlichen Veranlassungen. Wie schon im A. T. bei großen Heimsuchungen das Volk Israel fastete, um den Zorn Gottes abzuwenden (Joel 1, 14),

so geschah es auch in der Kirche, sowohl bei kirchlichen Nothständen (Tertull. De jejun. c. 13), namentlich in den Zeiten der Verfolgungen (Tertull. De fuga in persec. c. 1; Cyprian. Epist. 11, al. 7), als auch bei allgemeinen Bedrängnissen, welche Christen und Heiden gemeinsam trafen (Tertull. Apolog. c. 40). Manchmal ging dieses Fasten im engern Kreise der einzelnen Kirchengemeinde aus deren eigenen Initiative hervor (Irenaeus, Adv. haeres. 2, 31); vielfach wurde es auch von den Bischöfen oder den Concilien vorgeschrieben, so z. B. vor Beginn von Synoden (Tertull. De jejun. c. 13). Zu der letztern Klasse gehörte auch das jejunium bannitum, welches mit strengstem Fasten, feierlichen Bittgängen, reichlichen Almosen und harten Bußwerken gehalten wurde (Conc. Seligenstad. 1022, c. 15). Erzbischof Egbert von Trier verordnete ein solches wegen großer Dürre (Gest. Trevir. c. 44). Lambert von Aschaffenburg beschreibt zum Jahre 1075 ein in Sachsen und Thüringen gehaltenes (vgl. Binterim, Gesch. der deutschen Conc. III, 520 ff.). Den Namen hat es von dem bannum = edictum poenale, wodurch es verkündigt wurde, und ist so wohl synonym mit jejunium indictum (Conc. Mogunt. 813, c. 35; Raban. De inst. cler. 2, 25). In Mainz erhielt sich ein zweimaliges Bannfasten (s. d. Art. Bannum) bis in's vorige Jahrhundert; die jährlichen Termine wurden durch den Vers: Post Salus et Miseri tibi erunt jejunia banni (Gerbert, Vet. lit. Allem. 969) angegeben. Es fand statt am Montag, Mittwoch und früher auch am Freitag nach dem Sonntag Salus populi (19. nach Pfingsten) und Misericordia (2. nach Ostern). (Veranlassung und Weise der Abhaltung s. bei Ducange s. v. Jejunium bannitum.)

Literatur. Außer den im Text angeführten Werken s. Thomassin, Traité des jeûnes de l'église, Paris 1680; Laur. Cozza, De jej. eccles., Romae 1724; Launojus, De vet. cib. delectu in jej. christian. Opp. II, 657; Alph. Ciaconius, De jejun., Romae 1599; weitere Literaturangaben s. bei Binterim a. a. O. 7; Augusti, Denkwürdigk. X, 311 f. [Heuser.]

Fastidius, ein britischer Bischof, welcher um 430 lebte, ist der Verfasser einer Schrift über das christliche Leben und die Mittel zur Bewahrung der Wittwenschaft, welche Schrift unter den wenigen Ueberresten der altbritischen Literatur einen der ersten Plätze einnimmt. Gennadius (De viris ill. 56) schätzt sie hoch, und Trithemius (De script. 129) schreibt über den Verfasser: Vir in scripturis sanctis eruditus et verbi Dei praedicator egregius, vita quoque et conversatione illustris, sermone et ingenio clarus. Die Mauriner jedoch, welche das Buch (Op. S. Aug. VI, App. 183) herausgegeben haben, und nach ihnen auch Tillemont (Mém. XV, 16), sehen in der Schrift eine Hinneigung zum Pelagianismus, welcher zu jener Zeit in Britannien viele Anhänger zählte. In die Abhandlung ist nämlich dasselbe Gebet eingefügt, wegen dessen Pelagius auf der Synode zu Diospolis verurtheilt wurde; auch lautet eine Anspielung auf die Sünde Adams ganz pelagianisch. Die erste Ausgabe der Schrift erfolgte zu Rom 1663 durch L. Holstenius, welcher auch Fastidius als Verfasser nachwies; spätere Ausgaben finden sich bei Galland. Bibl. Patr. IX, 481 u. Migne, PP. lat. L, 383 sq. [Streber.]

Fastnacht, s. Feste II.

Fatalismus nennt man diejenige Weltanschauung, nach welcher alle Weltbegebenheiten und insbesondere die Handlungen und Schicksale des Menschen nur Verwirklichung einer unabänderlichen Vorherbestimmung sind. Der Fatalismus führt seinen Namen von der heidnischen Vorstellung des Fatum, d. h. des unwiderruflich Ausgesprochenen, des Verhängnisses; er kennzeichnet sich also als Glaube an ein blindes Schicksal, eine unüberwindliche Macht, welche den Weltlauf und der Menschen Geschicke unabänderlich vorherbestimmt hat. Somit ist der Fatalismus Läugnung der menschlichen Willensfreiheit, welche er für eine bloße Fiction hält; der Mensch meine mit seinem Bewußtsein der freien Selbstentscheidung zwar nach seinem eigenen Willen zu handeln, führe aber in Wahrheit nur den unabänderlichen Schicksalswillen aus. Der Fatalismus ist also Determinismus (s. d. Art.), und im weitern Sinne werden wohl beide Bezeichnungen als identisch gebraucht, so daß man jeden Determinismus, auch den pantheistischen und den materialistischen, als Fatalismus bezeichnet. Im engern und eigentlichen Sinne aber bildet der Fatalismus eine Art des Determinismus, und zwar diejenige, welche den Willen durch eine höhere, persönlich oder unpersönlich gedachte, unerbittliche Macht determinirt sein läßt. Dieser Vorstellung begegnen wir zunächst beim griechischen Heidenthum in der Annahme einer unwiderstehlichen Schicksalsmacht, welche unter dem Namen Μοῖρα über Götter und Menschen waltet und jedem sein unvermeidliches Loos zugetheilt hat (εἱμαρμένη, πεπρωμένη). Allerdings nimmt die Moira bei Homer eine zweideutige Stellung ein, indem sie bald über, bald unter Zeus steht; aber vorherrschend erscheint sie doch als die allwaltende, unwiderstehliche Macht, und es gilt nur als Ausnahme, wenn der Oberste der Götter in den Gang des Schicksals wirksam eingreift. Später scheint die Vorstellung von der unabänderlichen Macht des Schicksals, „dem zu entfliehen sogar einem Gotte unmöglich ist" (Herod. 1, 91), noch stärker hervorgetreten zu sein. Als Vermittler und Vollzieher des Schicksalsspruches erscheinen die Schicksalsgöttinnen (Moiren), Untergottheiten, welche die spätere Mythe mit dem Schicksale selbst verwechselte und dem Zeus bald überordnete, bald gleichstellte. Uebrigens tritt es nicht klar hervor, ob die Griechen die Moira als persönliches Wesen gefaßt haben. Die höchste persönliche Gottheit ist Zeus; die geheimnißvolle Moira, welcher selbst er unterworfen ist, hat

man wohl mehr unpersönlich sich vorgestellt. Daher hatte die blind wirkende Schicksalsmacht auch keine ethische Bedeutung. Das Verhängniß, welches den Menschen trifft, steht in keiner Beziehung zu seinen Thaten. Erst bei den Tragikern Aeschylus und besonders Sophokles ist der Vorstellung von dem unabänderlichen Schicksal ein ethisches Moment beigemischt. Das Tragische besteht hier in dem Kampfe des Individuums gegen das unerbittliche Schicksal. Aber das Individuum ist als Glied eines schuldbeladenen Geschlechtes nicht ohne Schuld, und das Schicksal erscheint nicht als blinde Macht, sondern als Rathschluß des Zeus, ja als identisch mit ihm. Später verflüchtigte sich der Begriff der Moira, als des unabänderlichen Verhängnisses, in den der launigen Willkürlichkeit (Τύχη) und des bloßen Zufalles. Die Römer waren, obwohl sie Schicksalsgottheiten kannten, nicht eigentlich fatalistisch. Die Stelle der Schicksalsgottheiten vertrat bei ihnen die zwar launenhafte, aber nicht unerbittliche Fortuna. — Eine andere Form des Fatalismus ist der a s t r o l o g i s c h e, nach welchem die Geschicke der Menschen und Völker in den Sternen vorherbestimmt sind, der Sternenhimmel gleichsam das Buch des Schicksals ist. Der gestirnte Himmel ist wohl diejenige Naturerscheinung, welche das naturvergötternde Heidenthum zuerst mit der Gottheit, dem Himmelsvater, identificirte und göttlich verehrte. Die sternkundigen Chaldäer blieben bei dieser Astrolatrie stehen und bildeten sie weiter aus. Sie betrachteten die Sterne als Gottheiten, welche die Geschicke der Individuen und der Völker bestimmen und durch ihre Stellung und Bewegung ihren Willen kundthun. Naturgemäß mußte sich bald eine Wissenschaft ausbilden, welche den göttlichen Willen aus den Sternen deuten, der Menschen Geschicke aus der Constellation derselben vorhersagen lehrte; dieß ist die Sterndeuterei oder Astrologie (s. d. Art.). Die chaldäische Sterndeuterei verbreitete sich früh nach Aegypten und später in den Occident, seit dem Beginn der Kaiserzeit auch nach Rom. Die Astrologen gewannen hier einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Politik der Kaiser. Der heidnische Aberglaube erhielt sich auch in der christlichen Zeit bis über das Mittelalter hinaus trotz vieler kirchlicher Verbote. Am mächtigsten war der Einfluß der Astrologen im griechischen Reiche, am Hofe zu Constantinopel; aber auch in den neugebildeten germanischen Reichen erhielt sich der astrologische Wahn durch den Einfluß der Griechen und der Mauren, welch' letztere mit Vorliebe die Astrologie pflegten, sehr lange, so daß noch Papst Sixtus V. in der Bulle Coeli et terrae die Ausübung der Astrologie mit den schwersten Strafen bedrohen mußte. — Weiterhin finden wir den Fatalismus bei den Mohammedanern als P r ä d e s t i n i s m u s, d. h. als den ewigen Rathschluß Gottes, durch welchen das ewige und zeitliche Geschick des Menschen unabänderlich vorherbestimmt erscheint. Mohammed selbst hat sich nicht in diesem Sinne ausgesprochen. Wohl finden sich im Koran Stellen von dem ewigen göttlichen Rathschlusse, um dem Menschen Vertrauen, Ergebung und Trost einzuflößen, aber nicht, um ihn für unfrei zu erklären und seine Thätigkeit zu lähmen. Im Gegentheil wird im Koran die Freiheit des Menschen wiederholt betont. Aber im Laufe der Zeit wurde doch der Prädestinismus im Islam der vorherrschende Glaube. Weil man der Erhabenheit Gottes etwas zu vergeben meinte, wenn man seinem allmächtigen Willen nicht Alles unbedingt unterordnete, so befestigte man sich in dem Glauben, daß im ewigen Rathschlusse Allahs der Menschen Schicksale bis auf die kleinsten Umstände vorherbestimmt seien. Daher die Todesverachtung, womit man in den Krieg ging, sowie die Indolenz und Trägheit in der Sorge für das Leben und den Lebensunterhalt. — Obgleich der Fatalismus, weil freiheitsläugnend, mit dem Christenthum unvereinbar ist, so hat es doch auch im Christenthum nicht an Irrlehrern und Secten gefehlt, welche dem Fatalismus huldigten, und zwar dem s i t t l i c h e n F a t a l i s m u s und Prädestinismus, indem sie der Ansicht waren, daß Gott von Ewigkeit die sittlichen Handlungen der Menschen und daher auch ihr ewiges Loos vorherbestimmt habe. So behaupteten der gallische Priester Lucidus im fünften Jahrhundert, der Mönch Gottschalk im neunten Jahrhundert und besonders die sogen. Reformatoren im 16. Jahrhundert. Luther sprach dem Menschen die sittliche Freiheit ab, damit auch die Möglichkeit, sich selbst die ewige Seligkeit zu verdienen, und behauptete ausdrücklich, alle Dinge geschähen durch den unabänderlichen Willen Gottes, der den freien Willen zertrümmere; Gott thue in uns das Böse wie das Gute, und gleichwie er ohne Verdienst selig mache, so verdamme er auch ohne Schuld. Noch entschiedener bekannten sich Zwingli und Calvin zum sittlichen Fatalismus. Nach Zwingli ist Gott Urheber der Sünde und vollbringt der Mensch Verrath und Mord durch göttliche Nothwendigkeit, und nach Calvin hat Gott einen Theil der Menschen zur Seligkeit, den andern zur Verdammniß nach ewigem Rathschlusse unabänderlich vorherbestimmt. Ein Nachklang dieses sittlichen Fatalismus findet sich in der Lehre des Jansenius von der unwiderstehlichen Wirksamkeit der göttlichen Gnade.

Der Fatalismus ist in jeder Gestalt vernunftwidrig und beruht auf vollständiger Verkennung des göttlichen wie des menschlichen Wesens. Gott, der allmächtige Weltschöpfer und Welterhalter, hat offenbar der Welt ein letztes Ziel gesetzt, welches sie erreichen soll, und die Hinordnung aller Dinge zu diesem ihrem letzten Ziele ist die göttliche Vorsehung. Er hat mit der klarsten Erkenntniß den ganzen Weltlauf bis in's Kleinste vorhergesehen und vorherbestimmt, und die Dinge führen diesen ewigen Weltplan wegen ihrer allseitigen Abhängigkeit von Gott

mit größter Pünktlichkeit aus. In diesem Sinne, daß dem Weltlaufe eine ewige göttliche Vorherbestimmung und also eine Nothwendigkeit zu Grunde liege, haben auch christliche Philosophen, wie Boethius, Augustin, Thomas, eine Art Fatum in dem Gange der Dinge erblickt, aber eine solche, wodurch die Freiheit des Menschen durchaus nicht geschmälert wird. Gott hat nämlich die freien Handlungen der Menschen auf eine für uns allerdings unbegreifliche Weise vorhergesehen und hat sie alle in seinen ewigen Weltplan aufgenommen, so daß der Mensch vollständig frei handelt und doch zugleich den feststehenden Weltplan Gottes verwirklichen hilft. — Literatur: Augustin, Civit. Dei 5, 1—12; Grotius, Philosophorum sententiae de fato, Paris. 1648; Werdermann, Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksale und menschliche Freiheit, Leipzig 1793; Examen du fatalisme, Paris 1757; Hoffmann, Die Schicksalsidee in der alten Kunst, Berlin 1842; Preller, Artikel „Fatum" in Pauly's Encyklopädie; Weil, Historisch-kritische Einleitung in den Koran, 2. Aufl., Bielefeld 1878. [G. Hagemann.]

Faustinus und Jovita, Martyrer, waren Brüder und stammten aus einer angesehenen Familie von Brescia. Da sie während der trajanischen Verfolgung mit vielem Muthe den Glauben predigten, weihte Bischof Apollonius den erstern zum Priester, den andern zum Diacon. Beide wurden, als eben Hadrian sich in Brescia aufhielt, gefangen genommen und enthauptet (um 121). Ihre Namen finden sich in allen alten Martyrologien; in Brescia, das sie als Hauptpatrone verehrt, wurde schon 246 ein Oratorium über ihrem Grabe errichtet. Ihr Fest ist am 15. Februar. (Vgl. Boll. Febr. II, 805.) [Streber.]

Faustinus, Presbyter zu Rom und Anhänger des luciferianischen und ursicinischen Schisma's, wird unter den alten Schriftstellern nur von Gennadius (De script. eccl. 11) genannt. Aus seinen eigenen Schriften ergibt sich, daß er zu Rom unter Papst Liberius (352—366) Presbyter war, nach dessen Tode für die Wahl des Ursicinus eiferte und an dem traurigen Schicksale seiner Anhänger Theil nahm. An Flaccilla, die Gemahlin des Kaisers Theodosius, richtete er eine Schrift zur Vertheidigung des katholischen Glaubens gegen die gewöhnlichen Einwürfe der Arianer (Faustini presbyteri ad Flaccillam de Trinitate sive de fide libri VII). Nach einer Vorrede an die fromme Kaiserin beweist Faustinus, das Wort sei ewig, gleichen Wesens mit dem Vater. „Es ist nicht aus dem Nichts gemacht, sonst wäre es ein Geschöpf; es ist allmächtig, unwandelbar, wie der Vater. Aber sagt nicht der Sohn: der Vater ist größer, als ich? Allerdings, der Sohn ist geringer in Beziehung auf die Menschheit, die er angenommen hat. Gott hat ihn zum Herrn und Christus gemacht, nämlich den menschgewordenen Sohn Gottes. Auch der heilige Geist ist Person und Gott, gleich dem Vater und dem Sohne." Da Faustinus beschuldigt wurde, ein Anhänger des Sabellius oder des Apollinaris zu sein, überreichte er dem Kaiser Theodosius ein Glaubensbekenntniß (Fides Theodosio imperatori oblata) und übergab 383 oder 384 in Verbindung mit seinem Gesinnungsgenossen Marcellin den Kaisern Theodosius, Arcadius und Valentinian II. eine Schutzschrift (Libellus precum) zu Gunsten der verfolgten Luciferianer. Als Vorrede steht eine Erzählung von dem Papste Liberius, von seiner Verbannung, seiner Wiederkehr, seinem Tode und von den Streitigkeiten, welche die Wahl des Papstes Damasus begleiteten und ihr nachfolgten. Die Verfasser stellen die Begebenheiten zu Ungunsten des Papstes Damasus dar, da sie selbst bei der Wahl des Gegenpapstes betheiligt waren. In der eigentlichen Bittschrift erzählen die Verfasser viel von Arius und der Ausbreitung seiner Secte, wie die Rechtgläubigen verfolgt worden seien, wie aber Gott selbst auch durch Wunder gezeigt habe, wo Wahrheit und wo Lüge sei. Hosius, der greise Bischof von Corduba, der abfiel und die Getreuen des Herrn verfolgte, sei eines plötzlichen Todes gestorben; ebenso Potamius, ein Verräther an der Wahrheit. Florentius, der mit den abgefallenen Bischöfen Gemeinschaft gehabt, sei zuerst in Ohnmachten verfallen und dann, weil er sich daran nicht kehrte, gestorben. Ein Anderer, der in der Kirche fungiren wolle, würde jedesmal stumm, bis er davon abstehe, einen Bischof zu spielen. Solcher Zeichen und Wunder werden mehrere erzählt und viele Beispiele von Verfolgungen gegen die standhaften Bekenner des Herrn aus allen Weltgegenden, Spanien, Italien, Aegypten, Paläſtina, angeführt. Diesen Verfolgungen sollen die Kaiser Einhalt thun; denn die Folgen derselben, die göttlichen Strafgerichte, werden auch das römische Reich treffen. In der Antwort auf diesen Libellus precum befahlen die Regenten, die (luciferianischen) Bischöfe Gregor und Heraklidas zu schonen; zugleich erklärten sie aber, „Alle mögen wissen, daß wir den festen Willen haben, nur die Katholiken als die Verehrer des wahren Glaubens zu betrachten". — Die Schrift gegen die Arianer wurde zuerst gedruckt Basel 1555, sodann zu Rom 1575 mit dem Titel Gregorii Baetici liber studio Achillis Statii. Darauf gestützt schreibt Baronius diese Schrift dem spanischen Bischofe Gregor zu. Der Libellus precum erschien zuerst durch Sirmond, Paris 1650. Gesammtausgabe zu Oxford 1678. In der Bibl. Gallandii, Venet. 1770, stehen die drei Werkchen VII, 441 sq., Abdruck bei Migne, PP. lat. XIII, 37 sq (Vgl. die Prolegomena bei Migne l. c. 29 sq.) [Gams O. S. B.]

Faustus, Haupt der Manichäer in Nordafrika, stammte aus Mileve. Als dem jungen Augustinus, welcher in Carthago sich den Manichäern angeschlossen hatte, viele Zweifel über die Lehre aufstiegen und niemand dieselben lösen konnte, vertrösteten ihn Alle auf die Ankunft

ihres „Bischofs", welcher ihn aus aller Noth des Geistes retten werde. Faustus kam; Augustinus suchte seinen nähern Umgang, fand sich aber bald in seinen Erwartungen getäuscht. Faustus hatte wohl einige Reden Cicero's, etwas von Seneca, verschiedene Dichtungen und das, was Manichäer vor ihm in lateinischer Sprache geschrieben hatten, gelesen, aber an wirklichen Kenntnissen fehlte es ihm. Als Augustin auf die Sternkunde eingehen wollte, machte Faustus kein Hehl, daß er von Naturwissenschaft nichts verstehe. Dagegen hatte ihm tägliche Uebung und natürliche Anlage eine einnehmende Sprachfertigkeit gegeben, durch welche er Viele über seine Unwissenheit täuschte. Als Faustus später eine Schrift „gegen den wahren christlichen Glauben und die katholische Wahrheit" verfaßte, übernahm Augustinus auf dringendes Ansuchen seiner Mitbrüder die Widerlegung derselben (Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII). Er nahm fast das ganze Werk des Faustus in seine Schrift herüber und widerlegte dasselbe in einzelnen Abschnitten. Das Werk wurde im J. 400 vollendet und 404 an Hieronymus überschickt. Daraus erfahren wir Einiges über die Persönlichkeit des Faustus, z. B. daß er weichlich und behäbig lebte, sich selbst für die eingefleischte Weisheit hielt, eine Zeitlang als Manichäer auf eine Insel verbannt, aber bald wieder freigelassen wurde u. dgl. (Vgl. S. Aug. Confess. 5, 3. 5—7; De octo Dulc. Quaest., q. 7; De bono viduit. 15; De civit. Dei 15, 26.) [Gams O. S. B.]

Faustus von Reji, nach Cassian der bedeutendste unter den älteren Vertretern des Semipelagianismus, ward zu Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts in Britannien (nach Anderen in der Bretagne) geboren. In seiner frühern Jugend soll er sich mit großem Eifer und nicht geringem Erfolge der gerichtlichen Beredsamkeit beflissen haben. Später ward er Mönch in dem berühmten Kloster Lerin (jetzt St. Honorat), und als sein Abt Maximus um 434 den bischöflichen Stuhl von Reji (jetzt Riez) in der Provence bestieg, ward er zu dessen Nachfolger erkoren. Um 462 folgte er seinem Vorgänger auch als Bischof von Reji und erfreute sich als solcher eines großen Ansehens und weit reichenden Einflusses. In diese spätere Lebensperiode fällt hauptsächlich seine schriftstellerische Thätigkeit. Als Bekämpfer des Arianismus in Wort und Schrift ward er 481 durch den arianischen Westgotenkönig Eurich in die Verbannung geschickt und durfte erst nach dessen Tode 484 in seine Diöcese zurückkehren. In des Gennadius Schrift De vir. ill. c. 85, welche gegen Ende des fünften Jahrhunderts verfaßt ist, wird Faustus als noch lebend behandelt. Nach seinem Tode ward er in der Provence, namentlich in der Diöcese Reji, als Heiliger verehrt. Die Reihe seiner Schriften eröffnet Gennadius a. a. O. mit einem Buche (liber): De Spiritu sancto, in quo ostendit eum juxta fidem patrum et consubstantialem et coaeternalem esse Patri et Filio ac plenitudinem Trinitatis obtinentem. Dieses Werk, welches später in zwei Bücher abgetheilt wurde, ist noch erhalten, wird aber in manchen Handschriften irrthümlich dem römischen Diacon Paschasius (um 500) zugeeignet. Alle bisherigen Drucke (der letzte bei Migne, PP. lat. LXII, 9—40) geben das Werk noch unter dem Namen des letztern. Den Beweis für die Auctorschaft des Faustus erbringt C. P. Caspari (Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel II, Christiania 1869, 214—224; einige Nachträge in den Alten und neuen Quellen u. s. w., Christiania 1879, 250, Anm. 3). Edidit quoque, fährt Gennadius fort, opus egregium de gratia Dei qua salvamur . . . Es ist die gegen den Prädestinatianismus des gallischen Priesters Lucidus gerichtete Schrift De gratia Dei et libero arbitrio libri duo (bei Migne l. c. LVIII, 783—836). Des Lucidus Lehren von dem gänzlichen Verluste der menschlichen Freiheit nach dem Falle, von der Particularität der Erlösung, von der Vorherbestimmung zur Verdammniß u. s. f. wurden auf den Synoden zu Arles 475 und zu Lyon 476 verworfen, und der Wunsch der versammelten Väter, insbesondere des Erzbischofs Leontius von Arles, nach einer wissenschaftlichen Widerlegung derselben gab den Anlaß zur Abfassung der Schrift des Faustus. Er bekämpft hier wie anderswo den Pelagianismus nicht weniger entschieden, als den Prädestinatianismus, und vertritt im Wesentlichen den Semipelagianismus Cassians. Er läugnet mit Nachdruck die Nothwendigkeit der vorangehenden Gnade im Sinne Augustins — zwar redet er selbst von einer gratia praecedens (in dem vor jener Schrift verfaßten Briefe an Lucidus bei Migne l. c. LIII, 683), versteht aber unter diesem Ausdrucke lediglich die äußere Gnade der Offenbarung — und wendet sich mit einer gewissen Entrüstung gegen die Annahme einer gratia specialis und personalis im Sinne der augustinischen Prädestination. (Eine eingehende und quellenmäßige Darstellung des gesammten anthropologischen Lehrbegriffes des Faustus findet sich bei G. Fr. Wiggers, Versuch einer pragmat. Darstell. des Augustinismus u. Pelagianismus nach ihrer geschichtl. Entwickl., Hamb. 1833, II, 224—329. J. Heller will in der Schrift Fausti Regiensis Gall. episc. fides in exponenda gratia Christi, Monach. 1854, Faustus von der Beschuldigung des Semipelagianismus freisprechen.) Es währte nicht lange, bis gegen jene Sätze des Faustus von vielen Seiten, insbesondere auch vom hl. Fulgentius von Ruspe (s. d. Art.), lebhafter Widerspruch erhoben ward; von den Päpsten Gelasius und Hormisdas und von der zweiten Synode zu Orange 529 wurden des Faustus Schriften, bezw. seine Lehren, verworfen. Die zwei libelli, welche Gennadius folgen läßt (Adversus Arianos et Macedonianos und Adversus eos qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum),

sind höchst wahrscheinlich in dem Einen Briefe wiederzuerkennen, dessen Adressat von Faustus reverendissime sacerdotum angeredet wird, im Uebrigen aber unbekannt ist (Migne LVIII, 837—845). In dem letzten Theile dieses Briefes verficht Faustus eine gewisse Körperlichkeit der menschlichen Seele wie auch der Engel, als unabweisbare Consequenz der Räumlichkeit. Gegen diese These trat um 470 Claudianus Mamertus (s. d. Art.) mit drei Büchern De statu animae auf. Der neuesten Ausgabe der Werke des Claudianus von A. Engelbrecht (Wien 1885) ist auch eine neue Textesrecension dieses Briefes beigegeben (p. 3—17). Gennadius macht noch zwei andere Briefe des Faustus namhaft. Migne (LVIII, 835—870) gibt ihrer im Ganzen 19 und reiht weiterhin (869 ad 890) 8 sermones an, von denen indessen der sechste schon LVII, 391—396 unter dem Namen des Bischofs Maximus von Turin gedruckt ist. Drei andere Homilien unter dem Namen des Faustus edirte A. Mai (Spicil. Rom. V, 1, 85). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Faustus der Verfasser der größern Mehrzahl jener 56 homiliae ad populum et monachos, welche in den Handschriften meistens den Namen des Eusebius von Emesa (s. d. Art.) tragen, in Wahrheit aber verschiedenen altgallischen Bischöfen angehören und nach der ansprechenden Vermuthung Feßlers (Institt. Patrol. II, 3) von Eusebius Bruno, Bischof von Angers (1047 bis 1081), zu einer Sammlung vereinigt worden sind. Die 9. und die 10. dieser Homilien, welche beide über das Symbolum handeln und mit Sicherheit Faustus zuzuerkennen sind, wurden von Neuem herausgegeben durch Caspari in den Ungedruckten u. s. w. Quellen II, 183—213, und wiederum in den Kirchenhistorischen Anekdota I, Christiania 1883, 315—341. In den Alten und neuen Quellen 250—281 veröffentlichte Caspari zum ersten Male einen Tractatus de symbolo unbekannter Herkunft, welcher einen Auszug aus Homilien des Faustus über das Symbolum darstellt. [Bardenhewer.]

Faventinus, s. Johannes von Faenza.

Favorini (de Favaronibus), s. Augustinus Favorini.

Febronius, s. Hontheim.

Fécamp (eigentlich Fécan nach Gallia christian. XI, 201 oder Fescan nach Acta SS. Ordinis S. Bened., lat. Fisci campus, Fiscamnum, monasterium Fiscamnense), Abtei und Schule in der Diöcese Rouen, am Küstenflusse Fécamp nahe bei Calais am Meere gelegen. Im J. 658 gründete Graf Waning von Calais (Caletorum comites seu praefecti — Mitglied eines unter den Merowingern und Karolingern blühenden Geschlechts) im Thal von Fécamp ein Frauenkloster, dessen Kirche der hl. Audoënus, Bischof von Rouen, im Beisein von König Chlotar III. und anderer Bischöfe der Provincia Lugdunensis secunda (i. e. Rotomagensis) weihte. Childemarcha, eine fromme Jungfrau, bezog als Abtissin mit 300 Jungfrauen das reich ausgestattete Kloster. Im J. 841 kamen die Normannen unter ihrem Führer Hastings und zerstörten das Gotteshaus. Da gedachte 150 Jahre später Herzog Richard I. von der Normandie die verlassene Stätte wieder mit Gottgeweihten zu besetzen. Er erbaute eine Kirche zu Ehren der heiligen Dreifaltigkeit (eingeweiht im J. 990) und berief Canoniker in's Stiftsgebäude, damit sie dem heiligen Dienste abwarteten. Aber schon sein Sohn Richard II. sah sich genöthigt, die zuchtlos gewordenen Cleriker zu vertreiben. Er wandte sich an den hl. Majolus, Abt von Clugny, um von dort Brüder zu erhalten, und da ihm dieß nicht gelang, an den sel. Wilhelm, Abt von Dijon, mit noch flehentlicherer Bitte. Wilhelm jedoch entgegnete, soweit er die Normannen kenne, seien diese nicht gewohnt, Kirchen und Klöster zu bauen, sondern nur, sie niederzureißen und zu zerstören; er sei deßhalb keineswegs geneigt, dem Rufe zu folgen. Allein Richard ließ sich nicht zurückschrecken. Alsbald sandte er ein zahlreiches Gefolge zurück an Abt Wilhelm, der endlich, durch diese Beharrlichkeit besiegt, einwilligte. Er ging selbst nach Fécamp, das unter ihm erblühte, ut mox omnes Galliae ecclesias transcenderet habitu suae religionis. Von allen Seiten her, selbst aus England, kamen Candidaten des Klosterstandes. Da der Abt sah, daß in der ganzen Gegend (ja, wie der Chronist sagt, in ganz Gallien) keine Schule zu treffen sei, wo die jungen Cleriker die Kunst des Lesens und Psallirens lernen könnten, so errichtete er hier eine Schule, welcher er gelehrte Brüder vorsetzte. Wahrscheinlich waren die berühmtesten dieser Schulvorsteher Joscelinus und Beringerius (Berengar), homines apprime literati, welche den Hof des Königs verlassen und in die Zucht des Klosters sich begeben hatten. Allen ohne Unterschied, Vornehmen und Niederen, Knechten und Freien, wurde hier die Wohlthat des Unterrichtes zu Theil; den Armen verabreichte man sogar die Kost aus dem Kloster, damit keiner von dem Genuß dieses Liebeswerks ausgeschlossen wäre. Immer größer wurde dadurch der Zudrang nach Fécamp, und es ist gewiß, sagt der Chronist, daß verschiedene Kirchen davon großen Nutzen zogen (Vita S. Guilelmi Abbatis in Actis SS. Bened. Saec. VI, 1, 327). Unter demselben Herzog Richard II. wurde das Kloster auf persönliches Betreiben Abt Wilhelms in Rom von der Jurisdiction des Erzbischofs von Rouen eximirt (vgl. Gallia christiana XI, 203), und es wurden ihm unter der gleichen Exemtion 12 Pfarreien übergeben. Unter Erzbischof Hugo III. kamen noch 16 weitere hinzu, und zuletzt erstreckte sich die Jurisdiction (quasis episcopalis) des Abtes im Ganzen über 36 Pfarreien, die in verschiedenen Diöcesen gelegen waren. Auch drei Abteien (S. Mariae de Bernajo, S. Taurini Ebroicensis, S. Bertae Blangiacensis) waren einst (im 18. Jahrhundert aber nicht mehr) dem Abte von Fécamp unterworfen,

daher drei Infuln im Wappen des Klosters. Im J. 1689 wollte der Erzbischof von Rouen die Exemtion anfechten und übergab zu dem Ende dem Könige eine Beschwerdeschrift. Aber der gelehrte Mönch Wilhelm Fillatre vertheidigte die Gerechtsame der Abtei in seiner Schrift: Factum, ou Mémoire pour autoriser le droit, qu'a l'abbaye de Fécam d'être immédiatement soumise au St. Siége, Paris 1690. Die angesehene und reiche Abtei (die bedeutendste der Kirchenprovinz) gehörte damals bereits der Mauriner-Congregation an. Die Revolution zerstörte sie. (Vgl. Mabillon, Annal. Bened. IV, passim; Gallia christ. XI, 201 sq.; Tassin, Hist. litt. de la Congr. de S. Maur, Brux. 1770, I, passim.) [Kerker.]

Feckenham, s. Johannes von Feckenham.

Feder, Johann Michael, Professor und Oberbibliothekar in Würzburg, wurde 1753 zu Oellingen in Franken geboren, studirte zu Würzburg Theologie, erwarb sich 1777 daselbst den Grad eines Licentiaten und wirkte nach Empfang der Priesterweihe einige Jahre in der Seelsorge. Im J. 1785 erhielt er mit Beibehaltung der Stelle eines Kaplans im Juliusspitale von dem Fürstbischofe Franz Ludwig (1779—1795) die außerordentliche Professur der Theologie, ward 1786 zum Doctor der Theologie, 1791 zum Vorstand der Universitätsbibliothek, 1795 vom letzten Fürstbischof Georg Karl zum ordentlichen Professor der Theologie und Censurrath und 1798 zum geistlichen Rathe befördert. Bei der unter der kurfürstlich bayrischen Regierung im J. 1803—1804 vorgenommenen Organisation der Universität wurde er auf das Oberbibliothekaramt der Universitätsbibliothek beschränkt und 1811 in den Pensionsstand versetzt. Er starb zu Würzburg am 6. Juli 1824. Feder war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Er ließ viele Predigten drucken, gab Ludwig Faberts Betrachtungen über die vornehmsten Punkte der christlichen Moral aus dem Französischen übersetzt heraus (Würzburg 1786), verfaßte oder übersetzte mehrere in das Gebiet der Pastoraltheologie gehörige Schriften (Blanchards Ermahnungen für Kranke, aus dem Französischen, Bamberg 1785; Gerards Vorlesungen über die Führung des Pastoralamtes, aus dem Englischen, Würzburg 1803; Praktisch-theologisches Magazin für katholische Geistliche, Nürnberg und Würzburg 1798—1799 2c.), schrieb ein „Magazin zur Beförderung des Schulwesens im katholischen Teutschland" (Würzburg, 3 Bände, 1791 bis 1797) und einige in die Bellettristik und das Schulfach einschlägige Werkchen und hatte vorzüglichen Antheil an den Würzburger Gelehrten Anzeigen, die von ihm 1788—1792 redigirt wurden, sowie auch an den nachherigen Würzburger Anzeigen. Am meisten machte er sich bekannt durch die neue Bearbeitung der deutschen Bibelübersetzung von Braun (2 Bände, Nürnberg 1803) und die Uebersetzungen mehrerer patristischer Werke (zum Theil in Verbindung mit Eulogius Schneider), so von Vincenz von Lerins (Bamberg 1785), von Cyrill von Jerusalem (ebd. 1786), vom hl. Chrysostomus (Reden über Matthäus und Johannes, 7 Bände, Augsburg 1786—1788), von Theodoret von Cyrus (Würzburg 1788). Er war trotz seiner Beschäftigung mit dem christlichen Alterthum doch stark von der damaligen Aufklärung beeinflußt. (Vgl. Felder, Gelehrten-Lexikon I, 210 ff. III, 486; Ruland, Series et vitae profess. Theolog. Wirceb., Wirceb. 1835, 193 sq.) [Schrödl.]

Fegfeuer (purgatorium, Reinigungsort) wird nach kirchlichem Sprachgebrauch der jenseitige Aufenthalt oder der Zustand der in der Gnade Gottes aus dieser Zeitlichkeit abgeschiedenen Seelen genannt, welche noch einer Läuterung bedürfen, um in den Himmel eingehen zu können, sei es, daß sie noch mit läßlichen Sünden behaftet sind oder, zwar rein von Sünden, noch zeitliche Sündenstrafen abzubüßen haben. Das Fegfeuer ist demnach ein Mittel- oder Zwischenzustand, in welchem die noch nicht zur Vollendung gelangten Seelen ihrem letzten Ziele entgegengeführt werden sollen: nicht zwar durch neue Prüfung, denn eine solche ist mit der Zeitlichkeit abgeschlossen, auch nicht durch Selbstbethätigung und verdienstliches Wirken (satisfactio), denn dieß ist im Jenseits ausgeschlossen, sondern durch ein bloßes Erstehen der von der Gerechtigkeit Gottes über sie verhängten Leiden (satispassio). Ihr Zustand ist demnach kein Stand der Prüfung mehr, sondern ein Buß- und Gnadenzustand, in welchem die zu läuternde Seele durch die heiligmachende Gnade unzertrennlich mit Gott vereinigt ist und nach vollendeter Läuterung unfehlbar in Gottes beseligenden Besitz und zu seiner seligen Anschauung gelangen wird. Die katholische Glaubenslehre vom Fegfeuer findet ihren Ausdruck in zwei scharf bestimmten Wahrheiten: 1. es gibt einen solchen Reinigungsort der abgeschiedenen Seelen; 2. die dort befindlichen Seelen können durch die Fürbitte der Gläubigen, insbesondere durch das allerheiligste Meßopfer, wirksam unterstützt werden (Conc. Trid. Sess. XXV, decret. de purgat.; Sess. VI, can. 30; Sess. XXII, cap. 2. can. 3; Florent. in Decret. unionis). Anderweitige Lehrbestimmungen über das Fegfeuer gehören nicht streng zum Inhalt des katholischen Glaubens, sondern sind mehr oder minder begründete Folgerungen aus demselben; einige derselben werden übereinstimmend von allen Theologen angenommen und können als theologisch gewiß angesehen werden, andere sind mehr oder minder wahrscheinlich und bleiben controvers.

Die Gegner des Dogmas sind außer den alten gnostischen Secten und Aërius im vierten Jahrhundert die revolutionären Secten der Petrobrusianer und Henricianer im Mittelalter, deßgleichen die Waldenser, Katharer und Albigenser. Ferner mußten die Reformatoren auf Grund ihrer Lehren von dem sittlichen Unvermögen des

Menschen und der Nutzlosigkeit der guten Werke einerseits und von der Rechtfertigung durch den Fiducialglauben andererseits grundsätzliche Gegner des katholischen Dogmas sein. Denn wer den rechtfertigenden Glauben bis zum Augenblicke des Hinscheidens bewahrt hat, in dem findet sich schlechterdings keine Sünde, für welche ihm Strafe gebührte, und alle, welche diesen Glauben nicht besitzen, sind eben darum nicht gerechtfertigt und gehen ewig zu Grunde. Und wenn auf der andern Seite Bußwerke und gute Werke überhaupt für den Vollbringer selbst wirkungslos bleiben, wie viel weniger läßt sich dann annehmen, daß dieselben selbst Anderen zu gute kommen sollten! Da indeß die katholische Auffassung im christlichen Bewußtsein so fest gewurzelt ist und überdieß dem natürlichen Bedürfniß so sehr entspricht, wagte Luther sie anfangs nicht zu verwerfen, sondern hielt sie für gewiß, und wollte, daß man sie „fest glauben solle"; zehn Jahre später indeß gab er einen „Widerruf des Fegfeuers" heraus und im J. 1537 erklärte er dasselbe in den Schmalkaldischen Artikeln (p. 2, c. 2, § 9) für eine „pure Teufelslarve, die mit dem ersten Glaubensartikel in Widerspruch stehe, nach dem Christus allein und nicht der Menschen Werke die Seelen erlösen". Zwingli und besonders Calvin haben von Anfang an die katholische Lehre gelästert; letzterer nennt sie (Inst. 3, 5, 6) exitiale satanae commentum, quod Christi crucem evacuat etc., wohingegen Melanchthon sich mehr der katholischen Auffassung näherte. Die Auffassungen der späteren Protestanten zu fixiren, ist bei der Vielheit der Richtungen und ihren mannigfaltigen Nüancirungen kaum möglich. Während die altlutherische, orthodoxe Richtung (Hutterus redivivus) das Fegfeuer einfach verwirft, neigen unter den Orthodoxen selbst wieder die Neulutheraner (Harleß, Vilmar) schon mehr der katholischen Anschauung zu. Die Semirationalisten (wie de Wette, Baumgarten-Crusius) lassen noch zeitliche Strafen im Jenseits zu und betonen auch vielfach, daß man den in diesem Zustand der Prüfung befindlichen Seelen zu Hilfe kommen könne; aber die Strafen haben nach ihnen keinerlei satisfactorischen Charakter, sondern sollen nur zur sittlichen Entfaltung und Vollendung der Seelen dienen. Einige von ihnen verlängern jene Zeit der Entwicklung bis in's Unbestimmte und leiten so zum reinsten Rationalismus über. Die Anglicaner verwerfen gleichfalls die Lehre vom Fegfeuer, und die heutigen schismatischen Griechen nehmen zwar zeitliche Strafen an, läugnen aber, im Widerspruch mit ihrem früher festgehaltenen Glauben, daß die Seelen durch jene Strafen gereinigt werden.

I. Die positive Glaubenslehre vom Dasein des Fegfeuers und von der Nützlichkeit der Fürbitte für die darin befindlichen Seelen findet ihre Begründung in der heiligen Schrift. 1. Schriftbeweis. Wenngleich man zugeben kann, daß die heilige Schrift jene Lehre nicht ausdrücklich vorträgt, da sie eben nicht die ganze Fülle des Glaubens enthält, sondern nur aus dieser Fülle herausspricht, so ist dieselbe doch keineswegs, wie der Protestantismus behauptet, unbiblisch oder selbst antibiblisch, sondern wird theils in der heiligen Schrift vorausgesetzt, theils klar genug in derselben angedeutet. Im A. T. findet diese Lehre ihren Ausdruck besonders in 2 Mach. 12, 43—46: „Nachdem eine Sammlung veranstaltet war, schickte Judas 12 000 Drachmen Silber nach Jerusalem, damit für die Sünden der Hingeschiedenen ein Opfer dargebracht werde, da er gut und fromm bezüglich der Auferstehung (des jenseitigen Lebens) dachte. Denn wenn er nicht gehofft hätte, daß diejenigen, welche gefallen waren, wieder erstehen würden, so schiene es überflüssig und unnütz, für die Verstorbenen zu beten ... Es ist also ein heiliger und heilsamer Gedanke, für die Verstorbenen zu beten, damit sie von ihren Sünden befreit werden." In diesen Worten ist klar genug die Ueberzeugung ausgesprochen, daß die Verstorbenen in einem Mittelzustand sich befinden können, in welchem die Ueberlebenden ihnen durch Fürbitte und gute Werke zu Hilfe zu kommen vermögen. Denn die Gefallenen waren zwar in der Sünde hingeschieden, weil sie etwas von den Opfergaben der Götzen an sich genommen hatten (Vers 40), und konnten in diesem Zustande nicht zu den „in Frömmigkeit Entschlafenen" (Vers 45) gelangen: da sie aber anderseits im Kampfe für die Sache Gottes ihr Leben hingegeben hatten, so waren sie auch nicht dem ewigen Verderben anheimgefallen, sondern befanden sich in einem Mittelzustande, wo ihnen zur vollen Sühnung für ihre Sünden Gebet und Opfer der Lebenden zu Hilfe kommen können. Der überzeugenden Beweiskraft dieser Stelle wußten die Reformatoren nicht anders auszuweichen, als daß sie, freilich im Widerspruch mit der ganzen alten Kirche, die Canonicität dieses Buches verwarfen. Aber selbst dann müssen sie wenigstens die historische Thatsache gelten lassen, daß damals die Juden, Priester wie Volk, an einen jenseitigen Reinigungsort und an die Wirksamkeit diesseitiger Fürbitte für die Abgestorbenen geglaubt haben, ohne daß Christus und die Apostel diesen Glauben etwa als jüdisches Vorurtheil oder Irrthum berichtigt und aufgeklärt hätten. Die Väter finden außerdem noch Hindeutungen auf die Lehre vom Fegfeuer in Tob. 4, 18, Eccli. 7, 37 und Ps. 65, 12 (Origenes, Ambrosius).

Im N. T. spricht Christus bei Matth. 12, 32 von der Sünde wider den heiligen Geist und versichert nachdrücklich, daß diese Sünde dem Menschen nicht vergeben werde weder in diesem Leben, noch auch im zukünftigen, woraus sich offenbar ergibt, daß es auch im Jenseits noch irgend eine Sündenvergebung geben wird. Von Todsünden, die in der Hölle ewig bestraft und nie vergeben werden, kann der Herr hier offenbar nicht sprechen, sondern nur von läßlichen Sünden oder von Ueberbleibseln bereits vergebener

Sünden; somit spricht er also das Dasein eines Reinigungsortes aus, wo die Seelen der Gerechten einer zeitlichen Läuterung unterworfen werden, bevor sie in den Himmel eingehen können. Einen gleichen Hinweis können wir in den Worten Christi Matth. 5, 25 f., bez. Luc. 12, 58. 59 finden, wo der Herr mahnt, hier, so lange wir noch auf dem Wege zum Richter sind, das dem Mitbruder zugefügte Unrecht wieder gut zu machen; denn wer ohne Sühnung der Schuld in's Jenseits hinübergehe, werde „in's Gefängniß geworfen und von dort nicht herauskommen, bis er den letzten Heller bezahlt hat". Mögen diese Worte auch von den strengen Strafen im Jenseits überhaupt verstanden werden, so ergibt sich doch aus dem Contexte, daß unter den Strafen auch solche seien, aus denen man nach Zahlung der Schulden noch Befreiung finden könne; das können also keine anderen als die zeitlichen Strafen des Fegfeuers sein, denn ex inferno nulla redemtio. Beide Texte und besonders der erstere werden von den Vätern und Exegeten häufig vom Fegfeuer erklärt. So von Augustinus (De civ. Dei l. 21, c. 24, n. 2), Gregorius (Dial. l. 4, c. 39), Bernardus (Hom. 66 in cantic.), Tertullian (De anima c. 35), Cyprian (Epist. 55 [al. 52] ad Anton.) und Hieronymus (In cap. 5 Matth.). (Vgl. Bellarm. De purgat. l. 1, c. 4; Suarez in 3 p., disp. 45, sect. 1, n. 11 sq.) Die bedeutungsvollste Stelle für das Dasein des Fegfeuers ist wohl 1 Cor. 3, 11—15: „Eines Jeden Werk, wie beschaffen es sei, wird das Feuer (des Gerichtes) erproben. Wenn Jemandes Werk, welches er darauf (auf den Grund, Christus) gebaut hat, besteht, so wird er Lohn empfangen. Wenn Jemandes Werk brennt (Holz, Heu, Stoppeln), so wird er Schaden leiden; er selbst aber wird gerettet werden, jedoch so, wie durch Feuer." Wenngleich das „Werk" nach dem Context zunächst die Verkündigung des Evangeliums bezeichnet, so kann es doch von jedem „an sich guten" Werke verstanden werden. Denn es ist hier nur von Bauleuten die Rede, welche die Grundlage unangetastet lassen, aber im Weiterbau theils edle (Gold, Silber, Edelsteine) oder auch minder edle (Holz, Heu, Stoppeln), d. i. eitle menschliche Zuthaten, gehaltloses, unnützes Beiwerk, aber keine gefährlichen und zersetzenden Stoffe verwenden. Der Letzteren Werk, das minder gute, mangelhafte, befleckte, wird dem prüfenden Feuer nicht widerstehen, es verbrennt; und die Person selbst, die mit ihrem Werke unzertrennlich verbunden ist, wird, während ihr Werk im Feuer brennt, auch selbst im Feuer leiden, sie wird dadurch mitgestraft werden, detrimentum patietur. „Sie selbst aber wird endlich gerettet werden (σωθήσεται), jedoch so, wie durch Feuer", d. h. nachdem das Feuer die ihren guten Werken noch beigemischten Schlacken und die ihr noch anhaftenden Makeln ausgebrannt und sie davon geläutert hat, wird sie selbst gerettet werden und zur ewigen Seligkeit gelangen. Bellarmin bezeichnet es (l. c. c. 5) als die gemeinsame Ansicht aller Theologen, daß an dieser Stelle von dem zeitlichen Reinigungsfeuer die Rede sei, und weist nach, daß diese Auffassung auch den communis consensus patrum für sich habe. Wenn wir von anderen Texten, wie Matth. 5, 22. Luc. 16, 9. 1 Cor. 15, 29. Phil. 2, 10, worauf einzelne Väter, Theologen und Exegeten aus mehr oder minder beachtenswerthen Gründen sich als einen Beweis für das Fegfeuer beziehen, auch völlig absehen, so ist es doch aus allem Vorhergehenden einleuchtend genug, mit welchem Rechte Leo X. 1520 die These Luthers verwarf, daß das Dasein eines Purgatoriums aus den canonischen Schriften nicht erwiesen werden könne (Denzinger n. 661).

2. Traditionsbeweis. Vollgültig und entscheidend wird der Beweis für unser Dogma durch die Lehre der Väter, den beständigen Glauben und die tägliche Praxis der Kirche. Es mag hier eine kurze Uebersicht über die wichtigsten Zeugnisse der abendländischen wie morgenländischen Väter stehen. Schon Tertullian bezeichnet es (De coron. mil. c. 3) als einen traditionell-kirchlichen, vom Glauben beständig beobachteten Gebrauch, daß an den Jahrestagen des Todes für die Verstorbenen Opfer dargebracht werden; und nach De monog. c. 10 soll die gläubige Wittwe um Erquickung (refrigerium) für die Seele ihres Gemahls flehen und am Jahrestage seines Todes Opfer (durch die Priester) für ihn darbringen (vgl. De anima c. 58). Cyprian erwähnt (Epist. 1, al. 66) gewisse kirchliche Vorschriften und bemerkt, daß, wenn ein Priester dieselben vernachlässige, „für seine Seelenruhe das Opfer nicht dargebracht werden solle. Denn wer die Priester dem Altare (durch Uebertragung weltlicher Angelegenheiten) entziehen wollte, dessen Name verdient vor dem Altare des Herrn im Gebete des Priesters nicht genannt zu werden". Ambrosius betheuert in seiner Leichenrede auf den Kaiser Theodosius, daß er „denselben nicht verlassen werde, bis er ihn durch seine Thränen und Gebete hinführe zum heiligen Berge des Herrn, wo das ewige Leben ist". Hieronymus lobt (Ep. ad Pammach.) einen frommen Gatten, daß er „über die ehrwürdigen Gebeine seiner Gattin den Balsam seiner Almosen ausstreue, eingedenk dessen, was geschrieben steht: ‚Wie das Wasser das Feuer löscht, so tilgt das Almosen die Sünde'". Zahlreiche Zeugnisse für dieses Dogma finden sich bei Augustinus. Er unterscheidet (De civ. Dei l. 21, c. 13) eine doppelte Klasse von reinigenden Strafen (poenae purgatoriae): die einen werden schon vor dem Tode verhängt, die anderen nach demselben. Im Enchiridion c. 110 erklärt er es als unzweifelhaft, daß „die abgeschiedenen Seelen erleichtert werden, wenn für sie das Opfer unseres Mittlers dargebracht wird oder Almosen in der Kirche gespendet werden"; aber „die Fürbitten kommen nur denen zu gute, die so gelebt haben, daß sie ihnen nach dem Tode nutzen können" (Serm. 172).

In seiner Schrift De cura pro mortuis gerenda beschäftigt er sich wiederholt eingehend mit unserm Dogma. In seinen Bekenntnissen (l. 9, c. 12) erzählt er Tod und Bestattung seiner Mutter Monica und die für sie dargebrachten Opfer und empfiehlt dieselbe der frommen Fürbitte seiner Leser beim Altare. Die entgegengesetzte Behauptung des Aërius bezeichnet er (De haer. c. 53) als eine „glaubenswidrige" Lehre. Nach dem hl. Cäsarius von Arles werden wir „nach dem Maße, wie wir hier auf Erden die läßlichen Sünden zu büßen unterlassen, einst im Reinigungsfeuer (ignis purgatorius) zu leiden haben, bis Alles verzehrt ist". Mit den Zeugnissen der lateinischen Väter stimmen die der griechischen vollkommen überein. Die letzteren findet man weitläufig angeführt und erklärt bei Leo Allatius und neuerdings bei Valentin Loch (Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium, Regensburg 1842). Nur einige derselben können hier angeführt werden. Nach Clemens von Alexandrien erfordert es die christliche Weisheit, „sich auch derjenigen zu erbarmen, welche nach dem Tode noch Strafe für ihre Sünden zu erleiden haben" (Strom. l. 7, c. 12). „Wir beten," bezeugt Cyrillus von Jerusalem, „für alle, welche vor uns gestorben sind, und glauben, daß es den Seelen, für welche gebetet wird, wenn das erhabene und furchtbare Opfer vor uns liegt, den größten Gewinn bringt" (Catech. myst. 5, 9). Der hl. Ephräm bittet in seinem Testamente seine Brüder eindringlich, mit Gebet und Opfer (auch am 30. Tage nach dem Tode) seiner Seele zu Hilfe zu kommen, denn „die Todten werden durch die Bitten und dargebrachten Opfer frommer Gläubigen unterstützt". Basilius schreibt (Enarrat. in Jes. c. 4): „Wenn wir durch das Bekenntniß unsere Sünden offenbaren, so haben wir das aufschießende Gras verdorren gemacht, welches verdient, daß das Fegfeuer es abweide und verzehre." Derselbe heilige Lehrer bedient sich auch zuerst des Ausdrucks καθαρισμός, πῦρ καθαρτικόν (vgl. In Is. n. 231). Gregor von Nyssa lehrt deßgleichen ein Reinigungsfeuer (πῦρ καθάρσιον), in welchem zuvor alle noch anklebenden Flecken gereinigt werden müssen, ehe man in die Nähe Gottes gelangen kann. Epiphanius (Haer. 75) behauptet entgegen der Irrlehre des Aërius, daß die Gebete den Verstorbenen nutzen, und daß die Kirche diesen Gebrauch von den Vätern empfangen habe. Chrysostomus führt (Homil. 3 in ep. ad Phil.) diesen Gebrauch auf eine Anordnung der Apostel selbst zurück: „Nicht ohne Grund haben die Apostel angeordnet, daß bei der Feier der anbetungswürdigen Mysterien der Verstorbenen gedacht werde, denn es erwächst ihnen hieraus großer Nutzen und Gewinn" (vgl. Homil. 32 in Matth., 84 in Joan.); und in der 21. Homilie (In Act. n. 4) leitet er diesen Gebrauch von der Anordnung des heiligen Geistes selbst ab. Theodoret bemerkt zu 1 Cor. 3, 15: „Wir glauben, daß jenes das reinigende Feuer sei, in welchem die Seelen gereinigt werden, wie das Gold im Glutofen." (Vgl. Greg. Naz. Orat. 10 et 39 in fun. fratr. Caes. u. A.) Ein ebenso beredtes Zeugniß als die Schriften der Väter bieten uns die mannigfachen Inschriften in den Katakomben, in denen wieder und wieder um Erquickung und Erfrischung wie von quälender Glut für die Hingeschiedenen gefleht wird (vgl. Wolter, Die römischen Katakomben, Frankfurt 1866, 25 ff.). Auch die beständige Praxis der Kirche von den ältesten Zeiten ab, wie sie sich in der Liturgie und in dem gesammten öffentlichen Culte kundgibt, ist der lebendigste Ausdruck und die klarste Bestätigung ihres Glaubens. Alle Liturgien, auch die ältesten, deren apostolischer Ursprung unzweifelhaft feststeht, enthalten ohne Ausnahme Gebete und Mementos für die Abgestorbenen. So heißt es in der Liturgie des hl. Jacobus: Oblatio ista, quae a viventibus pro defunctis offertur, expiat iniquitatem animae, et per eam remittuntur illis delicta. Gott wird angefleht, „er wolle die an den Seelen etwa noch haftenden Makeln des Erdenlebens abwischen" (Lit. Rom.), „den Verstorbenen gnädig sein und ihrer Seele die Ruhe schenken" (Lit. Ambr.), „damit sie, aus den traurigen Wohnungen entlassen, das selige Loos der Gerechten genießen" (Lit. Hisp. s. Mozarab.). Auch sämmtliche Liturgien der alten orientalischen Secten, der Nestorianer, Jacobiten und Kopten, enthalten Gebete für die Abgestorbenen, ein sicheres Zeichen, daß dieselben sich vorher in der Liturgie der Mutterkirche vorgefunden haben. Außerdem bieten die ältesten Sacramentarien eigene Formulare für die Seelenmessen; so finden sich im ältesten römischen Sacramentarium von Leo um 450 schon sechs verschiedene Meßformulare für die Abgestorbenen, deren Gebete zum Theil fast wörtlich mit denen des jetzigen Missale übereinstimmen. Auch bezeugt die Geschichte, daß die Namen der Abgestorbenen, insbesondere der Bischöfe, in den sogenannten Diptychen verzeichnet standen, die beim öffentlichen Gottesdienste vorgelesen wurden, damit ihrer im Gebete gedacht werde. Aus allem diesem leuchtet hervor, mit welchem Rechte das Concil von Trient die Darbringung des heiligen Meßopfers für die Abgestorbenen auf apostolische Tradition zurückführen konnte: Pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis rite juxta Apostolorum traditionem offertur (Sess. XXII, c. 2). Verfolgen wir die kirchliche Praxis weiter, so finden wir zu Anfang des elften Jahrhunderts fast in der ganzen Kirche die Feier des Gedächtnißtages „Allerseelen" verbreitet, die der hl. Odilo, Abt von Clugny, im J. 998 zuerst in den einzelnen Klöstern seines Ordens eingeführt hatte. Auch wurden schon in den älteren Jahrhunderten, vielleicht wohl zuerst mit historischer Gewißheit im sechsten Jahrhundert, Ablässe für die Abgestorbenen bewilligt. Was endlich die feierlichen Lehrentscheidungen des kirchlichen Lehr-

amtes anbetrifft, so liegen aus älterer Zeit Erklärungen ökumenischer Concilien nicht vor: der Glaube an das Dogma war allgemein und lebendig, nirgends erhob sich ein Widerspruch, so daß es solcher Lehrentscheidungen nicht bedurfte. Auch die Particularsynoden sprechen sich aus demselben Grunde nicht ex professo über die Lehre aus, sondern berücksichtigen mehr specielle Einzelfälle, bezüglich derer sie bestimmte Anweisungen geben, in denen aber der Glaube an das Dogma auf das Klarste vorausgesetzt wird. Dahin gehört das sog. vierte Concil von Carthago in can. 79, die Synode zu Vaison von 442 in can. 2, die zu Epaon von 517 in c. 11, C. XXVI, 9. 6, die von Orleans 533 in can. 15, das Concil von Toledo 675 in cap. 12, die Synode von Worms 868, die beispielshalber in can. 80 bestimmt, daß auch für hingerichtete Verbrecher, wenn sie bußfertig gestorben sind, gebetet und geopfert werden solle. In allgemeinen Concilien finden wir die Lehre erst ausgesprochen zur Zeit der Unionsverhandlungen zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche. Im Wesentlichen stimmten zwar beide Kirchen in Bezug auf diese Lehre überein; nur in nebensächlichen Fragen, was die Beschaffenheit der Strafe anbelangt, ob es eigentliches, materielles Feuer sei oder nicht, wichen sie von einander ab. Deßhalb stellten das zweite Concil von Lyon (1274) und das von Florenz (1439) ohne Berücksichtigung der nebensächlichen Fragen nur die wesentlichen Lehrpunkte zusammen, in denen beide Kirchen stets einig gewesen waren. Dieselbe Lehre finden wir endlich im Concil von Trient den principiellen Gegnern, den Reformatoren, gegenüber an verschiedenen Stellen in ihren Beziehungen zu den anderen Glaubenswahrheiten erörtert (Sess. VI, can. 30; Sess. XXII, cap. 2. can. 3) und endlich in der Sess. XXV in einem besondern Decret eigens definirt. Daselbst wird den Bischöfen vorgeschrieben, daß sie die gesunde Lehre vom Fegfeuer, die von Concilien und Vätern überliefert wurde, glauben und festhalten und überall lehren und predigen lassen sollen, daß aber vom Unterrichte des Volkes die schwierigen und spitzfindigen Fragen, welche zur Erbauung und zur Beförderung in der Frömmigkeit durchweg nicht beitragen, fern gehalten werden sollen.

3. Auch die *theologische Speculation* erkennt das Dogma als nothwendige Folge aus zwei anderen Glaubenslehren. Es gibt nach Glauben und Vernunft leichtere, läßliche Sünden, die wegen der Schwäche der menschlichen Natur auch von den Vollkommneren kaum gemieden werden. Es kann nun leicht vorkommen, daß jemand vom Tode ereilt wird, ehe er diese Sünden durch Reue und Buße gesühnt hat. Ihres ewigen Zieles kann eine solche Seele nicht für immer verlustig gehen, da sie durch den Gnadenstand ein Anrecht auf den Himmel bewahrt; aber zur Anschauung Gottes kann sie mit solchen Makeln, deren Anblick Gott beleidigt, auch nicht gelangen; denn in den Himmel kann nichts Beflecktes eingehen (Offenb. 21, 27). Demnach muß die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes im Verein mit der Weisheit und Barmherzigkeit es der Seele ermöglichen, sich auch im Jenseits noch zu reinigen, die Schlacken vom lauteren Golde auszuscheiden, um dann vollkommen rein zu ihrem ewigen Lohne zu gelangen. Wie die Nachlassung der läßlichen Sünden im Jenseits geschehe, läßt sich wohl am besten mit Thomas (De Malo q. 7, a. 11 ad 9) und Bonaventura (In IV, dist. 21, p. 1, a. 2, q. 1) in der Weise auffassen, daß die Seele im Jenseits, und zwar am wahrscheinlichsten wohl gleich beim Eintritt in's jenseitige Leben, einen Act formeller oder doch virtueller Reue, d. h. einen Act der innigsten Liebe, erwecke: ein solcher Act ist zwar nicht verdienstlich und vermehrt auch nicht die Gnade, jedoch bewirkt er, daß die entgegengesetzte Richtung des Willens aufgehoben wird, und daß alles, was dem Willen noch von sündhafter Unordnung anhaftet, sofort vollkommen verschwindet (vgl. Bellarm. l. c. II, 9). Der andere Glaubenssatz, woraus sich unsere Lehre als nothwendige Folge ergibt, ist, daß, wenn auch mit der Todsünde die ewige Strafe nachgelassen ist, in der Regel noch zeitliche Strafen übrig bleiben, welche der göttlichen Gerechtigkeit nothwendig durch angemessene Sühne abgetragen werden müssen. Ohne Zweifel sterben aber viele Menschen, ehe sie der göttlichen Gerechtigkeit volle Genugthuung geleistet haben. Solche können aber, als „zur Strafe verpflichtet" (poenae obnoxii) und somit wahrhaft rei nicht in den Himmel eingehen, bevor sie das Abzubüßende bis auf den letzten Heller abgetragen haben. Die Hölle kann noch weniger ihr Aufenthaltsort werden, da sie ja Kinder Gottes und Tempel des heiligen Geistes sind: so muß nothwendig ein Mittelort angenommen werden, wo solche Seelen die von der göttlichen Gerechtigkeit bestimmten Strafen so lange erleiden, bis sie durch satispassio völlige Genugthuung geleistet haben. Auch bietet jene Lehre nach den verschiedensten Seiten hin außerordentlich viel Tröstliches, Erhebendes und Anregendes (vgl. Thom. In IV Sent., dist. 21, q. 1, a. 1; Möhler, Symbolik § 23). Die sich selbst überlassene Vernunft eignet sich die obigen Wahrheiten gerne an und findet dieselben allen ihren Principien völlig entsprechend. Demgemäß hat denn auch dieses Urtheil der vernünftigen Natur in der Geschichte der Menschheit stets seinen Ausdruck gefunden, denn überall begegnet uns der Glaube an einen zeitlichen Reinigungsort neben der Hölle als ein Gemeingut aller Völker und Zeiten; gerade die gebildetsten Nationen, wie Griechen, Römer, Inder, unterscheiden mit aller Bestimmtheit zwischen den ewigen und zeitlichen Strafen (vgl. Lüken, Traditionen des Menschengeschlechts 410 ff.).

II. Ueber das Wie und die *nähere Beschaffenheit* des Strafzustandes jener Seelen

hat das kirchliche Lehramt sich nicht näher ausgesprochen: die Erörterung derselben fällt der theologischen Wissenschaft als Aufgabe anheim. Was zunächst die Natur der Strafen anbelangt, so unterscheidet die kirchliche Wissenschaft nach der Analogie der Höllenstrafen zwischen der poena damni und der poena sensus. Die Strafe des Verlustes ist hier die zeitweilige Entziehung der seligen Anschauung Gottes und der Aufschub der himmlischen Seligkeit. Die Theologen stimmen darin überein, daß diese Strafe die wesentlichste und schmerzlichste Strafe der armen Seelen sei; sie ist größer als alle zeitlichen Uebel, da nicht bloß ein endliches, sondern ein unendliches Gut dem Geiste entzogen ist. Die sinnliche Welt mit ihren vielen Zerstreuungen, ihren Reizen und Täuschungen ist dahin; jetzt schaut die Seele mit klarster Einsicht den unendlich hohen, einzig wahren Werth des höchsten Gutes, es zieht sie mit unwiderstehlicher Gewalt zu ihm empor, und während sie sich mit unauslöschlichem Durst nach ihm sehnt, fühlt sie sich gleichzeitig fern von ihm zurückgestoßen. Dieser Schmerz der unbefriedigten Sehnsucht wird um so intensiver sein, je klarer das drückende Bewußtsein der eigenen Verschuldung ist (vgl. Lessius, De perf. div. l. 13, c. 18). Jedoch bewirkt diese Strafe des Verlustes keineswegs, daß die armen Seelen, wie Einige irrthümlich annehmen, im Uebermaß des Schmerzes sich für verdammt ansehen (Thom. In IV, dist. 21, q. 1, a. 1 ad 4); sie haben vielmehr eine gewisse Hoffnung, dereinst zur ewigen Anschauung zu gelangen, und diese Hoffnung in Verbindung mit der vollkommenen Liebe, durch welche sie sich mit Gott auf das Innigste vereinigt wissen, muß ihre innere Pein nicht wenig mildern (Bellarm. l. c. II, 14). Sie werden auch von keiner Furcht vor neuen Sünden gequält und wissen, daß sie für immer in der Gnade Gottes befestigt sind. Es stimmen auch alle Theologen darin überein, daß sie über ihr zukünftiges Heil volle, evidente und unfehlbare Gewißheit haben. Das ergibt sich ja schon aus dem Gerichte nach dem Tode, bei dem die Seele eine klare Erkenntniß über ihren sittlichen Zustand und den ihm entsprechenden Lohn oder Strafe gewinnt, ja nach Suarez (l. c. sect. 3, n. 8) selbst über das Maß der Strafe, die sie noch abzubüßen hat. Auch die Betrachtung ihres eigenen Zustandes kann die Seele hierüber nicht im Unklaren lassen, denn während die Verdammten, wie ihr nicht unbekannt sein kann, im Bösen verhärtet sind und Gott hassen, weiß sie von sich selbst, daß sie Gott vollkommen und über Alles liebt. Die entgegengesetzte Auffassung Luthers, daß „die Seelen im Fegfeuer über ihr ewiges Heil nicht sicher seien, wenigstens nicht alle", wurde von Leo X. in der Bulle Exsurge Domine neben dem andern noch schlimmern Irrthume desselben Häresiarchen, daß „die armen Seelen, indem sie vor den von Gott über sie verhängten Strafen zurückschrecken und sich nach Ruhe sehnen, ohne Unterlaß sündigen", verworfen (Prop. 38. 39). Daß es außer der poena damni auch eine positive Strafe, eine poena sensus, im Fegfeuer gebe, ein schmerzliches Uebel, das durch Vermittlung äußerer, sinnfälliger Agentien bewirkt werde, nehmen alle Theologen übereinstimmend an. Welcher Art eben dieses Strafmittel sei, ob es insbesondere ein eigentliches, materielles Feuer sei, hat zwar das kirchliche Lehramt nicht entschieden; es sprechen aber für diese Ansicht so gewichtige theologische Gründe, daß man sie als die bei weitem wahrscheinlichere, wenn nicht selbst theologisch gewisse Sentenz bezeichnen muß. Schon die Worte des Apostels: „er wird gerettet werden, jedoch so wie durch Feuer" (1 Cor. 3, 15), scheinen klar genug darauf hinzuweisen und werden auch in der That von vielen Vätern, wie von Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Origenes, Theodoret u. A., in diesem Sinne gedeutet. Auch sonst reden die Väter durchweg, und zwar die griechischen nicht weniger als die lateinischen, von einer Reinigung durch Feuer (ignis purgatorius, πῦρ καθαρτικόν u. s. w.). An diese schließt sich in demselben Gedanken das vollkommen übereinstimmende Zeugniß der ältern wie der neuern Schule an. So lehren Thomas und Bonaventura ausdrücklich, daß die Seelen durch körperliches, materielles Feuer gezüchtigt werden (In IV, dist. 21, q. 1, a. 1 ad 3 und Brevil. 7, 2). Mit ihnen stimmt die ganze spätere Scholastik überein, so daß Bellarmin (l. c. l. 2, c. 4) und Suarez (l. c. disp. 46, sect. 2, n. 2) versichern konnten, es sei übereinstimmende Lehre aller Theologen, daß das Fegfeuer des Reinigungsortes ein wahres und eigentliches Feuer sei, derselben Art, wie das irdische. Auf dem Concil von Florenz ließ man es wegen des Widerstandes der griechischen Theologen, die trotz der ausdrücklichen Lehre vieler Väter ihrer Kirche kein eigentliches Feuer annehmen wollten, unentschieden, ob „die Seelen im βασανιστήριον (Prüfungs- oder Plageort) durch Feuer oder Finsterniß oder Sturm" gezüchtigt würden, obgleich der Glaube der lateinischen Kirche nicht zweifelhaft sein konnte, da alle lateinischen Väter einstimmig mit dem Papste Eugen ein eigentliches, materielles Feuer annahmen. Auch viele bewährte Privatoffenbarungen geben Zeugniß für das wahre Feuer.

Daß **Gradunterschiede** in den Strafen des Fegfeuers sein müssen, entsprechend dem verschiedenen Maße der zu leistenden Bußsühnung, bezw. dem frühern Leben, das liegt in der Natur der Sache, und das erheischt die göttliche Gerechtigkeit. Ueber die Größe der Leiden des Fegfeuers können wir kein bestimmtes Urtheil fällen. Darin stimmen alle Theologen überein, daß jene Leiden unglaublich groß seien und die Leiden dieser Welt verhältnißmäßig weit überbieten; solches dürfte sich schon aus der Natur der Strafe selbst ergeben, die nicht mehr den Charakter eines Heilsmittels an sich trägt und kein **Bußwerk**,

sondern ein bloßes Bußleiden, eine bloße satispassio ist, einzig eine Sühne strenger göttlicher Gerechtigkeit. Wir brauchen aber darum nicht anzunehmen, was manche Theologen (Billuart, Gotti, Knoll mit dem hl. Thomas und Anselmus [In IV, dist. 21, q. 1, a. 1 ad 3]) lehren, daß auch der geringste Grad der doppelten Strafe im Fegfeuer schmerzlicher sei, als die größte Strafe hier auf Erden, da viele andere Theologen im Anschluß an den hl. Bonaventura (In IV, dist. 20, a. 1, q. 2), z. B. Bellarmin (l. c. l. 2, c. 14), ein viel milderes Urtheil fällen, indem sie namentlich darauf hinweisen, wie bei diesen Seelen die Gewißheit über ihre Rettung und Seligkeit, ferner ihre innige Gottesliebe und die völlige Uebereinstimmung ihres Willens mit der göttlichen Entscheidung ihre wenn auch noch so heftigen Qualen lindern und erleichtern muß; letzteres findet auch in den wechselnden Stimmungen des kirchlichen Todten-Officiums, einer eigenartigen Mischung von Freude und Leid, seinen treffenden Ausdruck. — Was die Dauer des Fegfeuers überhaupt anbelangt, so ist es gewiß, daß dasselbe über den jüngsten Tag hinaus nicht dauern wird. Purgatorias poenas, bemerkt Augustinus (De civ. Dei l. 21, c. 16), nullas futuras opinetur Christianus, nisi ante illud ultimum tremendumque judicium. Ueber die Zeitdauer der Strafen für die einzelnen Seelen läßt sich nichts Bestimmtes aussagen. Offenbar wird dieselbe, wie auch Augustinus, Thomas und Bonaventura ausdrücklich lehren, nach dem Maße der früheren Sünden eine verschiedene sein. Quanta fuerit peccati materia, tanta erit pertranseundi (per ignem) mora (Eucher. Lugdun. Hom. 2 de Epiphan.). Es darf wohl gegen Maldonat und Soto, die ohne beachtenswerthe Gründe behaupten, daß keine Seele länger als zehn Jahre im Fegfeuer zu leiden habe, als sicher angenommen werden, daß das Fegfeuer für Manche sehr lange dauern könne, da ja auch die Kirche auf eine lange Reihe von Jahren, ja auf Jahrhunderte am Jahrestage des Todes Opfer und Gebet für bestimmte Verstorbene darzubringen pflegt. — Die Frage endlich nach dem Wo des Fegfeuers hat uns die Offenbarung nicht gelöst, und wir haben keinerlei Gewißheit darüber. Nach der gewöhnlichen Lehre der älteren Theologen haben wir indeß dasselbe im Innern unseres Erdkörpers zu suchen; Suarez bezeichnet diese Ansicht (disp. 45, sect. 2, n. 3) als die sententia communis Theologorum und führt Thomas, Bonaventura, Richardus, Gabriel u. A. dafür an. Viele nehmen an, daß dasselbe in unmittelbarer Nähe der Hölle sei: Purgatorium est juxta infernum, ut frequentius Theologi volunt (Suar. l. c. n. 12), da eine solche Oertlichkeit in hohem Maße zur Verdemüthigung und Läuterung der armen Seelen gereichen muß. Demnach lehren auch Thomas und Bonaventura und mit ihnen die meisten anderen Theologen und Mystiker (Bellarm. l. c. l. 1, c. 6), daß das Feuer der Hölle und das des Purgatoriums ein und dasselbe Feuer sei: Idem ignis est, qui damnatos cruciat in inferno et qui justos in purgatorio purgat (In IV, dist. 21, q. 1, a. 1 ad 2). Außerdem nehmen Thomas und Bonaventura (l. c.) und mit ihnen Suarez (disp. 46, sect. 4, n. 11) an, daß es kraft besonderer göttlicher Anordnung auch außerordentliche Reinigungsstätten für die armen Seelen gebe, und daß einzelne zur Belehrung sowohl der Lebenden als auch zum Troste für die Todten an verschiedenen Orten hier auf Erden ihre Strafe zu verbüßen haben. Auch hierin stimmt die Mystik mit der Scholastik überein. (Vgl. Redner, Das Fegfeuer, Regensburg 1856; Bautz, Das Fegfeuer, Mainz 1883; Oswald, Eschatologie, 1. Abschnitt, 5. Hauptstück, Paderborn 1868; Jungmann, De Novissimis, Ratisbonae 1871; Mazzella, De Deo Creatore, disp. 6, art. 8. 9.) [Hense.]

Feilmoser, Andreas Benedict, O.S.B., Professor der Theologie in Tübingen, wurde am 8. April 1777 zu Hopfgarten im Tiroler Brixenthal geboren. Er war der Sohn eines Landmannes, dessen Gut fern vom Pfarrdorfe auf dem Gebirge lag, und da er seinen Vater schon als Kind verlor, hatte seine Mutter bei der weiten Entfernung der Schule auch für seinen ersten Unterricht zu sorgen. Sie lehrte ihn lesen und schreiben und ertheilte ihm den ersten Religionsunterricht, „welcher, da er aus einem glaubensvollen Herzen kam und von der zartesten mütterlichen Liebe gesegnet war, die tiefsten Eindrücke zurückließ und den Grund zu jener religiösen Weihe Feilmosers legte, die ihn in den Augen eines jeden, der ihn näher zu kennen das Glück hatte, so ehrwürdig machte" (Necrolog in der Tübinger Quartalschrift 1831, 744 f.). Da seine Mutter viel religiösen Sinn und glückliche Anlagen in ihm zu bemerken glaubte, gab sie seinem Wunsche, sich dem geistlichen Stande widmen zu können, ihre Zustimmung, und der damalige Hilfspriester zu Hopfgarten, Martin Kaisermann, übernahm es, ihn mit noch einigen anderen Knaben zum Besuche einer lateinischen Schule vorzubereiten. Im Herbste 1789 kam er an das Gymnasium zu Salzburg und 1794 bezog er die Universität zu Innsbruck, wo er den zweijährigen philosophischen Curs vollendete. Hierauf trat er im September 1796 in das Benedictinerstift zu Fiecht bei Schwaz. Dort befand sich damals Georg Maurer, ein guter Orientalist, der sich aus dem Kloster St. Georgen in Villingen auf dem Schwarzwalde vor den einbrechenden Franzosen nach Tirol geflüchtet hatte; unter seiner Leitung machte sich Feilmoser mit den biblisch-orientalischen Sprachen bekannt. Nach beendetem Noviciat schickte ihn der Abt des Klosters nach St. Georgen in Villingen, wo er unter G. Maurer, der wieder dort war, und Gottfried Lumper (s. d. Art.) die theologischen Studien vollendete. Im Herbst 1800 kehrte er nach Fiecht zurück und wurde sogleich mit dem Lehrfach der Exegese des Alten und des Neuen

Testamentes beauftragt, erhielt am 30. Mai des folgenden Jahres die Priesterweihe und wurde im October darauf Novizenmeister. Im J. 1802 erhielt er das Lehramt der christlichen Moral und im folgenden Jahre das der Kirchengeschichte. Weil damals in Oesterreich die Anordnung bestand, daß statt der Prüfung der jungen Klostergeistlichen an der Universität über jeden Gegenstand öffentliche Disputationen nach gedruckten Thesen gehalten werden sollten, ließ Feilmoser im Frühjahr 1803 zu diesem Zwecke Thesen aus der Moral und der Einleitung in's Alte Testament drucken, welche ihm viele Unannehmlichkeiten bereiteten. Schon daß er ein Schüler G. Maurers war, hatte bei Manchen ein ungünstiges Vorurtheil gegen ihn erweckt, weil Maurer bei einer öffentlichen Disputation zu Innsbruck die These, daß man die vorgeblich Besessenen als Betrüger oder Betrogene zu behandeln habe, vertheidigt hatte. Die Thesen wurden daher einer strengen Beurtheilung unterzogen, und man fand in denen aus der Einleitung besonders die Behauptung anstößig, daß die Bücher Job, Jonas, Tobias und Judith Lehrgedichte seien, in denen aus der Moral aber die kantischen Grundsätze, welche man heraus zu lesen glaubte. Das Ordinariat zu Brixen machte dem Prälaten zu Fiecht Vorstellungen, daß die theologischen Zöglinge in seinem Kloster nicht die gesunde Lehre erhielten, und beklagte sich namentlich darüber, daß ein Lehrer wie Feilmoser sogar die Oberaufsicht über die Novizen habe. Als auch im folgenden Jahre Feilmosers Animadversiones in historiam ecclesiasticam bei der Censur zu Innsbruck einige Modificationen erhalten hatten, machte das Ordinariat dem Prälaten zu Fiecht neue Vorwürfe und fügte die Drohung hinzu, der Fürstbischof werde, wenn Feilmoser noch ferner so gefährliche Sätze veröffentliche, nicht nur gegen ihn die in seiner bischöflichen Gewalt liegenden Mittel anwenden, sondern auch gegen das Kloster selbst höhern Orts einschreiten und darauf dringen, daß demselben die Lehrkanzel wieder entzogen und die Zöglinge an die Akademie zu Innsbruck gewiesen würden. Der Prälat nahm zwar den angeklagten Lehrer seines Klosters in Schutz, und dieser selbst verlangte in einem Schreiben an das Ordinariat eine specielle Anzeige der anstößigen Stellen, welche er bereit sei, zu vertheidigen und, wenn seine Gründe nicht ausreichen sollten, zurückzunehmen. Das Ordinariat gab ihm aber keine Antwort, sondern schickte alle seine Thesen und die darüber gewechselten Briefe nach Wien und gründete darauf eine Anklage gegen Feilmoser und gegen sein Kloster. Der Kaiser ließ die Sache beim Gubernium zu Innsbruck untersuchen, und als die Entscheidung für Feilmoser günstig ausfiel, ließ man die Sache auf sich beruhen. Indessen wurde Feilmoser einige Zeit nachher doch von der Stelle eines Novizenmeisters entfernt, und als der Prälat Alfons Pacher, der ihn stets in Schutz genommen, gestorben war, verlor er unter dessen Nachfolger im J. 1806 auch seine Professur und kam als Hilfspriester an die Klosterpfarrei in Achenthal. Nachdem aber in Folge des Preßburger Friedens Tirol an Bayern gefallen war, wurde ihm schon im November 1806 die Professur der orientalischen Sprachen und Einleitung in's Alte Testament an der Universität Innsbruck übertragen, wo er im J. 1808 das theologische Doctorat erhielt und auch das Lehrfach der neutestamentlichen Exegese übernehmen mußte. Als im folgenden Jahre die Professoren Bertholdi, Spechtenhauser und Schultes nach Oesterreich abgeführt worden, lehrte Feilmoser auch noch Kirchengeschichte. Dieß dauerte jedoch nur kurze Zeit, denn schon am 19. August dieses Jahres wurde auch er auf Befehl des Sandwirthes Andreas Hofer verhaftet und nach dem Pusterthale gebracht, erhielt aber durch die Dazwischenkunft des Landrichters Ottlmayr eine erträglichere Gefangenschaft, als ihm zugedacht gewesen. Im J. 1810 wurde die Universität Innsbruck in ein Lyceum verwandelt, wobei Feilmoser mit Beibehaltung seines Ranges Lehrer blieb und das Amt eines Rectoratsassessors erhielt. Im J. 1811 fiel ihm auch das Lehramt der Katechetik und im J. 1812 das der griechischen und lateinischen Philologie zu. Nach der Einführung des neuen österreichischen Schulplans aber im J. 1817 erhielt er, obwohl seine Gegner es auf alle Weise zu hindern suchten, auf's Neue die Professur der neutestamentlichen Exegese. Um diese Zeit wurden aber auch die alten Klagen gegen ihn mit steigender Heftigkeit erneuert, und im J. 1818 erschien zu Augsburg eine anonyme Schrift unter dem Titel: „Die Lehrweisheit, in einem Beispiele den katholischen Theologen zur Würdigung vorgelegt", welche zu beweisen suchte, daß die Religion durch Feilmoser in hohem Grade gefährdet werde. Die Schrift wurde zwar verboten, aber die Angriffe auf Feilmoser hörten darum nicht auf, vielmehr wurde ihm durch jenes Verbot gerade das Mittel zur öffentlichen Vertheidigung entzogen, indem nach den bestehenden Censurgesetzen keine Widerlegung einer verbotenen Schrift gedruckt werden durfte. Unter solchen Umständen kam ihm eine Berufung an die katholisch-theologische Facultät in Tübingen sehr erwünscht. Er gab sogleich seine Zusage, und am 25. April 1820 wurde sein Anstellungsdecret ausgefertigt. Sein Lehrfach in Tübingen war die Exegese des Neuen Testamentes, auf welche er von Jugend auf am meisten Sorge verwendet hatte, und in welcher er auch die ausgebreitetste und gründlichste Gelehrsamkeit besaß. „Die Hochachtung aller seiner Collegen, die dem anspruchlosesten und liebenswürdigsten Charakter nicht versagt werden konnte, die aufrichtigste Liebe und Verehrung seiner Zuhörer, welche die großen Verdienste, die er sich um ihre wissenschaftliche Bildung erwarb, freudig anerkannten, und die offen ausgesprochene Gewogenheit der Staats- und Kirchenbehörden ließen ihn sein neues Vaterland recht bald von Herzen lieb ge-

winnen" (Necrolog 747). Eine Lungenkrankheit, in welcher er eine seltene Geduld und Ergebung bewährte, machte seinem thätigen Leben ein Ende am 20. Juli 1831. Die von ihm veröffentlichten Schriften sind außer manchen Recensionen und Abhandlungen in den Annalen der österreichischen Literatur und Kunst und der Tübinger theologischen Quartalschrift: 1. Sätze aus der christlichen Sittenlehre für die öffentliche Prüfung in dem Benedictinerstifte zu Fiecht, Innsbruck 1803; 2. Sätze aus der Einleitung in die Bücher des alten Bundes und den hebräischen Alterthümern — — nach den k. k. Vorlesebüchern, ebd. 1803; 3. Animadversiones in historiam ecclesiasticam, quas pro publica disputatione in monasterio Fiechtensi discutiendas proposuit Benedictus Feilmoser, Oeniponte 1803; 4. Sätze aus der Einleitung in die Bücher des neuen Bundes und der biblischen Hermeneutik, Innsbruck 1804; 5. Einleitung in die Bücher des neuen Bundes für die öffentlichen Vorlesungen, ebd. 1810; 6. Auszug der hebräischen Sprachlehre nach Jahn, zum Gebrauche am k. b. Lyceum zu Innsbruck, ebd. 1812; 7. Die Verketzerungssucht, in einem Beispiele den katholischen Theologen zur Würdigung vorgelegt, Rottweil 1820 (besonders abgedruckt aus dem kritischen Journal für das katholische Deutschland). Das Hauptwerk Feilmosers ist die Einleitung in's Neue Testament, welche aber auch in ihrer zweiten bedeutend umgearbeiteten Auflage (Tübingen 1830) eine ziemlich oberflächliche Leistung bleibt und das ihr mitunter gespendete Lob durchaus nicht verdient. (Vgl. Felder, Gelehrten- und Schriftsteller-Lexikon I, 216 ff.; Meusel, Das gelehrte Deutschland XVII, 556 f. XXII, 119; Allgemeine Kirchenzeitung, 1831, Nr. 133; Neuer Necrolog der Deutschen, 1831, II, 644 ff.) [Welte.]

Felbiger, Johann Ignaz von, Can. reg., Schulmann, geb. am 6. Januar 1724 in Großglogau, widmete sich dem geistlichen Stande, trat 1746 in den Orden der regulirten Chorherren zu Sagan und wurde 1758 Abt des Stiftes. In dieser Stellung hatte er die Aufsicht über die Schulen der Stadt und mehrerer zu dieser gehörigen Dörfer. Angeregt durch die Bestrebungen seiner Zeit, die man als das pädagogische Jahrhundert zu bezeichnen pflegt, insbesondere durch die Bemühungen Basedows und v. Rochows, widmete sich Felbiger mit regstem Eifer der Verbesserung des Schulwesens in seinem zunächst liegenden Wirkungskreise, sodann aber auch der Hebung des Unterrichtes und der Erziehung in ganz Schlesien. Um auf diesem Gebiete aus eigener Anschauung Erfahrungen zu sammeln, reiste er 1762 nach Berlin, besuchte hier mit einem ihn begleitenden, gleichgesinnten Freunde Namens Sucher die unter Hecker aufblühende Realschule, das Seminar und andere Anstalten und lernte hier auch die Literal- oder Tabellen-Methode des Lehrers Hähn (gest. 1789) kennen. Sie bestand wesentlich darin, daß diejenigen Materien, welche die Kinder lernen sollten, Sätze aus dem Katechismus, Sentenzen, Sprichwörter, Kapitel aus den Realien &c. an die Schultafel, meistens schon während des Unterrichtes geschrieben wurden, aber stets nur mit den Anfangsbuchstaben der einzelnen Wörter. Während des Anschreibens der Anfangsbuchstaben sagte der Lehrer die damit bezeichneten Wörter laut vor, die Schüler sprachen sie laut nach und prägten sich dadurch die Sache ein. War der Stoff umfangreicher, z. B. ein Abschnitt aus der Religionslehre, so brachte man ihn in die Form von Tabellen, immer aber wieder mit den Anfangsbuchstaben der einzelnen Wörter, und ließ somit die besonderen Haupt- und Unterabtheilungen sichtbar vor den Kindern entstehen. Wenn auch das Auswendiglernen auf diesem Wege angenehmer und leichter gemacht wurde, so blieb das Verfahren im Ganzen doch ein rein mechanisches und die geistige Anregung nur äußerlich. Felbiger kam auch von der Bewunderung dieses Verfahrens, welches eher den Namen Manier als Methode verdiente, im spätern praktischen Leben zurück. Im J. 1763 reichte er an höchster weltlicher Stelle einen umfassenden Verbesserungsplan der schlesischen katholischen Schulen ein, welcher 1765 als königliche Verordnung veröffentlicht wurde und zugleich die Folge hatte, daß die Gründung von Lehrerseminarien (Breslau, Habelschwerdt, Leubus) in Angriff genommen wurde. Im Jahre 1768 gab er dann die wichtigste seiner vielen Schriften: „Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeigen rechtschaffener Schulleute", die erste katholische Schulkunde für das niedere Schulwesen, heraus. In den Schulen selbst arbeitete Felbiger zunächst dem bisher üblichen Einzelunterrichte entgegen und suchte die Lehrer dahin zu führen, daß sie je nach dem Alter und den Fortschritten der Kinder Klassen oder Abtheilungen schufen und diese gemeinsam unterrichteten. Besondere Aufmerksamkeit widmete er dem Religionsunterrichte; er verfaßte den berühmt gewordenen Sagan'schen Katechismus und hielt die jungen Cleriker und Lehrer an, sich mit der katechetischen Methode bekannt zu machen und diese in Anwendung zu bringen. Ihm selbst kam schon der Gedanke, daß sich das Schreiben mit dem Leseunterrichte in Beziehung bringen und gleichzeitig lehren lasse, und um dem Buchstabiren und den Leseübungen ihre einschläfernde Eintönigkeit zu nehmen, führte er das Chorsprechen und Chorlesen ein. Felbigers kinderfreundlicher Geist strebte auch nach einer mildern, humaneren Disciplin, als bisher zum Schrecken der Jugend üblich war; die gesammte Schulordnung förderte und erleichterte er durch Anwendung des Tactes und einzelner Commandowörter. Ebenso richtete sich Felbigers rastlose Thätigkeit auf die Förderung der Obstbaumzucht, auf die Einführung des Unterrichtes in weiblichen Arbeiten und auf die Einrichtung von Sonntagsschulen.

Daß der Ruhm eines so verdienstvollen Mannes sich weithin verbreitete, ist selbstredend; vornehmlich aber war es die Kaiserin Maria Teresia, welche mit steigendem Interesse von Felbigers Schulverbesserungen hörte und den Wunsch hegte, den Mann für ihre Staaten zu gewinnen. König Friedrich II. war entgegenkommend, und so zog denn Felbiger 1774 nach Wien, um dort nicht bloß die Aufsicht und Reform der Normalschule, sondern auch die Einrichtung des gesammten niedern Schulwesens zu übernehmen und zu diesem Zwecke einen allgemeinen Schulplan für die deutschen Normal-, Haupt- und Trivialschulen auszuarbeiten. Rege Unterstützung wurde ihm durch Ferdinand Kindermann, Pfarrer zu Kaplitz in Böhmen, und durch dessen wackern Kaplan Simon Kubler. Ersterer suchte besonders den Industrieunterricht mit dem Landschulwesen in organische Verbindung zu bringen, pflegte den Kirchen- und Volksgesang und erwarb sich so große Verdienste um die Bildung des Volkes, daß ihn die Kaiserin im J. 1777 unter dem Namen eines Herrn von Schulstein in den Adelstand erhob. So lange Maria Teresia lebte, fanden Felbigers Bemühungen stets warme Unterstützung, und sie hegte den Wunsch, den verdienstvollen Mann ganz zu besitzen. Auf besondern Antrag entließ denn auch der König den Abt aus dem Unterthanenverbande und die Kaiserin ernannte ihn hiernach zum Propste in Preßburg. Nach dem Tode Maria Teresia's (1780) gingen jedoch der Einfluß und die Wirksamkeit Felbigers allmälig zu Ende. Kaiser Joseph II. schenkte ihm kein Vertrauen und hatte für dessen stilles Wirken auf dem Boden kirchlicher Anschauung und Lebensauffassung keinen Sinn; er wünschte rasche Fortschritte zur Aufklärung. Felbiger erfuhr sogar manche Zurücksetzung, blieb aber doch seinem bisherigen Streben getreu bis zum Tode, welcher am 17. Mai 1788 erfolgte. Immer bleibt ihm das große Verdienst, in einer Zeit seichter Aufklärung den Begriff christlicher Erziehung unwandelbar hoch gehalten und auf diesem Grunde wesentliche Verbesserungen des Schul- und Erziehungswesens in weiteren Kreisen angebahnt zu haben. (Vgl. Kellner, Geschichte der Erziehung, 3. Aufl., Essen 1880, II, 40 ff.; Helfert, Gründung der österreichischen Volksschule, Pest 1860.) [L. Kellner.]

Feldprediger, s. Militärseelsorge.

Felgenhauer, Paul, hervorragend unter den protestantischen Enthusiasten des 17. Jahrhunderts, war der Sohn eines lutherischen Pfarrers zu Putschwitz in Böhmen, studirte die Arzneikunde, scheint sie aber wenig ausgeübt zu haben, wogegen er desto mehr mit theologischer und mystischer Schriftstellerei sich abgab, wie seine vielen, von Arnold (Kirchen- und Ketzerhistorie) aufgezeichneten Schriften bezeugen. Nach Inhalt dieser Schriften hielt er die Katholiken, Lutheraner und Calvinisten für gleich verwerfliche Sectirer, die alle an dem Thiere und seinem Geheimniß Schuld trügen, und vertröstete auf die Herrlichkeit des tausendjährigen Reiches, bei dessen Ankunft auch alle Juden sich bekehren würden. Visionen gehabt zu haben, behauptete er nicht, wohl aber, gleich Luther, Paulus und den anderen Aposteln, unmittelbar von Gott die Wahrheit empfangen zu haben. Gegen die Socinianer vertheidigte er zwar, Christus sei der ungeschaffene Sohn Gottes, ließ jedoch das Fleisch Christi vom Himmel sein. Er unterschied ein dreifaches Abendmahl, allein in keinem ward Christi reelle Gegenwart angenommen. Ein Hauptgegenstand seiner Schriften, worauf er immer wieder zurückkam, war die Uneinigkeit und das sittliche Verderben der protestantischen Prediger seiner Zeit, die er schonungslos geißelte. Ueber seinen Aufenthalt haben wir keine genauen Nachrichten. Aus Böhmen mit anderen Protestanten exilirt, hielt er sich theils in den Niederlanden, theils in Niedersachsen auf, am längsten zu Bederkesa bei Bremen, und wurde wegen seiner Schwärmereien öfters in's Gefängniß gesetzt. Er starb wahrscheinlich bald nach 1659. (Vgl. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankfurt 1729, Theil 3, Kap. 5; Adelung, Geschichte der menschlichen Narrheit IV, 400 ff.) [Schrödl.]

Felicianer, s. Adoptianer.

Felicissimus, Urheber eines Schismas im dritten Jahrhundert, welches von ihm den Namen führt. Er war ein nichtswürdiger, unzüchtiger und der Unterschlagung von Armengeldern schuldiger Diacon zu Carthago, der ohne Wissen und Willen seines Bischofs, des hl. Cyprian, geweiht worden war. Im J. 250 stellte er sich an die Spitze einiger, dem hl. Cyprian schon von seiner Wahl zum Bischof her feindselig gesinnten Presbyter, welche in der Behandlung der in der decianischen Verfolgung vom Glauben Abgefallenen von Seite Cyprians eine zu große Strenge erkennen und dieselben ohne längere und schwere Buße allsobald wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wissen wollten. Zu Carthago wie zu Rom gab es selbst unter den Confessoren einige, welche mit jenen Presbytern insofern übereinstimmten, als sie wider Cyprians Willen verschwenderisch und selbst hochmüthig von ihrem Fürbitterecht zu Gunsten der Gefallenen Gebrauch machten. Da nun die bezeichneten Presbyter allein auf die libellos pacis solcher Confessoren hin die Gefallenen wirklich in die Kirche wieder aufnahmen, so bildete sich ein förmliches Schisma gegen Cyprian, dem es, wie man sagte, nicht gezieme, sich über die Gefallenen oder gar die Bekenner zu erheben, weil er in der Verfolgung die Flucht ergriffen habe. Allein er war nur, um sich seiner Gemeinde in der schwierigsten Zeit zu erhalten, geflohen und wußte zur rechten Zeit sehr wohl sein Leben zu wagen und zu lassen, wie dieß seine Wirksamkeit zur Zeit der Pest und sein heldenmüthiges Martyrium beweisen. Nun waren aber in der Verfolgung des Decius nur zu viele Christen abgefallen, denen

es sehr willkommen sein mußte, auf die leichteste Art zu einer Plenarindulgenz zu gelangen, und da Cyprian abwesend war, griff das Schisma stark um sich. Felicissimus hielt mit anderen Unzufriedenen einige Zusammenkünfte auf einem gewissen Berge in der Nähe der Stadt, woher die Theilnehmer dieser Spaltung auch Montanisten genannt wurden. Hier ward beschlossen, die Befehle, welche Cyprian aus seiner Zufluchtsstätte erließ, nicht anzuerkennen und alle, welche ihm Gehorsam leisten würden, für excommunicirt zu erklären. Um dem Schisma auch auswärts Anerkennung zu verschaffen, reiste einer der dabei betheiligten unwürdigen Priester, der mit vielen Verbrechen beladene Novatus, nach Rom, schloß sich aber hier dem Novatian an, der gerade das Gegentheil bezüglich der Gefallenen lehrte. Er stritt nämlich der Kirche die Macht ab, den Gefallenen je Verzeihung angedeihen zu lassen und sie wieder in ihre Gemeinschaft aufzunehmen. Noch vor seiner Rückkehr nach Carthago wirkte Cyprian durch Briefe dem Schisma entgegen und erklärte Felicissimus und seine Anhänger für excommunicirt. Als Cyprian dann kurz nach Ostern 251 nach Carthago zurückgekehrt war, hielt er daselbst eine große (seine erste) Synode afrikanischer Bischöfe, worin, nebst den Verhandlungen über das novatianische Schisma, Felicissimus und sein Anhang excommunicirt und hierüber ein von allen in der Synode anwesenden Bischöfen unterzeichnetes Schreiben an Papst Cornelius abgeschickt wurde. Zugleich faßten die versammelten Väter ein aus mehreren Artikeln bestehendes Decret über die Art und Weise ab, nach welcher die Aufnahme der Gefallenen stattfinden sollte; die betreffenden Bestimmungen fußten auf dem Bestreben, einen Mittelweg zwischen einer zur Verzweiflung führenden Strenge und einem alle Disciplin auflösenden Laxismus festzuhalten. Nach Maßgabe der Verfehlung, des Bußeifers und wichtiger Umstände sollte die Zulassung zur Gemeinschaft früher oder später, aber jedenfalls erst nach einer längern und beschwerlichen Buße eintreten. Auch dieses Decret ward nach Rom und an andere wichtigen Kirchengemeinden geschickt. Auf einer zweiten Synode Cyprians zu Carthago im J. 252 wurde aber, weil eine neue Verfolgung in naher Aussicht stand, beschlossen, alle Gefallenen, die wahre Pönitenz gethan, sogleich in die kirchliche Gemeinschaft zuzulassen. Gleichwohl dauerte auch jetzt die Spaltung noch fort; ja die Schismatiker wählten sogar aus ihrer Mitte den Presbyter Fortunatus zum Bischof, und Felicissimus reiste eigens nach Rom zum Papste Cornelius, um für den Afterbischof die Gemeinschaft des römischen Stuhles nachzusuchen. Diese erhielt er natürlich nicht, und seitdem scheint das Schisma nicht lange mehr gedauert zu haben. (Vgl. Cypriani epist., ed. Hartel, 41—43. 52. 59; Baron. ad a. 254; Pagi critic. ad a. 250—251; Fleury, Hist. eccl. ad a. 250—253; Hefele, Conc.-Gesch. I, 111 ff.) [Schrödl.]

Felicitas, die hl., Martyrin zu Rom, Mutter von sieben Söhnen, die ebenfalls den Martertod erlitten. Die ächten Martyracten dieser heiligen Familie sind in Ruinarts Sammlung und bei den Bollandisten zum 10. Juli abgedruckt und besprochen. Mit diesen Acten stimmt überein das Lob, welches der heilige Erzbischof und Kirchenlehrer Petrus Chrysologus von Ravenna (Serm. 134) diesen heiligen Glaubenszeugen spendet, und die von Papst Gregor dem Großen in der Basilika der hl. Felicitas an ihrem Festtage gehaltene Rede, welche er den gestis ejus emendatioribus entnahm. Neben den ächten gab es also zu Gregors Zeit auch schon weniger zuverlässige Leidensacten der hl. Felicitas und ihrer sieben Söhne; die Bollandisten, welche immer ihren Gegenstand zu erschöpfen suchen, haben auch diese Acta apocrypha, obwohl sie ihnen keinen Werth beilegen, abgedruckt. Der Hauptinhalt der ächten Acten, die, wie Tillemont und die Bollandisten wohl nicht mit Unrecht bemerken, ursprünglich griechisch geschrieben und nachher in's Lateinische übersetzt worden sind, ist folgender. Zu Zeiten des Kaisers Antonin entstand unter den heidnischen Priestern eine stürmische Bewegung gegen die Christen, und Felicitas, eine erlauchte Dame, die in ihrem Wittwenstande die Keuschheit gelobt hatte und Tag und Nacht dem Gebete oblag, wurde sammt ihren sieben frommen Söhnen auf kaiserlichen Befehl eingezogen und dem Stadtpräfecten Publius übergeben. Unter Schmeicheleien, glänzenden Versprechen, Drohungen und Mißhandlungen suchte der Stadtpräfect zuerst die Mutter und dann nach einander die sieben Söhne zum Abfall zu bewegen. Allein alle seine Bemühungen waren vergeblich. Felicitas erwiderte, sie habe den heiligen Geist, der den Teufel nicht über sie siegen lasse, und ein falsches Mitleid mit ihren Söhnen sei Grausamkeit und Gottlosigkeit. Zu den letzteren sprach sie: „Sehet den Himmel, Kinder, schauet aufwärts, dort erwartet euch Christus mit seinen Heiligen; kämpfet für eure Seelen und zeiget euch treu in der Liebe Christi!" So thaten sie auch. Januarius erklärte, die Weisheit des Herrn werde ihm helfen, Alles zu überwinden; Felix antwortete, weder er noch seine Brüder würden je von der Liebe des Herrn Jesu Christi abweichen; Philipp sagte, wer den Götzen opfere, sei in Gefahr des ewigen Heiles; Silvanus erklärte gleichfalls, wer die Dämonen verehre, werde mit ihnen zu Grunde gehen und im ewigen Feuer sein; Alexander, noch ein zarter Knabe, sprach: „Ich bin ein Diener Christi, ihn bekenne ich mit dem Munde, ihn halte ich fest im Herzen, ihn bete ich unaufhörlich an; mein schwaches Alter aber, das du siehst, hat eine alte Weisheit und betet nur Einen Gott an"; Vitalis entgegnete, eben weil er zu leben wünsche, bete er den wahren Gott und nicht die Dämonen an; zuletzt antwortete Martialis unter Anderem: „Alle, die nicht bekennen, daß Christus wahrer Gott ist, werden in das ewige

Feuer geworfen werden." Nachdem Publius die ganze Verhandlung der Ordnung nach geschrieben und die Acten dem Kaiser Antonin vorgelegt hatte, schickte dieser die tapferen Kämpfer Christi zu verschiedenen Richtern, von denen sie durch verschiedene Todesarten hingerichtet wurden; zuletzt litt die Mutter den Tod durch Enthauptung. Am Schlusse der Acten werden sie als Sieger, Martyrer, Himmelsbürger und Freunde Christi gepriesen, der mit dem Vater und dem heiligen Geiste lebt und regiert in alle Zeiten. — Daß ein so herrliches Martyrium in der katholischen Kirche im ruhmvollen, ununterbrochenen Andenken stand, beweisen die alten, diesen heiligen Martyrern geweihten Oratorien und Basiliken zu Rom, welche schon von den Päpsten Bonifatius I. und Symmachus theils errichtet, theils hergestellt wurden, sowie ihre ehrenvolle Erwähnung in allen Martyrologien, worin das Fest der hl. Felicitas auf den 23. November und das ihrer sieben Söhne auf den 10. Juli gesetzt ist, wiewohl man eigentlich nicht weiß, in welchen Monaten und Monatstagen, ja nicht einmal in welchem Jahre und unter welcher Regierung die Hinrichtung geschah. Ruinart versteht unter Kaiser Antonin, der in den Acten genannt wird, Antonin den Frommen und versetzt den Tod der Heiligen in das Jahr 150, Baronius und Tillemont dagegen wollen die Regierungszeit der Kaiser Marcus Aurelius Antoninus und Lucius Verus Antoninus vorziehen, divergiren aber zwischen den Jahren 164 bis 175. In welchen Cömeterien die heiligen Martyrer zu Rom begraben wurden, ersieht man aus dem uralten Bucherischen Martyrologium, in dem es heißt: Sexto Idus (i. e. Julii celebratur festum) Felicis et Philippi in Priscillae (i. e. coemeterio). et in Jordanorum (i. e. coemeterio) Martialis, Vitalis, Alexandri. et in Maximi (i. e. coemeterio) Silani. hunc Silanum martyrem Novati furati sunt. et in Praetextati (i. e. coemeterio) Januarii. Das Cömeterium, worin Felicitas beigesetzt wurde, erhielt von ihr den Namen S. Felicitatis.

Eine besondere Erwähnung verdient noch die Uebertragung mehrerer Reliquien dieser heiligen Martyrer nach Deutschland. Man liest im Leben des heiligen Bischofs Meinwerk von Paderborn, daß ihm bei seiner Anwesenheit zu Rom der Papst unter Anderem geschenkt habe tertium dimidium corpus septem fratrum filiorum S. Felicitatis, qui sub Antonino Imperatore passi sunt, Philippi videlicet, Juvenalis et Felicis, et cranium S. Blasii etc. (Bolland. Jun. I, 520). Ganz besonders merkwürdig ist aber die Uebertragung des hl. Alexander im J. 851 von Rom nach Wildeshausen (Holstein-Oldenburg) und der noch vorhandene gleichzeitige und authentische Bericht hierüber. Diesen Bericht gaben schon die Bollandisten, mit Uebergehung des erstern Theiles davon, im Anhange zu den Acten der hl. Felicitas und ihrer Söhne (l. c.). Scheidt hat ihn dann in Bibliotheca hist., Gotting. 1758, ganz geliefert und Pertz (Monum. Germ. hist. II, 673 sq., deutsch von Richter, Berlin 1856) nach dem in der kgl. Bibliothek zu Hannover vorhandenen ursprünglichen Codex der zwei Verfasser desselben wieder edirt. Diese beiden Verfasser sind der berühmte Mönch Rudolf von Fulda (s. d. Art.), welcher die Translationsgeschichte auf Bitten des Translators selbst und mit allen ihm vom Translator mitgetheilten Actenstücken ausgerüstet im J. 863 begann, und Rudolfs Schüler Meginhart, gleichfalls Mönch zu Fulda, welcher nach seines Lehrers Tod (865) mit den nämlichen Hilfsmitteln die Arbeit vollendete. Nach diesem für die sächsische Geschichte interessanten Berichte war der Translator des Leibes des hl. Alexander niemand Geringerer als der Comes Waltpert (al. Waltbracht), der Enkel des heldenmüthigen Sachsenfürsten Witukind, erzogen an Kaiser Lotars Hof, der zur Abbüßung seiner Sünden und um für seine Landsleute Reliquien zu bekommen, quatenus earum signis et virtutibus sui cives a paganico ritu et superstitione ad veram religionem converterentur, mit Empfehlungsbriefen des Kaisers an den Papst und Andere eine Pilgerfahrt nach Rom machte. Hier schenkte ihm der Papst congregata multitudine civitatis s. Dei genitricis reliquias et aliorum sanctorum quam plurium necnon etiam sancti Alexandri martyris, beatae Felicitatis filii, corpus integrum praesente omni populo. Hocherfreut über diesen kostbaren Schatz, kehrte Waltpert nach Deutschland zurück und hatte schon auf der Reise, noch mehr aber zu Wildeshausen das Glück, sich zu überzeugen, daß durch Alexanders Fürbitte viele Krankenheilungen geschahen. Uebrigens rühmt sich auch das Kloster Ottobeuern in Schwaben, den Leib des hl. Alexander, des Sohnes der hl. Felicitas, zu besitzen; allein die Beweise dafür können keinen Vergleich mit den authentischen Translationsacten Rudolfs und Meginhards aushalten. Wahrscheinlich ist der hl. Alexander zu Ottobeuern ein anderer Alexander, verschieden von dem Sohne der hl. Felicitas (Steichele, Archiv f. d. Gesch. des Bisthums Augsburg II, 1, 14). (Vgl. Ruinart, Acta sincera mart., ed. Ratisb. 1859, 72 sq.: Boll. Jul. III, 5 sq.; Tillemont, Mémoires, Par. 1701, II, 312. 324 ss.) [Schrödl.]

Felicitas und **Perpetua,** die hll., Martyrinnen zu Carthago. Es gibt nicht leicht etwas Anziehenderes und Rührenderes als die Leidensgeschichte dieser zwei heiligen Blutzeuginnen, und in gleichem Grade wie der Inhalt derselben spricht auch die einfache und edle Form der Erzählung an. Die eigentlichen Verfasser dieser Leidensacten sind theils Perpetua selbst, theils ihr Leidensgenosse Saturus, theils ein Augenzeuge. Wer sie aber gesammelt und zu einem Ganzen vereinigt habe, weiß man nicht. Einige rathen auf Tertullian; der gelehrte H. Valesius glaubt einen Montanisten zu erkennen, wird jedoch von Ruinart mit guten Gründen wider-

legt. Den Alten waren diese ächten Acten wohl bekannt, wie wir von Augustin, Beda u. A. m. wissen; in der Folge verkamen sie, wurden aber endlich wieder von dem päpstlichen Bibliothecar L. Holstenius (s. d. Art.) aufgefunden, von dem Jesuiten Petrus Possinus (gest. 1686) im J. 1663 zu Rom und nachher von H. Valesius zu Paris herausgegeben, von Ruinart in die Acta Martyrum und von Papenbroeck in die Bollandistensammlung (Boll. 7. Martii) aufgenommen. Die Zeit, in welcher diese heiligen Martyrinnen und ihre Genossen litten, war das Jahr 203 oder 202, und Carthago war die Stadt, wo sie ihre Martyrkrone erlangten. Obwohl sie aber ganz besonders in Afrika hochgefeiert und daher auch von Tertullian und Augustin (von letzterem besitzen wir noch mehrere Reden, gehalten an ihrem Gedächtnißtage) mit hoher Verehrung genannt wurden, so beschränkte sich doch der Cultus nicht bloß auf Afrika, sondern dehnte sich bald über den gesammten christlichen Erdkreis aus, und die Namen Felicitas und Perpetua erhielten eine Stelle im römischen Meßcanon. — Vivia Perpetua, eine 22jährige Dame von edler Geburt, sehr wohl erzogen und standesgemäß verheiratet, wurde mit andern jungen Katechumenen (Revocatus, die von diesem bekehrte Felicitas, Saturninus und Secundulus) ergriffen, nachdem sie sich kurz vorher, ungeachtet der Mißhandlungen ihres heidnischen Vaters, hatte taufen lassen. Seit der Taufe bat sie, vom Geiste getrieben, um nichts Anderes mehr als um Geduld für das Fleisch. In den Kerker gesteckt, entsetzte sie sich anfangs über die Finsterniß und unausstehliche Hitze, die durch die große Zahl der zusammengehäuften Christen verursacht wurde, und litt große Qual wegen ihres Kindes, das sie an der Brust hatte. Allein zwei Diaconen, welche den Kerker besuchten, erhandelten den Gefangenen auf einige Stunden den Aufenthalt an einem bessern Orte, wo sie sich wieder etwas erholten. Hier konnte Perpetua ihr Kind stillen, das sie sich nicht nehmen ließ, und durch dessen Pflege sie mit Gottes Gnade sich bald so gestärkt fühlte, daß ihr der Kerker auf einmal gleichsam zu einem Palaste wurde und sie da lieber als irgendwo anders sein wollte. Auf Bitten ihres Bruders, der gleichfalls unter den Leidensgenossen sich befand, flehte sie zu Gott, ihr kund zu thun, ob sie zum Leiden kommen oder freigelassen würden. Der hl. Cyprian redet oft davon, daß die Martyrer durch Offenbarungen und Erscheinungen über ihren bevorstehenden Martyrtod unterrichtet wurden. Eine solche Erscheinung ward nun auch der hl. Perpetua zu Theil. Sie sah eine bis zum Himmel hinaufreichende goldene Leiter; an den Seiten derselben waren allerlei Eisenwerkzeuge eingesteckt und verwundeten diejenigen, welche beim Hinaufsteigen saumselig waren oder nicht immer nach der Höhe blickten; unter der Leiter lag ein ungeheurer Drache. Satur stieg zuerst die Leiter hinan und kam bis auf die Höhe, wo er Perpetua zuwinkte, aber auch zuredete, sich vor dem Drachen zu hüten. Im Namen des Herrn Jesu Christi folgte Perpetua der Einladung, und als sie die erste Stufe der Leiter bestieg, trat sie auf das aufgerichtete Haupt des Drachen. Angelangt auf der Höhe, sah sie einen unermeßlichen Garten, und in der Mitte desselben saß ein großer, eisgrauer Mann im Gewande eines Hirten, der die Schafe melkte, und den viele Tausende Weißgekleideter umstanden. Er hieß Perpetua willkommen und gab ihr etwas Käse aus seiner Milch; sie nahm es mit zusammengefaltenen Händen und aß, während alle, welche herumstanden, das Amen sprachen. Auf den Laut dieser Stimme erwachte Perpetua, fühlte noch eine unaussprechliche Süßigkeit von der himmlischen Speise und erkannte mit ihrem Bruder, daß ihnen das Marterthum bevorstehe. Wirklich wurden sie und ihre Leidensgenossen nach wenigen Tagen verhört. Als Perpetua's alter Vater davon Kunde erhielt, eilte er herbei und beschwor seine Tochter bei seinen grauen Haaren, bei der großen Liebe, die er zu ihr getragen, bei ihrer Mutter, ihren Geschwistern und ihrem eigenen kleinen Kinde unter heißen Thränen und auf den Knieen, sie möge doch ihren Sinn ändern. Diese Scene verursachte der edlen Tochter den tiefsten Schmerz, und ebenso schmerzte es sie, daß ihr Vater allein aus ihrem ganzen Geschlechte sich über ihren Opfertod nicht freute. Sie suchte ihn mit den Worten zu trösten: „Es wird auf dieser Bühne der Wille Gottes geschehen, in dessen Gewalt wir gestellt sind." Die Bühne war ein erhöhter Platz, wo man Sklaven zum Verkaufe ausstellte und auch die Martyrer zu verhören und zu martern pflegte. Bei dem Verhöre legten Alle das Zeugniß für Christus ab, und muthig und freudig that es auch Perpetua, obgleich ihr Vater abermals und zwar mit ihrem Kinde erschienen war und sie anflehte, sich doch des Kindes zu erbarmen. Der Richter verurtheilte die edlen Bekenner zu den Thieren, und frohlockend wie über einen Sieg stiegen die Verurtheilten in den Kerker hinab. Perpetua hatte nur den einen Schmerz, daß ihr Vater, weil er sie von der Bühne hinabziehen wollte, hinabgeworfen und mit Ruthen geschlagen wurde. Vor ihrem Kampfe ward Perpetua noch mehrerer Gesichte gewürdigt. Sie sah ihren Bruder Dinocrates, der in einem Alter von sieben Jahren an einem Krebsschaden gestorben war, aus einem finstern, weit von ihr getrennten Ort, wo Viele beisammen waren, ganz erhitzt, lechzend vor Durst und mit entstelltem Antlitz herausgehen und einem Fischteich sich nahen, um zu trinken, ohne jedoch, weil der Rand des Teiches zu hoch war, dieß zu vermögen. Darüber erwachte Perpetua, erkannte, daß ihr Bruder leide, und vermehrte ihre Gebete für ihn, damit er ihr geschenkt würde. Ihr Gebet fand Erhörung. Bald hatte sie eine andere Erscheinung: sie sah den Ort, der vorher ganz finster war, erleuchtet, Dinocrates war reinen Leibes und gut gekleidet,

schöpfte unablässig Wasser aus dem Fischteiche, trank aus einer Schale voll Wasser, ohne daß die Schale abnahm, und ging gesättigt vom Wasser weg, um nach Art der Kinder fröhlich zu spielen. Daraus erkannte Perpetua seine Entlassung aus der Strafe. Den letzten Tag vor ihrem Kampfe hatte sie noch einmal ein Gesicht, durch welches sie mächtig gestärkt wurde. Der Diacon Pomponius, in ein weißes Kleid mit vielen Glöckchen gehüllt, führte sie in das mit einer ungeheuren staunenden Volksmenge erfüllte Amphitheater. Aber nicht Thiere, sondern ein Aegyptier von wilder Gestalt ging gegen Perpetua heraus zum Kampfe. Zu diesem sich rüstend, wälzte er sich im Sande, Perpetua aber ward in einen Mann verwandelt und von schönen Jünglingen mit Oel eingerieben. Jetzt kam ein Mann heraus, so groß, daß er über den Gipfel des Amphitheaters hinausreichte; er war prächtig gekleidet, trug einen grünen Zweig, an dem goldene Aepfel hingen, gebot Stille und sprach: „Dieser Aegyptier wird, wenn er sie überwindet, sie mit dem Schwerte tödten, und wenn sie ihn besiegt, erhält sie diesen Zweig." Dann trat er ab, der Kampf zwischen Perpetua und dem Aegyptier begann, Perpetua siegte und empfing den Zweig. Da erwachte Perpetua und erkannte, daß sie nicht gegen Thiere, sondern gegen den Teufel streiten und den Sieg davontragen werde. Mächtig erhoben durch dieses Gesicht, konnte sie auch den ergreifenden Schmerz besser ertragen, den ihr neuerdings der Vater verursachte, indem er, von Gram ganz abgezehrt, noch einmal vor ihr erschien und seiner Verzweiflung freien Lauf ließ. Bis hierher reicht der von Perpetua selbst aufgezeichnete Theil der Leidensacten. Daran schließt sich ein Gesicht, das der Martyrer Saturus hatte und selber niederschrieb; derselbe war bei der Gefangennehmung der übrigen nicht zugegen gewesen und hatte sich später freiwillig gestellt. Den weitern Verlauf des Leidens der heiligen Bekenner und ihren siegreichen Tod beschreibt ein Augenzeuge in folgender Weise. **Felicitas** war bei ihrer Ergreifung bereits acht Monate schwanger und wurde, als der Festtag (Kampfestag) herannahte, sehr traurig darüber, daß sie wegen ihrer Schwangerschaft verhindert sein sollte, zugleich mit ihren Leidensgenossen gemartert zu werden, und auch diese waren darüber sehr betrübt. Sie beteten also einstimmig drei Tage vor dem Feste, und gleich nach dem Gebete gebar Felicitas. Da sie große Schmerzen litt, sagte ein Kerkerdiener zu ihr: „Was wirst du erst thun, wenn du den Thieren vorgeworfen wirst?" „Jetzt," entgegnete sie, „leide ich selbst, dort aber wird ein Anderer für mich leiden, weil auch ich für ihn leiden werde!" Das Mädchen, das sie gebar, nahm eine Christin zur Erziehung an. Mit gleich weiser Rede machte Perpetua den Tribun zu Schanden, der die heiligen Bekenner in der Nahrung schlecht hielt, aus Furcht, sie möchten durch Zauberkünste dem Kerker entführt werden können. „Warum," sprach sie, „hinderst du denn, daß so edle Verbrecher, die dem Kaiser zu Ehren kämpfen sollen, auch gut genährt werden? Gereicht es dir denn nicht selbst zur Ehre, wenn wir stark und fett vorgeführt werden?" Der Tribun schämte sich und ließ eine menschlichere Behandlung eintreten. Am letzten Tag vor dem Kampfe wurde ihnen der Gewohnheit gemäß ein Mahl gegeben; sie hielten es als ein Liebesmahl und richteten dabei an das Volk erschütternde Worte über die Glückseligkeit ihrer Leiden und die Schrecken des göttlichen Gerichtes. Saturus sprach unter Anderm: „Merket euch unsere Gesichter, damit ihr uns am Tage des Gerichtes erkennet!" Ergriffen gingen Alle hinweg, und Viele glaubten. Endlich brach das Licht ihres Siegestages an, und sie traten aus dem Kerker in das Amphitheater hervor, fröhlich und schönen Antlitzes und vor Freude zitternd, als ob sie in den Himmel gingen. Die Königin des Zuges war Perpetua; sie schritt einher, Ruhe in Miene und Gang, wie eine geliebte Matrone ihres Gottes Christus, den hellen Blick ihrer Augen hinabschlagend, ohne jemanden anzusehen. Zum Thore des Amphitheaters hereingebracht, sollten sie ihre Kleider ablegen, und die Männer sollten wie Priester des Saturnus, die Frauen hingegen wie Priesterinnen der Ceres gekleidet werden. Allein Gott ließ dieß nicht zu; es wurde ihnen auf ihr standhaftes Widerstreben gestattet, daß sie so, wie sie waren, hereingeführt würden. Singend trat Perpetua in's Amphitheater ein; ihre Leidensgenossen Revocatus, Saturninus und Saturus wiesen das schauende Volk warnend darauf hin. Als sie vor das Angesicht des Procurators Hilarianus kamen, sagten sie ihm mit Geberden und Mienen: „Du richtest uns, Gott aber wird dich richten!" Ergrimmt hierüber verlangte das Volk, daß die Thierwärter, die in der Reihe aufgestellt waren, und an denen die heiligen Martyrer vorbeigehen mußten, sie mit Geißeln züchtigten. Mit Freude nahmen die Heiligen diese Erstlinge ihrer Todespein hin. Darauf wurden die Bestien auf sie losgelassen. Auf Saturninus und Revocatus ließ man einen Leoparden und Bären los, von denen sie ergriffen und zerfleischt wurden. Den Saturus, der vor den Bären den größten Abscheu hatte, schleppte der gegen ihn losgelassene Bär nur, und als man ihn eigens für den Bären anband, ging dieser aus seiner Höhle gar nicht heraus; zuletzt ward er, wie er vorausgesagt hatte, von einem einzigen Bisse eines Leoparden unter dem Spotte des Volkes: „Nun ist er heilig gewaschen", tödtlich gebissen und tauchte den Ring des Soldaten Pudens, der entweder ein Christ oder doch dem Christenthum schon geneigt war, in das Blut seiner Wunde, um ihm ein Andenken zu hinterlassen. Die beiden Frauen Perpetua und Felicitas wurden in Netzkleidern einer wilden Kuh vorgeworfen. Wie es oft bei den heiligen Martyrern geschah, so fühlte auch Perpetua, von der Bestie hin und her geworfen, keine Schmerzen, vielmehr war sie von heiliger Freude

durchströmt und blieb so sehr ihrer mächtig, daß sie „mehr für ihre Scham als ihre Leiden besorgt" die in Verwirrung gerathenen Kleider und Haare ordnete; auch ging sie aus dem Kampfe nicht nur lebend, sondern ganz wenig beschädigt hervor, half ihrer darniedergestreckten Leidensschwester Felicitas vom Boden auf und mahnte ihren Bruder und einen Katechumenus zur Festigkeit im Glauben und zur gegenseitigen Liebe. Als sie schon alle an den Ort gebracht worden waren, wo man die etwa noch Lebenden ganz tödtete, begehrte das Volk sie noch einmal zu sehen, und so standen sie noch einmal auf, um sich vor dem Volke sehen zu lassen, nachdem sie sich vorher den Friedenskuß gegeben hatten. Zurückgeführt empfingen sie sodann unbeweglich und stille den Todesstoß; nur Perpetua, die doch auch etwas von Schmerzen kosten sollte, schrie auf, als sie zwischen die Rippen gestochen wurde, und führte selbst die schwankende Hand des ungeschickten Gladiatorenlehrlings gegen ihre Kehle. (Vgl. Ruinart, Acta sincera, ed. Ratisb. 1859, 134 sq.; Boll. Mart. I, 630 sq.; Tillemont, Mémoires III, 136.) [Schrödl.]

Felinus, s. Sandäus.

Felix, Antonius Claudius, römischer Procurator von Judäa zur Zeit der Apostel. Was in den senatorischen Provinzen des Kaiserreiches die Quästoren waren, dasselbe bedeuteten in den kaiserlichen Provinzen die Procuratoren. Sie hatten das Finanzwesen der Provinz unter sich, und es lag ihnen ob, sowohl die Privatbesitzungen der Kaiser, wenn solche in der Provinz vorhanden waren, als auch die öffentlichen Einnahmen aus Zöllen, Steuern, Tributen, Bergwerken, Salinen u. s. w. zu verwalten. Die Procuratoren brauchten nicht die üblichen römischen Staatsämter bekleidet zu haben, sondern wurden vom Kaiser aus den Personen, welche sein Vertrauen besaßen, frei gewählt. Meist wurden Leute aus dem Ritterstande und ausgediente höhere Offiziere dazu genommen. Claudius war der erste, welcher Freigelassene zu diesem Amte beförderte, zum großen Mißfallen der vornehmen Familien Roms. Die Amtsdauer der Procuratoren war nicht wie die der Quästoren und der sonstigen Provinzialbeamten überhaupt durch Gesetz und Herkommen bestimmt; das Amt galt als Vertrauensposten und erlosch darum auch mit dem Tode des Auftraggebers, wenn es nicht vom nachfolgenden Kaiser verlängert wurde (vgl. Hirschfeld, Untersuchungen auf dem Geb. der röm. Verwaltungsgesch. I, 268; Marquardt-Mommsen, Röm. Staatsrecht II, 235). Als kaiserliche Provinz hatte nun auch Syrien stets seinen Procurator, und als die königliche Würde in Judäa beseitigt wurde, bekam dieses Land seine eigenen Procuratoren. Ein solcher war Antonius Claudius Felix, ein Freigelassener des Kaisers Claudius und Bruder des bekannten Pallas, welcher als Günstling Agrippina's, der Mutter Nero's, eine Zeitlang der allmächtige Hausbeamte der kaiserlichen Familie war. Felix hatte im Heere gedient und die üblichen höheren Offiziersstellen in der Provinzialarmee von Syrien als praefectus cohortis, tribunus und zuletzt praefectus alae durchlaufen (Sueton. Claud. c. 28), bevor er Procurator von Judäa wurde (vgl. Hirschfeld a. a. O. 248 ff. 256, Anm. 1). Wie es scheint, hatte er zur Zeit, da sein Name zuerst in der Geschichte erwähnt wird, bereits eine Civilstellung in Samaria inne (Tacit. Ann. 12, 54). Genannt wird er zum ersten Male von Tacitus bei Erwähnung der Unruhen, die in den Jahren 48 und 49 n. Chr. in Paläſtina ausbrachen. Die Samariter hatten nämlich galiläische Juden, welche als Festbesucher ihren Weg nach Jerusalem durch Samaria nehmen mußten, überfallen, ausgeplündert und zum großen Theile getödtet. Da die Bewohner des anstoßenden Judäa's dafür Rache übten, hatte sich ein förmlicher kleiner Krieg zwischen Juden und Samaritern entsponnen. Derselbe nahm in Folge des Ungeschicks und der Bestechlichkeit des Ventidius Cumanus, der seit dem achten Jahre des Claudius, d. i. 48/49, Procurator von Judäa war, einen so bedenklichen Charakter an, daß Ummidius Quadratus, der kaiserliche Legat von Syrien, die höchste Obrigkeit der Provinz, persönlich einschreiten mußte. Er fand die Samariter am meisten gravirt, bestrafte aber auch die jüdischen Rädelsführer mit dem Tode und erkannte, daß das Verhalten der römischen Beamten selber nicht frei von Tadel sei. Mit specieller Bevollmächtigung des Kaisers leitete er eine Untersuchung gegen die Procuratoren ein, welche im Rang zwar geringer als er, aber doch ihm nicht verantwortlich waren. Felix gewann das Vertrauen des Legaten, Cumanus aber wurde zur weitern Verantwortung nach Rom geschickt und von Claudius zum Exil verurtheilt; andere niedere Beamte wurden noch härter bestraft.

Cumanus' Absetzung wird von dem chronologisch genau erzählenden Tacitus zum Jahre 52 n. Chr. berichtet. In demselben Jahre ist also auch die Ernennung des Felix zum Procurator von Judäa erfolgt; denn er und kein Anderer wurde sein Nachfolger. Das Jahr 52 n. Chr. ist das zwölfte Regierungsjahr des Claudius. Es ist mithin obiger Ansatz nicht bloß der Darstellung des Tacitus entnommen, sondern er stimmt auch mit den Zeitangaben bei Josephus (Antt. 20, 7, 1), welcher die Versetzung des Agrippa minor von Chalcis nach Batanäa, die im 13. Regierungsjahre des Claudius erfolgte, in die Zeit nach der Ernennung des Felix zum Procurator verlegt. Zwar läßt Josephus in seiner Geschichte des jüdischen Krieges Felix von Nero gesendet werden (Bell. jud. 2, 13, 1. 2: Νέρων . . . Φήλικα κατέστησεν ἐπίτροπον). Allein er hebt seine Angabe in dem spätern Werke der Alterthümer selbst auf und ersetzt sie durch die richtige, Claudius habe Felix geschickt (Πέμπει δὲ καὶ Κλαύδιος Φήλικα). Felix war in den Jahren 52/53 und 53/54 im Amte.

Denn mit dem Tode des Claudius fand seine Procuratur ihr naturgemäßes Ende, um so mehr, weil sein Bruder Pallas sich schon nicht mehr der vollen Gunst Nero's erfreute, als dieser seine Regierung antrat. Trotz der nur zweijährigen Thätigkeit als Procurator konnte Paulus mit Recht zu Felix sagen: „Du bist schon seit vielen Jahren über dieses Volk gesetzt" (Apg. 24, 10). Denn Felix' ganze Laufbahn gehörte der Provinz Syrien an. Seine Verwaltung tadeln sowohl Josephus (Antt. 20, 8) als Tacitus. Wie sehr er seine Stellung mißbrauchte, beweist schon der Umstand, daß er dem ihm untergeordneten Könige Agrippa minor dessen Frau Drusilla abspenstig machte. Den Apostel Paulus hielt er nur aus Habgier zwei volle Jahre (biennio completo, Apg. 24, 27) gefangen. Er war von dessen Schuldlosigkeit und Ungefährlichkeit überzeugt, wollte sich aber wo möglich die Freilassung durch eine Summe Geldes abkaufen lassen. Sobald Felix aus der Provinz abberufen worden war, gingen vornehme Juden als Bevollmächtigte nach Rom, um ihn beim Kaiser der Gewaltthätigkeit während seiner Amtsführung anzuklagen. Sie richteten jedoch nichts aus, da Nero sich durch die Bitten des Pallas zur Milde bewegen ließ (Jos. Antt. 20, 8, 9). Pallas erfreute sich, obwohl nur ein Freigelassener, des Prätorenranges (insignia praetoria), besaß ein ungeheures Vermögen und hatte großen Anhang. Doch fiel er im J. 55 n. Chr. bei Nero dergestalt in Ungnade, daß er seiner sämmtlichen Functionen enthoben wurde (Tacitus, Ann. 13, 14; 14, 65). Nach längeren Jahren wurde er in Folge erneuter Anklagen wegen angeblicher Veruntreuung hingerichtet (63 n. Chr.). In der Lage, seinem Bruder mittels seines Einflusses in der angegebenen Weise zu helfen, befand sich Pallas also nur noch in der kurzen Zeit vom Tode des Claudius (13. Oct. 54) bis Ende 55 n. Chr. In diese kurze Frist muß auch der Prozeß fallen, welchen die Juden gegen Felix in Rom anstrengten. Da derselbe aber erst nach Felix' Abberufung eingeleitet wurde, so ergibt sich, daß Felix im J. 55 n. Chr. bereits nicht mehr im Amte war. So läßt sich mit Hilfe der speciellen Zeitgeschichte, wie sie Tacitus bietet, aus Josephus für Felix' Amtsführung mit Sicherheit die Zeit von Mitte 52 bis Ende 54 feststellen.

Mit diesem Ansatz harmonirt das Resultat eines Forschers, der im chronologischen Fach unter den Neueren wohl die größte Auctorität ist, aber von den Theologen fast gar nicht berücksichtigt wird. Clinton nämlich läßt Felix die Stelle als Procurator von Judäa im J. 54 erlangen. Er irrt jedoch darin, daß er annimmt, Felix sei noch unter Nero im Amte geblieben, verleitet durch die irrige Angabe bei Josephus (Bell. jud. 2, 13, 2; Clinton, Fasti Rom. I, 34. 36). Weit ab vom Ziele gehen die Ansätze der übrigen Chronologen, Bibelforscher und Exegeten. Usher, dem leider auch Tillemont folgte, läßt Felix von 55—62 n. Chr., also noch sieben Jahre nach der Absetzung seines Bruders im Amte bleiben (Annales vet. et nov. Test. 670, ed. Brem.); die Auctoren de l'art de vérifier les dates II, depuis J. Chr. pag. 234—239, von 54—60. Das Jahr 60 gilt seitdem überhaupt als Termin von Felix' Abberufung, so bei Wieseler, Bisping, Langen u. A., und ist deßwegen auch oben III, 343 als solcher angegeben. Bucher setzt 53—57 an. Für die aus obiger Deduction resultirende Annahme spricht aber auch noch folgende Erwägung. Nach einer ganz bestimmten Angabe bei Josephus (Antt. 20, 11, 1) führte Gessius Florus, der dritte Nachfolger des Felix, im zwölften Jahre des Nero (also 65/66 n. Chr.) sein Amt schon im zweiten Jahre. Er war folglich im J. 64 n. Chr. ernannt. Zwischen der Procuratur des Felix und dem Jahre 64 n. Chr. liegt mithin die Procuratur des Festus, die freilich nicht lange dauerte, und die des Albinus, die sich nach Josephus (Antt. 20, 9, 5) durch eine ungewöhnliche Länge auszeichnete. Nach obigen Aufstellungen dauerte sie acht bis neun Jahre; nach dem Ansatz der genannten Chronologen und Bibelforscher würde aber für Festus und Albinus zusammen nur die kurze Zeit von 60—64, also etwa drei Jahre übrig bleiben. An positiven Zeugnissen, nach welchen die Abberufung des Felix sich für November 54 berechnen läßt, seien schließlich noch erwähnt: Hieronymus' Angabe De script. eccl. c. 5 und Cassiodorius' Ansatz Chronicon, ed. Roncalli II, 194. Die Absendung des hl. Paulus erfolgte demnach im December 54, die Ankunft desselben zu Rom im Mai 55. — In die Zeit der Amtsführung des Felix fällt auch eine Zwistigkeit zwischen den jüdischen und syrischen Einwohnern Cäsarea's, wobei es zum Blutvergießen kam. Felix bestrafte die Juden grausam (Jos. Antt. 20, 8, 7). Endlich ist noch das Auftreten eines falschen Propheten aus Aegypten in Judäa zu erwähnen; derselbe fand großen Anhang und wollte sich sogar Jerusalems bemächtigen. Seine Anhänger wurden aber umzingelt und theils niedergemacht, theils zersprengt (Jos. Bell. jud. 2, 13, 5); der Betrüger selbst entkam. Diese Ereignisse waren nicht ohne Einfluß auf die Behandlung des hl. Paulus bei seiner Gefangennehmung (Apg. 21, 38 ff.). [H. Kellner.]

Felix I.—V., Päpste. Felix I. wurde nach der auf den Liberianischen Katalog sich stützenden Berechnung von Lipsius (Chronologie 231) am 5. Januar 269 als Nachfolger des hl. Dionysius zum Bischof von Rom ordinirt und starb am 30. December 274. Wahrscheinlich war er Martyrer; denn die Ansicht, daß die dießbezüglichen Angaben auf einer Verwechslung mit Felix II. beruhen (Lipsius a. a. O. 232), kann nicht für erwiesen gelten. Seine Grabstätte fand Felix im Cömeterium Calixti (de Rossi II, 101). Das wichtigste Ereigniß seines Pontificates war die Pacification der antiochenischen Kirche in den samosatenischen Wirren.

Paul von Samosata war auf einer dritten antiochenischen Synode Ende 268 wegen seiner antitrinitarischen Irrlehre definitiv verurtheilt und entsetzt worden und hatte Domnus zum Nachfolger auf dem Stuhle von Antiochien erhalten. Hiervon gab die Synode in einem eigenen Schreiben dem Papste Dionysius, dem Bischofe Maximus von Alexandrien und der ganzen katholischen Kirche Kunde (Euseb. H. E. 7, 30). Aus Anlaß dieses Synodalschreibens, bei dessen Ankunft Dionysius wohl schon todt war, richtete sein Nachfolger Felix an Maximus von Alexandrien einen Brief, worin er der Lehre Pauls von Samosata gegenüber den Glauben an die wahre Gottheit und wahre Menschheit Christi als des ewigen Logos mit großer Klarheit und Bestimmtheit auseinandersetzte. „Wir glauben an unsern Herrn Jesus Christus, der aus der Jungfrau Maria geboren wurde, daß er ist Gottes ewiger Sohn und Logos . . ., während er vollkommener Gott war, wurde er zugleich auch vollkommener Mensch, indem er Fleisch ward aus der Jungfrau" (Bruchstück des Schreibens im Apologeticus Cyrills von Alexandrien, bei Marius Mercator und in den Acten des Concils von Ephesus 431; vgl. Mansi, Conc. I, 1114; Hard. I, 1404). Da Paul trotz des Urtheils der Synode mit Hilfe der Fürstin Zenobia von Palmyra sich auf seinem Bischofssitz behauptete, rief die christliche Gemeinde zu Antiochien den Schutz des römischen Kaisers Aurelian an, der eben Zenobia besiegt und Palmyra zerstört hatte. Das Urtheil des heidnischen Kaisers lautete, demjenigen seien die bischöflichen Gebäude zu übergeben, mit welchem die italienischen Kirchenvorsteher und der Bischof von Rom in Gemeinschaft ständen. Nun mußte Paul mit Schande abziehen (Eus. 7, 30). Wenn der Felicianische Katalog berichtet, Felix habe die heiligen Geheimnisse über den Gräbern der Martyrer zu feiern geboten, so kann dieß nur von einer Neuordnung dieses in der Kirche von Anfang an bestandenen Gebrauches verstanden sein wollen. Pseudo-Isidor hat Felix I. vier Decrete unterschoben.

Felix II., zuerst Archidiacon der römischen Kirche, wurde nach der Exilirung des Papstes Liberius 355 zu dessen Nachfolger gewählt. Zwar hatte der Clerus nach der gewaltsamen Wegführung des Papstes einstimmig beschlossen, den Stuhl nicht zu besetzen; allein es scheint, daß nach einiger Zeit ein Theil anderer Ansicht wurde und es für gefährlich hielt, in der arianisirenden Zeit die römische Kirche länger ohne Haupt zu lassen. So schritten sie gegen ihr Versprechen zu einer Neuwahl; dagegen erhob aber das Volk ganz entschieden Einsprache, so daß die Consecration des Neugewählten im kaiserlichen Palast erfolgen mußte. Es ist gewiß unrichtig, aus der Protection der Neuwahl und der sofortigen Anerkennung des Gewählten durch Kaiser Constantius ohne Weiteres schließen zu wollen, Felix II. sei auf kaiserlichen Wunsch oder Befehl von einer arianisirenden Partei erhoben worden. Es war durchaus in der Natur der Sache gelegen, daß der Kaiser jeder Neuwahl gegenüber sich sympathisch verhalten mußte, denn eine solche war das wirksamste Mittel, den Widerstand des Papstes Liberius zu brechen. Diese Wirkung aber konnte sie nur dann haben, wenn sie spontan aus der Mitte der römischen Kirche heraus erfolgte, nicht aber, wenn sie der Gemeinde etwa durch kaiserliches Machtgebot aufgenöthigt worden wäre. Außerdem stand Felix sammt seinen Freunden nicht weniger entschieden auf orthodoxem Standpunkt, als Liberius, was nicht leicht erklärlich wäre, wenn er eine Creatur des arianischen Kaisers gewesen. Die Dauer seines Pontificates gibt der Felicianische Katalog auf ein Jahr, drei Monate und zwei Tage an, und diese Zeitangabe dürfte richtiger sein, als die des Libellus precum, wonach Felix bereits 355 erhoben wurde. Sicher verstrich einige Zeit, ehe sich ein Theil des Clerus für verpflichtet halten konnte, der verwaisten Kirche gegen das gegebene Versprechen ein Haupt zu geben. Es geschah dieß denn Ende April 357, da Felix am 2. August 358 dem aus dem Exil zurückgekehrten Liberius weichen mußte. Er zog sich auf sein Landgut an der Via Aurelia zurück, wo er eine Basilika erbaut hatte; hier lebte er der Frömmigkeit. Nach dem Libellus precum hätte er nochmals einen Restitutionsversuch gemacht, wäre aber abermals gewaltsam vertrieben worden. Es dürfte übrigens fraglich sein, ob Felix hierbei persönlich betheiligt gewesen, oder ob nicht bloß seine Anhänger oder gar eine dem Papste Liberius feindliche Partei den Namen des Papstes zu einem solchen Gewaltstreich mißbrauchen wollte. Felix starb 365, und zwar eines gewaltsamen Todes; wie der Felicianische Katalog berichtet, wurde er auf Befehl des Kaisers Constantius, den er als haereticus und rebaptizatus verurtheilte, von der arianischen Partei mit vielen Clerikern und Laien heimlich enthauptet und vom Presbyter Damasus, dem nachmaligen Papste, in der von ihm erbauten Kirche beigesetzt. Bei der Revision des römischen Martyrologiums unter Gregor XIII. 1582 war man bereits daran, Felix als Gegenpapst aus dem Verzeichniß zu streichen, als die Auffindung seines Sarges mit der Grabschrift: Corpus S. Felicis Papae et Mart., qui condemnavit Constantium (Baron. ad a. 367) zu seinen Gunsten entschied. Auch diesem Papst hat Pseudo-Isidor zwei Decretalen zugewiesen.

Felix III. wurde am 6. März 483, vier Tage nach dem Tode seines Vorgängers Simplicius, gewählt. Sein Pontificat fiel in eine politisch wie religiös höchst unruhige Zeit. Unter seinem Vorgänger war das weströmische Kaiserreich 476 vor germanischen Söldnerschaaren zusammengebrochen, und Odoaker, König der Heruler, war thatsächlich Herrscher von Italien, wenn auch noch eine nominelle Abhängigkeit von Ostrom anerkannt wurde. Als Gebieter Roms soll Odoaker auch bei der Wahl des Papstes

Felix durch seinen Stellvertreter, den Patricius von Rom, seine Rechte geltend gemacht haben. Gegen Ende des Pontificates rangen in Oberitalien Odoaker und Theodorich in blutigen Schlachten um die Herrschaft der Halbinsel, und noch war die Entscheidung nicht gefallen, als Felix Anfang des Jahres (25. Februar?) 492 starb. Wie das Abendland durch politische Kämpfe, so wurde das Morgenland durch religiöse Wirren aufgeregt. Zu Chalcedon war der Monophysitismus wohl kirchlich verurtheilt, damit aber noch nicht aus der Welt geschafft worden; die Irrlehre dauerte vielmehr fort und erhielt sogar in mehreren Provinzen temporär die Oberhand. Um die sich heftig befeindenden Parteien zu versöhnen und zu vereinen, erließ nun Kaiser Zeno, vom Patriarchen Acacius von Constantinopel berathen, 482 das unglückliche Henotikon, das durch Verwischung der wesentlichsten Streitpunkte Frieden stiften sollte. Der gesammte Clerus und alle Gläubigen sollten dieses Edict, das eine thatsächliche Verwerfung des Chalcedonense enthielt, unterzeichnen. Ueberall wurden Henotiker auf die Bischofsstühle erhoben, so zu Antiochien und Alexandrien die bisherigen Monophysiten Petrus Fullo und Petrus Mongus, die auf Grund solch verwässerter Orthodoxie die Eintracht herstellen sollten. Die orthodoxen Bischöfe aber, d. h. die Anhänger des Chalcedonense, wurden vertrieben, so auch der rechtgläubige Patriarch von Alexandrien, Johannes Talaja. Ueber diese Gewaltthaten kamen aus allen Gegenden des Orients Klagen nach Rom, und Talaja erschien schutzflehend persönlich beim Papste. Felix sandte daher gleich nach seiner Erhebung die zwei Bischöfe Vitalis und Misenus, sowie den Defensor Felix nach Constantinopel mit Briefen an den Kaiser Zeno und den Patriarchen Acacius, worin er die Anerkennung des Chalcedonense, die Entfernung von Petrus Mongus und die Restitution Talaja's verlangte. Zugleich überbrachten die Gesandten ein Citationsschreiben an Acacius, wodurch dieser aufgefordert wurde, sich in Rom zu verantworten wegen der von Talaja gegen ihn erhobenen Klagen. Die päpstlichen Legaten wurden gefangen gesetzt und mißhandelt, schließlich aber durch Geschenke dahin gebracht, daß sie mit Acacius und Mongus in Kirchengemeinschaft traten. Felix, von dem Geschehenen durch Abt Cyrill von Constantinopel in Kenntniß gesetzt, verwies die zurückgekehrten Gesandten vor eine römische Synode von 67 Bischöfen (Juli 484), von der dieselben verurtheilt und abgesetzt wurden. Dieselbe Sentenz wurde über Acacius gefällt, und auch Petrus Mongus ward mit dem Anathem belegt. Diesen Synodalspruch publicirte der Papst in mehreren Schreiben an Kaiser Zeno, den Clerus von Constantinopel, die Bischöfe Aegyptens und alle Mönche und Cleriker des Orients. An Acacius sollte der Defensor Tutus die Excommunicationssentenz überbringen; da Acacius ihre Annahme verweigerte, hefteten ihm Mönche dieselbe an seinen Mantel. Auch Tutus ließ sich schließlich bestechen und wurde auf einer römischen Synode (Ende 485) für immer entsetzt. Acacius aber strich den Namen des Papstes aus den Diptychen, brach die Verbindung mit Rom ab und veranlaßte so das erste Schisma zwischen Orient und Occident, das erst 519 wieder behoben wurde. Da Talaja nun auf Restitution keine Hoffnung mehr hatte, übertrug ihm Felix das Bisthum Nola, wo er nach einigen Jahren starb. Um diese Zeit forderte auch die afrikanische Kirche des Papstes Sorgfalt. In Afrika waren während der grausamen Verfolgung des Vandalenkönigs Hunerich viele Katholiken abgefallen. Als nun nach Hunerichs Tode (485) unter König Guntamund einige Ruhe eintrat, baten die Abgefallenen um Wiederaufnahme. Eugenius von Carthago, der einzige Bischof, welchem die Rückkehr aus der Verbannung erlaubt worden war, wollte die Angelegenheit allein nicht entscheiden und wandte sich nach Rom. Felix veranstaltete nun im Lateran 487 eine Synode von 43 Bischöfen, auf der über die Bedingungen der Wiederaufnahme, sowie über die zu leistende Buße berathen und genaue, den kirchlichen Canones entsprechende Bestimmungen erlassen wurden (Hefele, Conc.-Gesch. II, 614). Ueber die weitere Thätigkeit des Papstes bis zu seinem Tode ist nichts Näheres überliefert.

Felix IV. wurde unter dem Druck des durch das Arianeredict Kaiser Justins (523) gegen die Kirche völlig umgestimmten und argwöhnisch gewordenen Ostgoten Theodorich erhoben. Clerus und Volk mußten sich dem Willen des zürnenden Machthabers fügen, wie sein Nachfolger Athalarich erklärte, und es wurde nun der Cardinalpriester Felix aus Samnium am 12. Juli 526 consecrirt. Er zeigte sich übrigens des hohen Amtes durchaus würdig. Die veränderte Lage nach Theodorichs Tod (30. August 526) wußte er zu Gunsten der Kirche zu benutzen; er erlangte von Athalarich ein Edict, wodurch dem Papste die Civilgerichtsbarkeit über Geistliche zugestanden wurde (Cassiod. Var. 8, 24). Den hochverehrten arabischen Zwillingsbrüdern und Aerzten Cosmas und Damian, die unter Diocletian in Cilicien den Martertod starben, erbaute er eine Kirche in Rom, wie das Papstbuch sagt, an der Via sacra neben dem Tempel der Stadt Rom. Diesen Tempel wollen die Archäologen in der antiken Rotunde erkennen, welche der einschiffigen Basilika vorgelegt ist. Felix schmückte die Kirche mit herrlichen Mosaikbildern, die heute noch zu den schönsten und kostbarsten der Stadt Rom gehören. Die Basilika des hl. Saturnin, die ein Raub der Flammen geworden, ließ er neu aufbauen. Auch in den semipelagianischen Streitfragen jener Zeit nahm Felix eine hervorragende Stellung ein. Den südgallischen Bischöfen schickte er eine Reihe von Capitula (Aussprüche der heiligen Schrift und der Väter, namentlich Augustins) über Gnade und Freiheit zu; dieselben wurden auf der Synode von Orange 529 als ein geeig-

netes Mittel zur Belehrung der Irrenden angenommen und publicirt. An Cäsarius von Arles sandte er ein Anerkennungsschreiben wegen seines gegen den Semipelagianer Faustus von Riez gerichteten Werkes De gratia et libero arbitrio. Felix starb Ende September 530 und wurde am 12. October in der Basilika des hl. Petrus beigesetzt. Sein Name steht im Heiligenverzeichniß.

Felix V., s. d. Art. Amadeus.

(Vgl. Liber pontif.; Jaffé, Regest. Pont. Rom., ed. alt.; Hefele, Conc.-Gesch. I u. II; Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe 231 ff.; Baronius, Annal.; Pagi, Crit. in Ann. Bar. und Breviar.) [Knöpfler.]

Felix, der heilige Martyrer, und seine Schwester und Leidensgenossin Regula werden seit uralten Zeiten als die ersten Verbreiter des Christenthums zu Zürich und in der Umgegend verehrt, wie sie auch schon sehr frühzeitig mit der thebäischen Legion (s. d. Art. Legio Thebaica) in Verbindung gebracht werden. Felix nämlich und seine ihn begleitende Schwester entflohen, wie es bei den Bollandisten zum 11. September heißt, der Wuth des Kaisers Maximinian gegen die thebäische Legion, gingen durch die Wildniß von Glarus nach Zürich und beschäftigten sich einige Zeit mit frommen Uebungen und dem Bekehrungswerke der Heiden, bis sie der Statthalter des Kaisers Maximinian hinrichten ließ. Dieß mag um 303 geschehen sein. Aehnliches berichtet Notker in seinem Martyrologium ad III. Idus Septembris mit dem Eingang: Nativitas sanctorum Martyrum Felicis et Regulae sororis ejus, quorum festivitas, quia solennis apud nos veneratur, passionisque eorum conscriptio pluribus nota habetur etc. (Canisii Lect. ant., ed. Basnage II, 3, 173). Wahrscheinlich hatten diese zwei heiligen Geschwister, denen man wenigstens das Martyrthum und ihre Ruhestätte zu Zürich nicht abstreiten kann, schon eine Kapelle zu Zürich, als der Abt Adalbero von Disentis im J. 670 vor einem Avareneinfall mit den Gebeinen seines Vorgängers Sigisbert und des heiligen Martyrers Placidius und mit dem kostbaren Kirchenschmuck nach Zürich seine Zuflucht nahm (Mabill. Annal. I, 504). Vielleicht, weil diese Kapelle zu klein und unansehnlich, vielleicht, weil sie gegen Ende des siebenten Jahrhunderts verfallen oder zerstört war, erbaute ein vornehmer Alamanne, Ruprecht, zwischen den Jahren 691—695 eine neue Kirche zu Zürich, wie sich kaum zweifeln läßt, den hll. Felix und Regula zu Ehren, während Ruprechts Bruder Wichard ein Kloster zu Luzern stiftete, aus welchen Stiftungen allmälig die Städte Luzern und Zürich erwuchsen (s. Neugart, Cod. dipl. Alemanniae I, 7—8, und Episcop. Const. I, 47—48). Obgleich übrigens das Großmünster zu Zürich erst ein Werk des Kaisers Otto ist, so kann doch die Todtenkapelle an der südwestlichen Seite des Chores identisch mit der von Ruprecht aufgebauten Kirche, oder eine Restauration derselben, oder auch ein neuer Bau aus den Zeiten Karls des Großen sein, auf dessen Namen das Chorherrnstift zu Zürich seinen Ursprung und andere Wohlthaten zurückführte (Neugart, Episc. Constant. I, 89 sq.). Im J. 853 übergab Ludwig der Deutsche dem von ihm für seine Töchter Hildegarde und Bertha jenseits der Limmat, gegenüber dem Herrenstifte, erbauten Jungfrauenmünster, quod situm est in eodem vico Turego, ubi s. Felix et s. Regula martyres Christi corpore quiescunt, die Curtis Zürich und andere Besitzungen (Neugart, Cod. dipl. I, 284). Seit dem 13. Jahrhundert wurde mit den hll. Felix und Regula als Martyrgenosse auch Exsuperantius genannt, vielleicht weil der Leib dieses Heiligen in Einer Kirche mit Felix und Regula ruhte. (Vgl. Boll. Sept. III, 763; Mittheilungen der antiq. Ges. zu Zürich, Zürich 1841, I u. II; Die Heiligen des Walliserlandes, Eins. 1857, 26; Lütolf, Glaubensboten der Schweiz, Luzern 1871, 193 ff. 309.) [Schröbl.]

Felix von Aptunga, s. Donatisten.

Felix von Cantalice, der hl., s. Deogratias.

Felix, Franciscus, O. S. Fr., bedeutender Scotist aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, geboren zu Madrid, lehrte an der Universität Alcala. Von den Titeln seiner Schriften verräth nur einer den Inhalt, nämlich De divina incarnatione tractatus ad mentem Duns Scoti, Par. 1641. Seine Tentativae Complutenses (3 voll., Compluti 1642. 1645) behandeln den Inhalt der Prima Secundae des hl. Thomas, sein Principium Complutense, Compluti 1646, dagegen den größten Theil der Lehre von Gott (de scientia Dei, de praedestinatione, de Trinitate). [Scheeben.]

Felix, Manichäer in Afrika zur Zeit des hl. Augustin. Er kam im J. 404 nach Hippo, um dort Anhänger zu gewinnen. Er war einer von den Gelehrten der Secte, gewandt, aber ohne höhere Bildung. Mit diesem Felix hielt Augustin eine zweitägige Besprechung in der Kirche und in Gegenwart des Volkes, welche nachgeschrieben wurde. Es sind zwar kirchliche Actenstücke, sagt der Heilige, aber sie werden meinen Büchern beigezählt. Man verhandelte über Gott, Christus, den heiligen Geist, die Natur des Menschen, den freien Willen. Das Gespräch endete mit der Bekehrung des Felix. Er schrieb eine Abschwörungsurkunde, in der er sagt: „Ich Felix, der ich Manes geglaubt hatte, verdamme ihn und seine Lehre und den verführerischen Geist, der in ihm war; alle Lästerungen des Manes verdamme ich." Durch diese Bekehrung erlitt auch die Secte in Afrika einen großen Stoß. (Vgl. Aug. Retractat. 2, 8; De actis cum Felice Manichaeo gestis libri duo, Opp. ed. Maur. VIII, 469; Migne, PP. lat. XLII; Baron. ad a. 404, n. 128.) [Gams O. S. B.]

Felix von Nola, der hl., Priester und Bekenner, oft auch Martyrer genannt, von Gott durch außerordentliche Wunder verherrlicht und schon im vierten und fünften Jahrhundert im ganzen christlichen Abendlande hoch verehrt, mußte

zweimal um Christi willen, und zwar nach aller Wahrscheinlichkeit unter den Kaisern Decius und Gallus leiden. Ein ehrwürdiger und vollkommen glaubwürdiger Zeuge, der berühmte heilige Bischof Paulinus von Nola (s. d. Art.), welchem Gregor von Tours, der Priester Marcellus von Nola und Beda ihre Leidensacten des hl. Felix entnommen haben, hat in 15 oder nach Muratori in 14 Gesängen die Leiden und Wunder unseres heiligen Bekenners besungen. Hiernach war Hermias, ein reicher Syrer, der sich zu Nola in Campanien niedergelassen, der Vater des Heiligen. Felix wurde frühzeitig Lector, sodann Exorcist und endlich Presbyter und genoß im hohen Grade die Liebe seines alten Bischofes Maximus, welcher ihn im heiligen Dienste herangezogen hatte und als den Erben seines bischöflichen Stuhles betrachtete. Als bei dem plötzlichen Ausbruch einer Verfolgung der heilige Bischof durch die Flucht sich seiner Gemeinde zu erhalten suchte, ließen die Verfolger ihre Wuth um so mehr an Felix aus; er wurde in einen Kerker geworfen, dessen Fußboden mit Scherben bedeckt war, an Hals und Händen mit Banden belastet und mit den Füßen in den Block gespannt. Da erschien ihm Nachts ein leuchtender Engel, befreite ihn von Kerker und Banden und führte ihn an die Stelle, wo Bischof Maximus obdachlos, krank, vor Hunger und Kälte erstarrt, wie in den letzten Zügen begriffen und beinahe entseelt dalag, nur noch leise athmend und an den Fibern zitternd. Gerührt küßt Felix das Antlitz seines theuern geistlichen Vaters, aber vergebens suchte er dessen erfrorene Glieder mit seinem Hauche zu erwärmen oder ihm eine leise Antwort oder Bewegung abzugewinnen; vergebens schaut er sich um etwas Genießbares und Feuer um, dem heiligen Martyrer ein Labsal zu bereiten. Jetzt betet er inbrünstig zu Christus, und sieh, auf einmal erblickt er auf einem Dornstrauche eine Traube hangen. Sogleich drückte er ihren Saft durch die schon fest geschlossenen Zähne des Bischofes, der nun allmälig zu sich kam, seinen Retter mit freudigem Dank umarmte und sich von ihm nach Hause tragen ließ, wo die gesammte bischöfliche Bedienung — ein altes Mütterchen — den Hausherrn mit Staunen und Jubel empfing. Bald darauf scheint die Verfolgung nachgelassen zu haben, und Felix gab sich wieder öffentlich den Brüdern zum heiligen Dienste hin. Allein die heitern Tage währten nicht lange, und abermals erhob sich ein Sturm. Man suchte nach Felix und fand ihn, ohne ihn jedoch zu erkennen, da plötzlich das Gesicht der Häscher oder die Züge des Heiligen sich änderten. So konnte er in die Lücke einer verfallenen Mauer sich flüchten; als aber den Verfolgern die Zufluchtsstätte angezeigt worden war, und sie schon vor der Lücke standen, war über dieselbe ein Spinnengewebe gezogen, und sie zogen erbittert über die, wie sie wähnten, falsche Anzeige ab. Sechs Monate lang hielt sich jetzt Felix in einer Cisterne auf, genährt von einer Dienerin Gottes, welche, vom göttlichen Geiste angetrieben, ihm den nothwendigen Unterhalt brachte, wobei sie sich jedesmal im Zustande der Entzückung befand und nicht wußte, was sie that, noch wohin sie ging. Endlich konnte Felix wieder zu seiner Kirche zurückkehren. Nach dem Tode des Bischofes Maximus wollten ihn die Gläubigen zu ihrem Bischofe haben, doch konnten sie seine Zustimmung nicht erhalten. Ebenso wenig wie nach einer Stellung trachtete er nach irdischer Habe, denn er begnügte sich, von einem Gärtchen und einem kleinen gemietheten Acker zu leben, den er selber bebaute, und ließ sich nicht bereden, sein in der Verfolgung eingezogenes väterliches Erbe herauszuverlangen. Wahrscheinlich fällt sein Tod in die Regierungszeit der Kaiser Valerian oder Gallienus. Zur Zeit des hl. Paulin wurde seine Grabstätte zu Nola von Pilgern aus weitester Ferne besucht und durch eine Menge von Krankenheilungen verherrlicht. Merkwürdig ist, daß der hl. Augustin Geistliche aus Afrika zur Ablegung des Reinigungseides an das Grab des hl. Felix nach Nola schickte. Ueber die Basiliken des Heiligen zu Nola s. Boll. in vita s. Paulini, 22. Jun. (Vgl. Ruinart, Acta sincera, ed. Ratisb. 1859, 290 sq.; Boll. Jan. I, 937 sq., wo außer den Hymnen des hl. Paulinus auf Felix auch dessen Leidensgeschichte von Marcellus, Gregor von Tours und Beda stehen; Buse, Paulinus von Nola, Regensburg 1856, I, 215 ff.) [Schrödl.]

Felix von Urgel, s. Adoptianer.

Feller, Franz Xaver, ein fruchtbarer und talentvoller Schriftsteller für die katholische Sache im 18. Jahrhundert, geboren zu Brüssel 18. August 1735, trat 1754 in den Jesuitenorden und bekleidete zuerst zu Luxemburg und Lüttich an den Ordensstudienanstalten einige Lehrstellen, seit 1771 aber das Amt eines Predigers zu Nivelle; überdieß war ihm zum Behufe weiterer Ausbildung die Erlaubniß zu Reisen gegeben worden. Nach Aufhebung des Ordens führte er als Exjesuit die Prädicatur einige Zeit fort und lebte nachher theils zu Lüttich, theils auf Reisen. Große Thätigkeit entwickelte er in den Jahren 1785—1789, indem er einerseits in den österreichischen Niederlanden sich der allgemeinen Bewegung gegen die verfassungswidrigen und despotischen Reformen Josephs II. anschloß und dagegen die Feder ergriff, andererseits in der wegen Errichtung einer neuen Nuntiatur zu München entstandenen Streitigkeit und gegen die Beschlüsse des Emser Congresses (s. d. Art.) die Rechte des päpstlichen Stuhles vertheidigte. Auch gegen Febronius verfaßte er eine anonyme Schrift, in welcher er dessen Irrthümer vom Standpunkte eines Protestanten widerlegte. Nachdem ihn 1794 die Annäherung des französischen Heeres gezwungen hatte, Lüttich zu verlassen, kam er 1796 nach Bayern an den Hof des Fürstbischofs von Freising und Regensburg, Joseph Konrad Freiherr von Schroffenberg, mit dem er sich abwechselnd zu Freising, Regensburg und Berchtesgaden aufhielt. Er starb zu Regensburg den

23. Mai 1802. Feller war ein talentvoller Kopf, hatte vielseitige ausgebreitete Kenntnisse, namentlich in der Literatur- und Kirchengeschichte und Politik, verfaßte mit unermüdlicher Thätigkeit eine Menge Schriften und beurkundete darin einen lebendigen Eifer für das positive Christenthum, die katholische Kirche und den apostolischen Stuhl. Dafür wurde er von der Mainzer Monatsschrift als „Antipode der gesunden Vernunft und des lautern Christenthums" geschmäht und auch bei den weltlichen Fürsten verdächtigt. Die zwei wichtigsten Werke Fellers sind das Journal historique et littéraire und das Dictionnaire historique. Jenes nennt zwar auch andere Mitarbeiter, ist aber doch fast ganz allein von ihm, kam zu Luxemburg und Lüttich in den Jahren 1774—1794 in sechzig großen Bänden heraus und enthält viele Abhandlungen über verschiedene Materien, worin bei jeder Gelegenheit die Religion vertheidigt und ihre Gegner abgewiesen werden. Von diesem Werke wurden später verschiedene Auszüge gemacht. Sein Dictionnaire historique ou histoire abrégée de tous les hommes, qui se sont fait un nom par le génie, les talens, les vertus, les erreurs etc. depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours erschien zuerst zu Lüttich 1781 in sechs Bänden und zu Augsburg 1781—1784, darauf folgte 1789—1794 eine zweite verbesserte und 1809 eine dritte Auflage, welche die Jahreszahl 1797 trug; Henrion hat in zwanzig Octavbänden (Paris 1832—1835) die achte Edition besorgt und nachher das Werk ganz umgearbeitet in vier Großoctavbänden (Paris 1837) herausgegeben. Neuere Auflagen erfolgten durch Weiß und Busson, 9 Bände, Besançon 1848—1856, und Simonin, 8 Bände, Paris 1860. Von seinen die Nuntiaturstreitigkeiten und den Emser Congreß betreffenden Schriften (Coup-d'oeil sur le Congrès d'Ems etc.) macht die Responsio Pii Papae VI. ad Metropolitanos Moguntinum, Trevirensem, Coloniensem et Salisburgensem super Nuntiaturis Apostolicis, Leodii 1790, in den Bemerkungen und Noten zum Text öftern Gebrauch. Sein Catéchisme philosophique, Liège 1773 et 1787, der sich mit der Widerlegung der ungläubigen Aufklärungsphilosophie beschäftigt und gegenüber den Feinden des Christenthums die Beweisgründe für dasselbe liefert, ist in's Italienische und Deutsche (2 Bände, Augsburg 1807) übertragen worden. Außerdem schrieb er Réclamations Belgiques, 17 vols., Liège 1787; Observations théologiques sur la jurisdiction des prêtres hérétiques, ib. 1794, und veranstaltete neue Editionen mehrerer älteren Schriften. So großen Beifall indeß die meisten Schriften Fellers erhielten, so fanden seine Bemerkungen über die gegen die jansenistische Aftersynode von Pistoja erlassene Bulle Pius' VI. Auctorem fidei nicht allgemeine Zustimmung, und gegen dieselben schrieb Cardinal Gerdil Gegenbemerkungen (Gerdilii Opp. edit. Rom. 1806—1821, XIV). Schließlich ist noch zu bemerken, daß Feller mehrere seiner Werke anonym oder unter dem Namen Flexier de Raval herausgab. (Vgl. Dictionnaire historique par Fr. X. de Feller, revu, complété et continué jusqu'en 1837 par M. Henrion, Paris 1837; Notice sur la vie et les ouvrages de Mr. l'Abbé de Feller, Liège 1802; Baader, Gelehrtes Bayern I; Thesaurus librorum rei Catholicae, Würzburg 1847, Art. Feller.) [Schrödl.]

Femoralia oder **feminalia**, ein Kleidungsstück zur Bedeckung der Schenkel, war im A. T. den Priestern beim Altardienste vorgeschrieben (Ex. 28, 42 f.). Hieronymus beschreibt es (Ep. 64 ad Fabiol. ed. Vall. I, 360) also: lineis feminalibus, quae usque ad genua et poplites veniunt, verenda celantur et superior pars sub umbilico vehementer adstringitur (vgl. Alcuin. De div. off. bei Marriott 115; Ivo Carn. De eccl. sacr. et off., ib. 125). Die Benedictinerregel schreibt es (c. 55) als Reisekleid vor, das der Vestiarius den Mönchen vor der Reise liefert und nach der Rückkehr gewaschen wieder in Empfang nimmt. Auch andere Mönchsregeln erwähnen es. Daß es auch von Frauen getragen wurde, geht aus Gloss. lat. cod. Regul. 4120 (bei Ducange s. v.) hervor: femoralia proprie braccae mulierum, quia tegunt femora mulierum. [Kraus in R.-E.]

Feneberg, Michael Nathanael, katholischer Pfarrer, dessen Name insgemein, wenngleich mit Unrecht, mit den Verbreitern eines falschen Mysticismus in Verbindung gebracht wird, wurde am 9. Februar 1751 zu Oberdorf im Allgäu als Sohn einfacher Landleute geboren. Nachdem er seine Gymnasialstudien am Jesuitengymnasium zu Augsburg vollendet hatte, trat er 1770 zugleich mit Michael Sailer, dem spätern Bischofe von Regensburg, zu Landsberg in das Noviciat der Gesellschaft Jesu. Feneberg und Sailer fanden sich bald verwandt nach Geist und Gemüth und blieben Freunde ihr Leben lang. Im J. 1773 bei der Unterdrückung des Ordens mußten sie Landsberg verlassen. Feneberg setzte seine Studien fort, wurde 1775 zum Priester geweiht und als Professor am Gymnasium zu St. Paul in Regensburg angestellt. Hier blieb er drei Jahre. Im J. 1778 erhielt er das Frühmeß-Beneficium in seinem Heimatsorte Oberdorf. Als Beneficiat unterrichtete er junge, talentvolle Bauernsöhne mit solchem Geschicke, daß dieselben nach drei bis vier Jahren als befähigt für die höheren Studien an die Universität aufgenommen wurden. Diese Lehrtüchtigkeit fand Anerkennung; Feneberg wurde im J. 1785 als Professor der Poesie und Rhetorik an das Gymnasium nach Dilingen berufen, wohin kurz vorher Michael Sailer als Professor der Pastoral gekommen war. Hier lehrte er, vereint mit mehreren gleichgesinnten Lehrern und in innigster Freundschaft mit seinem ehemaligen Mitnovizen, acht Jahre lang und entwarf einen Schulplan, der auch eingeführt wurde und ein

bleibendes Denkmal seiner Lehrweisheit ist. Inzwischen trat ein Systemwechsel in der Regierung des Kurfürsten ein. Die bisherigen Lehrer in Dilingen waren der Neologie angeschuldigt worden und wurden auf Pfarreien versetzt. Feneberg erhielt die Pfarrei Seeg bei Füßen, die damals in einem Umkreise von zehn Stunden 85 Ortschaften mit 448 Häusern und 2532 Seelen in sich begriff. Er bezog sie im Sommer 1793; Christoph Schmid, der Verfasser der „Ostereier", und Xaver Bayr waren seine Hilfsgeistlichen. Chr. Schmid rühmt seinen Pfarrer als einen Mann von allseitiger Bildung im edelsten Sinne des Wortes. Er war Meister in den classischen Sprachen, zumal im Griechischen, sprach fertig französisch und italienisch und verfaßte eine größere Anzahl geistlicher Lieder, denen man poetischen Geist nicht absprechen kann. „So mühevoll der Krankendienst, so anstrengend das mehrere Stunden lange Beichthören an Sonn- und Festtagen und noch vieles Andere war, so muß ich doch bekennen, daß die Tage, die ich da zubrachte, wohl die glücklichsten meines Lebens gewesen. Religion und Tugend waren bei dem steten Umgang mit dem gottesfürchtigen Pfarrer und meinem frommen Mitgehilfen in der Seelsorge das Element, in dem ich lebte." So Chr. Schmid in seinen „Erinnerungen" III, 108 bis 112. Die Seelsorge war vortrefflich organisirt. Feneberg hatte schon in den ersten Wochen auf einer Karte alle 85 Ortschaften verzeichnet, einen Seelenbeschrieb angelegt und eine Gottesdienstordnung nach bisheriger Observanz zusammengeschrieben, die immer ein Muster bleiben wird. Bald kam eine harte Prüfung. Am 31. October des ersten Seelsorgjahres brach Feneberg, als er nach abgehaltenem Gottesdienst von seiner Filiale Lengenfeld nach Hause ritt, beim Sturze des Pferdes ein Bein in so schlimmer Weise, daß der Fuß amputirt werden mußte. Bei Vornahme der Operation wollte man ihm einen betäubenden Trunk reichen, allein er schlug denselben aus mit den Worten: „Ich will ganz dabei sein." Zuvor hatte er die heiligen Sterbesacramente empfangen und sein Testament gemacht, denn man befürchtete einen plötzlichen Tod durch Starrkrampf. Eine Hand breit unter dem Knie wurde das Bein abgenommen. Kalter Schweiß stand auf dem Gemarterten, allein seine Geistesgegenwart blieb. Sein Kaplan X. Bayr hat diese Leidensgeschichte sammt der Heilung in rührender Weise beschrieben. Non pedibus, sed corde diligimus Deum, sagte er, als man das Bein weggenommen hatte. Er erhielt nun einen hölzernen Fuß und zugleich den Namen „Stelzenmichel". — Drei Jahre später (1796) kam auch sein Anverwandter Martin Boos (s. d. Art.) auf der Flucht von seinem frühern Posten nach Seeg und arbeitete daselbst ein Jahr lang in der Seelsorge. Er hatte es darauf abgesehen, den ehrwürdigen Alten sammt seinen Hilfsgeistlichen für seine Solafides-Lehre zu begeistern, und machte wirklich auch einigen Eindruck auf Feneberg. Er bekennt selbst: „Mir war einmal, wie ich meine, die Seligkeit der Heiligen zu verkosten gegeben. Darüber hatte ich eine so unbeschreibliche Freude, daß ich in der Einfalt meines Herzens sagte: ‚O Herr, wenn's im Himmel nur so ist, so brauche ich Weiteres nicht mehr.' Ein paar Tage darauf widerfuhr mir die nämliche Gnade wieder, aber da war der Unterschied so groß und die Seligkeit so erhaben über das, was ich das erste Mal erfahren hatte, daß mir das Erste wie Nichts dagegen vorkam." Man hat in diesem Bekenntniß Schwärmerei finden wollen, allein solche Gemüthsstimmungen kommen in dem Leben der Diener Gottes gar häufig vor, und Lacordaire erklärt in seinem Testamente, wo er Aehnliches von sich selber berichtet, geradezu: „Jeder Christ kennt diesen Zustand mehr oder weniger." Außerdem fand man selbst bei der nachfolgenden Inquisition von Feneberg keine unkirchlichen und uncorrecten Behauptungen, und selbst Boos und der mit ihm in Seeg arbeitende Johannes Goßner (s. d. Art.) scheinen dazumal, wohl unter der Ueberwachung Fenebergs, innerhalb der kirchlichen Schranken sich bewegt zu haben. Feneberg konnte vor seinen Richtern erklären: „Weder im Wandel, noch in den öffentlichen Lehrvorträgen kann man uns irgend eines Vergehens oder einer Irrlehre beschuldigen." Von dem unermüdeten und musterhaften Eifer dieser Geistlichen in der Seelsorge wußten die Leute noch dreißig Jahre später viel zu erzählen. Anders war die briefliche Wirksamkeit wenigstens bei Boos. An ihn wandten sich phantastische Frauenspersonen, welche sich herausnahmen, jedermann anzupredigen und insbesondere die Geistlichen zu kritisiren. Die oberhirtliche Stelle erhielt Kunde von wirklichen und von erdichteten Thatsachen. Ein bischöflicher Commissar erschien Anfangs Februar 1797 in Seeg, nahm Bücher und Schriften in Beschlag und brachte Alles nach Augsburg. Am 14. August desselben Jahres wurde Feneberg sammt seinen Kaplänen ad curiam vorgeladen; Boos hatte sich schon vorher gestellt. Aus den Briefen von Boos und an ihn wurden mehrere irrthümliche Sätze ausgezogen. Feneberg berichtet: „Ich sah gleich beim ersten Anblick, daß alle irrig seien, und wir keine so gemacht hatten, wie sie dastanden, und ich war froh, daß ich sie, prout jacent, aber nicht als meine Sätze, ohne Anstand abschwören konnte." Nachdem er vier Tage bei den Carmeliten, die ihn mit größter Ehrerbietung und Liebe behandelten, Geistesübungen gemacht, kehrte er mit seinen Kaplänen wieder auf seine Pfarrei zurück und arbeitete mit demselben Eifer wie früher und ohne weitere Anfechtung fort in der Seelsorge. „Ich flog mit meiner Stelze wieder nach Seeg und fand in meiner Pfarrei alle Gemüther so ruhig und alle Augen so froh, uns wieder zu sehen, daß ich auf Augenblicke alle Leiden vergessen und Gott von ganzem Herzen dafür danken konnte." So schrieb Feneberg nach seiner Rückkehr. Sailer schreibt über diesen Moment: „Da

Fenebergs Herz und Leben vor und nach dieser Erweckung vor meinem Blicke offen da lagen, so konnte ich nicht umhin, die Bemerkung unzählige Male wieder zu machen, daß nach derselben, man mag ihren Ursprung da oder dort suchen, sein Schriftforschen offenbar einen tiefern Blick in die heiligen Urkunden gewonnen; daß alles, was er in Predigten, Christenlehren, Gesprächen, Aufsätzen ꝛc. Andern mittheilte, einen höhern Geistesschwung gewonnen; daß sein Umgang mit Christus mehr Herzlichkeit, Einfalt, Leben, Continuität bekommen habe; daß sein Forschen in den Kirchenvätern und anderen Schriften tiefer in den Geist und in das Wesen des Christenthums eingedrungen sei." — Im J. 1804 wurde sein bisheriger Kaplan Xaver Bayr Pfarrer in Pfronten, und bald darauf verließ ihn auch sein Neffe Philipp Neri Zech, der mit ihm in der Seelsorge gearbeitet und jetzt eine Professur am Gymnasium in Dilingen erhalten hatte. Dadurch fühlte er sich sehr verlassen in der großen Gemeinde, und es erwachte in ihm das Verlangen nach einer leichtern Stelle. Was ihn noch besonders zu diesem Entschluß drängte, waren die Schulden, welche ihm die ausgestandenen Leiden, noch mehr aber die fortwährenden Kriegsunruhen verursacht hatten. Seeg war damals eine große, schöne Pfarrei, allein die Erträgnisse waren gering. Auf sein Bittgesuch hin erhielt er im Frühjahr 1805 die einträglichere Pfarrei Vöhringen, die nur 600 Seelen zählte. — In dieser Zeit übergab er auch die seit Jahren von ihm gefertigte Uebersetzung des Neuen Testamentes an den damaligen Regens, nachmaligen Bischof Michael Wittmann in Regensburg, der dieselbe zum Druck beförderte und in vielen Ausgaben und unzähligen Exemplaren verbreitete. In Vöhringen konnte er bei großer Sparsamkeit den größten Theil seiner Schulden bezahlen. Seine Freunde verhalfen ihm zu ihrer gänzlichen Tilgung. In den letzten Jahren ängstigte ihn noch die Gefahr der Erblindung. Ende September 1812 legte er sich auf sein Krankenlager. Unter vielen Schmerzen blieb er fortwährend im Gebetsverkehr mit Gott, empfing mit rührender Andacht die heiligen Sterbesacramente und starb selig den 12. October 1812. Seine Leiche war so schön anzusehen, daß Christoph Schmid ausrief: „Schaut ihn doch an, es ist ja doch wahrhaftig ein apostolisches Gesicht." Dieselbe Signatur scheint er auch in seinem Leben gehabt zu haben. Alle, die ihn persönlich kannten, konnten seine Freundlichkeit und Liebenswürdigkeit nie genug rühmen. (Vgl. M. Sailer, Aus Fenebergs Leben, München 1814; Thalhofer, Beiträge zur Gesch. des Aftermysticismus im Bisth. Augsburg, Regensb. 1857, 68 f.) [Jocham.]

Fénélon, François de Salignac de la Mothe, Erzbischof von Cambrai, neben Bossuet für die Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts und die Entwicklung der französischen Literatur der sog. classischen Periode der einflußreichste Mann des französischen Clerus, wurde geboren auf Schloß Fenelon (Perigord) den 6. August 1651. Er stammte aus einer der adeligen Familien, welche sich von den entsittlichenden Einflüssen des Hof- und Residenzlebens fern hielten und mit den Traditionen des christlichen Familienlebens sich den hohen Sinn für Unabhängigkeit und Ritterlichkeit im Dienste der Kirche und des Volkes gewahrt hatten. Als edelster Vertreter dieser Familie galt der in Paris lebende Marquis Antoine de Fenelon selbst bei Hofe. Die erste Erziehung Fenelons war eine einfache, christliche Familienerziehung unter den Augen eines ernsten Vaters. Bis zum zehnten Jahre verrieth nichts bei dem körperlich sich schwach entwickelnden Knaben eine außerordentliche Begabung; bei dem Beginne der altclassischen Studien zeigte sich indeß eine so seltsame Vorliebe für dieselben, namentlich für das Griechische, daß man den zwölfjährigen Knaben nach dem nahen, wegen der humanistischen Richtung seiner Universität gefeierten Cahors brachte. Auch hier waren seine Fortschritte so glänzend, daß sein Onkel, der Marquis Antoine, ihn nach Abschluß der humanistischen Vorbildung zu sich nach Paris nahm und ihn im Colleg Du Plessis zur Vollendung der philosophischen und zum Beginne der theologischen Studien unterbrachte. Die ungewöhnlichen Erfolge, die hohen Lobsprüche der Lehrer über seine Begabung und seinen liebenswürdigen Charakter, besonders aber der seltene Beifall, den der kaum 15jährige Fenelon vor den Schöngeistern des Hôtel de Rambouillet gefunden, standen indeß wenig im Einklang mit den Anschauungen des Marquis Antoine über die Erziehung und den Beruf des Priesters, zu dem François sich früh bestimmt hatte. Ihm schwebte für den Neffen als Ideal vor, was sein ehrwürdiger Freund und langjähriger Gewissensleiter Olier damals in der freien Priestercongregation von St. Sulpice erstrebt und was dessen Geisteserbe und Nachfolger L. Tronson zur Ausführung gebracht hatte. Fenelon wurde Sulpicianer, und mit dem Tage seiner Aufnahme in St. Sulpice begann sein nie gebeugtes Streben nach innerer Vollkommenheit, dessen Einfluß auf alle entscheidenden Schritte in seinem Leben so selten erfaßt wurde. Sterbend dictirte noch Fenelon für Ludwig XIV. die Worte: „Ich kenne nichts Ehrwürdigeres und nichts Apostolischeres als St. Sulpice." Irrig hat man Fenelon mit den damals von den Sulpicianern übernommenen Missionen im französischen Canada in Verbindung gebracht; der 1697 zu Montreal verstorbene Sulpicianer Fenelon war ein Bruder des spätern Erzbischofs. Nach seiner Priesterweihe (gegen 1675) reihte Tronson Fenelon unter die der Pfarrseelsorge von St. Sulpice obliegenden Priester der Congregation ein und übertrug ihm die Erklärung der heiligen Schrift an Sonn- und Festtagen. Dieses Amt, sowie die tagtäglichen Pflichten der Seelsorge, welche ihn mit allen Klassen der Gesellschaft und allem physischen und moralischen

Leib in nächste Berührung brachte, rief mächtig jenes tiefe Mitgefühl und jenes zarte Verständniß für fremdes Leid und Unglück in ihm wach, welches ihm später so reiche Bewunderung und Sympathie selbst unter seinen Gegnern verschaffen sollte. Bald übertrug ihm auch der Erzbischof F. de Harlay von Paris die Leitung einer zur Aufnahme von Convertiten bestimmten Anstalt (Nouvelles Catholiques), und nun wurde neben St. Sulpice und dem Hause seines Onkels, in welchem Fenelon jetzt Wohnung nahm, dieses Amt Fenelons neue Welt, in welcher sein Genie sich vergraben zu wollen schien. Nur einmal (1681) unterbrach er seine Thätigkeit, um das ihm von seinem Onkel, dem Bischof von Sarlat, abgetretene Priorat von Carenac zu übernehmen, welches ihm die Mittel zu einer erfolgreichern Thätigkeit bieten sollte. Im Hause des Onkels hatte sich Fenelon ein ernstes, zurückgezogenes Leben zur Pflicht gemacht, und sein Umgang beschränkte sich auf die ständigen Freunde des Hauses, unter denen besonders Bossuet und die Herzoge von Beauvilliers und Chevreuse zu nennen sind. Auf Bitten der Herzogin von Beauvilliers entwarf er 1681 die bis heute in der christlich-pädagogischen Literatur nicht übertroffene Schrift Ueber Mädchenerziehung (Traité de l'éducation des filles, gedruckt erst 1687), die bei classischer Einfalt der Sprache in zarter und bescheidener Weise eine solche Fülle einfacher und tiefchristlicher Erziehungs- und Lebensregeln vorträgt, daß man dieselbe als die „anticipirte Verurtheilung der Rousseau'schen Pädagogik" bezeichnet hat. Eine Frucht des um diese Zeit besonders vertrauten Umganges mit Bossuet war der (erst 1688 veröffentlichte) Traité du ministère des pasteurs, dessen Grundgedanke ganz auf die von Bossuet in der Controverse mit Claude festgestellte Methode eingeht. Man muß das ungemeine Interesse an der Erörterung solcher Controversen bis in die höchsten politischen Kreise hinein im Auge behalten, wenn man von dem ungeheuren Aufsehen liest, welches Fenelons neue Schrift erregte. So deutlich, leicht, natürlich und doch so warm, so tief, so überzeugend hatte noch keiner den Beweis erbracht, daß „die größte Anzahl der Menschen aus sich zu keiner Entscheidung über die Einzelheiten des Dogma's kommen könne, und daß die Weisheit Gottes ihnen zur Behütung vor Irrthum nichts Sichereres vor Augen stellen konnte, als eine äußere Auctorität, welche, von Christus selbst und den Aposteln entspringend, in der ununterbrochenen Reihe der Hirten dasteht". Auch den Hofkreisen, welchen damals die Durchführung der inneren Politik Richelieu's vermittels der Zurücknahme des Edictes von Nantes (October 1685) am Herzen lag, war die Nothwendigkeit einer andern als bloß militärischen Politik gegen den zum gewaltthätigen Widerstand neigenden Hugenottismus klar geworden. Aber die kirchliche Missionsthätigkeit war gerade in Folge der absolutistischen Verwaltungsmaßnahmen eine äußerst schwierige und gefahrvolle geworden, als Fenelon wider sein Zuthun zum Vorsteher der Missionen im Poitou, dem Herzen der neuen Widerstandsbewegung, wie ehedem der wilden Kriege um den hugenottischen Freistaat, designirt wurde. Die Befolgung seiner Methode, die freie Wahl seiner Mitarbeiter, die Entfernung der Truppen vom Schauplatze seiner Wirksamkeit waren die von Ludwig XIV. selbst angenommenen Bedingungen seiner Zustimmung. Fast zwei Jahre weilte nun Fenelon inmitten einer schlecht unterrichteten, zum Theil verwilderten und durch Verhetzungen von außen (namentlich von Holland) und innen, sowie durch die widerspruchsvolle Hofpolitik gegen „das neue Babel" maßlos erbitterten Bevölkerung des Poitou. Wer die Briefe an Bossuet über die inneren Schwierigkeiten der Mission, die an den Marquis de Segnalay über die Anklagen auf zu große Milde, über unbesonnenen Eifer und alle die Vorwürfe, die sein Werk störten, liest; wer daneben die fast zaghaften Aeußerungen über eigene Erfolge stellt und dann bedenkt, was Fenelon im Herzen der nämlichen Vendée wirkte, welche später zum Todeskampf für Thron und Altar gegen den Jacobinismus fast allein sich erhob, den muthen die epigonenhaften Widerlichkeiten, wie sie namentlich O. Douen (De l'intolérance de Fénélon, Paris 1872) mit Bezug auf Fenelons Wirken unter den Nouvelles Catholiques und im Poitou in gehässiger Form vorgebracht, wie eine späte, aber ohnmächtige Reue und Rache für die bis dahin auch aus der rationalistischen Schule des französischen Protestantismus überschwänglich dargebrachten Huldigungen gegen Fenelon an.

Nachdem Fenelon nach Paris zurückgekehrt war und Rechenschaft über sein Werk vor Ludwig XIV. abgelegt hatte, nahm er seine bescheidene Stellung bei den Nouvelles Catholiques mit der alten Liebe wieder auf; seine schon ausgefertigte, aber noch nicht veröffentlichte Ernennung zum Bischof von Poitiers, sowie die Bitte des greisen Bischofs von La Rochelle, Fenelon zum Coadjutor zu erhalten, hatten in Folge jansenistischer Umtriebe keinen Erfolg. Da brachte ihn am 17. August 1689 der Herzog de Beauvilliers als Lehrer und Erzieher des Herzogs Ludwig von Burgund in Vorschlag, und unter Empfehlung der Frau von Maintenon vollzog alsbald der König die Ernennung. Ein wahrer Beifallssturm über die Anerkennung des „Verdienstes, das sich mit so vieler Sorge verhüllte" (Bossuet, 19. August 1689), erhob sich allseits. Fenelons Zögling war, wie St. Simon aus unmittelbarer Beobachtung schreibt, hart, jähzornig bis zur äußersten Aufwallung gegen leblose Dinge, unfähig, den geringsten Widerstand zu dulden, eigensinnig bis zum Uebermaß, leidenschaftlich für allen Sinnengenuß, oft wild, von Natur zur Grausamkeit geneigt, im Spott ein Barbar, von roher Verachtung für alle Untergebenen, kurz ein Schreckenskind, dem über-

dieß das gefährliche Geschenk einer seltenen geistigen Begabung zugefallen war. Bei Hofe bangte man für die Zukunft und wachte voll Spannung über das Werk Fenelons, dessen Person man bei ihrem ersten Erscheinen mit allen seiner Geburt und Stellung gebührenden Ehren freigebigst entgegengetreten war. Doch Fenelon blieb vom ersten Augenblicke an, ohne den Hofmann der Umgebung des Prinzen gegenüber zu verläugnen, der einfache, zurückgezogene Priester und verstand bald mit so feinem Tacte und so liebenswürdiger Einfachheit die ganze Ueberlegenheit seiner Tugend und seines Genies zur Geltung zu bringen, daß man ihm in der Auswahl der Lehrer und in der Umgestaltung des prinzlichen Hofstaates die freieste Hand ließ. Fenelons Methode der Erziehung umfaßte streng genommen nur die eine Regel, den Charakter des Prinzen genau und unablässig zu beobachten, allen Wendungen und Regungen seines leidenschaftlichen Temperaments mit Ruhe und Geduld zu folgen und gerade aus dem erwiesenen und offen liegenden Fehler die Grundlage der bessernden Einwirkung zu machen. Die letzte Aufgabe, also die Charaktererziehung, hatte sich Fenelon selbst vorbehalten. Von der Thätigkeit Fenelons nach dieser Seite sind leider nur wenige Bruchstücke und diese unvollständig erhalten: die Fables (von 1718—1823 sind 36 bekannt geworden), die Dialogues des morts (1700—1823 sind 91 gedruckt); von der Vie de Charlemagne ist nichts übrig geblieben. Aber dieses Wenige reicht hin, um ein unübertroffenes Vorbild genialer Erziehungskunst zu entrollen, in welches man mit steigender Bewunderung sich versenkt. In den Fables, welche im engsten Anschluß an bestimmte Vorkommnisse componirt sind, sieht der Prinz in einem mythologischen, Auge, Ohr und Herz gefangen nehmenden Bilde, wie in dem leuchtenden Spiegel, die Irrgänge seiner Seele bis in deren unscheinbarsten Anfänge; in den Dialogues sprechen mit ihm die großen Gestalten der Geschichte über ihr innerstes Denken, ihr Handeln im Rathe der Völker, ihr Schaffen in Kunst, in Wissenschaft und entlocken der vergangenen Welt die erhabensten Lehren als die beste Mitgift für seinen Weg in der neuen; die Vie de Charlemagne lenkte (nach Briefskizzen zu urtheilen) den Blick auf die letzten, höchsten Ziele der christlichen Regierungsweisheit. Was mögen diese Lehren unter dem unmittelbaren Eindruck des freien, ganz die Charakterbildung im Vordergrunde haltenden Eingreifens Fenelons in das Erziehungswerk gewesen sein, wenn man die von Cardinal Bausset mitgetheilten detaillirten Studienpläne für 1695 und 1696 prüft und nach solchen Vorarbeiten in technischer, literarischer und religiöser Hinsicht einen solchen Abschluß sich hinzudenkt? Und das Resultat? Frau von Maintenon schreibt: „Seit der ersten Communion des Herzogs von Burgund haben wir nach und nach alle Fehler schwinden sehen, die uns in seiner Kindheit so große Sorgen für die Zukunft einflößten. Seine Fortschritte in der Tugend waren von Jahr zu Jahr sichtbarer; anfangs verspottet vom ganzen Hofe, wurde er die Bewunderung der Ausgelassensten; er fährt fort, sich Gewalt anzuthun, um vollends seine Fehler zu zerstören. Seine Frömmigkeit hat ihn dergestalt umgewandelt, daß aus dem Leidenschaftlichen nun ein Maßvoller, Milder, Entgegenkommender geworden ist; man könnte sagen, sein Charakter bestehe darin, daß die Tugend ihm natürlich ist." St. Simon urtheilt: „Aus dem Abgrunde erhob sich ein Prinz, liebenswürdig, mild, menschlich, geduldig, bescheiden, voll Demuth und Strenge gegen sich, ganz für seine Pflichten lebend und ihre unermeßliche Bedeutung begreifend; er dachte an nichts mehr, als die Pflichten des Sohnes und des Unterthanen mit denen zu verbinden, für welche er (als Regent) sich bestimmt sah." Von der steigenden Bewunderung dieses Erziehungswerkes schienen Alle mehr und mehr hingerissen mit alleiniger Ausnahme Fenelons; er blieb derselbe zurückgezogene, uneigennützige Priester, der um kein Haar breit von den Grundsätzen Tronsons wich und nach dem Entschlusse, mit dem er seine Stelle bei Hofe angetreten, nie eine auch noch so kleine Gunst für sich oder seine Verwandten erbat. Briefe aus jener Zeit legen klar, daß er nur von den Einkünften der Abtei Carenac lebte und diese noch bis zur eigenen Dürftigkeit mit einem Verwandten theilte. So viel Selbstlosigkeit bei solchen Erfolgen und bei solchem Adel der Persönlichkeit zwangen auch die zurückhaltendsten Personen bei Hofe, sich zu beugen. Frau von Maintenon fing um jene Zeit an, ihn über ihr Gewissen und ihre wichtigsten Angelegenheiten zu Rathe zu ziehen, und so entstand jener Briefwechsel, bei dessen Lectüre man nicht weiß, ob man mehr die Klugheit, Aufrichtigkeit und seltene Einsicht dieser Frau, oder den Tiefblick, Freimuth und Adel Fenelons in der Beurtheilung der Personen und Dinge von streng priesterlichem Gesichtspunkte aus bewundern soll. Der Einzige, welcher Fenelon sichtlich fern stand und fern blieb, war Ludwig XIV. Der Conjecturen über diese Erscheinung sind fast so viele, wie der Geschichtsschreiber über die Zeit und den Hof. Wahrscheinlich behält d'Alembert Recht mit der Andeutung, die große Häresie Fenelons habe zeitlebens nicht auf dem Gebiete der Theologie, sondern dem der Politik gelegen. Wir finden in der Correspondenz mit Frau von Maintenon, wo er sie zur strengen, christlichen Pflichterfüllung gegen ihren königlichen Gatten ermahnt und an ihre hohe Verantwortlichkeit erinnert, einen Hinweis darauf, „wie wenig Ludwig XIV. eine Idee von seinen Königspflichten habe". Hatte der Monarch Kenntniß von den Briefen des Mannes, den er öffentlich als „den größten Schöngeist und den größten Chimäriker des Reiches" bezeichnete, oder war der König sich angesichts der steigenden Größe Fenelons und dem unvergleichlichen Tacte seiner Zurückhaltung auch gegen ihn

der unversöhnlichen Gegensätze der christlichen Freiheit und des „l'État c'est moi" bewußt geworden? Noch schlummerten diese Gegensätze. Am 31. März 1693 war Fenelon in die französische Akademie in glänzendster Weise aufgenommen worden. Im folgenden Jahre hatte der König selbst in ehrendster Form ihm die Abtei Saint-Valery übertragen; bereits glaubten Alle, den nun heller als je aufsteigenden Stern Fenelons begrüßen zu sollen; allein schon hatten sich, ohne daß er es ahnte, die düstern Wolken seiner schwersten Lebensprüfung über ihn zusammengezogen.

Fenelon war ein Mann des vorwiegend innern Lebens aus der Schule Tronsons; inmitten der unbeschreiblichen Verwüstungen, welche die Religionskriege, die jansenistischen Umtriebe, das Hof- und Staatskirchenthum, die allgemeine Verweltlichung über Frankreich gebracht, war ihm in den mannigfachen Erfahrungen des eigenen Lebens die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der allseitigen Erneuerung des geistlichen Lebens zur Wurzel seiner gesammten Welt- und Lebensanschauung erwachsen. Er hatte aus seiner Vorliebe für die dahin zielenden geistigen Strömungen nie ein Hehl gemacht, auch nicht angesichts des ersten Auftretens der quietistischen Bewegung (Frau Guyon bei Frau von Maintenon und in St. Cyr), während Bossuet gleich anfangs sich zurückhielt und den „ungebahnten Pfaden" der neuen Bewegung mißtrauisch fern blieb. Bossuet beklagte mit Schmerz „jene Zeiten der Versuchung, in welchen die Beredsamkeit (der Mystiker) die Einfältigen blind macht, der Dialektii eherne Schlingen legt, eine übertriebene Metaphysik die Geister in unbekannte Länder wirft"; Fenelon, in tiefster Seele bewegt von „dem dumpfen Lärm der Gottlosigkeit, der rings schon an das Ohr schlägt", wollte vor allen Dingen dem Glauben die festeste Schutzmauer des Lebens nach und aus dem Glauben errichtet sehen. Für beide Männer handelte es sich nicht um den Glauben, sondern um eine gegensätzliche Anschauung über das geistliche Leben, die, wie man nicht übersehen darf, bei beiden erst im Laufe der quietistischen Controverse sich vollständig ausbildete; für keinen von beiden handelte es sich um eine Hofcabale, um „eine Laune der Frau von Maintenon", wie man gar ernsthaft gemeint. Wenn politische und persönliche Intriguen im spätern Verlaufe des quietistischen Streites sich in den Vordergrund zu drängen suchten, so berührt dieß den Kern der Streitfrage nicht; in ihr handelte es sich um eine sehr ernste und zwar für das christliche Leben entscheidende Wahrheit. Fenelon hatte die quietistischen Streitigkeiten seit der Verurtheilung der Molinos'schen Lehren (20. November 1687) aufmerksam verfolgt und Frau Guyon, deren untadelhaftes und ernstes Auftreten und Verhalten die allgemeinste Anerkennung, auch Bossuets, stets gefunden, durch Frau von Maintenon näher kennen gelernt. Auch als Godet des Marais, Bischof von Chartres, mit der Seelsorge in St. Cyr betraut, nach Prüfung der hier mit Vorliebe verbreiteten Schriften der Guyon, Frau von Maintenon, wie es seine Stellung forderte, auf das Bedenkliche dieser Propaganda aufmerksam gemacht, und letztere eine theologische Prüfung derselben (durch Noailles, Bischof von Chalons, durch Bossuet und Tronson) veranlaßt hatte, war so wenig von irgend veränderten Beziehungen Fenelons zu diesen Personen noch auch von einer festen Stellungnahme im quietistischen Streite die Rede, daß Fenelon nicht anstand, unterm 22. Juni 1693 Tronson eine Zustimmungserklärung zu den Entscheidungen der Commission einzuhändigen und das Resultat der sechsmonatlichen Conferenzen, die aus Rücksicht auf den erkrankten Tronson im Landhause der Sulpicianer zu Issy gehalten worden, in den (34) Artikeln von Issy betr. die Grundlagen des geistlichen Lebens zu unterschreiben (10. März 1695). Auch war bis dahin Fenelons Verhältniß zum Hofe so wenig getrübt, daß Ludwig XIV. ihn für das Erzbisthum Cambrai gerade jetzt (8. Februar) ernannt hatte mit dem ausdrücklichen Vorbehalt der Weiterführung der Erziehung seiner Enkel, und daß unter Anwesenheit des Hofes Fenelon am 10. Juni 1695 in der Kapelle zu St. Cyr durch Bossuet unter Assistenz der Bischöfe von Chalons und Chartres consecrirt wurde. Unterdessen hatten die schon April 1695 erfolgten Verurtheilungen der Schriften der Guyon durch die Bischöfe von Meaux und Chalons, ferner die plötzliche Entfernung der Guyon aus Meaux (7. Juli), wo sie sich freiwillig der Leitung Bossuets unterstellt hatte, die Ernennung Noailles' zum Erzbischofe von Paris (an de Harlay's Stelle), die scharfen Conferenzen Bossuets gegen „die falsche Spiritualität" in St. Cyr, die Verhaftung der Guyon, ihre durch Tronson herbeigeführte Unterwerfung (28. Aug. 1696) und besonders auch die Unterdrückung der Fenelon'schen Schriften in St. Cyr eine für die gänzliche und ruhige Beilegung des Streites höchst ungünstige Lage geschaffen, zumal da durch die erwähnten Vorkommnisse jetzt die Oeffentlichkeit in weitestem Umfang mit dem Streite befaßt war. Fenelon, der Frau von Maintenon gegenüber keinen Anstand genommen, die Irrthümer der Guyon zu verurtheilen, aber ihre Intentionen zu entschuldigen, hörte 1696 bei seiner Anwesenheit in Paris, daß man von ihm, gleich den Bischöfen von Paris und Chartres, die Approbation der von Bossuet verfaßten Instruction sur les états d'oraison als eine Art Retractation seiner zurückhaltenden, jetzt die große Oeffentlichkeit der Streitfrage beklagenden Ansichten erwarte. Fenelon verfaßte ohne Verzug eine Denkschrift über die 34 Artikel von Issy, gab über alle Artikel (auch den früher beanstandeten 29.) genügende Erklärungen, motivirte seine Approbationsweigerung, übernahm aber die Verpflichtung, öffentlich seine Stellung zu den bestrittenen Lehren darzulegen. Selbst Frau von Maintenon erklärte sich jetzt befriedigt, und Fene-

lon theilte (5. August 1696) Bossuet die Ablehnung der Approbation mit.

Hatte Fenelon bis dahin durch sein Verhalten das öffentliche Urtheil zurückgehalten, so beging er jetzt, freilich unter genauer Innehaltung der eingegangenen Verpflichtungen, den schweren Fehler, durch die schon Ende Januar 1697 erscheinende Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure seinerseits die literarische Grundlage für Weiterführung des Streites zu bieten. Man muß in den Memoiren des Kanzlers d'Aguesseau die hochgradige Erbitterung der politischen Kreise gegen Fenelon und deren Motive studiren, um die Erregtheit zu verstehen, mit welcher der nun folgende dreijährige Kampf der beiden großen im Vordergrunde stehenden Theologen in der ganzen politischen und religiösen Welt verfolgt wurde. Im Februar vernichtete der Brand des erzbischöflichen Palastes in Cambrai Fenelons Papiere und Bücher, und gleich nachher übergab Bossuet seine Instruction sur les états d'oraison in sorgfältigster minutiöser Durcharbeitung der Oeffentlichkeit, eine Schrift, welche so scharf einwirkte und die Gemüther so gegen Fenelon aufregte, daß dieser bereits am 27. April 1697 an den apostolischen Stuhl, unter Billigung des Königs, appellirte. Versuche, die gespannte Lage zu mildern, erwiesen sich vergeblich. Die Bitte Fenelons an den König, nach Rom zur Selbstvertheidigung reisen zu dürfen, wurde abgeschlagen (29. Juli) und er selbst (1. August) vom Hof in seine Diöcese verwiesen. Der Herzog von Burgund warf sich Ludwig XIV. zu Füßen, aber der König, von diesem unerwarteten Schritte tief ergriffen, erwiederte mit den bezeichnenden Worten, es handle sich um „die Reinheit des Glaubens", und davon verstehe der Prälat von Meaux mehr als sie beide; nur die Weiterführung des Titels „Erzieher der Prinzen" gestattete Ludwig. Am 26. Juli hatte der König seinerseits direct die Entscheidung Innocenz' XII. angerufen, und am 6. August hatten der Cardinal de Noailles, Bossuet und der Bischof von Chartres eine „Erklärung ihrer Ansichten" über Fenelons Schrift unterzeichnet und dem päpstlichen Nuntius Delphini übergeben. Fenelon sah sich täglich mehr und mehr vereinsamt; nur die alten Freunde blieben treu. Nach Rom hatte er als seinen Agenten den Abbé Chanterac gesandt; seine Correspondenz mit demselben erweckt Bewunderung für Beide; so einsichtsvoll, so voll von ungetrübter Liebe und Ergebenheit gegen den apostolischen Stuhl, ist sie das leibhafte Gegenstück der Komödie, welche der unwürdige Neffe Bossuets und sein Mitagent, der Abbé Phélippeaux, dort aufführten. Der Streit erhielt, je länger sich die römische Entscheidung hinzog, desto größern Umfang. Fenelon hatte am 15. September 1697 eine Pastoral-Instruction über sein Verhalten und seine Lehre erlassen und die Bulle Innocenz' XI. gegen Molinos wie die 34 Artikel von Issy als unbedingt maßgebend für sich hingestellt. Jetzt veröffentlichten die drei Prälaten ihre „Declaration", obschon Fenelon bisher keine Rücksicht auf dieselbe genommen. Sichtlich stieg sein Stern wiederum in Folge dieses Verhaltens und eines an dasselbe sich anschließenden Briefwechsels zwischen ihm und Bossuet und Noailles. Der Papst hatte eine Commission von zehn Consultoren zur Prüfung der Fenelon'schen Schriften eingesetzt und sorgsame, eingehende Untersuchung befohlen. Die lächerlichsten Verleumdungen gegen Fenelon hatten unterdessen ihren ungehemmten Lauf; seine Verwandten und Freunde wurden zu seinem größten Schmerze vom Hofe entfernt (2. Juli 1698). Bossuet, der weder die Langsamkeit Roms noch die Wendung der öffentlichen Meinung zu Gunsten Fenelons verstehen wollte, trat alsbald mit der Relation sur le Quiétisme hervor, worin er durch die historische Darlegung der verschiedenen Thatsachen die Streitfrage als eine Gefahr für die Christenheit mit einem solchen Geschick in den Vordergrund stellte, daß die öffentliche Meinung in kürzester Zeit umschlug. Fenelon wollte aus Rücksicht auf die bedrohlicher sich gestaltende Lage seiner Freunde und die gefahrdrohende Wendung der Bewegung nicht antworten (8. Juli). Die ernste Mahnung des Abbé de Chanterac stimmte ihn um, und am 30. August war die Réponse in Rom. In ihr ließ Fenelon in überaus feiner Weise Bossuet gegen sich selbst plaidiren. Die antwortenden Remarques Bossuets und die Réponse aux remarques Fenelons, ein selten erreichtes Muster höherer Polemik, hoben den „Montan einer neuen Priscilla" so sehr in Aller Achtung, daß man in Paris wieder an ein diplomatisches Eingreifen in Rom dachte. So schwankte Streit und Urtheil immer heftiger, immer berückender hin und her. In Rom indeß ließ man sich nicht beirren. Die zur Untersuchung eingesetzte Commission war in 64 Sitzungen (12. October 1697 bis 25. September 1698) zu keiner Entscheidung über die Censurirung Fenelons gelangt. Am 16. October 1698 hatten unterdeß 60 Doctoren der Sorbonne zwölf Propositionen der Maximes des Saints censurirt und Ludwig XIV. einen Extracourier mit einer Klage über die Verzögerung des Spruchs nach Rom gesandt, ja der Gesandte in Rom war gleichzeitig für den Ausfall desselben verantwortlich gemacht worden. In den ersten Tagen des Januar 1699 hatte der König Titel und Gehalt Fenelons als des Erziehers der Prinzen Frankreichs beseitigt. Der Papst ließ sich indeß nicht einschüchtern. Die von ihm in Aussicht genommene Entscheidung des Streites durch Canones fand nicht den Beifall der Cardinäle; die mit der Neuführung der Untersuchung beauftragte Congregation des hl. Officiums reducirte in 37 Sitzungen 38 zur Censurirung vorgeschlagene Propositionen auf 23; sie fällte am 8. März ihren Spruch, und der Papst approbirte und verkündete ihn am 12. März 1699 dahin, daß er 23 Propositionen der Maximes des Saints als gefährlich rc., aber nicht als „häretisch" oder „zur Häresie hinnei-

gend" censurirte. Das eiligst nach Paris gebrachte Breve rief dort nur halbe Genugthuung, namentlich bei Bossuet, hervor. Der in Paris anwesende Bruder Fenelons eilte alsbald mit dem Breve nach Cambrai. Fenelon ward durch den Abbé de Chanterac (14. März) in einem herrlichen Briefe über die Praxis der Grundsätze der Heiligen erfreut und getröstet. Auf dem Wege zur Kanzel am Mariä-Verkündigungs-Tage in der Cathedrale zu Cambrai trat ihm sein Bruder entgegen und überreichte ihm das Breve. Er verkündigte es sofort und predigte über die den Obern gebührende Unterwerfung in solcher Weise, daß Alle von Achtung, Bewunderung und Rührung auf's Tiefste ergriffen waren. In einem Hirtenbriefe (9. April) erklärte Fenelon seinen Diöcesanen die Unterwerfung „einfach, absolut und ohne jeden Schatten des Vorbehalts".

Faßt man nach Erwägung aller Umstände die von Rom getroffene Entscheidung in's Auge, so waren in Fenelons Maximes des Saints diejenigen Sätze verworfen, welche schon in diesem Leben einen habituellen Zustand, aber nicht diejenigen, welche einzelne Acte oder einen transitorischen Zustand der reinen Liebe, ohne irgend welche Beziehung zur Seligkeit, voraussetzen. War damit der dogmatischen Grundanschauung Bossuets, wie sie am reinsten in den Artikeln von Issy formulirt ist, ihr Recht geworden, so waren doch die Menschlichkeiten und Schwächen nicht gerechtfertigt, welche, das Maß der Liebe und Gerechtigkeit überschreitend, oft die Intentionen und selbst den Ruf des alten Freundes nicht geschont hatten, und welche Bossuet zuletzt eher im Lichte eines erbitterten Rivalen, als eines nur um die Reinheit der kirchlichen Lehre besorgten Apostels erscheinen ließen. Wenn der Papst, wie behauptet wird, in der letzten Zeit der heftiger sich entwickelnden Controverse sich geäußert hat, Bossuet fehle durch Mangel an Liebe zum Nächsten, Fenelon aber durch Uebermaß der Liebe zu Gott, so trifft dieses Wort genau den Geist und die Bedeutung der Controverse.

Während indessen angesichts der festen Haltung Fenelons in den Kreisen der Freunde und Gegner bald Ruhe und Frieden einkehrte, war dieß bei Hofe nicht der Fall. Ein unerwartetes Ereigniß erbitterte Ludwig XIV. mehr als je. Bereits im October 1698 circulirte in Hofkreisen die Copie der bekanntesten und bis heute populärsten Schrift Fenelons, des Télémaque. Fenelon hatte die Schrift (nach neuester Annahme 1693 und 1694) zur Zeit seiner vollen Gunst bei Hofe entworfen; sie war ihm indessen durch die Untreue des mit der Reinschrift betrauten Dieners entwendet und der Wittwe des Hofdruckers Claude Barbin verkauft worden. Dieselbe hatte sich ein Druckerprivileg erworben, und der Druck des seltsamen, schon damals wegen seiner bezaubernden Sprache und unübertroffenen Charakterschilderung angestaunten Buches war als Suite du quatrième livre de l'Odyssée ou les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse, bis S. 208 vorgeschritten, als dem König dieß Werk als Satire auf die Regierung und Fenelon als Verfasser denuncirt wurde. Das Druckprivileg (6. April 1699) wurde zurückgezogen, die bereits gedruckten Bogen vernichtet. Einige wenige Exemplare waren gerettet worden, und noch im selben Jahre hatten die holländischen Pressen mehrere Ausgaben (die erste vollständige von Hadrian Moetjens im Haag) veranstaltet, die in Frankreich wie ganz Europa schon damals eine kaum glaubliche Verbreitung fanden, um so mehr, als die denkbar feinste Kritik der Eroberungen Ludwigs XIV. und des steigenden Unglücks des Monarchen hier eine seltene Nahrung finden wollte. Fenelon, welcher noch auf seinem Todesbette, entgegen dieser Auffassung, seine Anhänglichkeit an die Person des Königs und die Sache seines Monarchen betheuerte, litt unter dieser mit dem Buche getriebenen Conjecturalpolitik so bitter und schwer, daß er erst sehr spät sich dazu verstand, eine Originalausgabe vorzubereiten (edirt von seinem Neffen 1717), in welcher er neben zahlreichen Verbesserungen einen für die ganze Composition durch die Enthüllung der Gottheit der Minerva in der Person des Mentor bedeutsamen Zusatz beifügte, also den im Grunde religiösen Charakter der Dichtung in den Vordergrund rückte. Aus der fast nicht mehr zu übersehenden Reihe der kritisch-literarischen Untersuchungen über den Charakter und die Bedeutung des Télémaque muß die zuerst von Ramsay (s. u.) und später von La Harpe aufgestellte Meinung, welche den Télémaque, ähnlich wie die Fables und die Dialogues, als für den unmittelbaren Unterricht des Herzogs von Burgund bestimmt hinstellt, als haltlos bezeichnet werden. Einsichtigere Historiker und Kritiker, wie Bausset und Godefroy, halten den Gedanken, ein so kluger Erzieher wie Fenelon habe einem fünfzehnjährigen Jüngling ein solches Buch vorlegen können, für unannehmbar. Weder die hohen, im Télémaque ausgeführten Regierungstheorien, noch manche Mittheilungen aus einer auch für die reifere Jugend nicht gefahrlosen Mythologie paßten für einen so sehr erregbaren und unberechenbaren Prinzen. Plan und Geist der Composition weisen vielmehr auf die mit Vollendung der Erziehung erfolgende Mündigkeitserklärung und Verheiratung des Prinzen hin. Fenelon wollte einerseits dem in seinem Bildungsgange durchweg gereiften Prinzen eine die Gefahren des Despotismus in der Darstellung der ihn erzeugenden Lehren und Excesse, anderseits eine die Schlingen der Sittenlosigkeit offen legende und das innerste Wesen der ganzen Erziehung zusammenfassende Mahnung hinterlassen. Daraus erklärt sich vollständig die Auswahl und die überaus feine Behandlung des aus der politischen, moralischen und religiösen Welt des Alterthums verwendeten Einzelheiten.

Fenelon machte sich, wenn er auch sich schwer in die stricte Verbannung vom Hofe und seinem Erziehungswerke finden konnte, dennoch keine Illu-

sion darüber, daß diese Verbannung bei Lebzeiten Ludwigs XIV. eine unwiderrufliche sein werde. Sein priesterlicher und bischöflicher Charakter läuterte sich in den neuen Prüfungen zu seltener Reinheit und Erhabenheit. Seiner bischöflichen Amtsverwaltung galten fortan die innersten Kräfte seines Lebens. Die erste Sorge seines Herzens war sein Priesterseminar. Da es ihm nicht gelang, Sulpicianer für die Leitung desselben zu gewinnen, so stellte er seine Herzensfreunde, Abbé Chanterac und de Langeron, an die Spitze desselben. Er selbst erschien fortan jede Woche im Seminar, um mit der jungen Priesterschaar, „seiner Hoffnung und seiner Krone", von Mund zu Mund zu verkehren; vor Allem lag ihm die Bildung ihres innern Lebens so sehr am Herzen, daß er selbst jede Woche ihnen eine darauf bezügliche Conferenz hielt. Die Prüfungen vor den heiligen Weihen hielt er feierlich in seinem Palais, so daß er den Clerus allseitig kennen lernte. Auch auf die in den Pariser Collegien weilenden Studirenden und Priester seiner Diöcese erstreckte sich, wie die Correspondenz mit dem ihnen in St. Sulpice bestellten Rathgeber zeigt, seine ununterbrochene Sorge. Sein tägliches Leben war still, einfach, zurückgezogen, ganz den Studien und Geschäften gewidmet; alle Tage las er die heilige Messe, jeden Samstag in der Cathedrale, um darnach im Beichtstuhle thätig zu sein. In den Visitationsreisen durch seine weite Diöcese — sie zählte 764 Dörfer — war er unermüdlich trotz aller Gefahren, trotz Ungemach und körperlicher Hinfälligkeit. Was er hier namentlich unter der flämischen, Frankreich zum Theil abgeneigten Bevölkerung, besonders in den schweren Drangsalen der letzten Hälfte des spanischen Erbfolgekrieges gewirkt, ist unermeßlich; sein Erscheinen brachte stets „den Gottesfrieden", seine werkthätige Liebe war nie zu erschöpfen. Saint-Omer rettete er durch Befriedigung der Soldansprüche der meuternden Garnison; sein Palast und alles, worüber er in Cambrai verfügte, war und blieb den Verwundeten, Vertriebenen, Nothleidenden wie zu eigen. Und wie verstand er vollends auf die Gemüther einzuwirken durch seine Person, den Adel seiner Erscheinung, sein stets seelenvolles Wort!

In der Verwaltung des Predigtamtes war Fenelon eine großartige Erscheinung sowohl hinsichtlich des Eifers, wie in der Predigtweise und der Ausbildung seiner Anschauungen zu einer Kunsttheorie. Es gab kaum eine Kirche seines weiten Sprengels, wo er nicht aus derselben Ueberfülle seines bischöflichen Herzens zu den Einfältigen gesprochen, wie von der Kanzel seiner Cathedrale zu der auserwähltesten Zuhörerschaar. Fenelon predigte jede Fastenzeit abwechselnd in einer der Pfarrkirchen seiner Bischofsstadt, an allen hohen Festtagen in der Cathedrale, immer neu, immer voll Geist und Tiefe, immer als Mann der innern Einfalt. Abgesehen von den wenigen ganz ausgeführten Predigten seiner ersten Priesterzeit, der 1706 gehaltenen Epiphaniepredigt über die Berufung der Heiden, der am 1. Mai 1707 bei der Consecration des Kölner Kurfürsten Joseph Clemens gehaltenen Predigt (Paris 1706 u. 1718) liegen nur Plans de Sermons (Paris 1823) vor. Immer und überall ist es dieselbe einfache, wunderbar leichte, ganz von der innern Gedankenwelt durchgeistigte und beherrschte Sprache, bei der man kaum einen Unterschied zwischen Brief-, Lehr- und Predigtstil wird auffinden können, und doch erreicht dieser Stil z. B. in der Consecrationsrede da, wo er über die Majestät und würdevolle Hoheit der Kirche spricht, eine Erhabenheit, die über Bossuet in der Majestät der harmonischen Gedankenentwicklung, über Bourdaloue in der Feinheit und Durchsichtigkeit der Argumentation, über Beide in hinreißender Einfachheit und Energie des Ausdrucks hinausgeht. Man begreift bei solcher Tugend, solcher Innerlichkeit und genialen Geisteskraft die Theorie seiner Redekunst, insbesondere der geistlichen Beredsamkeit (Dialogues sur l'Éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier, Paris 1718), worin er über die kunstvollen, bis in Spitzfindigkeiten sich verlierenden Eintheilungen und minutiöse Zergliederung des Stoffes (bei Bourdaloue, den er nicht ausdrücklich nennt), über den Mangel an religiösgeschichtlicher Belehrung, über die ausschließliche Verwendung eines einzigen isolirten Schrifttextes u. dgl. in geistvollster Weise sich verbreitet und immer wieder die Ueberzeugung und Rührung des Hörers aus der eigenen, durch vertiefte Studien gewonnenen Ueberzeugung und in anhaltender Meditation befruchteten Redegewalt des Predigers herbeigeführt sehen will. Die für den Anfänger erforderliche Kritik dieser Theorie darf deren Bedeutsamkeit gegenüber der damaligen Rhetorik nicht verkennen, welche „das Wort Gottes in den Dienst einer Menschenkunst stellte" und aus der Wahrheit, welche das ewige Leben ist, ein rhetorisches Schaustück machte. Man muß Fenelons Redekunst aus seinen Lettres spirituelles studiren; dort war er recht eigentlich er selbst. Seine priesterlichen und bischöflichen Mahnungen, Rathschläge, Belehrungen durchdringt solche milde und ergreifende Zartheit und Freundschaft, daß man die unbegrenzte Verehrung und Liebe versteht, die alle erfüllte, welche ihm nahten. Die ganze Größe seines Charakters trat aber in's hellste Licht, als an seinem Lebensabende sein Kampf gegen die Häresie ihm mit einem Schlage ringsum die erbittertsten und unversöhnlichsten Feinde schuf.

Seit dem sog. Clementinischen Frieden (1669) war in der jansenistischen Bewegung durch den Oratorianer Quesnel und den Mauriner Gerberon die Taktik ausgebildet worden, durch geheime Agitation unter Schonung des politischen und Förderung des theologischen Gallicanismus den Sieg der Häresie vorzubereiten. Mit seltenem Raffinement war 1701 der sogen. Gewissensfall in die Oeffentlichkeit gebracht worden (s. d. Art. Jansenismus). Der großen Auf-

regung, die jetzt entstand, und die mit einem Male den wirklichen Werth des Clementinischen Friedens in Aller Augen darthat, glaubte Cardinal de Noailles, Erzbischof von Paris, durch Anwendung aller Strengheiten der gallicanischen Staatskirchenhoheit Herr werden zu können, statt einfach die ernsten Lehren des Breve, welches Papst Clemens XI. am 12. Februar 1703 gegen den „Gewissensfall" erließ, zu den seinigen zu machen. Zum Unglück für ihn starb am 12. April 1704 Bossuet, der Mann, welcher seinen Ungeschicktheiten mit Erfolg zu begegnen begonnen hatte. Keiner unter den französischen Bischöfen hatte indeß den unheilvollen Stand der jansenistischen Angelegenheiten so tief erkannt, als der fernab von der Pariser Kirchenpolitik in der Nähe des den jansenistischen Umtrieben offen stehenden Hollands lebende Fenelon. Als die Bischöfe auf königlichen Befehl das päpstliche Breve publicirten, hielt er sich zurück; ihm widerstrebte bei der entsetzlich trostlosen Verwirrung der Geister die Einmischung der zum Theil selbst jansenistisch gesinnten Magistratur in so wichtige Acte der kirchlichen Jurisdiction. Aller Augen waren seit Bossuets Tode mehr als je auf ihn gerichtet, als am 10. Februar 1704 seine Ordonnance et Instruction pastorale sur le Jansénisme erschien, die ihn auf Jahre hinaus zu einer langen Reihe ähnlicher Schriften drängen sollte. Ohne von dem päpstlichen Breve direct zu sprechen, gab Fenelon nach einer außerordentlich präcis definirten Darlegung der gegenwärtigen Lage eine historisch-dogmatische Uebersicht über die jansenistischen Controversen, besprach gesondert jeden der fünf jansenistischen Sätze, betonte die kirchliche Unfehlbarkeit in der Entscheidung über dogmatische Thatsachen, Alles so klar, einfach, erschöpfend und maßvoll, daß der Eindruck nach den Worten St. Simons die fernsten Kreise traf. Als Clemens XI. sodann auf Anstehen des Hofes (16. Juli 1705) in der Bulle Vineam Domini mit der Erläuterung und Bestätigung der bisherigen apostolischen Constitutionen vorging und in Bezug auf den „Gewissensfall" nicht bloß das „religiöse Stillschweigen" verwarf, sondern auch die Verwerfung der jansenistischen Häresie nach dem Formular und im Geiste Alexanders verlangte, sahen sich die Gegner in der äußersten Bedrängniß. Allein schon auf der Generalversammlung des französischen Clerus zur Annahme der Bulle (August 1705) zeigte sich wiederum, daß die Jansenisten hinsichtlich der quaestio facti an der unklaren und durchaus unvorsichtigen Haltung des Pariser Cardinals, welcher selbst einen Angriff auf Fenelons klare und bestimmte Darlegungen nicht zurückhielt, einen überaus günstigen Anhaltspunkt für weitere Umtriebe finden würden. Fenelons Aufgabe war unter diesen Umständen eine klar vorgeschriebene. Wir finden die Linie seines Verhaltens in einem die Zukunft scharf prognosticirenden Privatbriefe an den Abbé de Langeron (4. Juli 1703): „Fünfhundert Hirtenbriefe, welche alle die innere Zustimmung des Glaubens fordern, ohne etwas zu widerlegen, ohne etwas zu beweisen und klar zu legen, werden dem Volke nur einen Strom von Hofbischöfen vorführen. Die Auctorität der Breven, der Beschlüsse, der Lettres de cachet werden niemals einen Ersatz für eine gute Belehrung bieten; ihre Vernachlässigung bedeutet nicht die Herstellung der Auctorität, sondern ihre Erniedrigung und ihre Gehässigmachung öffnet eine freie Gasse für die, welche man zu verfolgen Miene macht." Diese Belehrung im ächtesten Sinn, d. h. der Darlegung der kirchlichen Lehren mit dem Aufgebote der höchsten Geistesanstrengung und Geistesschönheit unter unerbittlicher Zurückdrängung aller und jeder persönlichen Polemik, auch wo, wie in den zu Rom verurtheilten Angriffen des Bischofs von Saint-Pons, seine Person im Vordergrunde stand, — war seine Aufgabe. Und wie hat er sie gegenüber der wachsenden Schaar jansenistischer und gallicanischer Sophisten erfüllt! Die Geschichte der Theologie kennt kaum ein größeres Vorbild theologischer Polemik, als die lange Reihe von Briefen, Denkschriften, Hirtenbriefen bis zur unvergleichlichen Verkündigung der Bulle Unigenitus und zu den väterlichen Pastoralunterweisungen über Gnade und Freiheit, deren letzte Correctur er zwei Tage vor seinem Tode vornahm. Nur in seinen Privatbriefen bringt zuweilen der unheilbare Schmerz um das Schicksal der Kirche Frankreichs durch, so als er die brutale Zerstörung von Port Royal erfuhr. Und doch, wie hätte er in der Befriedigung persönlichen Ehrgeizes über seine Gegner jetzt triumphiren können! Wie sorgsam verbarg er alle Beweise des ihm vom Papste während der ganzen folgenschweren Verhandlungen bis zum Erlasse der Bulle Unigenitus entgegengebrachten Vertrauens, wie ernst und einfach blieb die Sprache der beiden über den Jansenismus (1702 u. 1705) für Rom entworfenen Denkschriften, wie fern von aller Selbstsucht und Eitelkeit die Correspondenz mit Cardinal Gabrielli! Wie edel und sich ganz vergessend handelte Fenelon gegen den Cardinal de Noailles, als sein Freund, der Herzog von Beauvilliers, ihn Namens der gegen den Cardinal eingesetzten Hofcommission zu Rathe zog! Welch' Meisterstück von Milde und Selbstverläugnung ist der Brief, womit Fenelon (7. Juli 1712) aus den höchsten Beweggründen die angestrebte Ausgleichung zwischen ihm und dem Cardinal abbrechen mußte, um an einer Entwicklung der Dinge keinen Antheil zu haben, die über seinem Grabe sich vollziehen sollte, und deren Anblick Fenelons Nachfolger in der Akademie, de Boze (17. März 1715), berechtigte zu sagen: „Wahrlich, der Erzbischof von Cambrai nannte im höchsten Grade eine Vollendung sein eigen, für die es keine geschriebenen Regeln gibt. In Bezug auf ihn empfängt die Theologie einen Schmuck und eine Zier, die, ohne sie weniger verehrenswerth und tief zu machen, ohne Unterlaß das Herz und den Muth aufrichtet. Briefe, Predigten, Hirtenbriefe, Alles ist ganz nach ihrem Geschmack;

Alles trägt das Siegel seines unsterblichen Geistes."

Diese ununterbrochene Lehrthätigkeit vollführte Fenelon in einer Zeit andauernder Kriegsunruhen, tiefer geistlicher Sorgen, körperlichen Verfalls. Schon die äußere Verwaltung der großen, bis in die spanischen Niederlande sich erstreckenden und den feindseligen Umtrieben der holländischen Jansenisten und Calvinisten am schwersten ausgesetzten Diöcese mit vorwiegend flämischem Volkselemente erforderte mehr als eine gewöhnliche Kraft. Als Grundsätze seiner Verwaltung hielt er die vom hl. Augustin (Ep. 54 et 55 ad Januar.) aufgestellten Regeln fest. Mild, klug, bedächtig, Rath suchend in wichtigen Angelegenheiten, machte er von auctoritativen Maßnahmen nur in den seltensten Fällen Gebrauch. In Bezug auf die Vertheidigung seiner geistlichen Jurisdictionsrechte und der seines Clerus, sowie seiner Metropolitanvollmachten war er fest, entschieden, ausdauernd, wie er letzteres gegen den Bischof von St. Omer und namentlich in dem durch den holländischen Staatspensionär Heinsius zu Gunsten des Jansenisten Ernest erst 1713 beendeten Tournayer Schisma zeigte; zum Schutze seines Clerus trat er besonders gegen den Reichskanzler Voisin (1713) ein. Daneben weist seine Correspondenz über sonstige wichtigere kirchliche Angelegenheiten kostbare Gutachten nach; so die beiden über die chinesischen Gebräuche für die Superioren der Pariser Auswärtigen Missionen (2. October 1702) und für die Jesuiten (P. La Chaise, September 1702), beides weisheitsvolle Commentare zu der Entscheidung Alexanders VII. vom 23. März 1656. Nicht minder wichtig sind seine politischen Schriften (erst seit 1824 bekannt), welche ihn hoch über Bossuet stellen. Im klar bewußten Gegensatz zu den Politikern des gallicanischen Absolutismus weist er in ihnen auf die Reformen hin, welche seinem Vaterlande vielleicht die Revolution erspart, jedenfalls aber deren antichristlichen Charakter gebrochen hätten. Seine verschiedenen Memoiren an Herzog von Beauvilliers (das erste vom 28. August 1701 behandelt die durch den Vertrag von Ryswyck 1697 geschaffene Lage) sind für die Würdigung der französischen Politik im spanischen Erbfolgekriege von höchster Bedeutung. Als Ludwig XIV. dem Herzog von Burgund 1702 das Commando über die Armee in Flandern gab, kam der Prinz nach zehnjähriger Trennung zuerst wieder in die Nähe seines Lehrers. Die aus dieser wichtigen Zeit vorliegenden Briefe lassen Fenelon immer zwar als den tüchtigen und erleuchteten Politiker erkennen, allein ebenso den Prinzen als einen der schweren Kriegslage wenig gewachsenen Feldherrn, dem Fenelon seine Liebe zur Einsamkeit und zur schüchtern zurückhaltenden Lebensweise erregt vorhalten muß; ja es will uns scheinen, aus dem bisweilen hart und absolut klingenden Urtheile über Personen und Dinge auf dem Kriegsschauplatze spreche Fenelons Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, die gewaltsam verhinderte Vollendung der Erziehung des Prinzen möglichst zu ergänzen und ihre Schäden gut zu machen. Die bedenkliche Lage der französischen Monarchie nach dem Falle von Lille (16. December 1708), die sich häufenden Schicksalsschläge, der entsetzliche Winter von 1709, die Schlacht von Malplaquet, das siegreiche Vordringen des Prinzen Eugen und des Herzogs von Marlborough, welcher 1711 vor den Wällen von Cambrai lagerte, brachten Frankreich an den Rand des Verderbens und riefen Fenelons fast unbegreifliche Opferliebe und Hingabe an die Armee und an seine Diöcesanen wach. Im folgenden Jahre (1712) entwarf Fenelon zu Chaulnes unter den Augen des Herzogs von Chevreuse ein neues, von dem Elende Frankreichs gebieterisch gefordertes Regierungsprogramm, bekannt unter dem Namen der Tables de Chaulnes, die Fortsetzung des 1704 an den König gerichteten berühmten Briefes über die Mißstände seiner Regierung, denen sich jetzt die nicht minder bewundernswerthen Directions pour la conscience d'un roi anschlossen. Fenelons Vorschläge verlangten die Herstellung regelrechter Beziehungen der Regierung zum Volke und zu dem Zwecke die Berufung einer Notabelnversammlung zur Wiederbelebung der von Richelieu unterdrückten Stände- und Provinzialverfassungen. Es ist begreiflich, wie gerade das, was Fenelon hier über die Kraft und Schwäche einer despotischen Regierungsweise, über die heilsame Macht einer verständigen Freiheit vorbringt, die Kritik und den Haß des aufgeklärten liberalen Despotismus bis in unsere Tage hinein erregt hat. Alle diese Arbeiten aber, in denen er für das Glück und die Freiheit des Volkes wie für ein wahrhaft christliches Königthum stritt, fand Fenelon seinem priesterlichen und bischöflichen Charakter nicht fremd, sondern sah in ihnen eine ihm von der Vorsehung auferlegte Pflichterfüllung. Ein unerwartetes Ereigniß, der Tod des Großdauphin (11. April 1711), kündigte den Augenblick an, wo die Weisheit Fenelons in der Neugestaltung der Landesregierung durchbringen würde. Ludwig XIV. nahm den Herzog von Burgund als Großdauphin und Mitregenten an. Dieß war der Augenblick, wo Fenelon ihm schrieb: „Man muß der Vater seines Volkes, nicht sein Gebieter sein. Es ist nicht nöthig, daß Alle Einem angehören, wohl aber, daß Einer Allen gehört, um sie glücklich zu machen." Am 18. Februar 1712 starb indeß unerwartet auch der Herzog von Burgund. Erst am 28. Februar vermochte Fenelon seinen tiefen Schmerz zu überwinden und an den Herzog von Chevreuse zu schreiben: „Gottes strafende Hand ist über uns, und wir verdienen sie." In der That, alle Hoffnungen der Tugend und der Zukunft waren mit dem Herzog in's Grab gesunken. Dieß hinderte Fenelon nicht, auf den erneuten Zuspruch seiner Freunde nochmals für die Rettung seines Vaterlandes sich zu erheben. Seine neuen politischen Denkschriften befaßten sich mit den Even-

tualitäten der politischen Lage angesichts der dahinschwindenden Gesundheit eines 76jährigen Monarchen und eines 2jährigen Großdauphin; sie zielten auf die Verminderung der aus einer zu langen Minorität stammenden Gefahren und Uebel und verlangten die Einsetzung eines Regentschaftsrathes. Wer die erste dieser Denkschriften über die dem muthmaßlichen Regenten, dem Herzog von Orleans, zur Last gelegten Greuel liest, und sie mit den mit dem wirklichen Regenten unheilvollsten Andenkens später gewechselten Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion (Paris 1718) vergleicht, sieht den peinlichen ersten Eindruck dieser Thatsache bald unter einer steigenden Bewunderung für die höchsten geistigen Anstrengungen schwinden, welche diesen frivolen Ungläubigen zur Anerkennung der Grundbegriffe der natürlichen Religion noch zurückzuführen hofften.

Wie ein Lichtblick fällt in die letzten Tage dieses in Herzeleid um die Schicksale der Kirche und des Vaterlandes sich verzehrenden Lebens die Verkündigung der Bulle Unigenitus, dieser letzte und feierliche Act des Pontificates Clemens' XI. gegen den Jansenismus und Quesnel, über dessen Form Fenelon, nach seinen hinterlassenen Papieren zu urtheilen, zu Rathe gezogen worden war. Wie richtig Fenelon den Cardinal de Noailles beurtheilte, zeigte sich jetzt in dessen anfangs zweideutigen, endlich offen die Bulle wie die Instruction der Generalversammlung des französischen Clerus (1713 und 1714) zurückweisenden Verhalten. Am 25. Februar 1714 war der das Verhalten beschönigende Hirtenbrief des Pariser Cardinals ergangen. Alle Augen waren auf Fenelon gerichtet, als dieser in zwei Hirtenbriefen (einer für den französischen, der andere für den durch den Utrechter Vertrag [11. April 1713] getrennten, jetzt holländischen Theil seiner Diöcese) die Bulle publicirte. In dem letztern Hirtenbriefe (9. Juni 1714) vollzog er den letzten oberhirtlichen Act seines Lebens. Inmitten der durch die fortgesetzt falsche Haltung des Cardinals hervorgerufenen Wirren sprach sich Fenelon für ein Nationalconcil aus; hochstehende Personen am Hofe drängten ihn, gegen den Cardinal sein Ansehen und seinen Namen zur Abwendung des drohenden Schismas zu gebrauchen. Aber er lehnte ab mit dem Bemerken, der Kirche den Frieden zu schenken, sei des Cardinals eigener Ruhm und eigenes Verdienst vor Gott und den Menschen: „Ich würde freudig sterben, sähe ich ihn auch nur von ferne dieß große Werk vollenden." Inmitten banger Ahnungen für die Zukunft war es der süßeste Trost seines Herzens, durch eine besondere Gunst des Königs endlich sein Seminar den Sulpicianern übergeben zu können; die Sorge um ihre Zukunft in Cambrai füllte seine letzten, in einer größern Vereinsamung und körperlichen Hinfälligkeit ihn mehr und mehr auf Gott allein hinweisenden Tage aus. Hatte er schon beim Tode des Abbé de Langeron (10. November 1710) geklagt: „Alle meine Bande brechen", und nach dem Tode des Herzogs von Chevreuse (5. November 1712) mit Bezug auf den letzten Vertrauten der großen Kämpfe seines Lebens, den Herzog von Beauvilliers, geschrieben: „Ich lebe nur noch von der Freundschaft, und die Freundschaft wird mich sterben machen", so entriß ihm der Tod jetzt (14. August 1714) auch diesen Freund. Nur die Hirtensorge und die Strenge der Hirtenpflicht für seine durch den Krieg erschöpfte und zerrüttete Diöcese hielt ihn noch aufrecht. Ein Fall aus dem Wagen auf der letzten Visitationsreise beschleunigte sein Ende. Bei seiner Ankunft in Cambrai brach die Todeskrankheit aus. Am 6. Januar 1715, am Vorabende seines Todes, nach dem feierlichen Empfange der Sterbesacramente, schrieb er an Ludwig XIV. den Abschiedsbrief, worin er, nach Betheuerung der Liebe zur Kirche und der von ihr „in absolutester Einfalt der Seele" hingenommenen Verwerfung seines Buches, den König versicherte, „auch nicht einen einzigen Augenblick seines Lebens" von der Anhänglichkeit an ihn abgewichen zu sein. Sterbend bitte er um zwei Gnaden: um einen frommen, guten und festen Nachfolger gegen den an der Grenze wohl accreditirten Jansenismus und um die Vollendung des mit den Sulpicianern begonnenen Werkes. Beim Tagesgrauen des 7. Januar 1715 verschied er während der Vorlesung der Leidensgeschichte Jesu nach kurzer Bewußtlosigkeit in großen Schmerzen.

Das seltsame Schicksal, das einige der Hauptschriften Fenelons gefunden, mag wohl Anlaß zu dem Art. II. im Testamente Fenelons (5. Mai 1705) gewesen sein, worin er nach Unterwerfung seiner ganzen schriftstellerischen Thätigkeit unter das Urtheil des apostolischen Stuhles ausdrücklich gegen alle und jede Veröffentlichung unter seinem Namen protestirt, die nicht durch seine Fürsorge und Gutheißung bei seinen Lebzeiten eingeleitet worden. Der Mißbrauch seines Namens und die geflissentliche Fälschung seiner Schriften durch die bald allmächtig gewordene freigeisterische Secte veranlaßte den Clerus von Frankreich, zu einer vollständigen Sammlung und Ausgabe seiner Werke zu schreiten. J. B. Salignac de Fenelon, der ehrwürdige Aumonier der Gattin Ludwigs XV. und heldenmüthige Martyrer des Jacobinismus (gest. 7. Juli 1794), hatte im Auftrag der Familie diese Gesammtausgabe vorbereitet, die alsdann Abbé Gallard und später Abbé de Querbeuf zu Ende führte (9 vols., Paris 1787—1792). Der an der Spitze stehende Brief an den König ist von J. B. Fenelon im Namen der Familie verfaßt. Der Fortgang der Revolution und nicht minder die Bedenken hinsichtlich der mächtig gegen die Kirche sich regenden Umtriebe der Jansenisten und Calvinisten hinderten, der Ausgabe jene Vollständigkeit zu geben, welche ursprünglich beabsichtigt war. Die Schriften Fenelons über den Quietismus, den Jansenismus, die Maximes des Saints und die Mandements fehlten ganz.

Ein bald nach dem Tode Fenelons herausgegebener Sammelband (Recueil de quelques opuscules . . . sur différents matières importantes, Lyon 1722) enthielt einen detaillirten Katalog aller Werke; nach ihm stellte das Magasin encyclopédique (5e année, II, 513 à 516) eine neue Liste zusammen, welche mit einem von Chas gefertigten Auszug aus dem Leben Fenelons von Querbeuf der Pariser Ausgabe von 1810 (10 vols.) zu Grunde gelegt wurde. Eine vollständige Gesammtausgabe mit den wichtigen Instructions pastorales und dem Abrégé des vies des anciens philosophes erschien 1809 bis 1811 in Toulouse (19 vols.); der zuletzt erwähnte Abrégé (zuerst unter Fenelons Namen 1726 gedruckt) ist fälschlich Fenelon zugeschrieben. Der spätere Bischof von Metz, Jauffret, veranstaltete überdieß (Paris, an VIII) eine Ausgabe der Oeuvres choisies, denen er später 4 vols. Oeuvres spirituelles et choisies beifügte. Die seitdem sich mehrenden Veröffentlichungen ungedruckter Stücke und neuer, kritisch bearbeiteter Separatausgaben (vgl. die Uebersicht bei Quérard, France littéraire III, 89—104, ergänzt in der Fortsetzung der France littéraire von Louandre und Bourquelot III, 479—482) ermöglichten die seitdem erschienenen besseren Ausgaben der Oeuvres complètes, unter denen zu nennen sind die von Gosselin und Caron (21 vols., Versailles 1821 ss.), die von Fabre (12 vols., Narbonne 1826), die von Leclère (38 vols., Paris 1827—1830), die von Gauthier frères (27 vols., Paris et Besançon 1831—1834), und als vollständigste in Bezug auf die Textkritik und alles biographische Material die von Paris (10 vols., 1852 ss.). In letzterer finden sich außer einer sehr detaillirten Literärgeschichte Fenelons alle wichtigen Actenstücke, sowie das Leben Fenelons von Cardinal de Bausset mit kritischen Noten. In Bezug auf das biographische Material ist zunächst an die Rede des Nachfolgers in der Akademie, Gros de Boze (30. März 1715), sowie die von La Harpe, Abbé Maury, Abbé Remi, Doigny du Ponceau und Pezai in dem von der Akademie ausgeschriebenen Wettkampfe um die beste Lobrede auf Fenelon zu erinnern. Diese Reden sowie die eines Ungenannten (d'Alembert) sind in der Histoire des membres de l'Académie française (I u. III) gedruckt. Die gewohnheitsmäßigen antichristlichen Humanitätsschwärmereien der Encyklopädisten im Anschluß an d'Alembert fanden in den trefflichen Ausführungen des spätern Bischofs von Troyes, Boulogne, bereits im Journal des Débats (18—20e Octobre 1802) unter dem Titel Sur la Tolérance philosophique, attribuée à Fénélon, die verdiente Abfertigung (letzte Pariser Ausg. X, 162 ff.). An poetischen Verherrlichungen Fenelons fehlte es nicht. Marchant schrieb: Fénélon, poëme (1787, Cambrai 1804); es folgte La Fénéloniade ou le Cygne de Cambrai, poëme en trois chants (1804); die Chénier'sche Tragödie Fénélon ou les Religieuses de Cambrai war ein gedankenloser Mißgriff, indem Fenelon eine Begebenheit aus dem Leben Fléchiers untergeschoben wurde; alle diese Poesien aber überragen weit die Elegien des Jesuiten P. C. Poirée (im Anhange der Vie de Fénélon von Querbeuf, Paris 1787). Wichtiger sind die Recueil des principales vertus de Fénélon von Abbé Galet (1725, Pariser Ausg. X, 137 ff.) und die im gleichen Jahre erschienene Vie de Fénélon von Ramsay (neue Ausgabe 1729; ein Auszug aus derselben von Prosper Marchant, La Haye 1747). Chas veröffentlichte (Paris 1788) die schon erwähnte Nouvelle Vie de Fénélon (ein Auszug aus Querbeuf). Im J. 1808 erschien die Histoire de Fénélon von dem ehemaligen Bischof von Alais, Cardinal Bausset (3 Bde., von Feder verdeutscht, Würzburg 1811—1813). Neue Ausgaben von Bausset besorgte Gosselin (4 vols., Paris 1852). Unter den späteren werthvolleren Beiträgen zur Biographie Fenelons sei hingewiesen auf die literarische Notiz von Villemain in der Pariser Ausgabe von 1829, auf Beuchots Notice sur Fénélon (Lyon 1831, mit einer chronologischen Liste der Schriften), auf Tabarauds Supplément aux histoires de Bossuet et de Fénélon (Paris 1822); Michelet, Louis XIV et le duc de Bourgogne (ib. 1861); Sainte-Beuve, Causeries du Lundi (2 vols., Paris 1864) und besonders auf die jüngste Schrift: Fénélon à Cambrai d'après sa correspondance (1699—1715), par Emmanuel de Broglie (Paris 1884). Neuere deutsche Biographien lieferten Hunnius (Gotha 1873) und Wunderlich (Hamburg 1873). Die religiös-erbaulichen Schriften Fenelons wurden oft, besonders von Claudius und J. P. Silbert (4 Bde., Regensburg 1837—1839) und Anderen, übersetzt. [Weinand.]

Ferber, Nicolaus, nach seinem Geburtsorte im Nassauischen auch Herborn genannt, war als Guardian der Franciscaner in Marburg der einzige, welcher sich der Einführung der Reformation in Hessen widersetzte. Ueber seine Thätigkeit in den Jahren 1525 und 1526 s. d. Art. Hessen. Mit den vertriebenen Ordensbrüdern ging er in die Kölnische Provinz, ward Guardian in Brühl, versah eine Zeit die Domkanzel in Köln und scheint auch das Amt eines Provinzials bekleidet zu haben. Auf die hessische Reformationsgeschichte beziehen sich die Schriften: Sendtbrieff des Guardian zu Marpburg obseruantzer Barfüsser ordens an Herr Philipßen Lantgraffen zu Hessen, s. l. et d. Sie enthält zugleich die Antwort Philipps und wurde auf Befehl des letztern zu Basel gedruckt (Weller, Repert. n. 3640); Assertiones CCCXXV F. Nicolai Herbonensis Guardiani Marpurgensis vere orthodoxae adv. Fr. Lamberti exiticii Monachi Paradoxa impia ac erroris plena in Hombergiana Hessorum congregatione proposita etc., Colon. 1526, Par. 1534; Eyn kurtzer Berycht von den dreyen gelobten der

Geystlichen, nemlich von Evangel. Gehorsamkeit Armuth vnd Reinigkeit, gemacht durch Bruder Niclas Herborn Guardian zu Marpurg observantien Ordens. Item Vrsach vnnd Rede, warum ich Bruder Niclas Herborn meine Schrifften den lutherischen Richtern Lehre vnd Urtheil nicht vnterwerffen wil vnd sol, Cölen 1527; Epistola, qua hortatur Urbem Coloniensem ut majorum morem vitam fidemque sequatur, Col. 1527 (gerichtet gegen die Epistola ad Colonienses, welche Lambert über das Homburger Gespräch abgefaßt hatte, edirt von G. Draudius, Gießen 1730). In Köln entstanden: Locorum communium adv. hujus temporis haereses Enchiridion, Col. 1528; der neuern Ausgabe 1529 sind beigefügt: Tract. de notis verae ecclesiae ab adultera dignoscendae. Methodus praedicandi verbi divini concionatoribus cum utilis tum accommoda. Ferner Monas Evangelicae doctrinae ab orthodoxis Patribus tradita. Item epistola ad Minoritas, quod apologia optima sit veteris vitae emendatio, Col. 1529. Von seinen Predigten erschienen: Enarrationes Latinae Evangeliorum quadragesimalium, quas apud Colon. Agr. germanice ad populum declamarat, Antverp. 1533, Par. 1593. (Hartzh. Bibl. Col. 256.) [Streber.]

Ferdinand III., der hl., König von Leon und Castilien, Sohn des Königs Alfons IX. von Leon, wurde 1198 geboren und 1204 auf Andringen seines mütterlichen Großvaters Alfons VIII. von Castilien von den Cortes zu Leon als dereinstiger Nachfolger seines Vaters anerkannt. Schon 1217 übertrug ihm seine Mutter Berengaria die Krone von Castilien; der Tod seines Vaters brachte ihm 1230 auch die Krone von Leon, freilich nicht ohne Widerspruch, indem sein Vater widerrechtlicher Weise seine zwei Töchter Sancha und Dulcia aus erster Ehe mit Teresa von Portugal durch Testament zu Erbinnen seines Reiches eingesetzt hatte. Jedoch gelang es der klugen Vermittlung Berengaria's, den ausbrechenden Bürgerkrieg abzuwenden und die beinahe allgemein mißfällige Vereinigung der Königreiche Leon und Castilien zu Gunsten Ferdinands durchzusetzen. Noch verdienter machte sich Berengaria um Ferdinand, indem sie seine schönen Anlagen zu einem großen Fürsten und christlichen Helden sorgsam entwickelte und bis zu ihrem Tode 1247 wie ein Schutzgeist ihm zur Seite stand, ein würdiges Seitenstück zu ihrer ausgezeichneten Schwester Blanca, der Mutter des heiligen Königs Ludwig von Frankreich. Ferdinands höchstes Ziel war die Ausbreitung des christlichen Glaubens und Lebens; daher seine Kämpfe mit den Mauren, denen er den schönsten Theil der iberischen Halbinsel entriß. Wahrscheinlich erklärte er schon 1222 in der Cortesversammlung zu Burgos seine Absicht, die Mauren zu bekriegen, und ließ sich dazu vom Bischofe von Burgos Degen und Standarte weihen; allein erst 1224 wurde der Feldzug eröffnet. Die Gebete, welche er vor und nach den Schlachten zum Himmel emporsendete, die Anordnung, daß Bischöfe und Geistliche zur Besorgung des Gottesdienstes und Spendung der Sacramente das Heer begleiten mußten, die Wiederherstellung von Bisthümern, Kirchen und Klöstern in den eroberten Ländern sind klare Zeugnisse für die Reinheit seiner Absichten auf der kriegerischen Laufbahn. Bis zum Jahre 1250 waren, größtentheils unter seiner eigenen Anführung, eine Menge Siege erfochten, die Maurenkönige von Valencia, Baeza, Murcia und Granada zu Vasallen gemacht, die Königreiche von Cordova, Jaen und Sevilla erobert. Als die zwei glänzendsten Erfolge ragen die Einnahme der Städte Cordova (1236) und Sevilla (1248) hervor. Dankerfüllt zog Ferdinand in feierlicher Procession in die Hauptmoscheen beider Städte, ließ sie zu christlichen Kirchen einweihen und wohnte den ersten christlichen Gottesdiensten bei. Die Glocken, welche einst Mohammed Almansor auf den Schultern der Christen von Compostela nach Cordova hatte bringen lassen, mußten jetzt die Mauren auf ihren Schultern nach Compostela zurücktragen. Dreißigtausend Mohammedanern, welche aus Sevilla auszuwandern vorzogen, gestattete er freien Abzug unter dem Schutzgeleite des Großmeisters von Calatrava und that alles Mögliche, die entvölkerte Stadt mit Christen aus ganz Spanien wieder zu beleben. So schloß sich Ferdinand würdigst an seine Vorgänger an, welche nach der Eroberung Spaniens durch die Mauren seit Pelagius, dem ersten Gründer eines unabhängigen christlichen Reiches, mit bewunderungswürdiger Tapferkeit und Beharrlichkeit dem Kreuze in Spanien immer mehr Boden wiedererrungen hatten. Zur Befestigung der gemachten Eroberungen setzte Ferdinand zu Zeiten den Krieg aus oder übertrug ihn seinen Feldherren; zog er aber selbst in's Feld, so war er sicher, daß Berengaria in seinem Geiste das Reich verwaltete und Reich und Arm, Groß und Klein im Frieden zusammenhielt. In allen Beziehungen war Ferdinand ein großer Mann. Nie brach er, selbst nicht den Feinden, sein Wort. Strenge gegen sich in mancherlei Bußwerken, in allen persönlichen Tugenden vollkommen, regierte er über seine Unterthanen nach den Grundsätzen des Evangeliums. Er war freigebig gegen die Genossen seiner Kämpfe, mildthätig gegen seine Unterthanen, begabte Bisthümer, Kirchen, Klöster, Wohlthätigkeitsanstalten, förderte gemeinnützige Werke, opferte sein ganzes Leben der Pflege des materiellen und geistigen Wohles seiner Staaten. Zum Ausbau des geistigen Tempels in seinem Reiche führte er die zwei neuen Orden der Franciscaner und Dominicaner ein. In den besten Verhältnissen stand er mit dem römischen Stuhle, wie aus der beiderseitigen Correspondenz und aus den Unterstützungen hervorgeht, die ihm Papst Gregor IX. aus dem spanischen Kirchenvermögen zur Führung des Krieges gegen die Mauren bewilligte. Dieses Verhältniß ward nie

getrübt, wenn auch Papst Honorius III. ihn einmal auf genauere Beobachtung der kirchlichen Rechte rücksichtlich des Kirchenvermögens und der freien Bischofswahl aufmerksam machte, und Gregor IX. ihn ermahnte, den Juden nicht mehr Antheil an Erhebung der königlichen Zehnten zu lassen, als ihnen gebühre, und sie zum Tragen der vorgeschriebenen äußerlichen Kennzeichen anzuhalten. Dagegen erlaubte sich Ferdinand, in einem Briefe an Gregor IX., sich zwischen ihm und dem Kaiser Friedrich II. zum Friedensvermittler anzutragen und das Herz des Papstes bis zum äußersten Grade der Geduld gegen den Kaiser zu stimmen. Uebrigens ist es ein Beweis für seine Kenntniß der Zeit und der Sache, daß er, obwohl er gegen die Juden viele Rücksicht bewies und die Mauren nicht zum Christenthume zwang, hartnäckige Häretiker streng verfolgte. Wohlthuend ist das Schauspiel seines Eifers für Recht und Gerechtigkeit, die er für die Grundlagen seines Reiches hielt. Er reiste zum Behufe der Justizpflege selber in seinen Landen herum und umgab sich dabei mit gelehrten und gottesfürchtigen Männern, wodurch er den Grund zum königlichen Rathe von Castilien und dem collegialischen, allmälig über ganz Europa sich verbreitenden System legte. Ferner ließ er die noch immer als Landrecht gültigen gotischen Gesetze in's Castilianische unter dem Titel Fuero juzgo übersetzen; außerdem machte er den Entwurf zu einem neuen Gesetzbuche, dessen Redaction er seinem gelehrten Sohn und Nachfolger, Alfons X., überlassen mußte. Auch für die spanische Sprache ward Ferdinands Regierung epochemachend, indem er sie statt der lateinischen als Geschäftssprache verwendete; der Fuero juzgo ist das älteste Denkmal spanischer Prosa, und schon in dem von Alfons X. redigirten Gesetzbuch erscheint dieselbe vollkommen ausgebildet. Noch unter Ferdinand lebten und schrieben der als Schriftsteller bekannte Roderich Ximenes, Erzbischof von Toledo, der Bischof Lucas von Tuy und die ersten namhaften Dichter der Spanier, die Priester Gonzalo Berceo und Juan Lorenzo Segura. Daß zu Ferdinands Zeit die Kunst einen hohen Standpunkt einnahm, beweist der von ihm erbaute Dom zu Toledo, ein Meisterstück der gotischen Architektur. Zuletzt führte ihn sein Eifer für die Ausbreitung der christlichen Religion auf den Gedanken, die Mauren in Afrika zu bekriegen, und schon hatte er siegreich mit der Ausführung dieses Planes begonnen, als die Wassersucht seinem Leben ein Ende machte. Demüthig und bußfertig bereitete er sich auf den Tod vor, betete vor dem Empfange der heiligen Communion, mit einem Strick um den Hals und das Angesicht bis zur Erde geneigt, den Heiland im Sacramente an, legte ein öffentliches Glaubensbekenntniß ab, ließ alle Zeichen seiner königlichen Würde vom Bette wegschaffen und ermahnte in Gegenwart der ganzen königlichen Familie seinen Sohn und Nachfolger Alfons, an allen seinen Brüdern Vaterstelle zu vertreten, für die Königin Johanna (zweite Gemahlin Ferdinands) die schuldige Ehrerbietung zu bewahren, den Vornehmen ihre Rechte zu wahren, die Lasten der Unterthanen zu erleichtern, die Auflagen ohne äußerste Noth nicht zu erhöhen, Allen ohne Ansehen der Person Recht und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sich sorgfältig der allgemeinen Liebe zu versichern und bei Verwaltung seines Reiches stets des höhern Richters eingedenk zu bleiben. Er starb am 30. Mai 1252 zu Sevilla und wurde in der Cathedrale unter den Thränen des Volkes begraben. Papst Clemens X. canonisirte ihn 1671. Sein Leben beschrieb sein Minister Roderich Ximenes, Erzbischof von Sevilla. (Vgl. Boll. Maji VII, 280 sq., wo alle Nachrichten aus Lucas von Tuy, Ximenes u. s. f. sammt dem Chronicon S. Ferdinandi stehen; Ferrera, Geschichte von Spanien, deutsch Halle 1755, IV; F. de Ligny, La vie de S. Ferdinand, roi de Castille et de Léon, Paris 1759.) [Schrödl.]

Ferdinand, der sel., genannt der standhafte Prinz von Portugal, dessen Leben und Leiden von seinem Geheimsecretär und Leidensgenossen Johann Alvarez einfach, treu und trefflich geschildert und durch Calderon verherrlicht worden ist, war ein Sohn des Königs Johann I. von Portugal, des Ersten, der den Mauren in Afrika Ceuta, das feste Bollwerk ihres Reiches, mit starker Hand entrissen und mitten unter den Ungläubigen einen christlichen Bischofssitz daselbst errichtet hatte. Ferdinand wurde den 29. September 1402 geboren und war schon als Kind ob seiner Unschuld, Sanftmuth, Folgsamkeit und Wohlthätigkeit allgemein bewundert. Obgleich von Geburt an 25 Jahre lang häufigen und schweren Krankheiten unterworfen, zeigte er doch mit dem Fortschritt des Alters neben einer glühenden Andacht und den sanften und liebenswürdigen Eigenschaften des Herzens auch eine große Geistes- und Willenskraft, eine ernste Strenge gegen sich selbst in Mitte des Hoflebens, einen standhaften Sinn für Ordnung, Thätigkeit und Gerechtigkeit, und überhaupt das schönste Ebenmaß aller christlichen Pflichten und Tugenden. Das Gebet galt ihm als das erste Bedürfniß des Herzens. Seitdem er das 14. Jahr erreicht hatte, betete er täglich die canonischen Horen; um Mitternacht stand er zur Mette auf. An allen Samstagen und Vorabenden größerer Festtage verband er mit dem Gebete das Fasten. Die heiligen Cerimonien der Charwoche beobachtete er auf das Genaueste und speiste in dieser Woche so viele Arme, als er Lebensjahre zählte. Processionen und dem heiligen Sacramente, wenn es zu Kranken getragen wurde, folgte er gerne mit der Wachskerze in der Hand; gegen geweihte Personen und Gegenstände hatte er tiefe Ehrfurcht. Kirchen und Klöster unterstützte er nach Kräften und ließ sich in alle Bruderschaften des Reiches einschreiben, um des Gebetes Vieler theilhaftig zu werden. Für seine Veteranen, sowie für

die Kranken, Gefangenen, zu Land und Wasser Gefährdeten ließ er Messen und Gebete halten. Sein Gefolg und Gesinde mußte regelmäßig beichten und communiciren, und für jeden, der in seinen Diensten starb oder sieben Jahre blieb, hatte er vom römischen Stuhl einen vollkommenen Ablaß erwirkt. Arme, Gedrückte, Kranke, besonders Aussätzige zu unterstützen und Gefangene loszukaufen, auf seinen Besitzungen den Nächsten und Dürftigen keinen Anlaß zur Beschwerde zu geben, galt ihm als heilige Angelegenheit. Hatte er nichts mehr zu geben, so gab er wenigstens süßen Trost. Nur um die Armen noch besser unterstützen zu können, nahm er 1434 die Großmeisterstelle des Avis-Ordens an, die ihm sein Bruder, der König Eduard, mit päpstlicher Dispensation, da Ferdinand dem Laienstand angehörte, übertrug. Dagegen recusirte er die vom Papst Eugen ihm angetragene Cardinalswürde, um sein Gewissen nicht zu beschweren. Aus demselben Grunde empfahl er nur höchst selten einen der Seinen zu einem öffentlichen Amte; indeß galten längere Dienste bei dem Infanten für die beste Empfehlung. Sein bescheidener, freundlicher und liebevoller Umgang, fern von aller Spur der Zanksucht und Rechthaberei, die Bereitwilligkeit, Alle zu hören und die eigene Meinung gegen eine bessere fremde aufzugeben, öffneten ihm alle Herzen. Zu diesem Allem gesellte sich die reinste, bis zum Tod treu bewahrte Jungfräulichkeit des Leibes und der Seele, die ihn wie einen Engel verklärte. Obgleich er aber mehr den Beziehungen zu einer höhern Welt als dem Erdenleben zugekehrt war, schlug doch in ihm ein tapferes, für Kriegsruhm empfängliches Herz, und es dürstete ihn nach Kriegsthaten zur Verherrlichung des Christenthums durch Besiegung der Mauren in Afrika. Als daher König Eduard zu einer Heerfahrt gegen Tanger eingewilligt hatte, zog Ferdinand mit seinem ältern Bruder Heinrich an der Spitze der Truppen am 22. August 1437 freudig zum Kampfe ab. Allein das heldenmüthige Häuflein der Portugiesen konnte zwar Wunder der Tapferkeit gegen die zahllosen Schaaren der Mauren verrichten, doch zuletzt mußte es unterliegen und sich zu dem Vertrage bequemen, Ceuta auszuliefern und bis zur Uebergabe dieser Festung einen der Infanten als Geisel zu stellen. Jetzt begann für Ferdinand, der sich trotz Voraussicht der kommenden Drangsale willig als Geisel darbot, ein schweres, erst mit seinem Tode endendes Marterthum. Zuerst ließ ihn Zalabenzala, der Emir von Tanger und Arzilla, mit zwölf Portugiesen seines Dienstes, worunter auch Johann Alvarez, sein Geheimschreiber und Biograph, sich befand, nach Arzilla bringen; auf dem Wege dahin hatten sie von dem Gespötte der Mauren viel zu leiden. Während der sieben Monate, die der Infant zu Arzilla in Gefangenschaft zubrachte, wurde er zwar verhältnißmäßig noch ziemlich milde behandelt, lag aber fast immer krank. Inzwischen weigerte sich der Infant Heinrich, Ceuta herauszugeben, und auch die Cortes bestätigten diesen Entschluß, weil die Mauren selber den Vertrag zuerst gebrochen hatten. Selbst Ferdinand erklärte vor Zalabenzala kühn die Ungültigkeit dieses erzwungenen und gebrochenen Vertrages, dagegen erbot er sich zu einem Lösegeld. Auf diesem Wege oder auch auf dem einer heimlichen Flucht oder mit Waffengewalt den Prinzen zu befreien, wurden nun verschiedene, theils halbe, theils mißlingende Versuche gemacht, welche die Lage Ferdinands immer mehr verschlimmerten; endlich wurde er am 25. Mai 1438 dem König von Fez, oder vielmehr dessen grausamen Vezir Lazurac ausgeliefert. Auf dem ganzen Wege wurde er sammt seinen Gefährten von den überall her zusammenströmenden Mauren mit Schimpf, Hohn und Steinwürfen empfangen und schlechter als Hunde gehalten; selbst die Eß- und Trinkgeschirre wurden ihnen als ungläubigen Hunden verweigert oder nach dem Gebrauche zerschlagen. Dabei blieb Ferdinand so gelassen, als gälten ihm diese Mißhandlungen gar nicht. Nach sechs Tagen kamen sie in Fez an, das Ferdinand erst als Leiche wieder verlassen sollte. Was er und seine Gefährten bisher erlitten hatten, war nur ein leichtes Vorspiel zu den von nun an täglich sich steigernden ausgesuchten Peinen gewesen, womit man sie jetzt marterte. Keinen Tag waren sie des Lebens sicher, und absichtlich quälte man sie mit Todesschrecken. Von einem dunkeln, engen und elenden Kerker wurden sie in den andern geschleppt, und Abends gab man sie dem Hunger, dem Ungeziefer und dem Unrathe preis, nachdem sie den Tag über in den Ketten unter den schwersten Mißhandlungen die niedrigsten und erdrückendsten Arbeiten verrichtet hatten. Die Ulemas, von Lazurac über die zu beobachtende Behandlungsweise des Infanten befragt, sannen täglich auf neue Unbilden. Die Mauren selbst wunderten sich, daß ein so zart erzogener Prinz so vielem Elende nicht unterliege. Dennoch blieb seine Geduld und Standhaftigkeit unbesiegt. Als seine Getreuen ihn zum ersten Male in Fesseln sahen, stürzten heiße Thränen aus ihren Augen, und ihr Jammergeschrei erfüllte die Luft; er aber sprach gelassen: „Ihr seht, wie mir geschieht; bittet Gott für mich!" „Ich versichere euch," äußerte er ein anderes Mal, „daß es mir gleichgültig ist, ob sie mich Hund oder Herr oder König nennen; ihre Schimpfreden erniedrigen mich so wenig, als ihre Lobsprüche mich erheben; nur möchte ich, wenn es Gott gefällt, frei unter ihnen sein." Nicht einmal ein hartes Wort wider die Mauren hörte man aus seinem Munde; vielmehr betete er täglich zu Gott um ihre Bekehrung und mahnte die Seinen, dasselbe zu thun und als wahre Christen alle Rachegesinnung abzulegen. Vor Lazurac führte er jedesmal eine würdige und feste Sprache und ließ sich nie zu einer erniedrigenden Schmeichelei herbei. Oefter zu geheimer Flucht aufgefordert, verschmähte er dieses Rettungsmittel, weil er ohne seine Ge-

treuen nicht frei sein wollte. Mit ihnen hingegen auch das härteste Loos zu theilen, mit ihnen auch zu den härtesten Arbeiten getrieben zu werden, erklärte er für ein größeres Vergnügen, als ihm die Herrschaft über ganz Portugal verursachen könnte; am liebsten wäre es ihm sogar gewesen, wenn die Mauren alle Mißhandlungen auf ihn allein concentrirt hätten. Die schwerste Prüfung hatte er in den letzten fünfzehn Monaten seines Lebens zu bestehen. Er wurde von seinen Lieben gewaltsam weggerissen und in ein schauerliches Gewölbe der königlichen Burg gebracht, in das nie das Tageslicht drang, in welchem sich kaum ein Mensch umwenden konnte; ein Holzblock diente ihm da zum Kopfkissen, der Steinboden zum Lager. Sein einziges Geschäft war hier der Umgang mit Gott und die Vorbereitung auf den Tod. Indessen fanden die Seinen Mittel, insgeheim ihn öfter zu sprechen und in gegenseitiger Liebe und Theilnahme Trost zu spenden und zu empfangen. Sie trugen Sorge, daß er Tag und Nacht zum Gebete ein Licht hatte. Er betete meistens knieend, und so schlief er auch. Wöchentlich oder alle vierzehn Tage kam sein Beichtvater, um die Beicht zu hören, welche er unter einem Strom von Thränen ablegte. Sogar freiwillige Bußen fügte er seinen Trübsalen hinzu. Die größte Buße war ihm aber, zu vernehmen, wie schrecklich seine Treuen fortwährend mißhandelt wurden; so oft er daher mit ihnen sprechen konnte, bat er sie immer um der Liebe Gottes willen, ihm das Ungemach, das sie seinetwegen litten, zu verzeihen. Endlich erschien der Engel des Todes, ihn zu erlösen. Im Anfang des Juni 1443, gegen Ende des sechsten Jahres seiner Gefangenschaft, wurde er von der Ruhr befallen, die bald eine gefährliche Höhe erreichte. Demungeachtet wurde nicht gestattet, ihn an einen andern Ort zu bringen; nur der Arzt, sein Beichtvater und einige Christen durften bei ihm abwechselnd wachen. In den Frühstunden seines Sterbetages fand ihn sein Beichtvater mit leuchtendem Antlitz, mit lächelndem Mund und die thränenvollen Augen gen Himmel gerichtet, liegen — es war ihm, wie er nachher dem Beichtvater eröffnete, die Mutter Gottes mit großer Majestät und Liebe und umgeben von vielen Heiligen erschienen, mit der Ankündigung, daß er heute noch in den Himmel aufgenommen würde. Am Abend des 5. Juni, nachdem er nochmals eine Generalbeichte sammt dem Glaubensbekenntniß abgelegt, gab er seinen Geist auf. Nun konnte auch Lazurac sich nicht enthalten, zu gestehen: „Wenn es unter den Christenhunden noch etwas Gutes gibt, so fand es sich gewiß in diesem Hingeschiedenen, und wäre er ein Maure gewesen, so hätte er seiner Tugenden wegen verdient, für einen Heiligen gehalten zu werden, denn nie hat er eine Unwahrheit gesprochen, und so oft ich ihn Nachts beobachten ließ, fand man ihn immer auf den Knieen beten; auch sagen Alle, daß er durchaus unschuldig war und nie ein Weib berührt hatte." Dennoch ließ er den heiligen Leichnam, nachdem er ihn öffnen und einbalsamiren und Eingeweide und Herz hatte herausnehmen lassen, vier Tage lang an der Stadtthormauer nackt und mit dem Kopfe abwärts aufhängen. Nach einigen Wochen folgten fünf seiner Leidensgefährten dem königlichen Freunde in die Gruft nach. Die Uebrigen erhielten erst nach Lazuracs Tod die Freiheit; unter ihnen war Fernando's Geheimschreiber und Chronist Johann Alvarez, der 1451 das Herz seines unvergeßlichen Herrn nach Portugal überbrachte. Zweiundzwanzig Jahre hernach wurde auch die Leiche des Infanten in die Heimat gebracht und im Kloster Batalha, der königlichen Gruft, mit großen Feierlichkeiten beigesetzt. (Vgl. Boll. Junii I, 561 sq., wo die von J. Alvarez verfaßte Lebensbeschreibung mitgetheilt ist; Olfers, Leben des standhaften Prinzen, Berlin u. Stettin 1827.) [Schrödl.]

Ferdinand V., der Katholische, von Spanien, war 10. März 1452 als Sohn des Königs Johann II. von Aragonien und Sicilien geboren und vermählte sich am 19. October 1469 mit Isabella, der Erbin von Castilien. Durch den Tod ihres Bruders, Königs Heinrich IV., wurde Isabella im December 1474 Königin von Castilien, fünf Jahre später Ferdinand durch den Tod seines Vaters (20. Januar 1479) König von Aragonien. So bahnte diese Ehe die Vereinigung der beiden größten Königreiche auf der pyrenäischen Halbinsel an. Für den Augenblick zwar dauerte die staatliche Trennung noch fort, und Ferdinand war in Castilien nur Gemahl der regierenden Königin (reina propietaria), aber der Enkel Ferdinands und Isabella's, Kaiser Karl V., beerbte sowohl seinen Großvater als seine Großmutter und verband so die beiden Königreiche miteinander. Mit Hilfe ihres kriegskundigen Gemahls unternahm die Königin Isabella im Jahr 1482 einen Zug gegen die Mauren, welche noch immer den Süden Spaniens, das Königreich Granada, in Besitz hatten, und nach zehnjährigem blutigem Kampfe unterlag der letzte Maurenfürst Boabdil (Januar 1492) den christlichen Waffen. So war Spanien, nachdem die Mauren 780 Jahre lang darin geherrscht, wieder in allen seinen Theilen unter christliche Fürsten gestellt; aber der mohammedanischen Einwohner zählte es noch immer viele Tausende trotz der Strenge, womit sie von Ferdinand und seinen Nachfolgern verfolgt wurden. Erst Philipp III. vertrieb im Jahr 1609 die letzten Mauren aus Spanien. Ferdinand und Isabella aber erhielten dafür, daß sie die Herrschaft des Korans gestürzt, vom Papst den Ehrennamen los reyes católicos, unter welchem Titel seitdem das große Herrscherpaar weltberühmt geworden ist. Die Eroberung Granada's erfreute Isabella in dem Grade, daß sie jetzt (1492) Christoforo Colombo die erbetenen drei Schiffe zur Entdeckung der neuen Welt verwilligte. Außerdem wurde jetzt Granada zu einem Erzbisthum erhoben, der Beichtvater Isabellens, Fer-

nando de Talavera, zum Erzbischof ernannt und an seiner Statt Ximenes (s. d. Art.) zum Beichtvater der Königin erwählt, ein Mann, der später als Primas von Toledo, als Cardinal und Staatsmann auf die kirchlichen und politischen Angelegenheiten Spaniens, auf Krieg und Frieden, auf Wissenschaft und Künste einen unberechenbaren Einfluß ausgeübt hat. Als Isabella im J. 1504 starb, hinterließ sie nur drei Töchter, von denen die älteste, Johanna, an Philipp den Schönen, den Sohn des deutschen Kaisers Maximilian I. und Fürsten der Niederlande, verheiratet war. Johanna war von Rechtswegen Königin von Castilien, aber zum Reichsverweser hatte Isabella ihren Gemahl Ferdinand bestellt; doch mußte letzterer schon im Sommer 1506 hierauf wieder verzichten und in sein Erbkönigreich Aragonien, wozu er im J. 1505 auch Neapel erworben, zurückkehren, während Johanna's Gemahl Philipp über Castilien herrschte. Als jedoch Philipp schon im September 1506 starb, und seine bisher ganz ungewöhnlich eifersüchtige Gemahlin jetzt völlig trüb- und wahnsinnig wurde, übernahm Ferdinand auf's Neue die Regierung Castiliens (1507) und führte sie bis an seinen Tod, im Januar 1516. Hatte Ximenes schon unter Isabella, Ferdinand und Philipp großen Einfluß auf die Geschäfte gehabt, so wurde er jetzt wirklicher Reichsverweser Castiliens, bis Karl V. im Spätjahr 1517 aus Belgien kam und die Zügel der Regierung selber übernahm. — Unstreitig war Ferdinand ein Regent von großen Eigenschaften, namentlich von sehr großer Klugheit, Umsicht und Tapferkeit; aber er war auch voll Verschmitztheit, voll Strebens nach absoluter Gewalt, ein Meister in der macchiavellistischen Politik und in seinem Privatleben nicht ohne Tadel. Ein Haupthebel zur Durchführung seiner absolutistischen Tendenzen war die spanische Staatsinquisition (s. d. Art. Inquisition), wozu er die kirchliche Bestätigung im J. 1478 von Papst Sixtus IV. eigentlich erschlich. Wie sein Urenkel Philipp II. war auch Ferdinand, bei allem äußern Eifer für die katholische Kirche, in rechtlichen Fragen ein Gegner der Kirchenfreiheit. Auch die Kirche sollte sich seinen absolutistischen Planen unterordnen. Darum bedrohte er z. B. im J. 1509 die Veröffentlichung jeder päpstlichen Bulle gegen die spanische Inquisition mit Todesstrafe und trug kein Bedenken, seinen natürlichen Sohn Alfons in einem Alter von sechs Jahren zum Erzbischof von Saragossa zu machen, versteht sich, zunächst nur in temporalibus. (Vgl. Prescott, Gesch. Ferdinands und Isabella's der Katholischen, aus dem Englischen, 2 Bde., Leipzig 1842; Hefele, Cardinal Ximenes, Tüb. 1844; Baumstark, Isabella von Castilien und Ferdinand von Aragonien, Freiburg 1874.) [v. Hefele.]

Feria ist 1. die kirchliche Bezeichnung für die Wochentage. Im altrömischen Sprachgebrauch bezeichnete es die Tage, an welchen man die Geschäfte, insbesondere die gerichtlichen, ruhen ließ, und in diesem Sinne wird es noch von Isidor von Sevilla (Etymol. 5, 30), offenbar mit Rücksicht auf den alten bürgerlichen Sprachgebrauch, definirt. Die kirchliche Bedeutung findet sich schon bei Tertullian (De jejun. 2, 14), welcher Mittwoch und Freitag feria quarta und sexta nennt (vgl. Constit. Apost. 7, 23). Hieraus ergibt sich auch, daß die Christen nach dem Sonntage zählten und den Montag feria secunda nannten; bei dieser Zählweise wurde der Sonntag als feria prima gerechnet, welche Bezeichnung aber nur sehr ausnahmsweise (unächter Sermo des hl. Augustin; Migne, PP. lat. XXXIX, 205) vorkommt, sowie auch der Samstag nicht feria septima, sondern sabbatum genannt wird. (Ueber das erste Vorkommen von Sabbatum und Dominica auf Inschriften s. Kraus, Roma sott. 481.) Wie die Bezeichnung feria für die Wochentage entstanden, ist nicht klar. Thomassini (De festis), Probst (Kirchl. Discipl. 255) und viele Andere sind der Ansicht, zunächst seien die Tage der Osterwoche so genannt worden; das Osterfest galt als das Hauptfest, die eigentliche feria, mit der das Jahr anfing, und weil schon früh diese Woche gottesdienstlich gefeiert wurde, habe man deren Tage mit Recht als feriae bezeichnet und diese Bezeichnung dann von dieser ersten Woche des Jahres auf die übrigen übertragen, insofern jeder Sonntag als Auferstehungsfeier gilt. Constantin schrieb für die Osterwoche die feriatio der Wochentage vor; ob dieselbe aber schon zur Zeit Tertullians bereits so allgemeine christliche Sitte gewesen, daß daher diese Bezeichnung genommen wurde, ist nicht festzustellen, und auch bei dieser Annahme ist die Uebertragung des Namens auf sämmtliche Wochentage des Jahres nicht gerade eine naheliegende Hypothese. Andere nehmen an, der Sprachgebrauch sei daher entstanden, weil altchristlicher Anschauung zufolge das Leben der Gläubigen ein beständiger Festtag ist (Probst, Lehre vom liturg. Gebete 9). Nach dem römischen Brevier (lect. VI in fest. S. Sylvestri) hat dieser Papst (314—335) diese Bezeichnung gesetzlich fixirt: Sabbati et Dominici diei nomine retento, reliquos hebdomadae dies feriarum nomine distinctos, ut jam ante in Ecclesia vocari coeperant, appellari voluit, quo significaretur, quotidie clericos, objecta ceterarum rerum cura, uni Deo prorsus vocare debere. Diese allegorische Deutung des Wortes feria ist in den mittelalterlichen Liturgien noch weiter ausgedehnt: Vocantur ergo feriae a feriando, quia toto tempore a vitiis feriari, id est vacare debemus, non quod sit a necessariis vitae operibus feriandum (Durand. Ration. 7, 1, 11). (Vgl. Binterim, Denkw. V, 1, 119 ff.; Pelliccia, De eccl. politia, Bonnae 1829, I, 278; Smith and Cheetham, Dictionary s. v.; Augusti, Handb. der christl. Archäol. I, 467.) — Eingetheilt werden die feriae in majores (feriae des Advents, der Quadragesima, der Quatember und des Montags in der Bittwoche), vor denen stets das Officium zu

halten oder doch eine Commemoration zu machen ist, und in feriae minores; die ersteren zerfallen wieder in privilegiatae, welche keinem Officium oder Feste weichen (Aschermittwoch, die Tage in der Charwoche und die im Rubric. Breviar. tit. 5 ebenfalls feriae genannten Tage in der Oster- und Pfingstwoche), und in non privilegiatae, welche einem Officium mit neun Lectionen weichen.

Feriae legitimae, s. Bußdisciplin II, 1580. — Feriales sc. libri hießen im Alterthum die Bücher, in denen an den einzelnen Tagen die Martyrerfeste verzeichnet waren; im Mittelalter diejenigen, welche das Ferialofficium enthielten.

2. Feria im alten Sinne, d. i. geschäftsfreier Tag, findet sich im Mittelalter zur Bezeichnung der Ernteferien (feriae messivae und vindemiales); daher entstand auch feria = Jahrmarkt (franz. foire, ital. fiera, engl. feyre), weil die Jahrmärkte gewöhnlich an den Kirchweihtagen oder anderen kirchlichen Festen (daher im Deutschen: Messen) gehalten wurden (Ducange s. v.). [Heuser.]

Fermentacei, fermentarii, haeretici fermentarii, ein den Griechen von den Lateinern gegebener Spottname, weil sie die Eucharistie nur mit gesäuertem Brode feiern wollten. (Vgl. d. Art. Azymiten.) [Streber.]

Fermo, Stadt in Mittelitalien, Hauptort des gleichnamigen Bezirks in der Provinz Ascoli und Sitz eines Metropoliten, liegt unweit der Küste des adriatischen Meeres, zwischen den Flüssen Tenna und Leta und hat 18 000 Einwohner. Die herrliche Cathedrale, wahrscheinlich zur Zeit der Langobarden an der Stelle eines Jupitertempels erbaut, wurde nach der 1176 erfolgten Zerstörung durch Giorgio von Como wieder hergestellt und der Himmelfahrt Mariä geweiht. Sonst finden sich dort noch eine Collegiatkirche, 9 Pfarrkirchen, 16 ehemalige Klöster, 1 Clerikalseminar und 1 Universität (1589 gestiftet, 1824 erneuert, 1841 von 235 Studirenden besucht). Dicht bei Fermo ist das prachtvolle, herrliche Sammlungen enthaltende Landhaus des 1860 verstorbenen Hieronymus Napoleon, der unter dem Namen Herzog von Montferrat sich längere Zeit im Kirchenstaate aufhielt. Die von den Sabinern angeblich an der Stelle des zerstörten Palma erbaute Stadt Firmum oder Firmium lag im alten Picenum, daher Firmum Picenum, und wurde nach dem ersten punischen Kriege römische Colonie mit dem Ehrentitel Firmum fida fide Romanorum Colonia. Im J. 544 wurde diese Geburtsstadt des Lactantius und des Galeas Sforza von Totila erobert. Später ward sie zur Mark erhoben, und der Papst nahm Besitz von derselben (1532), aus welcher dann 1832 die beiden Delegationen Ascoli und Fermo gebildet wurden, letztere mit etwa 100 000 Seelen auf $26^1/_4$ □Meilen. Im J. 1860 wurde sie von den Piemontesen annectirt. Die Heiligen Maronus und Apollinaris sollen hier das Evangelium verkündet haben. Der erste Bischof, der hl. Alexander (Fest 11. Januar), der 246 und 250 genannt wird, wurde unter Decius gemartert; sein heiliger Leib ruht in der Cathedrale. Ebenso wurde gemartert der hl. Philippus (Fest 22. October), der um 251 und 254 erscheint. Justus unterschrieb im Jahr 502 ein römisches Concil unter Papst Symmachus. Um diese Zeit wurden mit Fermo mehrere Bisthümer vereinigt, nämlich Potenza, Pausola, Truento und Falerone. Potentia war römische Colonie in Picenum; seine Ruinen sieht man auf einem Hügel am rechten Ufer des Flusses Potenza. Bischof Faustinus (418—425) war 419 päpstlicher Legat in Afrika bei dem Concil von Carthago, wo er sich als Ecclesiae Potentinae Provinciae Italiae Piceni Episcopus unterschrieb. Nachfolger in seinem Sprengel, der theils zu Fermo, theils zu Humana geschlagen wurde, sind nicht bekannt. Von Pausola (Pausulae), Stadt im innern Lande von Picenum, nach Mannert heute Monte Elpare, nach Reich Grotta Azolino (vgl. auch L. Sanzi, Della condizione e sito di Pausole, città antica del Piceno, Firenze 1792), ist nur Claudius Episc. Pausilanus bekannt. Ebenso kennen wir von Truento (Truentum, Castrum s. Castellum Truentinum), nahe an der Mündung des Truentus, südöstlich von Fermo, heute Torre Segura, nur den einzigen Bischof Vitalis, der mit Misenus von Cuma 483 nach Constantinopel an Patriarch Acacius gesandt und nach der Rückkehr excommunicirt wurde. Falerone (Faleria, Falaria, Falerianensis Urbs), zwischen Ricina und Asculum Picenum, wird in einem Decrete des Papstes Gelasius zwischen den Jahren 492—496 als Bischofssitz erwähnt (vgl Gius. Colucci, Sulle antiche citte picene Falera e Tignio, Fermo 1777). Die Dioec. Firmana wurde von Papst Sixtus V., der 1571—1577 diesen Bischofssitz geziert hat, und der als dessen größter Wohlthäter noch heute verehrt wird, durch die Constitution Universi Orbis vom 23. Mai 1589 zur Würde einer Metropole erhoben mit folgenden bisher unmittelbar unter Rom stehenden Bisthümern als Suffraganstühlen: Macerata, Montalto, Ripatransone, San Severino (das alte Septempeda) und Tolentino. Diese unterstehen ihr heute noch, nur sind Macerata und Tolentino mit einander unirt. Schon vor Sixtus V. wurde ein ehemaliger Bischof von Fermo auf den päpstlichen Stuhl erhoben, nämlich Franz Todeschini (1483 Bischof, 1495 Cardinal) als Pius III. (s. d. Art.). Der 65. Bischof, Sigismund Zanettini, seit 1584, wurde erster Erzbischof; er starb 1594. Alle seine Nachfolger wurden mit dem Purpur geschmückt. Der letzte war Philipp de Angelis, geb. 1792, seit 1838 Cardinal, 1842 Erzbischof, als welcher er 1845 eine Synode hielt, gest. 1877; der gegenwärtige ist Amilcare Malagola, aus dem Clerus von Imola, geb zu Modena 1840, Bischof von Ascoli 1876, promovirt 1877. Er hat in 142 Pfarreien (50 Vicar. foran.) 158 000 Diöcesanen. — Von

den Suffraganstühlen sind zwei besonders zu erwähnen: erstens Macerata, auf den Ruinen von Elvia Recina erbaut und seit dem fünften Jahrhundert Bischofssitz, weil Papst Nicolaus V. hier im J. 1448 eine Universität gründete, welche 1824 als Secundär-Universität erneuert wurde; dann Montalto, weil diese im siebenten Jahrhundert gegründete und durch Bulle Super universas vom 14. November 1586 zum Bischofssitz erhobene Stadt die Vaterstadt Sixtus' V. ist, welcher sich deßhalb, als er noch den Purpur trug, „Cardinal von Montalto" nannte. (Vgl M. Catalani, S. J., De ecclesia Firmana, Firmi 1777, 1783, sowie dessen Origine e antichità Fermane, Fermo 1778; Ughelli II, 679 sqq.; Cappelletti III, 585 sqq.; Moroni XXIV, 5 sqq.; G. Petri I, 169 sq.; Gams, Ser. Epp. 692 sq.; G. Fracassetti, Notizie stor. della città di F., Fermo 1841; Cronache della città di Fermo, in Docum. di storia patria IV, Firenze 1870.) [Neher.]

Ferrandus, s. Fulgentius Ferrandus.

Ferrara, I. Stadt und exemtes Erzbisthum in Oberitalien, in der gleichnamigen Provinz, an einem Arme des Po, nordnordöstlich von Bologna und südwestlich von Venedig. Die Stadt zählt 26 000 Einwohner, unter denen gegen 2000 Juden sind, und besitzt außer der Cathedrale SS. Mauritii et Georgii, vom Jahr 1185 an in germanisch-byzantinisch-italienischem Stile erbaut und mit vielen Bildwerken geschmückt, noch gegen 100 weitere Kirchen, früher 22 Mönchs- und 16 Nonnenklöster, ein 1584 errichtetes Priesterseminar, eine schon von Herzog Albert 1391 angeblich aus Haß gegen Bologna (al. schon 1264) errichtete, von Nicolaus III. 1402 erneute, zur französischen Zeit aufgehobene und seit 1824 wieder hergestellte Universität (Studio publico) für Medicin und Rechtswissenschaft, 1841 von 200 Studirenden besucht, ein berühmtes Convicts-Collegium, ein Lyceum und viele milde Stiftungen, von denen das Annaspital berühmt geworden, weil hier von 1579—1586 Torquato Tasso unter dem Vorwande des Wahnsinns eingesperrt war. Vor dem siebenten Jahrhunderte war Ferrara (Ferraria, das Allieni Forum des Tacitus, früher Trigaboli) nichts weiter als ein kleines Dorf am Po; erst um 604 umgaben es die Einwohner mit einer Mauer, um sich gegen die Langobarden zu vertheidigen. Papst Vitalian erhob es nach der Mitte des siebenten Jahrhunderts zur Stadt. Ferrara gehörte zum Exarchat Ravenna und hatte seit dem zwölften Jahrhundert seine eigenen Herzoge. Unter dem Hause Este, dessen Angehörige einen glänzenden Hof hielten, feierte die Stadt eine vierhundertjährige Blüte; sie ward Sitz der Künste, hatte eine eigene Malerschule, die ferraresische (Cosimo Turo, Ercole Grande, Mazzolini, Dosso, Dossi, Garrofalo, Lorenzo Costa), und war das Centrum der italienischen Literatur, vor Allem durch Ariosto und Tasso. In dieser Zeit hatte sie wohl 100 000 Einwohner. Mit der Pracht des Hofes verschwand auch der Wohlstand der Stadt, und die einst eifrig angebaute Gegend verwandelte sich durch die Ueberschwemmungen des Po in Sumpf und Morast (vgl. Ant. Libanori, Ferrara d'oro imbrunito, Ferrara 1667). Als im J. 1598 die Hauptlinie des Hauses Este ausgestorben war, wurde Ferrara als eröffnetes päpstliches Lehen wieder eingezogen, nachdem es schon von 754 an als mittelitalienische, durch den Frankenkönig Pipin den Kleinen den Langobarden entrissene Landschaft weltliches Besitzthum des päpstlichen Stuhles gewesen war. Im Juni 1796 wurde Ferrara von den Franzosen eingenommen; das Herzogthum trat am 8. October darnach zum cispadaner Bunde und blieb im Frieden von Tolentino bei der cisalpinischen Republik. Als diese 1804 die monarchische Form annahm, kam Ferrara zum Königreich Italien und erst 1814 durch den Pariser Frieden und den Wiener Congreß wieder an den Kirchenstaat zurück. Bei der 1832 vorgenommenen neuen Provinzeintheilung wurde aus diesem Herzogthum die Legation Ferrara (222 000 Einwohner auf 49,74 □ Meilen) gebildet, welche 1860 von Piemont annectirt wurde.

Bischofssitz wurde Ferrara dadurch, daß um das Jahr 858 der alte Sitz von Voghenza hierher verlegt wurde. Voghenza oder Vigovenza ist das alte Vicus haventinus oder Vicus Egonum, später Vicoventia, Vicohabentia, welches unter Papst Sylvester I. im vierten Jahrhundert Sitz eines Bischofs wurde. Der erste Bischof war Oltrandus um 330 oder nach Gams Julius 331, dem der hl. Leo um 364 folgte. Johannes, als Episcopus Vicohabentinus 649 bei einem römischen Concil, kommt auch als Episcopus Vico-Sabinensis vor. Unter seinem Nachfolger Maximus, um 657, zerfiel Voghenza, und an seiner Stelle entstand das heutige Ferrariola (Ferrara antiqua s. Civitas S. Georgii transpadani); die hierher übergesiedelten Bischöfe behielten aber, wie anfangs auch in Ferrara, noch den Titel des alten Sitzes bei (Moroni, Dizion. CIII, 23 sq.). Mit Constantin (858—861) beginnt die sichere Reihe der Bischöfe von Ferrara, welche Suffragane von Ravenna, aber zeitweilig auch exemt waren. Die Exemtion wurde 1252 wiederholt bestätigt; trotzdem erscheint Ferrara bald wieder als Suffraganat von Ravenna. Seit Anfang des 17. Jahrhunderts saßen, nachdem schon vorher einige Cardinäle diesen Sprengel administrirt hatten, lauter Cardinäle auf diesem Stuhle, den Clemens XII. durch Bulle Paterna vom 27. Juli 1735 zur Metropole mit Commacchio als einzigem Suffraganbisthum erhob. Durch das Concordat der italienischen Republik vom Jahre 1803 wurden dieser Metropole die Bisthümer Mantua, Commacchio, Adria und Verona als Suffraganate unterstellt, welche sie aber bald wieder bis auf das ursprüngliche einzige verlor. Auch Commacchio wurde ihr von Pius IX. entzogen und der Kirchenprovinz Ravenna zugetheilt, Ferrara selbst aber als reines Erzbisthum unmittelbar dem heiligen Stuhle unterworfen. Der

gegenwärtige 96. Bischof und 14. Erzbischof ist Luigi Giordani, geb. 1822, Bischof von Philadelphia i. p. i. 1871, promovirt 1877. Er hat in 92 Pfarreien (14 Vicar. foran.) 105 500 Diöcesanen. (Vgl. Lor. Barotti, Serie dei Vescovi di F., Ferrara 1781; J. Mamini Ferranti, Compendio della storia sacra e politica di F., 6 voll., Ferrara 1808—1810; A. Frizzi, Memorie per la storia di F., 5 voll., 1791—1805 [1847—1857, 6 voll.]; Ughelli II, 513 sqq.; Cappelletti IV, 1 sqq.; Moroni XXIV, 41 sqq.; G. Petri I, 199 sq.; Gams, Ser. Epp. 694 sq.; E. N. Citadella, Notizie . . . relative a F., Ferrara 1868.) [Neher.]

II. **Ferrara-Florenz, öcumenisches Concil** (1438—1442), hatte zu seinem Hauptzwecke den Abschluß einer Union zwischen der morgenländischen und der abendländischen Kirche. Die längst bestehende Abneigung und Eifersucht zwischen Griechen und Lateinern, theils politischer, theils religiöser Natur, noch verschärft durch das Filioque, die Quinisexta, sowie den unglücklichen Bilderstreit, führte im neunten Jahrhundert unter Photius zu einem temporären und im elften zu einem dauernden Schisma. Michael Cärularius erneuerte die alten Beschuldigungen gegen die Lateiner und nahm zu neuen den Grund aus dem Gebrauch der Azymen hinzu (das Schreiben an den Bischof von Trani bei Baron. ad a. 1053, n. 22). Als 1054 Leo's IX. Legat, der Cardinal Humbert, die Excommunicationsbulle auf den Altar der Sophienkirche niederlegte (Baron. ad a. 1054, n. 19), brach der Patriarch die Gemeinschaft mit der lateinischen Kirche ab und gewann auch die Patriarchen von Antiochien, Jerusalem und Alexandrien für sich. Von Rom aus suchte man zwar die Trennung noch in ihrem Entstehen aufzuhalten; seit Alexander II., der den heiligmäßigen Bischof Petrus von Anagni als Legaten nach Constantinopel sandte (1072), suchten die Päpste fort und fort die gelöste Verbindung wieder anzuknüpfen. Dialektische Erörterungen freilich, wie sie z. B. unter Urban II. auf der Synode von Bari 1098 durch Anselm von Canterbury erfolgten, hatten wenig Aussicht auf Erfolg; dagegen schien das praktische Bedürfniß die irenischen Absichten unterstützen zu wollen, insofern die Bedrängung des byzantinischen Reiches durch den unaufhaltsam anstürmenden Islam die getrennten Schwesterkirchen einander wieder nahe bringen konnte. Allein gerade die religiösen Waffenzüge des Abendlandes nach dem Orient sollten dazu dienen, die bereits bestehende Abneigung und das vorhandene Mißtrauen noch zu verfestigen, ja zu tödtlichem Haß zu steigern. Die Treulosigkeiten der Griechen und die Gewaltthätigkeiten der Lateiner, welche während der Kreuzzüge mit einander abwechselten, konnten die bestehende Kluft nur erweitern. So scheiterten denn auch alle Unionsversuche trotz der zeitweilig irenischen Gesinnungen einzelner byzantinischen Kaiser und trotz des bereitwilligen Entgegenkommens von Seite des Abendlandes an der unüberwindlichen Abneigung des griechischen Clerus und Volkes. Zu wiederholten Malen während des zwölften Jahrhunderts schienen sich die Hoffnungen auf Wiedervereinigung erfüllen zu wollen, namentlich unter den friedliebenden Kaisern Alexius Comnenus, Johannes und Manuel I. Nach dem Gewaltact Heinrichs V. gegen Paschalis II. (1111) näherte sich diesem der byzantinische Kaiser Alexius I., und im Mai 1112 ging eine stattliche päpstliche Gesandtschaft nach Constantinopel. Es wurde über das Filioque und die Union verhandelt, und schon war der Kaiser im Begriff, zur Durchführung der letztern ein griechisches Generalconcil zu halten, als er (Aug. 1118) durch den Tod an der Ausführung seiner Pläne gehindert wurde (Petri Chron. Cass. 4, 46, in Mon. Germ. SS. VII, 785; Cod. Udal. bei Jaffé V, 290; Leo Allat., De eccl. perpet. cons. l. 2, 10, p. 626). Auch Kaiser Johannes blieb in freundlichen Beziehungen zum Abendland; auf dem Reichstag zu Merseburg (August 1135) erschienen griechische Gesandte, und Kaiser Lothar schickte seinerseits Bischof Anselm von Havelberg an den byzantinischen Hof. Es wurde auch über kirchliche Differenzpunkte disputirt, so namentlich zwischen Anselm und Erzbischof Nicetas von Nicomedien (d'Achéry, Spicil. I, 161 sq.). Manuel I. stand bis zu seinem Tode 1180 in freundschaftlichem Verkehr mit den Päpsten sowohl als mit den weltlichen Herrschern des Abendlandes; positive Resultate aber bezüglich einer Union wurden nicht erzielt, denn die von den päpstlichen Legaten verlangten Punkte: Anerkennung des Primates und der Appellation, sowie Erwähnung des Papstes in der Liturgie, wurden 1168 auf einer Synode des Patriarchen Michael Anchialus abgelehnt (Leo Allat. l. c. 864). Während der seit 1182 entstandenen Thronstreitigkeiten und Palastrevolutionen wurde die Unionsfrage zum politischen Agitationsmittel und damit erst recht vergiftet; und als in Folge jener Streitigkeiten unter namenlosen Greueln die Eroberung Constantinopels und die Errichtung eines lateinischen Kaiserthums und Patriarchats daselbst (1204—1261) beim vierten Kreuzzug erfolgte, mußte die gegenseitige Erbitterung sich steigern und der Riß nur noch größer werden. So war die auf dem Lateranconcil von 1215 durchgeführte Union thatsächlich nur eine Fiction, denn die auf die griechischen Stühle erhobenen Lateiner standen wohl mit Rom in Verbindung, die eigentlichen Griechen aber waren der abendländischen Kirche ferner denn je.

Wenn sie sich trotzdem während des verhaßten Lateinerregiments zu Unionsverhandlungen herbeiließen, so geschah dieß lediglich unter dem Druck einer politischen Nothwendigkeit. Dieß war der Fall bei den Verhandlungen, welche Patriarch Germanus und Kaiser Johannes Vatazes von Nicäa in den Jahren 1233—1235 mit Rom führten. Es wurde über das Filioque und die Azymen disputirt, namentlich auf der Synode zu Nympha, allein man schied beiderseits unversöhnt,

wie man gekommen. Einen völligen Bruch hielt jedoch der Kaiser für politisch zu bedenklich, daher suchte sowohl er als sein Nachfolger Theodor II. leidliche Beziehungen mit Rom zu unterhalten. Als sodann Michael Paläologus im Juli 1261 dem lateinischen Reich in Constantinopel ein Ende gemacht hatte, wußte er kein wirksameres Mittel, einen neuen lateinischen Kreuzzug, womit Urban IV. drohte, von seinem Reiche fernzuhalten, als die sofortige Anknüpfung neuer Unionsverhandlungen, die um so ernstlicher betrieben wurden, je drohender sich die Gefahr von Seite des Abendlandes gestaltete. Der Papst beauftragte Thomas von Aquin, die Irrthümer der Griechen zu widerlegen, was dieser in der Schrift Contra errores Graecorum auch that, und verlangte vom Kaiser die rückhaltlose Annahme eines ihm übersandten Symbolums. Nachdem dieser endlich mit List und Gewalt den formellen Widerstand der Bischöfe und des Clerus gebrochen, erschien am 24. Juni 1274 eine griechische Gesandtschaft auf der Synode zu Lyon. Sie überreichte im Namen des Kaisers, des kaiserlichen Prinzen Andronikus und der griechischen Prälaten obiges Symbolum und anerkannte den Primat, die Erwähnung des Papstes in der Liturgie und das Appellationsrecht nach Rom. Damit galt das Schisma formell für beseitigt, und beim Unionsgottesdienst wurden Evangelium und Credo lateinisch und griechisch gesungen. Die wirkliche Durchführung der Union aber stieß auf nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Abneigung und Haß gegen alles Abendländische, namentlich auf Seite des Clerus, erwachte in alter Heftigkeit; es bildete sich innerhalb der griechischen Kirche selbst ein Schisma, und die Trennung drang sogar bis in das Innere der Familien, ja des kaiserlichen Palastes. Doch Patriarch Veccus, ein aufrichtiger Freund der Union, suchte derselben mit Klugheit und Entschiedenheit allmälig die Wege zu bahnen; auf verschiedenen Synoden, welche er in dieser Angelegenheit hielt, sollte nach und nach der Widerstand gebrochen werden; auch der Kaiser lieh ihm nothgedrungen seinen Schutz. So wäre es vielleicht möglich gewesen, durch kluges Abwarten und nachsichtiges Vorgehen die anfängliche Abneigung allmälig zu überwinden und die aufgeregten Geister mit der Union zu versöhnen; nun brachten aber die Päpste durch unzeitige Schroffheit das Einigungswerk selbst in Gefahr. Schon Nicolaus III. ging über das zu Lyon Zugestandene hinaus und verlangte Aufnahme des Filioque in das Symbolum und neue Beschwörung des Lyoner Glaubensdecretes vom Kaiser und seinem Sohne, sowie vom Patriarchen und den übrigen Prälaten. Ferner sollten sich alle Griechen und vor Allem deren Geistliche bei den päpstlichen Legaten Absolution von den Censuren und Bestätigung in ihren Aemtern erbitten, sodann der Kaiser beim Papste um einen beständigen Cardinallegaten für Constantinopel nachsuchen. Es ist, wenn auch nicht richtig, so doch bezeichnend, daß Pachymeres berichtet, die Unionsfeinde hätten dem Papst die Stellung dieser Forderungen gerathen. Wenn nun auch Kaiser Michael durch listige Heuchelei den Ausbruch des Sturmes für jetzt hintanzuhalten wußte, so war der Bruch doch unvermeidlich, als Martin IV., von Karl von Anjou beeinflußt, 1281 den Bann über den byzantinischen Kaiser aussprach. Sofort nach dem Tode Michaels (1282) widerrief sein Sohn und Nachfolger Andronikus die Union in allen ihren Theilen, und alle Folgen derselben wurden in der gehässigsten Weise zu tilgen gesucht. Die Kirchen, in denen Unionsgottesdienst gehalten worden, wurden durch Ströme Weihwassers entsühnt, alle unirten und unionsfreundlichen Bischöfe und Priester für einige Zeit suspendirt, und die, welche beim Zustandekommen der Union hervorragend mitgewirkt, exilirt. So war das Unionswerk in kürzester Zeit völlig vernichtet, und als 1298 Patriarch Veccus als Verbannter in Bithynien starb, war die letzte Spur desselben verschwunden.

Durch diesen gewaltsamen Bruch waren die Leidenschaften so sehr erregt worden, daß an eine Annäherung der feindlich Getrennten für die nächste Zukunft nicht wohl zu denken war. So ruhten denn die Unionsversuche für einige Decennien, bis wiederum politische Gefahren den Blick des Orients nach dem Abendlande lenkten. Immer nämlich wurde vom byzantinischen Hof die Unionsfrage ohne Rücksicht auf religiöse Ueberzeugung als reine Staatsangelegenheit behandelt, die um so dringlicher wurde, je wichtiger der politische Zweck war, den man um den Preis kirchlicher Einigung erreichen zu können hoffte. Da die Furcht vor den Waffen des Abendlandes allmälig schwand, bildete nun die Türkengefahr den untrüglichen Gradmesser für die Unionssehnsucht der Griechen. So mußten die Unionsversuche nothwendig an ihrer eigenen Unwahrheit zu Grunde gehen. Ein verheerender Streifzug einer Tatarenhorde bis unter die Thore von Constantinopel veranlaßte den Kaiser Andronikus 1324, mit den so schroff zurückgestoßenen Abendländern wieder Fühlung zu suchen. Da diese trotz der schlimmen Erfahrungen, die man bisher gemacht, immer wieder auf die Unionsanerbietungen eingingen, wurden die Verhandlungen in gewohnter Weise eröffnet und je nach dem Stand der politischen Frage mit größeren oder kleineren Unterbrechungen fortgeführt. Gefördert aber wurde die Angelegenheit nicht, trotz der verschiedenen Streitschriften, welche in dieser Zeit zahlreicher als sonst erschienen. An dem literarischen Kampf betheiligten sich namentlich Nilus Cabasilas, Erzbischof von Thessalonich, und Barlaam. Letzterer erschien 1339 als byzantinischer Unionslegat am päpstlichen Hof zu Avignon. Aber weder sein 1341 vollzogener Uebertritt, noch auch die Conversion des Kaisers Johannes, der nach dem Abendland gereist war und am 18. October 1369 zu Rom dem Schisma abgeschworen hatte, war von irgend nennenswerthem Erfolg für das Ganze der griechischen Kirche. Während des unglück-

lichen abendländischen Schismas sodann konnte selbstverständlich von einer Union mit den Griechen ernstlich nicht die Rede sein; daher blieb es ohne jeglichen Erfolg, daß 1400 der griechische Kaiser Manuel abermals unter Unionsanerbietungen hilfeflehend an den abendländischen Höfen erschien. Erst als man ernstlich an Hebung des abendländischen Schismas Hand anlegte, trat auch die griechische Unionsfrage wieder in den Kreis der Betrachtung.

Gleich bei Beginn des Konstanzer Concils erschien daselbst eine aus 21 Personen bestehende Gesandtschaft des griechischen Kaisers und Patriarchen. Auch König Ladislaus von Polen ließ durch Abgesandte auf das Dringliche der Union hinweisen, und Gerson und Zabarella erklärten dieselbe sofort für eine der Aufgaben des Concils. Die Verhandlungen kamen jedoch noch nicht in Gang, wohl wegen Mangels hinreichender Vollmachten von Seite der Griechen. Unterdessen war am 21. Mai 1416 Joseph, Erzbischof von Ephesus, zum Patriarchen von Constantinopel erhoben worden, ein Mann, welcher der Unionssache bis zu seinem Tode in Florenz aufrichtig zugethan blieb. Sofort wurde Johann Eudämon mit neuen Vollmachten nach Konstanz gesandt und trat alsbald mit dem eben erwählten Martin V. in Unterhandlungen. Eine zweite Gesandtschaft Ladislaus' von Polen, welche aus 19 Bischöfen bestand und am 19. Februar 1418 in Konstanz anlangte, betonte auf's Neue die Nothwendigkeit der Union. Das erste Ergebniß dieser Verhandlungen war die wechselseitige Heirat, die den fürstlichen Gliedern beider Kirchen zugestanden wurde. Auf die päpstlichen Schreiben, welche Eudämon nach Constantinopel brachte, antworteten Kaiser und Patriarch mit dem Verlangen eines Unionsconcils in Constantinopel. Martin V. war dieser Forderung nicht abgeneigt und sandte 1422 den Minoriten Antonius Messanus, um Kaiser und Patriarch neun Gründe (conclusiones) für die Union vorzulegen. Er kam am 10. September in Constantinopel an, allein die allgemeine Begeisterung über den wenige Tage zuvor (24. August) glücklich abgeschlagenen Angriff Murads II. war einem Unionsverlangen nicht günstig. Antonius wurde hingehalten, erst am 15. October vom Sohne und Mitregenten Kaiser Manuels, Johannes, empfangen und erhielt erst am 14. November Antwort in Form eines kaiserlichen Schreibens an den Papst. Es war darin das Verlangen eines Concils in Constantinopel wiederholt, wobei der Papst für die erwachsenden Kosten aufzukommen habe. Außerdem solle er den Christen unter strengen Strafen die Unterstützung der Feinde durch Schiffe und dergleichen verbieten. Letzteres war vom Papste bereits unter dem 7. November geschehen. Das kaiserliche Schreiben erweckte in Rom die Ueberzeugung, daß für eine Union wenig zu hoffen sei, allein Murad II. flößte dem Kaiser plötzlich die aufrichtigste Unionsgesinnung ein durch den schimpflichen Frieden, den er im folgenden Jahre dem byzantinischen Reiche aufnöthigte. Wieder erschienen griechische Friedensboten im Abendlande, darunter sogar die Söhne des Kaisers, Johannes und Demetrius. Allein der päpstliche Legat, Bischof Andreas von Rhodus, konnte auch jetzt nichts Bestimmtes erreichen, und die Angelegenheit ruhte wieder, bis 1430 Salonichi von den Türken erobert wurde. Damit war der Hauptstadt die Gefahr in erschreckliche Nähe gerückt; es ging daher abermals eine Unionsgesandtschaft nach dem Abendlande. Dieselbe traf auf Petri Stuhl Eugen IV., der schon als Mönch sich eingehend mit der Unionsfrage beschäftigt und nun als Papst dieselbe für die Hauptaufgabe seines Pontificates ansah. Die Gesandtschaft langte im October 1431 in Rom an, also ungefähr zu derselben Zeit, als der von Cesarini abgesandte Canonicus Beaupère von Besançon daselbst die ungünstigste Schilderung über den Zustand des Basler Concils entwarf. Dieß und das Verlangen der Griechen nach einer italienischen Stadt als Unionsort bestimmte Eugen, durch Bulle vom 12. November 1431 das bereits eröffnete Basler Concil wieder aufzulösen und ein neues nach Italien zu berufen, das sich in anderthalb Jahren zu Bologna versammeln sollte. Hierüber entstand heftiger Conflict zwischen Papst und Concil, der sich schließlich auch auf die Unionsfrage ausdehnte, da die Basler die Griechen vom Papst weg auf ihre Seite zu bringen suchten. So erschienen nun die beiderseitigen Abgesandten hadernd in Constantinopel, um die Griechen mit sich zu versöhnen. Die dem Kaiserreich drohende Gefahr muß wahrlich drückend über Byzanz gelagert haben, wenn die Griechen unter solchen Umständen eine Einigung mit dem in sich selbst gespaltenen Abendlande suchen konnten. Den Griechen galt nur ein Concil mit dem Papst an der Spitze als ein allgemeines, daher entschieden sie sich schließlich für diesen und schifften sich am 24. November 1437 auf der päpstlichen Flotte nach Italien ein, während die Basler unverrichteter Sache abziehen mußten.

Nachdem der Kaiser von den Patriarchen zu Antiochien, Alexandrien und Jerusalem unbeschränkte Vollmachten für ein Unionsconcil erhalten, hatte er im Sommer 1437 viele angesehene Bischöfe und weltliche Große zu einer Art Vorsynode nach Constantinopel berufen, um daselbst über die bevorstehenden Verhandlungen mit den Lateinern zu berathen. Ganz richtig bemerkte hierbei Gregorius Scholarius: wenn man eine wirkliche Einigung aufrichtig und ernstlich anstrebe, sei eine klare und bestimmte Festsetzung der gegenseitigen Differenzpunkte absolut unerläßlich; verfolge man aber andere Zwecke, so seien Gefahr und Kosten einer so weiten Reise überflüssig, man könne das Gleiche durch Absendung von Delegaten erreichen. So wurden von dieser Versammlung Scholarius und Marcus Eugenicus, Erzbischof von Ephesus, mit der Redaction der strittigen Punkte betraut, und nach den nöthigen Vorbereitungen gingen der Kaiser und der

Patriarch mit zahlreichen Bischöfen und Großen des Reichs, im Ganzen 700 Personen, unter Segel. Für sämmtliche Auslagen der Hin- und Rückreise, sowie des italienischen Aufenthaltes nebst der Vertheidigung Constantinopels während der Abwesenheit des Kaisers mußte vertragsmäßig der Papst sorgen. Nach einer nicht ungefährlichen Fahrt landeten die Griechen am 8. Februar 1438 in Venedig, wo sie mit großer Auszeichnung empfangen wurden. Der Papst ließ ihnen hier sofort durch Garatoni die ausbedungene Summe zum Unterhalt aushändigen; dann sollten Ambrosius Traversari und Cardinal Albergati, die die Gäste im Namen des Papstes feierlich begrüßen mußten, deren Aufmerksamkeit allmälig auf Ferrara hinlenken, denn dorthin hatte der Papst durch Bulle vom 30. December 1437 das Basler Concil verlegt. Die Griechen zeigten sich hiermit ganz einverstanden, und schon am 28. Februar 1438 reiste man von Venedig ab, zuerst der Kaiser mit Gefolge, einige Tage später der Patriarch. Ersterer langte am 4., der Patriarch aber am 7. März in Ferrara an, wo Albergati bereits am 8. Januar das Concil im Namen des Papstes feierlich eröffnet hatte.

Am 10. Januar wurde die erste öffentliche Sitzung gehalten und am 24. Januar kam der Papst daselbst an. Nachdem einige Congregationen gehalten worden, worin die Geschäftsordnung des Concils berathen und festgesetzt wurde, hielt der Papst in Anwesenheit von 72 Bischöfen am 15. Februar die zweite feierliche Sitzung, die sich wie die erste mit der Suspension und Excommunication des Basler Concils beschäftigte. Nach Ankunft der Griechen wurden zunächst einige Formalitätsfragen, wie Sitzordnung und dergl., worauf die Griechen großen Werth legten, erledigt und darauf am 9. April 1438 die Unionssynode feierlich eröffnet; der Patriarch von Constantinopel aber konnte wegen Krankheit der Eröffnungsfeier nicht anwohnen. Der Papst beantragte nun gleich nach Ostern, die strittigen Lehrpunkte vorläufig in besonderen Commissionen zu besprechen, allein die Griechen gaben vor, erst die Ankunft der Basler und der abendländischen Fürsten erwarten zu wollen. Charakteristisch ist bei den Griechen überhaupt von Anfang an die Tendenz, die wirklichen Differenzpunkte als ein noli me tangere zu behandeln, sie thunlichst zu umgehen und zu verhüllen und die Verhandlungen darüber möglichst hinauszuschieben, wohl in der Hoffnung, schließlich in aller Eile ein in allgemeine und vage Termini gefaßtes Unionsdecret votiren zu können. Auf Andringen des Papstes willigten sie jedoch schließlich in die Ernennung einer griechischen und einer lateinischen Commission von je zehn Gliedern, deren Wirksamkeit aber von Anfang an dadurch fraglich wurde, daß griechischerseits neben Bessarion, Erzbischof von Nicäa, auch der verbissene Unionsfeind Marcus Eugenicus von Ephesus als Hauptredner gewählt wurde. Hauptbevollmächtigte der Lateiner waren die Cardinäle Cesarini und Albergati, Erzbischof Andreas von Rhodus und der nachmalige Cardinal Johannes Turrecremata. Hauptdolmetscher des Concils wurde, nachdem Filelfus abgelehnt, Secundinus von Negroponte (gest. 1463 in Rom). Die Conferenzen wurden in der Franciscanerkirche zu Ferrara gehalten; ihre Protokolle, lateinisch und griechisch verfaßt, sind jetzt nicht mehr vorhanden. Nur mit Mühe gelang es, die Griechen zur Darlegung ihrer Ansichten zu vermögen. Nachdem zwei Conferenzen resultatlos verlaufen, zählte Cesarini in der dritten folgende vier Hauptdifferenzen zwischen beiden Kirchen auf: Filioque, Azymen, Fegfeuer und Primat. Erst in der vierten Conferenz kam dann endlich mit Erlaubniß des Kaisers die Lehre vom Fegfeuer zur Sprache; die Verhandlungen darüber zogen sich aber durch den ganzen Juni und Juli hindurch, während dessen Kaiser Johannes in den Parken des Markgrafen von Ferrara eifrig der Jagd oblag. Die Griechen wollten vom Purgatorium, das sie zwar auch als einen Ort der Strafe und der Schmerzen faßten, den Begriff Feuer ausgeschlossen wissen, den sie nur auf die Hölle bezogen. Dann behaupteten sie, daß der Zustand der Verdammung wie der Seligkeit erst mit der Auferstehung des Leibes seine Vollendung erreiche. Nach langen Verhandlungen sprach sich endlich eine griechische Generalversammlung in Anwesenheit des Kaisers am 17. Juli 1438 dahin aus: die Seelen der Gerechten genießen unmittelbar nach dem Tode die volle Seligkeit, deren sie fähig sind, nach der Auferstehung aber kommt noch die Verklärung des Leibes dazu. Damit galt dieser Punkt für erledigt.

Immer noch wollten die Griechen die öffentlichen Verhandlungen hinausschieben unter dem Vorgeben, die Ankunft der Basler und der abendländischen Fürsten abwarten zu wollen. Der Papst aber erklärte jetzt auf's Bestimmteste jede längere Verzögerung für unnütz; seine Anwesenheit, die des Kaisers und der übrigen Patriarchen oder deren Stellvertreter genüge vollständig zur Constituirung einer allgemeinen Synode. So mußten sich die Griechen endlich dazu verstehen, auf die eigentlichen conciliaren Verhandlungen einzugehen, und der Papst setzte die erste Unionssitzung (eigentlich die dritte in der Reihe zu Ferrara, die Eröffnungsfeier nicht als Sitzung gerechnet) auf den 8. October 1438 an. Ehrenhalber überließ man den Griechen die Initiative, und Bessarion (s. d. Art.) eröffnete die Sitzung mit einer langen Lobrede auf die Union. In der zweiten Sitzung (11. October) wurde eine ebensolche vom Erzbischof von Rhodus gehalten, und erst in der dritten (14. October) begannen die eigentlichen Verhandlungen, für welche beiderseits je sechs Collocutoren gewählt worden waren. Auf Seite der Griechen sprachen namentlich Bessarion, Marcus Eugenicus und Isidor von Kiew, der erst am 15. August 1438 mit zahlreichem Gefolge in Ferrara angelangt war. Marcus Eugenicus begann sofort seinen Angriff auf das Filioque der Lateiner, und hierüber

wurde bis zur 15. Sitzung (8. December) verhandelt. Die Griechen bestritten die Berechtigung des Zusatzes in starrem Anschluß an die Bestimmung des Ephesinums, daß zum Symbolum kein Zusatz gemacht werden dürfe; die Lateiner aber zeigten, daß das Filioque keine eigentliche additio, sondern nur eine explicatio, explanatio sei, und alle ihre Versuche, den eigentlichen Kern der Frage, die dogmatische Berechtigung des Filioque, zur Verhandlung zu bringen, blieben erfolglos. Endlich war man des leeren Wortstreites müde, und die Verhandlungen drohten schon resultatlos zu enden; viele Griechen verlangten die sofortige Rückreise nach Constantinopel. Allein die politische Gefahr war zu drohend, als daß der Kaiser einen Bruch hätte wünschen können; er veranlaßte daher seine Theologen, dem Wunsche der Lateiner entsprechend, nun endlich auf die dogmatische Frage des Filioque einzugehen. Doch kam es hierzu in Ferrara nicht mehr; es war nämlich aus verschiedenen Gründen eine Verlegung des Concils dringend geboten. Gegen Ende des Jahres war in Ferrara eine pestartige Seuche ausgebrochen, die unter den Synodalmitgliedern, und gerade unter den Griechen, viele Opfer forderte; fast die ganze Dienerschaft des russischen Metropoliten Isidor war ihr erlegen. Dann war der Papst bei den enormen Auslagen in große Geldnoth gerathen, die Florentiner aber boten für den Fall der Verlegung des Concils in ihre Stadt reichliche Unterstützung. Weiterhin war der mailändische Condottiere Piccinino durch seine militärischen Erfolge in drohende Nähe von Ferrara geführt. Endlich war es räthlich, die Fluchtversuche einzelner unionsfeindlicher griechischer Synodalmitglieder durch Verlegung der Synode zu erschweren. So transferirte denn der Papst mit Zustimmung der Griechen in der 16. Sitzung Anfangs Januar 1439 das Concil nach Florenz und benachrichtigte hiervon alle abendländischen Fürsten, indem er sie aufforderte, ihre Gesandten und Prälaten dahin zu senden.

Am 26. Februar 1439 wurde die erste florentinische Sitzung (die 17. des Unionsconcils) gehalten, und abermals ward bestimmt, nun auf das Dogmatische des Filioque in Form von Disputationen einzugehen. In langwierigen Reden und Gegenreden wurde die Frage von der 18. (2. März) bis zur 25. Sitzung (24. März) verhandelt, wobei als Disputatoren hauptsächlich Marcus Eugenicus und der Dominicanerprovinzial der Lombardei, Johannes von Ragusa, auftraten. Ersterer war aber keiner auch noch so schlagenden, selbst auf unzweideutige Aussprüche griechischer Väter, so namentlich des Basilius, sich stützenden Beweisführung zugänglich. Alle dießbezüglichen Stellen erklärte er für interpolirt oder gefälscht, selbst in den weit vor das Schisma zurückdatirenden Codices, von denen Nicolaus von Cusa einen aus Constantinopel mitgebracht. Sein Refrain lautete stets: „das Filioque muß getilgt werden", und lieber wollte er schließlich die griechischen Väter selbst der Häresie bezichtigen, als die Richtigkeit des lateinischen Zusatzes zugeben. Mit solchem Gegner war nun freilich eine Verständigung unmöglich und alle Verhandlungen verlorene Mühe. Doch dachten nicht alle Griechen so, vielmehr schien sich bei manchen allmälig eine andere Ansicht Bahn brechen zu wollen. Als nämlich Johannes von Ragusa zum Schluß der 23. Sitzung (17. März) erklärte, daß auch die Lateiner nur Eine causa, nur Ein principium spirationis annehmen, nämlich den Vater, von welchem der Sohn sein producere S. Spiritum habe, erkärten viele der Griechen unter solchen Umständen eine Union für möglich. Auf Antrag der Griechen beschloß man jedoch in der 25. Sitzung, die Verhandlungen in öffentlichen Sitzungen zu sistiren und einen andern Unionsweg zu suchen. Hierüber beriethen nun die Griechen zunächst privatim in der Wohnung des kranken Patriarchen, und Bessarion und Isidor von Kiew, der von jetzt an eine hervorragende Rolle im Unionswerk spielt, traten ganz entschieden für die Union ein. Nachdem Bessarion (am 13. und 14. April) seine berühmte Rede für die Union gehalten (Harduin IX, 316 sqq.; Mansi XXXI, 891 sqq.), dem sich auch Georgius Scholarius mit drei unionsfreundlichen Reden anschloß (Hard. l. c. 446), kam man am 15. April 1439 überein, beiderseits je zehn Deputirte zu wählen, die in gemeinschaftlichen Berathungen eine Union zu Stande bringen sollten. Lange verhandelte man wieder mündlich und schriftlich über die dogmatische Berechtigung des Filioque, ohne zu einem beiderseits befriedigenden Resultat zu kommen. Endlich beantragte Isidor von Kiew, alle Stellen der abendländischen und morgenländischen Väter über die processio Spiritus Sancti zu verlesen und zu vergleichen; das Resultat dieser Vergleichung faßte dann der Patriarch in der Sitzung des 30. Mai in den Satz zusammen: „Nachdem wir die Aussprüche der abendländischen und morgenländischen Väter gehört haben, von denen die einen ex Patre et Filio, die anderen ex Patre per Filium sagen, und da beide Ausdrücke ex Filio und per Filium identisch sind, so erklären wir conform unserer bisherigen Praxis: der heilige Geist geht aus dem Vater durch den Sohn aeternaliter et substantialiter hervor tanquam ab uno principio et causa und die Präposition per (διὰ) deutet hier die causa der processio Spiritus Sancti an." Damit war thatsächlich die Richtigkeit des Filioque anerkannt, nur wollten die Griechen dasselbe nicht in ihr Symbolum aufnehmen. Unter dieser Bedingung und mit Beibehaltung aller ihrer Riten wollten sie sich jetzt mit den Lateinern uniren. So war der Abschluß der Union in unmittelbare Nähe gerückt, weßhalb sich der Kaiser durch Isidor von Kiew beim Papste nach den materiellen Unterstützungen erkundigen ließ, welche die Griechen auf Grund der Union zu erhoffen hätten. Auf

günstige Zusage hin wurde am 4. Juni von den Griechen in dreifacher Ausfertigung folgende Erklärung abgefaßt: „Wir uniren uns mit euch und bekennen, daß der heilige Geist ausgehe aus dem Vater und dem Sohne als aus Einer ἀρχή und αἰτία.“ Diese Formel unterschrieben alle Griechen mit Ausnahme des Marcus Eugenicus.

War so bezüglich der Hauptdifferenz nach mühevollen Verhandlungen endlich eine Einigung erzielt, so galt es jetzt, sich auch rücksichtlich der übrigen Punkte noch zu verständigen. Ehe dieß geschah, starb der Patriarch Joseph von Constantinopel am 10. Juni 1439 und wurde in Maria Novella zu Florenz beigesetzt. Unter seinen Schriften fand sich die vom 9. Juni 1439 datirte Extrema sententia, worin er seine volle Uebereinstimmung ausspricht „mit allem, was die katholische und apostolische Kirche zu Alt-Rom bekennt und lehrt“. Diese „übertrieben latinisirende“ Erklärung sucht Frommann (Kritische Beitr. 84) umsonst als Fälschung nachzuweisen. Nach dem Tode des Patriarchen drangen die Griechen auf raschen Abschluß der Verhandlungen, und der Papst hatte ihnen einen Unionsentwurf betreffs der noch strittigen Punkte zur Annahme überreichen lassen. Bezüglich der Azymen, der Consecration und des Purgatoriums wäre eine Einigung leichtiglich zu erzielen gewesen; dagegen schien sich das ganze Unionswerk abermals zerschlagen zu wollen an den Verhandlungen über den Primat. Mit den vagen Aeußerungen der Griechen über die Rechte des Papstes konnte sich dieser nicht zufrieden geben, sondern mußte eine genaue und bestimmte Fixirung des Glaubenssatzes verlangen. Man griff nun wieder zu commissarischen Verhandlungen und auf den Wunsch des Kaisers beauftragte der Papst am 16. Juni Johann von Ragusa, über den Primat einen Vortrag zu halten, während Turrecremata über die Azymen und die Consecration sprach. Der Kaiser verweigerte die Annahme des Unionsentwurfs und drohte mit Abreise. Am 19. und 20. Juni disputirten wieder Bessarion und Johann von Ragusa über die Privilegien und Rechte des Papstes. Turrecremata sprach hierauf abermals über die Azymen. Nach einer Separatbesprechung der Griechen beim Kaiser erklärten sich diese bereit zur Anerkennung des Primates, nur solle der Papst ohne den Kaiser und die übrigen Patriarchen keine allgemeine Synode berufen dürfen und bei Appellationen von einem Patriarchen judices in partibus ernennen. Da Eugen hierauf nicht einging, drohte abermaliger Abbruch der Verhandlungen; doch vermittelten Isidor von Kiew und Bessarion einen neuen modus procedendi. Am 26. Juni wurden beiderseits je vier Deputirte erwählt, um eine Unionsformel zu vereinbaren. In Folge hiervon überreichten die Griechen nach abermaliger Separatbesprechung beim Kaiser dem Papste folgende schriftliche Erklärung: „In Betreff der ἀρχή des Papstes bekennen wir, daß er sei der oberste Hohepriester und Verwalter, der Stellvertreter und Vicar Christi, der Hirt und Lehrer aller Christen, daß er leite und regiere die Kirche Gottes, salvis juribus et privilegiis patriarcharum.“ Hier schmuggelten die Griechen bei der definitiven Redaction des Decretes am 2. Juli noch ein omnibus ein, was die Lateiner nach anfänglichem Protest schließlich zugestanden. Auf Grund dieser Vereinbarung schritt man nun zur endgültigen Abfassung des Unionsdecretes, um wo möglich am Feste Peter und Paul den Abschluß der Union feiern zu können. Es wurden hierzu beiderseits je sechs Deputirte erwählt, allein die Griechen machten auch jetzt noch so viel Einwendungen und Schwierigkeiten, daß die Unterzeichnung erst am 5. Juli erfolgen konnte. Das Decret wurde in lebendiger Wechselbeziehung beider Sprachen von Traversari und Bessarion nach Diptychenart lateinisch und griechisch verfaßt und trägt die Unterschrift von 115 lateinischen und 33 griechischen Synodalmitgliedern, sammt den Siegeln des Papstes und des Kaisers. Nur Marcus Eugenicus und der aus Florenz geflohene Bischof von Stauropol unterzeichneten das Decret nicht; bei Empfang dieser Nachricht soll der Papst ausgerufen haben: „So haben wir also nichts erreicht.“ Die feierliche Publication erfolgte am 6. Juli 1439 in der Hauptkirche zu Florenz, worauf der Papst das Hochamt hielt.

Das Unionsdecret spricht sich über die dogmatische Hauptdifferenz, über das Filioque, im Sinne der oben schon erwähnten Vereinbarung aus; die Nichtaufnahme des Filioque in's Symbolum wurde den Griechen zugestanden. Betreffs der Azymen wurde bestimmt, daß Weizenbrod erforderlich sei, daß dagegen die Consecration sowohl mit Ungesäuertem wie mit Gesäuertem wahrhaft erfolgen könne; die Priester sollten sich hierin nach den Gewohnheiten der betreffenden Kirche, der abendländischen oder der morgenländischen, richten. Ueber die Wirkung der Consecrationsworte hatte Bessarion bei Unterzeichnung des Decretes am 5. Juli die Erklärung abgegeben, daß die griechische Kirche die Transsubstantiation lehre, und daß die Wandlung durch Aussprechen der Einsetzungsworte Christi eintrete. Aus Schonung gegen die Griechen nahm man aber über diesen Punkt nichts in's Unionsdecret auf. Bezüglich des Zustandes nach dem Tode wurde die abendländische Lehre über das Purgatorium und die Form der sofortigen Beseligung und Verdammung angenommen; Beschaffenheit und Ort der Strafen des Fegfeuers wurden näher nicht bestimmt, sondern nur gesagt, daß die Gläubigen durch ihre Fürbitten den leidenden Seelen zu Hilfe kommen können. Die Lehre über den Primat ist in folgender Fassung gegeben: Item definimus Sanctam Apostolicam Sedem, et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum, successorem esse beati Petri principis Apostolorum et verum Christi vicarium totiusque Ecclesiae

caput, et omnium Christianorum patrem et doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur. Einige Gallicaner, namentlich Petrus de Marca (De concordia sacerdot. et imperii 3, 8, 5), welcher jedoch später retractirte, haben die Ansicht aufgebracht, das Quemadmodum etiam sei eine erst 80 Jahre später durch Abraham Cretensis eingeführte Fälschung aus quemadmodum et — et, und letzteres sei die Uebersetzung aus dem griechischen καθ' ὃν τρόπον καὶ — καὶ und in restringirendem Sinne zu fassen. Diese Ansicht wurde später von den Febronianern, in unserer Zeit von Janus (S. 347) und von Döllinger (Erklärung vom 21. Januar 1870) mit großer Emphase geltend gemacht. Indeß wurde schon den Gallicanern gegenüber oft daran erinnert, daß in vielen Bibliotheken und Archiven Europas noch zahlreiche urkundliche Ausfertigungen des Decretes existiren, welche sämmtlich das Etiam enthalten. Von dem Originaldecret wurden nämlich für die fünf Patriarchalstühle fünf Copien gefertigt und sämmtlich am 20. und 21. Juli von den noch anwesenden Griechen und Lateinern unterzeichnet. Außerdem verlangte der Papst, wie Syropulus berichtet, vom Kaiser noch die Unterschrift von fünf weiteren Copien, um sie an die Höfe der abendländischen Fürsten versenden zu können. Von diesen Urkunden befinden sich in Florenz die von Cardinal Cesarini der Stadt Florenz in silberner Cassette ad perpetuam rei memoriam vermachten vier Exemplare, heute in der Laurentiana verwahrt, darunter das Uroriginal. Außerdem wurden noch verschiedene von einem Theile der Concilsväter vidimirte Abschriften gefertigt. Eingehende Angaben über diese Urkunden gibt Frommann (Zur Kritik des Flor. Decrets, Leipzig 1870, 26 ff.) und liefert (S. 50) im Anschluß an die Civiltà cattolica (1870, I, 396 ss.) im Gegensatz zu seinen früheren Aufstellungen einen gründlichen Nachweis, daß auch innerlich zwischen beiden Texten kein Widerspruch bestehe. Dagegen macht er viel unnütze Worte über den Umstand, daß im griechischen Texte eines jener florentinischen, sowie eines vaticanischen Exemplars in der oben gegebenen Stelle die Worte: in universum orbem tenere primatum et ipsum pontificem Romanum fehlen, während sie im Uroriginal und in allen lateinischen Texten sich unverändert findet. Obgleich Frommann seinen Versuch, hieraus eine durch die Lateiner geschehene Fälschung des Uroriginals zu construiren, nachgerade preisgeben mußte, will er doch mit einem Berge von Hypothesen geltend machen, daß die fragliche Stelle auf den Wunsch des Kaisers aus den ersten Originalcopien weggelassen, in den späteren aber wieder eingesetzt worden sei; Hefele dagegen hat (Conc.-Gesch. VII, 759) mit Evidenz dargethan, daß von irgend welcher Absichtlichkeit bei der Auslassung dieser Worte keine Rede sein könne; er erklärt das Fehlen der Stelle zur Genüge durch ein Versehen des Abschreibers, der sich durch den zweimal gleichlautenden Anfang Ῥωμαϊκὸν ἀρχιερέα irre machen ließ. Nach Abschluß der Union wurden noch einzelne Fragen über Liturgie, Sacramentenspendung, Ehescheidung u. s. w. in vertraulichen Conferenzen besprochen; gegen Ende Juli 1439 aber verließen die meisten Griechen, nachdem sie zuvor noch gemeinschaftlichen Gottesdienst gefeiert und die Communion empfangen, Florenz (der Kaiser erst am 26. August) und begaben sich nach Venedig zurück, von wo sie sich Mitte October nach Constantinopel einschifften.

Nach der Abreise der Griechen verkündigte der Papst das freudige Ereigniß der Union der gesammten Christenheit und ließ überall Dankfeste abhalten; die Synode zu Florenz aber setzte ihre Thätigkeit fort. Am 4. September 1439 wurde wieder eine öffentliche Sitzung gehalten, die erste nach Abschluß der Union. Es wurden die Basler Decrete über die Superiorität eines allgemeinen Concils verworfen und die von den Baslern am 25. Juni 1439 ausgesprochene Absetzung des Papstes als inexpiabile scelus gebrandmarkt. Noch vor Abreise der Griechen waren zu Florenz auch Abgesandte der Armenier eingetroffen, um über eine Union zu verhandeln. Wie mit den Griechen wurden die Differenzpunkte auch bei ihnen in Commissionen beiderseitiger Vertreter besprochen, und schon am 22. November 1439 konnte das Unionsdecret in öffentlicher Sitzung publicirt werden. Dasselbe enthält folgende Punkte: Die Armenier acceptiren 1. das nicäno-constantinopolitanische Symbolum sammt dem Filioque und recitiren es an allen Sonn- und Festtagen bei der Meßfeier; sie acceptiren 2. die Bestimmungen des vierten, sowie 3. die des sechsten allgemeinen Concils gegen Monophysitismus und Monotheletismus; sie sprechen 4. ihre Zustimmung aus zur abendländischen Lehre von den sieben Sacramenten, nehmen 5. das athanasianische Symbolum an und richten sich 6. in der Feier der Feste Mariä Verkündigung, Johannes des Täufers, Weihnachten, Beschneidung, Epiphanie und Lichtmeß nach der Praxis der Lateiner bezüglich der Zeit. — Durch den Franciscanerpater Albert, der dem Patriarchen von Alexandrien die Kunde vom Abschluß der Union bringen sollte, hatte Eugen IV. auch die Jacobiten von Aegypten und Palästina zur Union einladen lassen. Wirklich konnte er bereits in der neunten öffentlichen Sitzung am 26. April 1441 verkünden, daß Gesandte der Jacobiten auf dem Wege nach Florenz seien, um daselbst eine Union abzuschließen. In derselben Sitzung kündigte der Papst die Verlegung der Synode nach dem Lateran aus Gründen der Zweckmäßigkeit an; doch wurde die Union mit den Jacobiten noch zu Florenz abgeschlossen. Der Hauptbevollmächtigte der Jacobiten, nämlich des

Patriarchen, des äthiopischen Königs Johannes und des Abtes Nicodemus von Jerusalem als Hauptes der dortigen Jacobiten aus dem Kloster des hl. Antonius, war der Abt Andreas. Derselbe hielt am 31. August 1441 in einer Generalcongregation vor dem Papste eine von orientalischer Devotion durchwehte Rede, und schon am 4. Februar 1442 wurde das Unionsdecret Cantate Domino mit den Jacobiten in öffentlicher Sitzung publicirt. Dasselbe enthält die mit den Griechen und Armeniern vereinbarten Unionsdecrete, ein ausführliches Bekenntniß des katholischen Glaubens, eine Aufzählung der canonischen Bücher des A. und N. T., die Anerkennung der sechs ersten, sowie aller späteren mit päpstlicher Auctorität gehaltenen allgemeinen Concilien, endlich die Consecrationsformel und die Anerkennung der Erlaubtheit der vierten Ehe.

Gegen Ende des Jahres 1442 erfolgte die bereits angekündigte Verlegung der Synode von Florenz nach dem Lateran; aber von der weitern synodalen Thätigkeit haben wir nur noch über zwei öffentliche Sitzungen (30. September 1444 und 7. August 1445) Kunde. In der ersten wurde die Union mit der syrischen, in der zweiten mit der chaldäischen (nestorianischen) und der maronitischen (monotheletischen) Kirche abgeschlossen. Außerdem war im Spätjahr 1442 auch ein Legat des Königs von Bosnien nach Rom gekommen und hatte in dessen Namen die manichäischen Irrthümer abgeschworen und das katholische Glaubensbekenntniß angenommen. Weitere Nachrichten über Thätigkeit und Schluß dieser Lateransynode sind uns nicht erhalten.

Die freudigen Hoffnungen, welche die ganze Christenheit auf das anscheinend so glücklich vollendete Einigungswerk setzen zu dürfen glaubte, sollten sich leider nicht erfüllen; die verschiedensten unglücklichen Umstände und Verhängnisse wirkten zusammen, um das schöne Werk in Bälde wieder zu zerstören oder sich gar nicht verwirklichen zu lassen. Letzteres war der Fall im russischen Reiche; gleich nach seiner Rückkehr von Florenz (kurz vor Ostern 1441) suchte Isidor in ehrlicher Weise die Union durchzuführen, fand aber sofort am Landesfürsten Wassilj Wassiljewitsch entschiedenen Widerstand. Diesem, sowie dem russischen Clerus überhaupt war der neue Metropolit als Ausländer mißliebig, dazu ersterem auch die Union aus politischen Gründen verhaßt. Es galt nur, die ungünstige Stimmung gegen den Metropoliten unter Anwendung der nöthigen Gewaltmittel richtig auszunutzen, dann konnte es gelingen, seiner sowie der von ihm vertretenen Union auf einmal loszuwerden. Bei der jetzt in Scene gesetzten Verhetzung und Aufstachelung gegen den Metropoliten blieben gewiß der Nebenbuhler Isidors für den Metropolitanstuhl, Jonas von Rjäsan, sowie der ihm persönlich verfeindete Abraham von Susdal, Reisebegleiter Isidors und Mitglied der Unionssynode, nicht unthätig. Wassilj verwies den Metropoliten zunächst in ein Kloster, um ihn dann von einer Synode wegen Ketzerei prozessiren zu lassen; allein Isidor floh zum Papst, und der Großfürst ließ nun durch die russischen Bischöfe ohne Dazwischenkunft des Patriarchen einen neuen Metropoliten wählen und weihen. So hatte der Fürst die russische Kirche thatsächlich vom Patriarchalverband Constantinopels losgerissen und zugleich die Union mit der römischen Kirche vernichtet. Wenn man aber bedenkt, daß trotz des gewaltthätigen Vorgehens des Fürsten nur vier von fünfzehn Bischöfen am Sturze des unionsfreundlichen Metropoliten mitarbeiten wollten, so wird man nicht sagen können, daß in Rußland die Union damals unpopulär gewesen wäre.

Auch im byzantinischen Reich gelang es nicht, den gewaltthätigen Widerstand gegen die Union zu brechen; das fanatische Treiben des unionsfeindlichen Clerus und vor Allem der Klosterbewohner war stärker als der heiligste Eifer der Unirten. Selbst die Mitglieder der Synode wurden alsbald zu Verräthern an ihrem eigenen heilig beschworenen Werke. Gleich bei der Ankunft in Constantinopel vernahm man die Rufe: „Wir haben unsern Glauben verschachert, haben die Gottlosigkeit gegen Gottesfurcht eingetauscht, durch Verrath am reinen Opfer sind wir Azymiten geworden." Anstatt nun solch ehrlosem Treiben sofort mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten und alsbald einen unionsfreundlichen Patriarchen zu bestellen, ließ der Kaiser den Stuhl noch mehrere Monate vacant, während deren die feindseligste Agitation ungehindert fortwuchern konnte. Erst am 4. Mai 1440 wurde Metrophanes, Metropolit von Cyzikus, als Patriarch feierlich eingeführt. Er war aufrichtiger Freund der Union und suchte sie ehrlich durchzuführen, zuerst mit Milde, wo es aber nicht ging, auch mit Strenge, indem er die verstockten Gegner ihrer Würden entsetzte und Unionsfreunde an deren Stelle wählte. Allein manche der angeseheneren kirchlichen Würdenträger zogen sich vom Patriarchen zurück und brachten durch den Metropoliten Arsenius von Cäsarea auch die drei übrigen Patriarchen auf ihre Seite, so daß diese 1443 auf einer Synode zu Jerusalem das „Latrocinium" zu Florenz verwarfen und Metrophanes für einen „Muttermörder" und Häretiker erklärten, ja dem Kaiser selbst mit der Excommunication drohten, wenn er nicht von der Union zurücktrete. Dieß und die in Folge politischer Constellationen eingetretene Lauheit des Kaisers in Sachen der Union veranlaßte den Patriarchen, mit Resignation zu drohen, wenn er von Seite des Kaisers nicht ernstlicher unterstützt würde; an der Ausführung der Drohung hinderte ihn der Tod (gest. 1. August 1443).

Papst Eugen IV. seinerseits that das Menschenmögliche, um die Union lebenskräftig zu machen und dem vom Islam schwer bedrohten griechischen Reiche ausgiebige Hilfe zu schaffen. Mit dem Aufwand aller Kräfte suchte er einen Land- und Seekrieg gegen die Türken in's Werk zu setzen. Allein der äußerst ungünstige Ausgang der

Schlacht von Varna (10. November 1444) vereitelte alle Anstrengungen und stimmte die Hoffnungen der Griechen auf Rettung vom Abendlande immer mehr herab; dagegen fand die giftige Agitation der Unionsgegner hierdurch immer günstigern Boden und geneigteres Gehör. Zwar wurde 1445 wieder ein Unionsfreund, der Protosyncellus Gregorius Mammas, zum Patriarchen gewählt, allein auch er vermochte die Gegner nicht zu beruhigen, und nach dem plötzlichen Tode des Marcus Eugenicus übernahm der Mönch Gennadius (Georgius Scholarius) die Führerschaft der Opposition. Am 31. October 1448 starb Kaiser Johannes, und nach seinem Tode wurden die Schismatiker noch anmaßender als zuvor. Auch der Bischof von Cortona, den Nicolaus V. auf Ersuchen des Kaisers Constantin als Legat nach Constantinopel sandte, war unvermögend, die Unionsfeinde zu beschwichtigen. Der gehässigen Anfeindungen und der widerlichen Hetzereien endlich müde, floh der Patriarch im August 1451 nach Rom, der unglücklichen Stadt den nahen Untergang prophezeiend. Wirklich rückte mit der Thronbesteigung Mohammeds II. das Verhängniß immer näher. Das flehentliche Hilfegesuch, das Kaiser Constantin jetzt nach dem Abendlande sandte, erwiederte Nicolaus V. mit der Forderung, zuerst die Union ehrlich durchzuführen, und sandte hierzu den Cardinal Isidor. Unter dem Eindruck des Schreckens vor der Kriegserklärung Mohammeds ließ sich ein Theil der Bevölkerung zu einer Unionsfeier bereit finden, die am 12. December 1452 in der Sophienkirche gehalten wurde, allein das kopflose Wüthen der verrannten Klosterbewohner, an deren Spitze Gennadius stand, ließ das Volk nicht zur Ruhe kommen. Unter den Furien des Krieges wüthete der religiöse Fanatismus in unglaublicher Verblendung weiter, bis der 29. Mai 1453 dem griechischen Reiche und der Union ein Ende machte. Da eine schismatische Kirche mehr im Interesse Mohammeds lag als eine unirte, wurde auf seinen Befehl der Unionsfeind Gennadius zum Patriarchen gewählt, der dann seine Bestätigung und Investitur vom türkischen Sultan erhielt. Um das Zerstörungswerk auch formell noch zu besiegeln, wurde 1472 zu Constantinopel eine Synode gehalten, auf welcher das Florentinum feierlich verworfen wurde.

Von da an blieb das Band der Einheit bis heute zerschnitten, wiewohl die Versuche, die gelöste Verbindung wieder anzuknüpfen, nie aufhörten. Im ersten Jahrhundert nach dem Florentinum freilich galt für das Abendland im Interesse der Selbsterhaltung der Kampf gegen den Islam als Hauptaufgabe. Als man dann auf's Neue an Unionsversuche denken konnte, mußten andere Wege eingeschlagen werden als bisher, denn einheitliche Verhandlungen waren jetzt nicht mehr möglich, da den Griechen ein nationales Oberhaupt fehlte. So wurde jetzt die Unionsfrage von selbst zur Missionsfrage, und man suchte sie auch auf diesem Wege zu lösen. Demnach gründete Gregor XIII. 1577 das griechische Colleg zu Rom, welches griechische Jünglinge aufnehmen und ausbilden sollte, um sie dann als Priester oder Missionare zu ihren Landsleuten zu senden. Einer der rührigsten Arbeiter an diesem Colleg war Leo Allatius. Auch die Propaganda (gegründet 1622) widmete ihre Thätigkeit der Griechenmission; namentlich aber waren die Jesuiten seit 1608 eifrig thätig auf diesem Gebiete und hatten dieserhalb viele Angriffe zu erdulden. Wenn durch diese missionirende Thätigkeit auch einzelne Uebertritte erfolgten, so blieb sie doch für das große Ganze der griechischen Kirche ohne nachhaltige Wirkung. Der Josephiner Bartholotti (Exercitatio politico-theologica, Viennae 1782) hoffte größere Erfolge, wenn alle Differenzen auf drei Punkte reducirt würden: Disciplin, Filioque und Primat. Erstere sollte man den Griechen unverändert concediren, das Filioque als Theologumenon und nicht als Dogma behandeln, den Primat aber nach der ältern Praxis beider Kirchen bestimmen. Bezüglich des ersten Punktes hatte bereits Benedict XIV. 1755 den orientalischen Missionaren eingeschärft, den griechischen Ritus nicht im Geringsten zu verletzen, sondern ihn unangetastet zu belassen. Aehnliche Zusagen hat auch neuestens noch Pius IX. gemacht in seinem Mahnschreiben an die Griechen zur Union im J. 1848; allein der orthodoxe Patriarch Anthimus von Constantinopel verhielt sich ablehnend, wie alle seine Vorgänger. Noch erfolgloser mußten der Natur der Sache nach die Versuche von Seiten der Protestanten sein, mit den Griechen in nähere Verbindung zu treten. Die dießbezüglichen Schritte des unglücklichen Patriarchen Cyrillus Lucaris (gest. 1638) hatten die Verdammung der protestantischen Lehre auf fünf griechischen Synoden zur Folge (Pichler, Der Patriarch Cyrillus Lucaris, München 1862). (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. VI und VII; Derselbe in der Tübinger Quartalschrift 1845; Zhishmann, Die Unionsverhandlungen zwischen der orientalischen und römischen Kirche seit dem Anfang des 15. Jahrh. bis zum Concil von Ferrara, Wien 1858; Theodor Frommann, Zur Kritik des Florentiner Unionsdecretes, Leipzig 1870; Ders., Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung, Halle 1872; Cecconi, Studi stor. del Concilio di Firenze etc., Firenze 1869; Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen Orient u. Occident, München 1864, I; Hasemann, Griech. Kirche, in Ersch u. Gruber, Encykl. LXXXIV.) [Knöpfler.]

Ferraris Lucius, Verfasser der Prompta Bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica necnon ascetica, polemica, rubricistica, historica. Ueber die persönlichen Verhältnisse desselben mehr zu erfahren, als der Titel des Werkes angibt, ist keinem der zahlreichen Herausgeber des Werkes gegönnt gewesen. Der Titel des Buches bezeichnet ihn als von Solero bei Alessandria gebürtig, Franciscaner-Obser-

vanten, jubilirten Lector, Exprovinzial, Synodalexaminator, ohne doch die Diöcese zu nennen, endlich Consultor des heiligen Officiums. Aus der an Benedict XIV. gerichteten Dedicationsepistel ergibt sich die Zeit der Abfassung. Die Censuren, welche die Drucklegung gestatten, datiren vom Herbst 1743 und Anfang 1745. Im folgenden Jahre erschien das Buch zu Bologna im Buchhandel. Es fand großen Anklang; freilich tadelt kein Geringerer als Benedict XIV. wiederholt in seinem classischen Werke De synodo diocesana die laxe Richtung. Auch von anderer Seite erfuhr Ferraris manche Anfechtung. Die vierte Ausgabe, gleichfalls zu Bologna erschienen, vom Jahr 1763, scheint bereits nach des Verfassers Tod besorgt zu sein; sie enthält in drei Folianten neun mäßige Bände, deren sieben erste das ursprüngliche Werk mit Supplementen des Auctors zur zweiten Auflage wiedergeben. Die Anlage ist alphabetisch, dem einzelnen Artikel geht ein mit fortlaufenden Nummern versehenes Summarium voraus, oft wird ein Schlagwort unter mehreren Abtheilungen (Articulus I. . .) abgehandelt. Der achte Band der genannten Ausgabe enthält Decrete der Rituscongregation und Resolutionen der Congregatio Consilii und einen Index generalis; der letzte Band Additiones ex aliena manu, Notae romani theologi et Animadversiones auctoris, endlich gleichfalls alphabetisch geordnete Supplementa. Spätere Ausgaben brachten alle diese Bestandtheile in Eine alphabetische Reihe: so die von den Mönchen von Monte Cassino besorgte Ausgabe in sieben Quartbänden (Neapol. 1844—1855). Letztere ruht auf den römischen Ausgaben von 1784 und 1790, wie auf ihr wieder die um einige Additiones und Indices vermehrte Ausgabe von Migne in acht Bänden (Vorrede datirt Paris 1851); die neueste Pariser Ausgabe (8 voll. 1884) dürfte mit dem Migne'schen Texte zusammenfallen. Das Werk ist noch heute, vorzüglich als Bibliotheca canonica, wegen des reichlich gebotenen Materials gesucht. [R. v. Scherer.]

Ferre, Vincenz, O. Pr. aus Valencia, gehört zu den bedeutendsten Thomisten des 17. Jahrhunderts und wird besonders geschätzt wegen der klaren Behandlung der Controversen über die thomistische Lehre. Er docirte zuerst Theologie an mehreren Generalstudien seines Ordens in Spanien und wurde dann nach Rom gerufen, wo er achtzehn Jahre die Stelle des Regens primarius am Colleg St. Thomas ad Minervam inne hatte. Sein Tod erfolgte im Profeßhause zu Salamanca 1682. Sein großer, leider unvollendeter Commentar zur Summa des hl. Thomas umfaßt acht Bände. Nachdem schon 1669 zu Rom zur secunda secundae der Tractat De fide, spe et charitate et vitiis oppositis in zwei Bänden erschienen war, folgten 1675—1690 zu Salamanca drei Bände zur prima und drei zur prima secundae bis zur 113. Quästion. Sein Ordensgenosse Perez a Lerma fügte noch zur 114. Quästion den Tractat De merito bei. (Vgl. Echard et Quétif, Script. O. Pr. II, 696.) [Streber.]

Ferrer, Vincenz, O. Pr., 1. der Heilige, s. Vincenz; 2. ein Professor zu Valencia, Magister der Philosophie und Theologie, gestorben um 1738; er verfaßte eine Epitome cursus theologici ad mentem b. Thomae, 4 voll., Valentiae 1724—1730, in welcher unter Anderm die Controverse über Probabilismus ausführlich behandelt ist, sowie eine vielverbreitete Moraltheologie in spanischer Sprache, 2 Bde., Valencia 1736. (Vgl. Michael a S. Joseph, Bibliogr. critica IV, Matriti 1742, 473.) [Streber.]

Ferrutius, der hl., Martyrer, war gegen Ende des dritten christlichen Jahrhunderts Soldat der römischen Besatzung zu Mainz. Um ganz für Christus zu leben, verließ er den Kriegsdienst, worauf ihn der Stadtpräfect in den Kerker zu Castel (Mainz gegenüber) werfen ließ; hier starb er nach sechsmonatlichem Verwahrsam um das Jahr 300 am 28. October. Ein Priester Namens Eugenius bestattete ihn bei Castel; sein Grab zierte ein Epitaph, welches in Kürze die Umstände seines Lebens und Leidens überlieferte. Auf Grund dieser Inschrift (ex literis mausolei) verfaßte der Fuldaer Mönch Meginhard um 856 eine Lebensgeschichte von vorwiegend erbaulichem Charakter. Surius gab sie in der Kölner Edition der Heiligenleben von 1618 heraus, neuerdings die Bollandisten (Oct. XII, 530 [1867]); letztere setzen den Tod in die Zeit des hinsinkenden Heidenthums. Die Verehrung des Heiligen ist frühe bezeugt durch Kalendarien (Geschichtsblätter für die mittelrheinischen Bisthümer S. 213. 243); ehedem verehrten ihn die Bisthümer Mainz und Würzburg, jetzt noch Mainz und Limburg. Erzbischof Lullus übertrug um 778 (Will, Regesten der Mainzer Erzbischöfe) die Gebeine von dem alten Friedhof St. Georg bei Castel, welcher Platz im Mittelalter zehntfrei war, quod S. Ferrutius in eodem loco requievit et inventus fuit ibidem, nach dem drei Stunden von Wiesbaden entfernten Bleidenstadt (locus laetantium) und gründete daselbst ein Kloster, welches seine Nachfolger Richulf 816 und Willigis um 1000 durch Neubauten und Rabanus Maurus durch Verse hoben und ehrten. Die Könige Karl d. Gr., Ludwig 882, Otto III. 995, Konrad II. 1034, Adolf und die Grafen von Nassau überhaupt beschenkten das Kloster (Weidenbach im Rheinisch. Antiquarius, 2. Abth. XIII, 140; Schliephake, Gesch. v. Nass. I, 113). Eine Reform ging 1085 von Hirschau aus; im J. 1495 verwandelte man das Kloster in ein Ritterstift. Schwere Schläge trafen es zur Zeit der Reformation und des dreißigjährigen Kriegs; seinen völligen Untergang theilte Bleidenstadt mit gleichartigen Anstalten in der Säcularisation; sein Besitz kam an Nassau. Gerettet vom Archive sind Codex blidenstatensis im Reichsarchiv zu München (vgl. Will, Monumenta blidenst. saec. IX—XI, Oenip. 1874), ferner das Statutenbuch von 1538 in Wiesbaden, Archivalien und Acten in München

und Wiesbaden (vgl. Archival. Zeitschr. VI, 159; II, 146, die Einleitung zum Codex diplom. Nassoic., Wiesb. 1885; Roth, Zur Geschichte des Klosters Bleidenstadt, in Studien d. Benedictinerordens 1883, I, 389); Weisthümer von Bleidenst. bei Grimm, Weisth. I und IV. Eine bis 1320 reichende und von Trithemius benützte Chronik des Klosters von Mönch Hugbert muß als verloren gelten; Notae blidenst. 1346—1391 bei Böhmer, Fontes IV, 392. [Falk.]

Ferus, Joh., s. Wild.

Fesch, Joseph, Erzbischof von Lyon und Cardinal, Oheim Napoleons I. Der Vater dieses Kirchenfürsten, Franz Fesch, stammte aus Basel und gehörte einer alten und angesehenen Familie daselbst an. Nachdem er aber als Lieutenant des in französischem Solde stehenden Schweizerregimentes Boccard nach Ajaccio gekommen war, trat er zu der Familie des großen Corsen in Beziehung. Er heiratete 1757, nachdem er zuvor zur katholischen Kirche übergetreten war, die junge Wittwe Ramolini, und aus dieser Ehe gingen ein Sohn und eine Tochter hervor, Halbgeschwister der Lätitia Ramolini, der Gattin von Karl Bonaparte und der Mutter Napoleons. Die Tochter kehrte durch Heirat mit dem Kaufmann Bürkli in Basel wieder in die frühere Heimat des Vaters zurück. Der Sohn aber, geboren den 3. Januar 1763, blieb in dem neuen Vaterland und widmete sich dem geistlichen Berufe. Nach Vollendung seiner Studien, die er in dem Seminar zu Aix machte, wurde er Canonicus und Archidiacon in Ajaccio. Die Revolution unterbrach zwar seine Laufbahn. Als das Domcapitel von Ajaccio durch ein Decret des Convents aufgelöst und er selbst durch die von den Anhängern des Generals Paoli auf der Insel Corsica erregten Unruhen genöthigt wurde, nach Frankreich zu fliehen, legte er das geistliche Gewand ab und suchte und erhielt eine Stelle in der Verwaltung der Armee, welche Montesquiou in Savoyen befehligte. Im J. 1796 begleitete er seinen Neffen, den General Napoleon Bonaparte, in der Eigenschaft eines Kriegscommissärs auf dessen italienischem Feldzug. Nach kurzer Zeit kehrte er indessen wieder zu seinen kirchlichen Verpflichtungen zurück, und bei dem Umschwung, der sich damals in Frankreich vollzog, konnte es ihm nicht an einem raschen Emporkommen in der kirchlichen Hierarchie fehlen. Nachdem sein Neffe als erster Consul an die Spitze der Republik getreten war und durch den Abschluß des Concordates vom Jahre 1801 Frankreich mit dem apostolischen Stuhle versöhnt hatte, erhielt Fesch bereits im Frühjahr 1802 das Erzbisthum Lyon. Am 17. Januar 1803 wurde er mit dem Purpur geschmückt. Im Sommer desselben Jahres ging er als Gesandter der französischen Republik nach Rom, und da der erste Consul im Jahre darauf den Kaiserthron bestieg und zur Befestigung und Verherrlichung seiner Stellung die Salbung durch das Oberhaupt der Kirche wünschte, so harrte des neuen Gesandten sofort eine sehr schwierige Aufgabe; es galt, den Papst zur Reise in die Hauptstadt Frankreichs zu bewegen. Daß sich Pius zu dem außerordentlichen Schritt verstand, ist nicht zum geringsten Theil den eifrigen Bemühungen des Cardinals Fesch zu verdanken. Dieser begleitete auch das Oberhaupt der Kirche zu dem wichtigen Act, und da Napoleon mit Josephine Beauharnais bis dahin nur in einer bürgerlichen Ehe lebte, nahm er noch in der Nacht vor der Krönung in päpstlichem Auftrag die kirchliche Trauung des kaiserlichen Paares vor. Nach der Krönung kehrte er wieder in die ewige Stadt zurück. In dieser und der nächsten Zeit wurden ihm weitere Würden und Ehrenämter zu Theil: er wurde Großalmosenier des Kaisers, Senator, Vorsteher der französischen Missionen, Primicerius des Capitels von St. Denys, Präfect mehrerer römischen Congregationen u. s. w. Sein Botschafteramt aber bereitete ihm eine fortlaufende Reihe von Schwierigkeiten. Napoleon wußte dem Papst für das große Entgegenkommen, das er ihm bewiesen, schlechten Dank. Er ging ihn alsbald mit Forderungen an, welche eben sowohl seiner Stellung als Souverän wie seiner Stellung als Oberhaupt der Kirche zu nahe traten, und Fesch ließ es in Betreibung derselben nicht wenig an Verständniß und Takt fehlen. Ihre Verweigerung durch den päpstlichen Staatssecretär erschien ihm als bloßes Uebelwollen, und seine Berichte an den Kaiser enthielten deßwegen die verletzendsten Ausdrücke über den Cardinal Consalvi. So sehr er indessen im Allgemeinen auf die Intentionen seines kaiserlichen Neffen einging, so gab er sich doch nicht zu einem bloßen Werkzeug seiner Politik her. Er bemerkt demselben in seinem Berichte vom 3. März 1806 ausdrücklich: Je ne dois ni juger, ni préjuger les vues ou les opérations de mon souverain; mais il n'est jamais permis à un prêtre, à un cardinal, à un archevêque, de sortir de la ligne tracée par sa vocation, qui est d'être un ministre de conciliation et de paix, et qui finit où l'on doit employer la force. Bei solcher Gesinnung war er aber für den römischen Gesandschaftsposten um so weniger brauchbar, je stürmischer und rücksichtsloser Napoleon mit seinen Forderungen gegen den römischen Stuhl auftrat; Fesch wurde darum im Mai 1806 abberufen. Gleichzeitig war für ihn eine andere hohe Würde in Aussicht genommen. Er ward am 27. Mai 1806 zum Coadjutor und Nachfolger des Mainzer Kurfürsten und Erzkanzlers Dalberg ernannt, nahm die Würde indessen nicht an. Ebenso wies er nach einigem Schwanken drei Jahre später das Erzbisthum Paris zurück, als er sich überzeugte, daß ihm nicht auch so viele Mittel zu der äußern Repräsentation bewilligt würden, wie er als Oheim des Kaisers für den Posten glaubte beanspruchen zu sollen. Sire, bemerkt er am Schluß seines Briefes vom 11. Februar 1809, que je devienne archevêque de Paris, mais que je le sois avec dignité. Il faut que je sois votre Oncle, si vous voulez que je me rende utile.

Hierzu mögen mit der Zeit noch andere Motive gekommen sein; im Anfang war jener Grund allein maßgebend. Uebrigens war Paris damals und in den nächsten Jahren sein gewöhnlicher Aufenthaltsort. Er führte den Vorsitz in den geistlichen Commissionen, welche Napoleon im November 1809 und im Januar 1811 einsetzte, um das Confirmationsrecht bei Besetzung der Bisthümer vom römischen Stuhl auf die Metropoliten zu übertragen; er führte ferner das Präsidium auf dem sog. Nationalconcil, das sich im Sommer 1811 an jene Berathungen in Paris anschloß, und wie früher ließ er sich die Unterstützung der kaiserlichen Politik auch jetzt in hohem Grade angelegen sein. Doch war seines Bleibens in der Hauptstadt nicht mehr lange. Dem Unersättlichen konnte nur Genüge thun, wer sich selbst ganz aufgab, und dazu mochte sich Fesch, trotz alles Eifers, den er der Sache des Neffen bezeigte, doch nicht entschließen. Er blieb sich bewußt, auch ein Diener der Kirche zu sein, und sein Verhalten trug ihm wiederholte demüthigende Kränkungen ein, so daß er schon im Anfang des Jahres 1810 um die Erlaubniß bat, sich in seine Diöcese zu begeben. Diese ward ihm damals noch nicht gewährt, nach dem Nationalconcil aber zugestanden. Die volle Ungnade des Kaisers zog er sich dadurch zu, daß er in der Eröffnungsrede mißliebige Dinge berühren ließ, und daß er auf dem Concil mit den anderen Bischöfen den von Pius IV. vorgeschriebenen Eid leistete. Wie sehr er aber trotz Allem der Sache des Kaisers zugethan blieb, geht daraus hervor, daß er, als Napoleon von Elba nach Paris zurückkehrte, sofort an dessen Seite eilte. Die Tage der Herrschaft waren indessen für den Neffen bereits gezählt, und beim zweiten Sturz Napoleons zog sich Fesch mit seiner Schwester Lätitia, der Mutter Napoleons, wieder dahin zurück, wo er schon bei dem ersten Fall des Kaiserreiches eine Zuflucht gesucht hatte, nach Rom, um nunmehr daselbst bis an's Ende seines Lebens (13. Mai 1839) zu verbleiben. Er erfreute sich seitens des Papstes beide Male einer freundlichen Aufnahme, obwohl bei seiner zweiten Ankunft einige Eiferer seine Reise nach Frankreich gerne mit Einsperrung in der Engelsburg bestraft gesehen hätten. Auch sein Erzbisthum verblieb ihm, obschon von Frankreich mit allem Eifer eine Neubesetzung betrieben wurde; er verwaltete es durch Vicare. Leo XII. kam zwar 1824 dem Drängen der französischen Regierung so weit entgegen, daß er ihm die Ausübung jeglicher Jurisdiction in dem Sprengel untersagte. Aber ein neuer Erzbischof wurde, so lange Fesch lebte, nicht ernannt, da er sich nie zu einem Verzicht auf die Stelle herbeiließ. Sein weiteres Leben verlief in Ruhe und Stille. Er widmete seine Muße hauptsächlich der Erweiterung und Vervollständigung der großen Gemäldegallerie, welche er sich im Laufe der Jahre erworben hatte. Seinem Neffen erwies er den letzten Dienst, als er durch Vermittlung der päpstlichen Regierung von England die Erlaubniß erwirkte, zwei Geistliche nach St. Helena zu schicken (1819). Seine persönliche Haltung war seit seinem Rücktritt in den geistlichen Stand tadellos. Er war zwar etwas mehr, als einem Geistlichen geziemt, dem Luxus zugethan, doch wird man ihn in Anbetracht seiner außerordentlichen Laufbahn und Stellung deßhalb nicht zu hart beurtheilen dürfen. (Lyonnet, Le cardinal Fesch, archevêque de Lyon etc., 2 vols., Lyon 1841; La Correspondance de l'empereur Napoléon I avec le cardinal Fesch, bei A. Du Casse, Hist. des négociations diplomatiques rel. aux traités de Mortfontaine etc., I, Par. 1855; D'Haussonville, L'église romaine et le premier empire, 5 vols., 3[e] éd. Par. 1870; Ch. v. Stramberg, Rheinischer Antiquarius, 2. Abth. XVI.) [Funk.]

Feßler, Ignatius Aurelius, Exkapuziner und Apostat, verdient als lehrreiche Illustration der josephinischen Aufklärung einige Beachtung. Er war 1755 zu Czurendorf in Ungarn geboren und verbrachte seine Jugendjahre in Preßburg und Raab. Seine Mutter hatte eine besondere Vorliebe für die Lutheraner, deren religiöse Versammlungen sie oft in Gesellschaft ihres Sohnes besuchte. Dem Einfluß dieser Frau ist auch die religiöse Verschwommenheit zuzuschreiben, welche Feßler sein ganzes Leben lang anhaftete. Schon auf dem Gymnasium zu Raab gab er Proben seiner verkehrten Geistesrichtung durch „Abfassung eines Gebetbüchleins", in welchem „nicht ein einziges Gebet zur Mutter des Herrn oder zu irgend einem Heiligen war". Auch trat damals schon jene geistige Hoffart hervor, welche ihn allen Belehrungen und Ermahnungen unzugänglich machte. Mit 17 Jahren trat Feßler in den Kapuzinerorden und erhielt den Namen Innocentius. Unzufrieden mit seinem Berufe, dachte er bald an die Rückkehr in die Welt, verblieb aber zuletzt „ohne innige Religiosität" im Orden und legte 1774 die Gelübde ab. Sehr klar hatte ihn der ehrwürdige greise Pater Peregrinus durchschaut, welcher voraussagte, daß Innocentius in der Folge dem Orden manche Trübsale zuziehen würde. Im Juli 1774 wurde er in das Kloster Besnjiö gesandt, welches er später mit dem Convent von Großwardein vertauschte. Der Umgang mit Calvinisten, besonders dem Freiherrn Podmanitzky und der sogen. Polackelschneiderin Sophie und die Lectüre antikirchlicher und unanständiger Schriften erschütterten Feßler in seinem Glauben und machten ihn auch empfänglich für die Lockungen der Sinnlichkeit. An dem Studium der Theologie fand er kein Gefallen; um so mehr ergab er sich heimlich der Lesung deistischer und atheistischer Schriften, welche ihm den Glauben vollends raubten. Als er zur Fortsetzung seiner Studien in das Kloster Schwächat bei Wien geschickt wurde, machte er durch Vermittlung des Arztes Dr. Stoll die persönliche Bekanntschaft des berüchtigten Eybel, dessen Schriften er sich schon früher verschafft hatte, und wurde von diesem bei dem gleichgesinnten Abt Rautenstrauch eingeführt. Von

solchen Männern in seiner Opposition gegen die Kirche bestärkt und mit kirchenfeindlichen Schriften heimlich versehen, warf der unselige Mönch noch den letzten Rest des Glaubens von sich; als er 1779 die Priesterweihe empfing, war er bereits „in der Kälte des Unglaubens erstarrt". Trotzdem celebrirte er die heilige Messe und verwaltete das Amt eines Beichtvaters in Mödling, während er keine Gelegenheit vorübergehen ließ, über die katholische Kirche, ihre Dogmen, besonders über die Klöster die Lauge seines Spottes zu ergießen und seine Mitbrüder als Fanatiker und Intriguanten hinzustellen. Im J. 1781 kam er zur Vollendung seiner Studien nach Wien. Sein Benehmen, namentlich auch sein Verkehr mit Frauenzimmern kam endlich zu den Ohren seiner Vorgesetzten, und man gedachte ihn durch Versetzung in ein ungarisches Kloster seiner gefährlichen Umgebung zu entreißen; allein Feßler kam seinen Obern zuvor. Er erlangte von Kaiser Joseph II., dessen Gunst er durch seine Schrift „Was ist der Kaiser?" erworben hatte, die Erlaubniß, in Wien zu bleiben, und erhielt 1784 eine Anstellung als Professor der orientalischen Sprachen und der alttestamentlichen Exegese an der Universität Lemberg. Hier hielt er „ohne Glauben" und „ohne Religion" Vorlesungen über das Alte Testament und auch über Dogmatik und Polemik. Hier ließ er sich auch als Mitglied der Freimaurerloge „Phönix zur runden Tafel" aufnehmen. Die Entlassung aus dem Orden erhielt er am 9. December 1787. Schon bald seiner „Amtsstudien" und „aller Theologie wie alles Katholicismus überdrüssig", versuchte er sich auf dem Gebiete der Belletristik und wollte in seinem Marc Aurel „das Bild eines weisen und gerechten Regenten" zeichnen. Aber schon im Januar 1788 legte er seine Stelle nieder und entwich heimlich aus Lemberg, weniger aus Furcht vor einem fiskalischen Prozesse wegen seines Trauerspiels „Sidney", als vielmehr, wie die gewiß unverdächtige Wiener Kirchenzeitung des aufgeklärten Abtes Wittola S. 680 eingesteht, weil er „einen seinem Berufe nicht anständigen Leichtsinn erblicken ließ", und wegen „Schulden, die er nicht zu zahlen wußte". Der Flüchtling begab sich nach Breslau und nahm später eine Stelle als Hauslehrer bei dem reformirten Fürsten von Schönaich-Carolath an. Um dieselbe Zeit suchte er auch bei dem Bischof von Agram und bei dem Coadjutor von Mainz, Freiherrn von Dalberg, um Verleihung einer Pfarrei nach, wurde aber abschläglich beschieden. Die gleichzeitige Aufforderung seines ehemaligen Guardians, Pater Cölestinus, in den Orden zurückzukehren, wies Feßler ab. Um seinen Bruch mit der katholischen Kirche zu vollenden, trat er 1791 äußerlich zum Lutherthum über; innerlich blieb er ungläubiger Deist wie vorher. Im folgenden Jahre nahm er sich ein Weib, von welchem er sich 1802 nach zehnjähriger unglücklicher Ehe wieder trennte, um bald wieder eine neue Ehe einzugehen. Seit 1796 wohnte Feßler in Berlin. Er beschäftigte sich mit literarischen Arbeiten und bearbeitete im Auftrage der Loge Royal York deren Statuten. Schon früher hatte er den „Evergetenbund" gestiftet, der sich indeß bald wieder auflöste. Sein Uebertritt zum Protestantismus hinderte die preußische Regierung nicht, ihn zum „Rechtsconsulenten in geistlichen und Schulangelegenheiten" für die rein katholischen polnischen Provinzen Neu-Ost- und Südpreußen (1798 bis 1807) zu ernennen. Eine Erholungsreise in Deutschland machte ihn mit den protestantischen Celebritäten bekannt. Sehr nachtheilig für die finanziellen Verhältnisse Feßlers, der ein Landgut in der Nähe von Berlin bewirthschaftete, waren die Kriegsereignisse, in deren Folge auch sein Gehalt sistirt ward. Von den Freimaurern und anderen Freunden unterstützt, wurde er 1809 aus seiner Noth durch die Berufung zum Professor an der Alexander-Newsky-Akademie zu Petersburg mit einem Gehalt von 2500 Rubeln errettet. Aber schon 1810 fand er sich genöthigt, seine Professur niederzulegen, da man ihn atheistischer Grundsätze beschuldigte. Kaiser Alexander ernannte ihn mit Beibehaltung seines Gehaltes zum Mitglied der Gesetzgebungscommission. Feßler nahm seinen Wohnsitz in Wolsk, Saratow und zuletzt in Sarepta; hier trat er mit den Herrnhutern in Verbindung. Seine äußeren Verhältnisse gestalteten sich wieder ungünstig, besonders da ihm sein Gehalt nicht verabfolgt ward. Doch 1817 erhielt er alle Rückstände ausbezahlt und wurde von Alexander zum Amte eines „evangelischen Bischofs" ausersehen. Sein innerer Entwicklungsgang hatte jetzt einen Abschluß gefunden. Nachdem er der katholischen Wahrheit den Rücken gekehrt, fiel er aus einem falschen System in das andere, bis er endlich in einer vagen Gefühlsreligion, nach dem Muster der alle Dogmen verwischenden Briefe Schleiermachers über Religion, Befriedigung für seine religiösen Bedürfnisse zu finden vermeinte. Er amtirte nun als „geistlicher Präses" des Consistoriums von Saratow bis zu dessen Aufhebung und wurde 1833 als Generalsuperintendent und Kirchenrath der lutherischen Gemeinden in Petersburg angestellt. Er starb am 15. December 1839 in einem Alter von 83 Jahren. — Seine Schriften sind meistens der Vergessenheit anheimgefallen; eine specielle Aufführung derselben scheint unnöthig. Von Wichtigkeit für die Beurtheilung seines Charakters und innern Entwicklungsganges ist die von ihm selbst verfaßte Schrift: Feßlers Rückblicke auf seine siebzigjährige Pilgerschaft, Berlin 1824, welche durch die 1825 erschienenen „Resultate meines Denkens und Erfahrens" ergänzt wird. [Brück.]

Feßler, Joseph, Bischof von St. Pölten, wurde am 2. December 1813 zu Lochau bei Bregenz als Sohn einfacher Landleute geboren. Die außerordentliche Begabung des Erstgebornen bestimmte die Eltern, ihn studiren zu lassen. Das Gymnasium absolvirte Feßler in Feldkirch, die philosophischen Studien zu Salz-

burg und Innsbruck; an letzterer Universität widmete er sich auch noch für ein Jahr den juridischen Studien. Im October 1833 erscheint er als Theolog in Brixen; am 30. Juli 1837 weihte ihn Fürstbischof Galura zum Priester. Seine erste Stellung war die eines Präfecten im adeligen Convicte (Teresianeum) zu Innsbruck, aber schon im Jahre 1838 erhielt er den Ruf zum supplirenden Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes an der theologischen Lehranstalt zu Brixen. Vom Jahre 1839—1841 weilte er im höhern Priesterbildungs-Institut (Frintaneum) zu Wien, und kehrte als Doctor der Theologie nach Brixen zurück. Bald ward er zum wirklichen Professor der früher supplirten Fächer ernannt und verblieb in dieser Stellung bis 1852. Im Jahr 1848 ward er zum Parlamente nach Frankfurt, im Herbst 1848 zur Würzburger Episcopal-Conferenz und 1849 zur Versammlung der österreichischen Bischöfe in Wien abgeordnet. Auf Ersuchen der Würzburger Versammlung schrieb er: Ueber die Provinzial-Concilien und Diöcesan-Synoden (Innsbruck 1849). Ebenfalls in die Brixener Periode seines Lebens fällt die Herausgabe seines berühmtesten Werkes: Institutiones Patrologiae, 2 voll., Oeniponte 1850—1851. — Im Jahre 1852 wurde er an die Wiener Universität berufen, wo er bis 1856 die Kirchengeschichte und bis 1861 das canonische Recht lehrte. Um sich für letzteres Fach noch gründlicher vorzubereiten, benutzte er einen halbjährigen Urlaub (von März 1856 an) zu dießbezüglichen speciellen Studien in Rom, und schon damals rühmte Cardinal Santucci, der große Canonist, bei dem er beliebigen Zutritt hatte, die Tiefe und den Umfang von Feßlers Gelehrsamkeit. Nebst der Professur versah er auch die Stelle eines k. k. Hofcaplans und Studien-Directors im Frintaneum. Im Jahre 1858 fungirte er als zweiter Promotor beim Provinzial-Concil in Wien und wurde hierauf zum Ehrencanonicus des dortigen Metropolitan-Capitels ernannt. Einen längern Urlaub im Schuljahr 1860/61 benutzte er neuerdings in Rom, um an eine Erläuterung der Decretalen die letzte Hand anzulegen und ihre baldige Drucklegung zu ermöglichen. Leider ist die Veröffentlichung unterblieben. Feßler weilte noch in Rom, als ihn der Fürstbischof von Brixen, Vincenz Gasser, zu seinem Weihbischof und Generalvicar in Vorarlberg wählte (31. März 1862). Schon im Consistorium vom 7. April wurde er als Bischof von Nyssa i. p. i. präconisirt und am 18. Mai zu Brixen consecrirt. In Sachen des Concordates ging Feßler 1863 als Ablegat der kaiserlichen Regierung wieder nach Rom; diese Angelegenheit beschäftigte ihn daselbst bis zum Frühjahr 1864. Am 23. September desselben Jahres wurde er vom Kaiser zum Bischof von St. Pölten ernannt; am 27. März 1865 erfolgte die päpstliche Confirmation und am 30. April seine Inthronisirung. Neuerdings sah er die ewige Stadt (1867) beim Centenarium der Apostelfürsten und kam als Thronassistent Sr. päpstlichen Heiligkeit in seine Diöcese zurück. Als Papst Pius IX. das Concilium Vaticanum berief, übertrug er ihm, und zwar aus eigenster Eingebung, die hochwichtige Stelle des Concil-Secretärs, und die Wahl war eine überaus glückliche; Feßler besaß alle Eigenschaften, welche dieser Posten erforderte, volle Hingabe an die Sache der heiligen Kirche, umfassendes Wissen auf dem Gebiete der Geschichte und des Rechtes, Sprachkenntnisse, Scharfsinn, Ausdauer, kräftige Gesundheit und feines Benehmen. Darum wurde auch diese Wahl, da Feßlers Name weit und breit bekannt war, freudig begrüßt; in Frankreich ward sie anfänglich etwas kühl aufgenommen, allein bald zählten auch die Franzosen zu seinen Bewunderern. Bei den fast übermenschlichen Anstrengungen, denen er sich als Concils-Secretär unterzog, litt aber seine sonst starke Gesundheit, so daß man mit Grund behaupten kann, er habe den Keim seines frühzeitigen Todes aus Rom mitgebracht. — Als Bischof von St. Pölten leitete er die Diöcese mit Klugheit und Umsicht und verlieh ihr durch seine Gelehrsamkeit wie durch seine Ehrenstellungen auch Ansehen und Glanz nach Außen. Unter ihm erfolgte die Translation des Diöcesan-Knabenseminars von Krems nach Seitenstetten und die bleibende Zuweisung von Ochsenburg als Mensalgut an den jeweiligen Bischof von St. Pölten. Am 25. April 1872 schied er im 59. Lebensjahre aus dieser Welt. Als Erben seines unbedeutenden Nachlasses bestimmte er zu gleichen Theilen das Diöcesan-Knabenseminar und das bischöfliche Taubstummen-Institut in St. Pölten. Seine werthvolle Bibliothek vermachte er dem dortigen Priesterhaus. — Ein schönes Monument setzte diesem gelehrten und frommen Bischof Anton Erdinger, Director des bischöflichen Clerical-Seminars in St. Pölten durch die Schrift: Dr. Joseph Feßler, Bischof von St. Pölten und Secretär des vaticanischen Concils. Ein Lebensbild. Brixen 1874. Der Anhang dieses Buches gibt von S. 197—208 ein vollständiges Verzeichniß von Feßlers Werken, Broschüren, Pastoralschreiben, Predigten und Ansprachen, Aufsätzen in Zeitschriften, Recensionen und Anzeigen — als Beweis von dem Fleiße und der literarischen Productionskraft des Hingeschiedenen. Hier sind, nachdem das Buch über die Provinzial-Concilien und die Institutiones Patrologiae schon erwähnt sind, nur folgende Schriften noch anzuführen: Studien über das österreichische Concordat vom 18. August 1855, Wien 1856; Geschichte der Kirche Christi als Religions-Lehrbuch für das Obergymnasium, Wien 1857 u. ö.; Das letzte und das nächste allgemeine Concil, Freiburg 1869; Sammlung vermischter Schriften über Kirchengeschichte und Kirchenrecht, Freiburg 1869; Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste, zur Abwehr gegen Dr. Schulte, Wien 1871; Das vaticanische Concil, dessen äußere Bedeutung und innerer Verlauf, Wien 1871. [Mitterrutzner.]

Feste sind dem Gottesdienste geweihte Freudentage. I. Das Wort Fest (festum, ἑορτή) bezeichnete in der vorchristlichen Zeit einen Tag, an welchem man feierliche Opfer darbrachte, Opfermahlzeiten veranstaltete und von Geschäften und Gerichtsverhandlungen abließ. Als Bezeichnung für einen freudigen, dem Gottesdienste geweihten Tag, an welchem geräuschvolle Geschäfte und öffentliche Verhandlungen untersagt waren, ging das Wort auch in den christlichen Sprachgebrauch über. Weil nämlich der Besitz eines Gutes Freude hervorruft, müssen die Tage, an welchen die Christen von körperlicher Arbeit ablassen, um in dem höchsten Gute zu ruhen, Freudentage sein. Da deßgleichen die Feier der Eucharistie von jeher als ein Act der Freude aufgefaßt wurde (Probst, Liturgie S. 81), zählte man die Tage der Charwoche weder zu den Festtagen (Ap. Const. 5, 18), noch feierte man an den beiden letzten derselben die Eucharistie (Innocent. I. Ep. ad Decent. n. 7). Die Synode von Laodicea verbot sogar während der ganzen Quadragesima die Feier von Martyrerfesten und gestattete die Darbringung des Meßopfers nur am Samstag und Sonntag (can. 49). Im geistigen Sinne ist allerdings dem Christen jeder Tag ein Festtag, da er Gott zu allen Zeiten und an allen Orten anbetet. Allein als Sinnenwesen bedarf der Mensch auch des Sinnlichen. Die Großzahl der Gläubigen, sagt Origenes (C. Cels. 8, 23), ist nicht der Art, daß sie jeden Tag als Festtag feiern könnten, sondern sie bedürfen bestimmter Tage, durch welche sie sinnlich zum Gottesdienste aufgefordert und an die christlichen Mysterien erinnert werden. Die Anhaltspunkte für die Auszeichnung bestimmter Tage gibt aber jede durch historische Thatsachen in die Welt eingetretene Religion. Wenn der Tag der Auferstehung Christi und der Sendung des heiligen Geistes im Kreislaufe des Jahres wiederkehrte, wurde das Gedächtniß an diese Großthaten Gottes verstärkt wachgerufen und dadurch die Feier derselben oder die Feste verursacht. Die Erneuerung der Offenbarungsthatsachen an den Festen ist jedoch keine bloß commemorative, sondern mit ihnen erneuern sich auch die aus denselben fließenden Gnaden. Denn auch die Gnaden sind an Zeiten geknüpft. „Daß ihr bedächtet an diesem eurem Tage, was euch zum Heile dient" (Luc. 19, 42). „Meine Stunde ist noch nicht gekommen" (Joh. 2, 4; vgl. Joh. 7, 6). Zu bestimmten Zeiten ladet Jesus in den Weinberg ein (Matth. 20, 1 ff.). Solche Zeiten und Tage sind vorzüglich die Feste, an welchen sich das an dem mystischen Leibe Christi wiederholt, was an Jesus, dem Haupte, geschah. Jesus wird zu Weihnachten in den Herzen der Gläubigen geboren, am Charfreitage kreuzigen sie sich mit ihm, am Ostertage stehen sie mit ihm zu einem neuen Leben auf. Darum klagt und jubelt die Kirche nicht nur mit ihrem sterbenden und auferstehenden Haupte, sondern sie bittet auch um die Zuwendung der an den betreffenden Tagen durch Christus erworbenen Gnaden, ja sie wendet dieselben den Gläubigen direct zu, insofern sie an Epiphanie, Ostern, Pfingsten vorzugsweise die heiligen Sacramente gespendet hat und noch spendet.

Die Feier der Feste beschäftigt sich selbstverständlich zuerst und hauptsächlich mit Christus und denjenigen Thatsachen der neutestamentlichen Offenbarung, welche die Angelpunkte unseres Heiles bilden. Dazu gehört vor Allem die Auferstehung Christi (1 Cor. 15, 14) und die Ausgießung des heiligen Geistes. Ostern und Pfingsten sind darum die beiden ältesten Feste; im zweiten Jahrhundert schloß sich daran das der Erscheinung Christi (Epiphanie, Taufe Christi). Im Morgenlande vertrat dasselbe bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts zugleich das Fest der Geburt Christi, welches letztere man im Abendlande, wenigstens in Rom, schon im 2. Jahrhundert feierte. In dieser Zeit kam auch das Fest Christi Himmelfahrt hinzu. Das Fest der Beschneidung Christi entstand im 6., das Frohnleichnamsfest im 13. und das vom Namen Jesu im 15. Jahrhundert. Das Evangelium von der Verklärung Christi wird bereits im 8. Jahrhundert am Sonnabend nach dem ersten und am zweiten Fastensonntag gelesen; das Fest de transfiguratione Christi mit eigenem Officium ordnete Papst Calixtus III. an.

Eine zweite Reihe von Festen bilden die Heiligenfeste. Die Heiligen, die fruchtbaren Schosse an dem Weinstocke Christi, sind aus ihm gezeugt und geben von ihm Zeugniß. Wenn die Kirche daher sie an ihrem Todestage (natale, Geburtstag für den Himmel) durch Feste verherrlicht, so bezieht sich die Feier principaliter auf Christum und bloß secundär auf sie und ihre Mitwirkung mit Jesu (Tert. De corona c. 4). Diese Feste sind aus der bis auf die apostolische Zeit hinaufreichenden Gewohnheit, am Jahrestage der Verstorbenen das Opfer darzubringen, entstanden. Die Feier des Anniversariums der meisten Verstorbenen hörte mit dem Ableben ihrer nächsten Verwandten auf und ihr Andenken erlosch; das der Martyrer dagegen, oder das von Männern wie Athanasius, Ambrosius &c., lebte in den Kirchen fort. Denn nicht bloß Verwandte und Freunde feierten ihren jährlichen Todestag, sondern die Kirchen, um die sie sich verdient gemacht hatten. Das von einer Kirche durch Darbringung des Opfers jährlich gefeierte Andenken an einen durch sein Martyrium oder seine Thätigkeit hervorragenden Mann ist das ursprüngliche Heiligenfest. Als solches trug es anfänglich einen mehr oder weniger localen Charakter an sich. Durch den Wetteifer der Kirchen, durch Vertheilung von Reliquien, durch das wachsende Ansehen des Heiligen wurde es im Verlaufe der Zeit zu einem Feste der Provinz, des Landes, der ganzen Kirche. In den ersten drei Jahrhunderten feierte man als Heiligenfeste bloß die der Apostel und Martyrer. Im vierten Jahrhundert wurde auch der Jahrestag der Bekenner, wie der hll. Athanasius und Basilius, durch öffentlichen Gottesdienst celebrirt,

aus welchem sich ihre Feste entwickelten. Ebenso wird es sich mit sehr frommen Frauen und Jungfrauen verhalten haben; wenigstens besitzen wir Predigten des hl. Gregor von Nazianz auf seine Mutter und Schwester. Das sind aber die verschiedenen Klassen der Heiligen, deren Feste das Missale und Brevier kennt, nämlich Apostel, Martyrer, Confessoren (Bischöfe und Nicht-Bischöfe), Jungfrauen und Nicht-Jungfrauen, die beiden letzteren in Martyrer und Nicht-Martyrer abgetheilt. Nicht vor dem fünften Jahrhundert kamen die Feste der seligsten Jungfrau Maria und sodann die der Engel hinzu. Außer denselben sind noch Feste zu erwähnen, welche nicht Personen, sondern Sachen betreffen. Zu ihnen gehören die Feste vom Kreuze, von der Dornenkrone Christi u. a. Das Officium Lanceae et clavorum, von Innocenz VI. (1354) dem römischen Reiche deutscher Nation concedirt, wird in einigen Bisthümern ex indulto sedis apostolicae gefeiert.

Nicht alle Thatsachen aus dem Leben Jesu, welche in den Festen gefeiert werden, sind von derselben hohen Bedeutung, und nicht alle Heiligen stehen auf derselben Stufe, sondern je näher sie Christus standen, desto höher ist ihr Rang. Deßhalb nimmt unter ihnen die seligste Jungfrau die höchste Stelle ein. Ihr folgen die Apostel, Martyrer, Bekenner, Jungfrauen, Frauen. Es kann aber auch ein Heiliger für ein bestimmtes Land, für eine Diöcese und Kirche eine erhöhte Bedeutung haben. Diese Verschiedenheit drückt sich in der Rangordnung der Feste aus, unter welchen die Rubriken hauptsächlich festa duplicia, semiduplicia und simplicia unterscheiden. Im Laufe der Zeit vermehrten sich die Feste der Heiligen mit eigenen Officien. Da sie anfänglich localer Natur waren, blieb die in der ganzen Kirche geltende, für alle Tage des Jahres bestimmte Messe in ihrem ungeschmälerten Bestande. Man las aber in dieser oder jener Diöcese, in welcher ein solches Fest celebrirt wurde, außer dem Tagesofficium noch das Festofficium als zweites. Aus den bereits angegebenen Gründen verloren jedoch diese Feste immer mehr ihren localen Charakter, und es bildete sich neben dem Tagesofficium das officium sanctorum aus. Zwei Officien zu beten wurde lästig, darum beschränkte man es auf die höchsten Feste und nannte diese festa duplicia. Allmälig verdrängten die festlichen Officien das tägliche (allgemeine) gänzlich, so daß man bloß jene mit verdoppelten Antiphonen betete und auf diese nun den Namen festum duplex bezog. Die Officien der Feste niedrigen Ranges suchte man mit dem Tagesofficium zu verbinden, so daß von dem Feste bloß das halbe Officium gelesen wurde. Das ist der Ursprung der festa semiduplicia; eine Bezeichnung, welche zuerst Durandus (gest. 1296) gebraucht. Jetzt bezeichnet man mit diesem Worte Feste, deren Antiphonen halb verdoppelt, d. h. vor dem Psalm intonirt, nach demselben ganz gesagt werden. Die Feste des niedrigsten Ranges erhielten in dem Tagesofficium bloß eine Commemoration und wurden festa simplicia genannt, weil man bei ihrer Feier bloß ein einfaches Officium betete. Pius V. änderte dieses insofern, als er die Psalmen der Laudes aus dem sonntäglichen Officium und den Hymnus aus dem commune sanctorum in das Officium festum simplex aufnahm (vgl. Probst, Brevier und Breviergebet 47—49).

Die Feste werden in solenne und nicht-solenne eingetheilt. Augustinus leitet das Wort solemnis von solet und annus ab, so daß ein solennes Fest ein solches ist, dessen jährliche Feier nie unterlassen, sondern im Verhinderungsfalle auf einen andern Tag verlegt wird. Zu denselben gehörten früher die festa duplicia und semiduplicia, während das festum simplex als nicht solennes ausfiel, wenn es mit einem Feste erster Klasse zusammentraf. Leo XIII. hat jedoch festgesetzt, „daß festa duplicia minora (die der heiligen Kirchenlehrer ausgenommen) et festa semiduplicia, die mit einem Sonntage oder einem höhern Feste zusammentreffen, commemorirt, wenn aber dieses nicht geschehen kann, gänzlich übergangen werden, wie dieses von dem festum simplex vorgeschrieben ist." Durch diese Constitution wird jedoch die Regel nicht umgestoßen, daß ein Fest, je solenner es ist, desto mehr sich an seinem dies fixus behauptet und, je mehr es sich an ihm behauptet, desto höher an Rang ist. Die festa solemnia, welche Papst Leo XIII. auf die duplicia beschränkt, werden wieder eingetheilt in duplicia minora et majora, duplicia secundae et primae classis. Ferner unterscheidet man die beweglichen Feste von den nicht beweglichen. Das bewegliche Fest κατ' ἐξοχήν ist Ostern, weil es am ersten Sonntage nach dem auf das Frühlings-Aequinoctium folgenden Vollmonde gefeiert wird, und dieses innerhalb vier Wochen früher oder später eintreten kann. Nach dem Ostertage richten sich aber nicht nur die Sonntage von Septuagesima bis Palmsonntag nebst dem Aschermittwoch und der Charwoche, sondern auch die Sonntage vom weißen Sonntage bis zum letzten Sonntag nach Pfingsten. Weil ferner das Fest Christi Himmelfahrt 40 Tage und Pfingsten 50 Tage nach Ostern gefeiert, das Dreifaltigkeitsfest aber am ersten Sonntag nach Pfingsten, und am Donnerstag nach dem Trinitätsfest das des Frohnleichnam celebrirt wird, so sind hiermit die beweglichen Feste gegeben. Alle übrigen Feste werden jedes Jahr an ihrem dies fixus begangen, wenn sie nicht wegen der Occurrenz mit einem höhern Feste ganz ausfallen oder verlegt werden.

Endlich unterscheidet man festa chori und festa fori oder festa pro choro und festa pro foro. Die ersteren sind Feste, welche bloß der Clerus im Chore durch vorschriftsmäßige Celebration der Messe und Recitation des Breviergebetes feiert, die letzteren aber solche, welche auch das gläubige Volk durch Enthaltung von knechtlicher Arbeit, Gerichts- und Handelsgeschäften, geräuschvollen

Vergnügungen einerseits und durch Anhörung der heiligen Messe andererseits feiert (Benger, Pastoraltheologie III, 335—358). Von den ältesten Zeiten der Kirche (Ignat. ad Trall. n. 3; Epist. Diog. n. 11) bis in das 17. Jahrhundert stand es dem Bischofe zu, mit Zustimmung des Volkes in seiner Diöcese Feste einzuführen, und von diesem Rechte wurde ein ausgiebiger Gebrauch gemacht. Papst Urban VIII. sagt in der Bulle Universa per orbem (13. Sept. 1642), die Menge der Feste sei so angewachsen, daß Viele nicht mehr wissen, welche kirchlich geboten (festa fori) seien. Er stellt daher die allgemein gebotenen Festtage fest und ermahnt die Bischöfe, mit Rücksicht auf die kirchliche Einheit, keine weiteren gebotenen Feste anzuordnen. Was aber die Feier der Feste in choro betrifft, so verordnete die Congregation der Riten, daß nach der Bulle Pius' V. über das Brevier die Bischöfe dem Kirchenkalender keine anderen Officien von Heiligen mehr beifügen dürften, als die durch die Rubriken des römischen Breviers oder durch den apostolischen Stuhl bewilligten. Auch solle es ihnen nicht gestattet sein, unter irgend einem Vorwande den im römischen Kalender vorgeschriebenen Ritus aus eigener Vollmacht in einen höhern zu ändern. Ferner hat die Congregation verboten, um einer einzigen Kirche oder einer Reliquie willen in einer ganzen Stadt oder Diöcese ein Fest zu feiern, auch wenn es der Ordinarius gestatten sollte. Eine Ausnahme davon findet statt beim Feste des Patrons einer Kirche, oder wenn in einer Kirche der Leib oder eine ausgezeichnete Reliquie eines Heiligen aufbewahrt wird. Ueber Heilige, deren der römische Kalender oder die Rubriken des Breviers nicht gedenken, sowie über nicht canonisirte Selige, darf ohne Genehmigung der Congregation der Riten nichts festgesetzt werden. Dieß ist der hauptsächlichste Inhalt der Decrete, welche Urban VIII. nicht nur bestätigt, sondern auch in die neuen Ausgaben des Breviers aufzunehmen befohlen hat. [Probst.]

II. Feste, volksthümliche, und volksthümliche Gebräuche, an Kirchenfeste sich anschließend. Wie die religiöse Stimmung sich nicht auf die Kirchenwände beschränken, sondern das ganze Leben durchdringen soll, so zeigt sich auch die Festfreude nicht bloß in den gottesdienstlichen Verrichtungen, sondern bringt naturgemäß in das Volksleben ein. Die Kirche ist keine finstere Feindin unschuldiger Fröhlichkeit, sondern eine Mutter, welche sich freut, wenn ihre Kinder sich freuen, falls es im Herrn geschieht (Phil. 4, 4). Es liegt auch in der Natur des Menschen, daß der Bogen seine Spannkraft verliert, wenn er immer gespannt bleibt. Freilich halten die großen Kinder noch weniger wie die kleinen stets die rechten Schranken bei ihren Festlichkeiten ein, und die Kirche hat es auch an ihrer Mutterpflicht, zu ermahnen und zu strafen, nicht fehlen lassen. Hinsichtlich der volksthümlichen Festlichkeiten darf aber noch eine andere Thatsache nicht aus den Augen verloren werden. Als das Christenthum in die Welt eintrat, fand es Völker vor, bei welchen ein reiches Volksleben sich entwickelt hatte, und bei welchen mancherlei Feste im Gebrauch waren. Wenn diese Feste auch vielfach auf natürlichen Beziehungen beruhten, waren sie doch meistens mit religiösen Uebungen enge verbunden und trugen dadurch eine götzendienerische oder abergläubische Seite. So war es in der römisch-griechischen Welt, so bei den Germanen, so ist es mehr oder minder bei allen Völkern zu der Zeit, zu welcher die frohe Botschaft Eingang bei ihnen findet. Die Kirche ist stets dem Götzendienst und dem Aberglauben bei diesen Festlichkeiten entgegengetreten, hat auch, wo und so lange jene überwogen, diese selbst verboten. Allein bei der Zähigkeit, mit welcher das Volk an alten Gebräuchen hängt, hat die Kirche in richtiger Erkenntniß das Natürliche darin geduldet, sobald es ohne Gefahr für den Glauben geschehen konnte, und hat zur Entfernung alles Abergläubischen nach dem von Papst Gregor d. Gr. (Beda, Hist. Angl. 1, 30) aufgestellten Grundsatze der Festfeier eine christliche Bedeutung zu geben sich bemüht. Die Gefahr der Abgötterei und des Aberglaubens verlor sich auch in demselben Maße, als das Volk nicht mehr aus Neubekehrten bestand, sondern Alle im Christenthum geboren und erzogen waren. Demgemäß schlug die Kirche den nämlichen Volksfesten gegenüber nach den verschiedenen Zeiten eine verschiedene Handlungsweise ein; sie verbot dieselben, so lange sie Gefahr für den Glauben enthielten; sie ließ sie zu und gab ihnen eine christliche Bedeutung, als jene Gefahr geschwunden war; sie erließ neuerdings Verbote gegen dieselben, sobald sie zu Ausschreitungen führten, welche, wenn nicht für den Glauben, doch für die christliche Sitte gefährlich wurden. Wir dürfen uns darum auch nicht wundern, wenn in diesen volksthümlichen Festen sich noch manche Gebräuche aus vorchristlicher Zeit erhalten haben. Die Ansicht, als seien christliche Feste aus vorchristlichen erst entstanden, bedarf an dieser Stelle keiner Widerlegung. Wenn neben dem, was die Kirche von solchen Festen duldete, sich noch manches Abergläubische im Volksgebrauche aus denselben erhielt, so hat die Kirche solches stets bekämpft, und in katholischen Gegenden ist ihr dessen Ausrottung auch größtentheils gelungen; das Geltungsgebiet dieses Aberglaubens sind in Deutschland vorzugsweise die Gegenden, in welchen der Einfluß der Kirche durch die Reformation gehemmt wurde, und die Kreise, in welchen der moderne Unglaube um sich gegriffen hat (vgl. Simar, Der Aberglaube, Köln 1877, 40 ff.).

Im Folgenden sind die wichtigsten der hier besprochenen Festfeiern und Gebräuche nach der Ordnung des bürgerlichen Jahres angeführt. 1. Das Neujahrsfest. a. Der Beginn des neuen Jahres wurde in der römischen Heidenwelt mit den wilden Lustbarkeiten der Saturnalien begangen. Da auch Christen sich an dem

Unfug betheiligten, sahen noch der hl. Ambrosius (Sermo 7), der hl. Petrus Chrysologus (Sermo 155), der hl. Chrysostomus (Hom. in Kal.), Asterius von Amasea (Hom. 4) sich gezwungen, dagegen sich zu erheben; in einzelnen Gegenden wurde sogar ein Fasten für diesen Tag oder auch für die drei ersten Tage des Januar vorgeschrieben (Conc. Turon. 567, c. 17) und Verkleidungen (Conc. Autesiod. 578, c. 1) wie Tänze (Conc. Trull. 692, c. 62) verboten (vgl. Isid., De eccl. off. 1, 41). War schon die Einsetzung des Festes von der Beschneidung des Herrn ein Gegengewicht gegen die heidnische Feier, so wurde mehrfach an diesem Tage noch eine zweite Messe ad prohibendum ab idolis gefeiert (Martène, De antiqu. eccles. disc. in div. celebr. off. c. 13, n. 15). Anderseits liegt aber in dem Jahreswechsel so viel Grund zu unschuldiger Fröhlichkeit und zu herzlichen Wünschen, daß in dem Volksleben sich die Neujahrsfeier erhielt und, als der heidnische Unfug und seine Ausschweifungen zurücktraten, von der Kirche auch nicht weiter verboten wurde. Die Feier besteht jetzt in den Wünschen, in welchen Jedes dem Andern, mit Ausnahme der Schaltjahre, zuvorzukommen (das Neujahr abzugewinnen) sucht, im Anblasen des Neujahrs vom Thurm, Anschießen desselben, in Umzügen unter Gesang und Musik. Die Wünsche werden in herkömmlicher Form ausgedrückt, bald in alten Verssprüchen, bald nur in den Worten: Glückseliges Neujahr! bald mit kleinen Zusätzen, z. B.: Glück zum Neujahr! Lang zu leben, selig zu sterben! (Eifel), Ein ruhiges Herz! (Helgoland), Den heiligen Geist! (Schwarzwald), oder mit individuell oder local begründeten Zusätzen, wie z. B. in Helgoland oft: Viele Schellfische! Wo die Leute zerstreut wohnen, wie vielfach in Schweden und Norwegen, wird zugleich reiche Gastfreundschaft für die Besucher geübt. Besonders gilt es überall als Pflicht der Kinder, ihren Pathen Glück zum neuen Jahr zu wünschen, wobei sie von letzteren ein Backwerk in Kuchen-, Bretzel- oder Kranzform, das Neujährchen (am Rhein), Schorn (Niederhessen), Helswecken (Schweiz) empfangen (Reinsberg-Düringsfeld, Das festl. Jahr, Leipz. 1863, 2 ff.). Vielfach erhalten auch Untergebene von ihren Vorgesetzten, überhaupt Personen, welche das Jahr hindurch Dienste leisten, zu Neujahr ein Geschenk. Solche Geschenke zum neuen Jahre waren altrömischer Gebrauch; sie hießen strena, was allerdings auch eine allgemeine Bedeutung hat, und eine Göttin, welche diesen Neujahrsgeschenken vorstand, hatte als dea Strenia zu Rom einen Tempel; solche strenae mit der Inschrift annum novum faustum felicem tibi haben sich erhalten (s. d. Art. Neujahrsgeschenke bei Kraus, Realencykl. der christl. Alterth. II, 494 f.). Das Concil von Auxerre von 578 c. 1 verbietet die strenas diabolicas am 1. Januar; als sie nicht mehr diesen Charakter hatten, erhielten sie sich begreiflicher Weise. In Italien heißen sie noch strenne (Moroni s. v.) und in Frankreich étrennes. In letzterem Lande bezeichnet dieses Wort auch die Geschenke, welche dort am Neujahrstage den Kindern bescheert werden, wie bei uns am Nicolaustage oder Weihnachten (O. Kamp, Frankreichs Kinderwelt in Lied und Spiel, Wiesbaden 1878, 49). Auch bei den morgenländischen Christen geschieht die Bescheerung der Kinder zu Neujahr.

b. Die Tripudia sacerdotum, levitarum, puerorum (Kinderbischof) und hypodiaconorum (Narrenfest). Die Neujahrsfröhlichkeit hatte ihren Wiederhall auch in den geistlichen Corporationen. Die verschiedenen Abtheilungen des Clerus hatten besondere, zum Theil in der Kirche selbst verlaufende Festlichkeiten. Da früher sehr allgemein, wie noch jetzt am päpstlichen Hofe, das heilige Weihnachtsfest als Jahresanfang galt, so schlossen sich jene Festlichkeiten an entsprechende Feste des Weihnachtscyclus an, wodurch die Fröhlichkeit zugleich einen christlichen Charakter und eine mäßigende Schranke erhielt. Der älteste Berichterstatter darüber ist Johannes Beleth, Rector der Pariser Universität (um 1162): Fiunt autem quatuor tripudia post nativitatem Domini in Ecclesia, levitarum scilicet, sacerdotum, puerorum, id est minorum aetate et ordine, et hypodiaconorum (Explic. div. offic. c. 72). Bei den weltlichen Festen wählten die Laien sich einen König: so früher zu Chatam in England nach der Hopfenernte die dabei beschäftigten Arbeiter eine Hopfenkönigin (Reinsberg-Düringsfeld, Das festl. Jahr 299); in der Champagne wählte man einen Almosenkönig, zu Deux-Sèvres einen Spielballkönig, zu Arras bis 1770 einen Bettlerkönig, in der Normandie, in der Champagne, in Bourgogne bis heute einen Rosenkönig, in Lille, Tournay, Ath, Denain einen Narrenkönig; die Wahl eines Königs am Dreikönigsfeste, die Schützenkönige und der Prinz Carneval haben sich auch in Deutschland noch jetzt erhalten. Wie die Laien einen König, so wählten jene verschiedenen Abtheilungen des Clerus bei den erwähnten Festen aus ihrer Mitte einen Bischof, welcher an dem betreffenden Tage die Pontificalkleidung trug und mit seinen Genossen die erste Stelle bei dem Chordienste einnahm. Beleth (l. c. c. 70) gibt schon das Wesentliche dieser Feier im Chore an: Nach der Vesper des Weihnachtsfestes conveniunt diaconi quasi in tripudio cantantque Magnificat cum Antiphona de s. Stephano. Sed sacerdos recitat collectam. Nocturnos et universum officium crastinum celebrant diaconi, quod Stephanus fuerit diaconus, et ad lectiones concedunt benedictiones, ita tamen ut ejus diei missam celebret hebdomadarius . . . Sic eodem modo omne perficiunt sacerdotes ipso die beati Joannis, quod hic sacerdos fuerit, et pueri in ipso festo Innocentium, quod Innocentes pro Christo occisi sunt. Ein „Bischof" wird hier noch nicht erwähnt, wohl aber in anderen Quellen: so wähl-

ten zu Mainz die Diaconen und Subdiaconen und ebenso die Priester an den betreffenden Tagen aus ihrer Mitte einen „Bischof" (Dürr, De Episcopo puerorum § 28, in Schmidt, Thes. jur. eccles. III, 77), während in Nantes und Tours zwar ein episcopus puerorum, aber kein „Bischof" der Diaconen und Priester erwähnt wird (Martène, De ant. eccles. discipl. in div. celebr. off. c. 13, n. 3—11). Vielfach werden diese „Bischöfe" der Priester und Diaconen auch in den Verboten späterer Concilien (s. u.) bezeugt. In manchen Kirchen geschah der Uebergang des Officiums während des Magnificat bei dem Verse: Deposuit potentes de sede, bei welchem der Primicerius des Chores seinen Vorsängerstab einem Mitgliede der betreffenden Abtheilung übergab (Martène l. c. 4. 9. 11), welcher dann die weitere Leitung des Chores übernahm.

Das Fest des Kinderbischofs bestand darin, daß am Unschuldigen Kinder-Tage ein Knabe, nach der Ausdrucksweise Beleths (puerorum i. e. minorum aetate et ordine) wohl ursprünglich einer aus denen, welche die niederen Weihen empfangen hatten, später aus der Domschule, deren Zöglinge auch als Chorknaben fungirten, im bischöflichen Ornat das Officium hielt und die anderen Knaben in die obersten Chorstühle sich setzten, während die Stiftsherren und Vicare die unteren Sitze einnahmen. Zu Mainz, wo das Fest noch in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gefeiert wurde, geschah die Wahl des episcopus puerorum, Schulbischof, scherzweise auch Apfelbischof genannt, am Vorabende eines andern Kinderfestes, des hl. Nicolaus, an dessen Fest er der ersten und zweiten Vesper beiwohnte; in der Zeit bis zum Tage der unschuldigen Kinder machte er dann mit seinen ebenfalls aus den Knaben der Domschule gewählten Kaplänen und sonstigem Gefolge bei dem Kurfürsten, den Domherren und anderen Honoratioren seine Besuche, dabei ward ein lateinischer Hymnus zu Ehren des hl. Nicolaus (Dum tuum festum, Nicolae dives) gesungen, welcher auch eine Ermahnung für den kleinen Bischof (tibi nil placebit praeter honestum) enthielt. Am Unschuldigen Kinder-Tage sang er in der ersten und zweiten Vesper die Collecte und gab in bischöflicher Weise den Segen (Dürr, De Episc. puerorum in Schmidt, Thesaur. jur. eccles. III, 67 sq.). In den Klöstern, selbst in den Frauenklöstern, fand sich ähnlicher Weise der Gebrauch, daß die jungen Mitglieder an diesem Tage die ersten Sitze im Chor und im Refectorium einnahmen; zu St. Gallen hatten, wie wir aus dem Leben des Bischofs Salomon von Konstanz (891—920) wissen, die Schüler das Recht, jeden, welcher an diesem Tage die Schule betrat, gefangen zu nehmen (v. Arx, Gesch. des Cantons St. Gallen I, 124). Bis in unsere Tage erhielt sich in manchen christlichen Familien die Sitte, an diesem Tage die Kinder besonders auszuzeichnen, z. B. ihnen die Schlüssel zu übergeben (s. u. 25). Ueber die Feier des Kinderbischofs in Straßburg s. Grandidier, Essais sur la cathédr. de Strasbourg I, 72; gegen ihre Ausartung erhob sich Geiler von Kaisersberg (Lindemann, Joh. Geiler von Kaisersberg, Freiburg 1877, S. 30 ff.). In England wurde der Kinderbischof (boy-bishop) am 6. December erwählt und darum mit seinem Gefolge wohl auch Nicolas and his clerks genannt; in dem berühmten Colleg von Etton regierte er auch an diesem Tage, gewöhnlich aber an dem der unschuldigen Kinder, und die Feier fand nicht nur in den großen Kirchen, sondern auch am königlichen Hofe und auf den Schlössern des hohen Adels für die dort fungirenden Chorknaben statt. In alten Inventarien finden sich die Pontificalinsignien für das Fest aufgeführt: so zu St. Paul in London una mitra alba cum flosculis breudatis und baculus ad usum episcopi puerorum (Dugdale, Monast. Angl. III, Lond. 1683, 313 sq.), in der Cathedrale zu York una cappa rubra de tissue pro episcopo puerorum et novem cappae albae pro pueris (ib. 177), in der von Lincoln a cop of red velvet . . for the barn bishop (ib. 279), im Souls-Colleg zu Oxford 1 chem., 1 cap. et mitra pro episcopo Nicolao, in der Marienkirche zu Sandwich a lyttyl chesebyll for saint Nicholas bysschop (Boys, Hist. 376). Die Feier war im Uebrigen ähnlich wie zu Mainz. Der Kinderbischof hielt auch eine Predigt, welche für ihn zu dem Ende verfaßt war; es existirt noch eine Concio de puero Jesu von Erasmus, welche ein Knabe der St. Pauls-Schule zu London an diesem Tage hielt. Aus dieser Thatsache ergibt sich auch, wie lange in England das Fest sich erhielt. Cranmer verbot gegen Ende der Regierung Heinrichs VIII. diese Feier ebenso, wie die Procession, welche die kleinen Schulmädchen am Tage der hl. Katharina (25. November), ihrer Patronin, hielten, als „abergläubisch" (Wilkins, Concil. III, 860); wie harmlos dieselben sich dort erhalten, erhellt auch daraus, daß Königin Maria sie zur großen Freude der Londoner wieder herstellte (Machyns Diary bei Daniel Rock, The church of our fathers IV, 215 sqq.). In Reims ließen die Schullehrer noch im 18. Jahrhundert einen Knaben als Bischof kleiden und führten ihn in die Kirche (Ch. Barthélemi, Rational de G. Durand, Par. 1854, V, 334). Zu Köln hatte sich der Kinderbischof bis in's 17. Jahrhundert erhalten. Die Synodalstatuten von Max Heinrich (1662, p. 36) verbieten die consuetudo seu potius detestabilis corruptela, qua pueri a die s. Nicolai usque ad festum ss. Innocentium personatum Episcopum colunt, und zwar weil ea puerilibus levitatibus et ineptiis plena coeperit esse multumque gravitatis et decoris divinis detrahat Officiis; sie schreiben ebendaselbst vor, ne Clerus se pueris die ss. Innocentium submittat, ac eorum locum occupet, aut illis functiones aliquas in divinis Officiis permittat, neque personatus aliquis Episcopus benedictiones faciat, aliique pueri in cantandis horariis precibus, lectionibus et col-

lectis Sacerdotum, Diaconorum aut Subdiaconorum officia quaedam usurpent: multo minus convenit, ut Canonici aut Vicarii ex Collegarum suorum numero aliquem designent Episcopum, qui reliquos omnes magnis impendiis liberali convivio excipiat.

Das Festum hypodiaconorum fand in verschiedenen Kirchen an verschiedenen Tagen statt: a quibusdam perficitur in Circumcisione, a quibusdam vero in Epiphania vel in ejus octava (Beleth l. c. c. 72). Im Dom zu Köln wurde es am 11. Januar gefeiert (den Ritus s. im Art. Epiphanie 6). Die Weise scheint schon früh nicht überall so harmlos wie in Köln gewesen zu sein. Schon Beleth sagt, es würde Narrenfest (quod vocamus stultorum) genannt, und bemerkt, es sei der ordo hypodiaconorum incertus. Unde fit, ut ille quandoque inter sacros annumeretur, quandoque non, quod expresse ex eo intelligitur, quod certum tempus non habeat et officio celebretur confuso. In den Kirchen, welche Beleth vor Augen hatte, geschah also diese Feier schon damals officio confuso. Vielleicht brach hier die noch halb heidnische wilde Lustigkeit der Neujahrsfeier, welche auch mit Verlarvungen begleitet war (S. August. l. c.), am ersten in die gottesdienstlichen Räume ein. Ein sehr trübes Bild von dieser Feier gibt uns schon die Schilderung in einem Schreiben des Cardinal Petrus an Erzbischof Odo von Paris aus dem Jahre 1198, nach welchem in der Kirche Notre-Dame in festo Circumcisionis . . . tot consueverunt enormitates et opera flagitiosa committi, quod locum sanctum . . . non solum foeditate verborum, verum etiam sanguinis effusione plerumque contigit inquinari, und daß es so weit gekommen, ut sacratissima dies . . . festum fatuorum nec immerito generaliter consueverit appellari (Bonner Zeischr. f. Philos. u. kath. Theol., N. F., XI, Heft 2, S. 172). Aber auch die Feste der Priester, Diaconen und Knaben konnten in einer so kräftigen und energischen Zeit leicht Ausschreitungen in ihrem Gefolge haben, und daß diese in nicht geringem Maße wirklich eintraten, zeigen die fast zugleich mit den ersten Zeugnissen über diese Feste auftretenden Verbote derselben. Innocenz III. erklärte sich 1210 entschieden dagegen, daß in aliquibus anni festivitatibus, quae continuo natalem Christi sequuntur, diaconi, presbyteri ac subdiaconi vicissim insaniae suae ludibria exercere praesumunt: per gesticulationum suarum debacchationes obscoenas in conspectu populi decus faciunt clericale vilescere (c. 12 X, 3, 1). Innocenz IV. wiederholte 1246 das Verbot unter Strafe der Excommunication. Der Kinderbischof wird hier nicht verboten. Aber auch bei diesem Feste zeigten sich die Ausschreitungen; so verordnete 1260 die Synode von Cognac bei Bordeaux (Hard. VII, 530): Cum in balleatione, quae in festo ss. Innocentium in quibusdam ecclesiis fieri inolevit, multae rixae, contentiones et turbationes tam in divinis officiis, quam aliis consueverunt provenire, praedictas balleationes ulterius sub intimatione anathematis fieri prohibemus: nec non et episcopos in praedicto festo creari, cum hoc in ecclesia Dei ridiculum existat, et hoc dignitatis episcopalis ludibrio fiat. Das Concil von Salzburg von 1274 c. 17 verbot wegen der enormes culpae et damna gravia, von denen die ludi des episcopatus puerorum in einigen Kirchen begleitet waren, die Aufführung dieser ludi durch Cleriker in den Kirchen, nisi parvi sedecim annorum et infra fuerint, qui hujusmodi ludos exercent, quibus alii seniores ipsis nullatenus se misceant aut intersint (Hard. VII, 726). Wie hier bezüglich des Kinderbischofes nur eine Fernhaltung der Mißbräuche verordnet wird, so begnügt sich auch der Erzbischof Johannes von Canterbury 1279, zu bestimmen, daß die solemnia puerilia erst nach der Vesper des Festes des hl. Johannes beginnen und mit dem Feste der unschuldigen Kinder endigen sollten (Harduin VII, 787). Strenger trat das Concil von Basel (Sess. XXI, art. 11) auf: Turpem etiam illum abusum in quibusdam frequentatum ecclesiis, quo certis anni celebrationibus nonnulli cum mitra, baculo ac vestibus pontificalibus more episcoporum benedicunt, alii ut reges ac duces induti, quod festum fatuorum vel innocentium seu puerorum in quibusdam regionibus nuncupatur, alii larvales ac theatrales jocos, alii choreas et tripudia marium ac mulierum facientes, homines ad spectacula et cachinnationes movent, alii commessationes et convivia ibi praeparant, haec S. Synodus detestans statuit et jubet etc. (Harduin VIII, 1199).

Bald nachher gibt ein Rundschreiben der Pariser theologischen Facultät vom 12. März 1444 an alle französischen Bischöfe (bei Ducange s. v. Kalendae) von dem Narrenfeste folgende entsetzliche Schilderung: Divini officii tempore larvati, monstruosi vultibus, aut in vestibus mulierum, aut leonum vel histrionum choreas ducebant, in Choro cantilenas inhonestas cantabant, offas pingues supra cornu altaris juxta celebrantem Missam comedebant, ludum taxillorum ibidem exarabant, thurificabant de fumo foetido ex corio veterum sotularium etc. Um dieselbe Zeit erhoben sich auch verschiedene Bischöfe und durch seine Verordnung vom 17. April 1445 König Karl VII. von Frankreich gegen dieses Unwesen, und dasselbe scheint in diesem Jahrhundert auch ein Ende gefunden zu haben; wenigstens verbieten die Concilien von Rouen 1581 (Harduin X, 1217), von Bourges 1584 (ib. 1474) und von Aix 1585 (ib. 1541) nur mehr die Knabenspiele am Fest der unschuldigen Kinder. Gegen die Wahl eines Kinderbischofs spricht sich auch noch das Provinzialconcil zu Toledo von 1565 c. 21 aus (Aguirre, Coll. Conc. Hisp. V, 397). Für das Vorkommen von Mißbräuchen, welche mit

dem Narrenfeste verwandt seien, hat man sich auf diese Synode sowie auf die von Sevilla 1512, c. 21 und von Compostela 1565, c. 9 (Aguirre l. c. 370. 450) berufen, allein mit Unrecht, da dort von den Mißbräuchen bei Aufführung geistlicher Schauspiele die Rede ist. Dasselbe gilt von dem Provinzialconcil von Toledo 1582, n. 38 (Aguirre l. c. VI, 12); die danzae werden dort noch dazu nur dum divina celebrantur officia verboten; ernste religiöse Tänze (seises) haben sich in Spanien bekanntlich bis heute erhalten. Bei den Knabentänzen in der Cathedrale zu Sevilla in der Octave von Mariä Empfängniß, in der Carnevalszeit und am Frohnleichnamsfest erschallen zu den von den tanzenden Kindern gesungenen geistlichen Sarabanden die Castagnetten (F. Caballero, Spanische Volkslieder, übers. von W. Hosäus, Paderb. 1862, S. X). Bei uns findet sich noch ein Rest solcher Tänze in der Springprocession zu Echternach. Eine Procession mit Freudentanz wurde auch bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts am Christi-Himmelfahrtstage zu Prüm gehalten (Schmitz, Sitten . . . des Eifler Volkes I, 36). Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Päpste und Bischöfe sich viele Mühe gegeben haben, die Ausschreitungen bei diesen Festen oder diese Feste selbst abzuschaffen. Es ist dieß ein Beweis, wie tief sie im Volke wurzelten, und wie anderseits der christliche Glaube so hoch feststand, daß selbst possenhafte Darstellungen, welche man jetzt als frevelhafte Schändung des Heiligsten ansehen und nirgendwo dulden würde, im Allgemeinen den festen religiösen Glauben ebenso wenig beeinträchtigten, als manche Sculpturen an den Portalen und Chorstühlen gotischer Kirchen, welche sich heutzutage kein Baumeister gestatten würde. „Die alten Eselsfeste in der Kirche, der Geckenorden und andere Spiele der poetischen Zeit würden sich jetzt zu lauter Satiren ausspinnen; statt des unschuldigen Gewebes der Seidenraupe, welche daraus als Schmetterling fliegt, ist ein Kankergespinnst geworden, das eine Mücke fangen soll. Der Scherz fehlt uns bloß aus Mangel am — Ernste." So Jean Paul (Vorschule zur Aesthetik 154), der folgende Stelle aus dem Neujahrstaschenbuche von 1801 anzieht: „Gerade in die andächtigsten Zeiten fielen die Narren- und Eselsfeste . . . bloß weil da das Ehrwürdige noch seinen weitesten Abstand von diesen Travestirungen behauptete, wie der xenophontische Socrates vom aristophanischen. Späterhin verträgt die Zweideutigkeit des Ernstes nicht mehr die Annäherung des Scherzes, so wie nur Verwandte und Freunde, nicht aber Feinde einander vor den komischen Hohlspiegel führen dürfen." (Vgl. auch über diesen Punkt die Ausführung in der Bonner Zeitschr. f. Philos. und kathol. Theol., N. F., XI, H. 2, S. 164 ff.)

2. Das Eselsfest kam in einigen französischen Kirchen vor und zwar in verschiedener Bedeutung und Form. a. Zu Rouen wurde es am Weihnachtsfeste selbst gehalten. Ducange gibt (s. v. Festum asinorum) nach einem handschriftlichen Ordinarium Eccles. Rotomagensis den Ritus und die Anfangsworte der Gesänge. Das Ganze war ein sehr würdiges und poetisches Weihnachtsspiel. Nach der Terz zog eine Procession, in welcher die Propheten in weiterem Sinne, auch Moses, Aaron, Johannes der Täufer und seine Eltern, der alte Simeon, die Knaben im Feuerofen, selbst Nabuchodonosor, Virgil und eine Sibylle, alle in vorgeschriebener entsprechender Kleidung erschienen, aus dem Kreuzgange in die Kirche unter dem Gesange des Hymnus Gloriosi et famosi. In der Mitte der Kirche standen sechs Personen, welche Juden, und sechs, welche Heiden vorstellten. Zwei Herolde (vocatores) forderten nun zuerst Juden und Heiden zur Aufmerksamkeit auf und wendeten sich dann an jeden der Propheten, welcher in seiner Antwort eine seiner Prophezeiungen von der Ankunft des Erlösers verkündete. Zum Schluß sangen dann alle Propheten und die übrigen Cleriker den Hymnus Ortum praedestinatio parvo Sabbati spatio, worauf die Messe Puer natus begann. Unter den Propheten nun war auch Balaam, sedens super asinam habens calcaria; retineat lora et calcaribus percutiat animal, et quidam juvenis tenens gladium obstet asinae. Quidam sub asina dicat: Cur me calcaribus miseram sic laeditis? Hoc dicto angelus ei dicat: Desine regis Balac praeceptum perficere. Vocatores: Balaam esto vaticinans. Tunc Balaam respondeat: Exibit ex Jacob rutilans. Von diesem Esel Balaams hat die Feier, bezw. die Procession den Namen festum oder processio asinorum erhalten. (Hiernach ist die Stelle in Herzogs Realencykl. IV, 331 zu würdigen.)

b. Zu Beauvais wurde das Eselsfest am 14. Januar zur Erinnerung an die Flucht nach Aegypten gefeiert; pulcherrimam eligebant puellam, quae infantem in sinu gestans et super asinum ad id eleganter ornatum sedens ab ecclesia cathedrali ad parochiam s. Stephani magno cum apparatu ducebatur, comitante clero et populo. Hier zog man also in die Kirche, wo die Jungfrau auf dem Esel an der Evangelienseite sich aufstellte. Bei der Messe wurde nun der Introitus, das Kyrie, Gloria, Credo u. s. w. cum hac modulatione: Hinham geschlossen; auch der Priester sang statt Ite missa est dreimal Hinham und das Volk antwortete ebenso. In der Messe sang man die Sequenz Orientis partibus, welche anknüpfend an biblische Stellen das Lob der Esel verkündigte. Zu Autun schmückte man den Esel mit einer Decke von Goldtuch, dessen Zipfel die vier ersten Canonici hielten. Haec abolere censuris ecclesiasticis non semel tentarunt Episcopi, sed frustra; altissimis quippe defixa erat radicibus, donec supremi Senatus accessit auctoritas, qua tandem hoc festum suppressum est (Ducange s. v. Kalendae). Ersch und Gruber (s. v.) lassen auch den Bischof im Zuge mitgehen;

die Realencyklopädie von Manz s. v. behauptet, der Esel sei als Geistlicher aufgeputzt gewesen; Dommer (Handbuch der Musikgeschichte 246, Note) läßt ihn mit einer Mönchskutte begleitet sein. In dem Texte bei Ducange s. v. Festum asinorum findet sich davon nichts, und es wird wohl poetische Ausschmückung sein, weil man die Sache möglichst anstößig darstellen wollte. Ebenso ist das Incensiren mit altem Leder statt mit Weihrauch und das Essen von Würsten (Migne, Liturgisches Lexikon s. v.; Böhme, Oratorium 12, bei Sittard, Compendium der Geschichte der Kirchenmusik 147) wohl zu willkürlicher Ausschmückung vom Narrenfest auf das Eselsfest übertragen.

c. Zu Sens wurde das Eselsfest am Neujahrstage gehalten. Der Ritus desselben und der Text der Gesänge wurde von Erzbischof Petrus von Corbeil (gest. 1222) verfaßt, welcher als Professor der Pariser Universität Lehrer Innocenz' III. gewesen war, und welchen die Gallia christiana (XII, 59) flos et honor Cleri nennt. Dieses Officium circumcisionis Domini wird noch in der Bibliothek zu Sens aufbewahrt, und Clément hat dasselbe in seiner Hist. génér. de la Musique religieuse 125—152 abgedruckt. Dasselbe enthält nichts Possenhaftes und Unwürdiges. Es war eine unschuldige Neujahrsfeier außerhalb, und eine fromme Feier des Festes der Beschneidung des Herrn und der Octav von Weihnachten in der Kirche. An der Kirchthüre werden vier Verse und die Sequenz Orientis partibus gesungen; dann folgt das Officium in der Kirche, ohne daß ein Esel in die Kirche gebracht oder auf denselben eine Anspielung gemacht würde; ebenso findet sich in den außer der Kirche gesungenen Liedern, abgesehen von einem Verse und der Prose Orientis partibus, keine Beziehung auf das Eselsfest. Die außerkirchliche Feier bestand in einer Erholung zwischen Matutin und Laudes, zu welcher man sich unter Absingung eines Weihnachtsliedes (conductus ad ludos) begab, nebst einer Recreation nach der Complet und beim Abendessen, wobei conductus ad lusorium, ad poculum und versus ad prandium gesungen wurden. Auch in diesen Stücken enthalten nur die an der Kirchthüre gesungenen Verse (Laeta volunt, quicunque colunt, asinaria festa) und die Prose Orientis partibus eine Anspielung auf das Eselsfest. Der Neujahrsfreude wird mit folgenden Worten gedacht:

Novus annus hodie
Monet nos laetitiae
Laudes inchoare
— — —
Celebremus igitur
Festum annuale.

Die Versus ad prandium ermahnen: fercula nostra sapiant Deum, nominis ut sub honore Tui has epulas liceat capere. Interessant ist nun zu sehen, welche Beschuldigungen die Unwissenheit der neuern Zeit an dieses Officium Circumcisionis geknüpft hat. Bei den Psalmen ist der betreffende Psalmenton, wie noch in den heutigen Chorbüchern, durch die Noten zu den Schlußvocalen des Gloria Patri (Evovae, s. d. Art.) angegeben. Hieraus haben nun deutsche und französische Gelehrte (bei Clément l. c. 164; Böhme, Das Oratorium 12 ff., bei Sittard a. a. O. 148) den bacchischen Freudenruf „Evovae" gemacht! Ebenso mißverständlich verfuhr man mit dem Worte Conductus. Conductus ist eine Species des discantus, wobei alle Stimmen mit einem frei gebildeten Tenore, in aller Freiheit und Mannigfaltigkeit sich bewegend, zu schönem Zusammenklange gegen einander geführt und geeinigt wurden (Kornmüller, Lexikon der Tonkunst 120; vgl. Ambros, Musikgeschichte II, 336). Mehrstimmige Lieder in und außer der Kirche hatten nun gewiß nichts Verfängliches: allein man hat das Hauptwort Conductus als Participium passivum aufgefaßt, dazu ein est asinus ergänzt und so den Esel glücklich an den Altar (conductus ad presbyterium), zum Evangelium (conductus ad evangelium, ad diaconum), zur Epistel (conductus ad subdiaconum) und zur Tafel (conductus ad prandium) kommen lassen. Eine Anzahl der mehrstimmigen Gesänge des Officiums werden mit einer noch jetzt üblichen Bezeichnung als in falso bordone (faux-bourdon) zu singen bezeichnet: quatuor vel quinque in falso, oder cum organo, als Gegensatz zu einstimmig, in voce. Du Tilliot (Mém. pour servir à l'hist. de la fête des fous, Lausanne 1741) versteht dieß dahin, diese Rubrik habe vorgeschrieben, falsch zu singen, und entsetzt sich über den Eindruck, welchen dieß auf die Zuhörer habe machen müssen. Sogar der Einband hat den heidnischen Charakter des Officiums von Sens beweisen müssen. Man hat zu demselben Elfenbeindiptychen mit heidnischen Darstellungen verwendet, wie dieß im Mittelalter häufig geschah; Böhme (bei Sittard a. a. O. 148), welcher einmal davon gehört haben wird, daß man aus Diptychen bei der heiligen Messe die Namen der Lebenden und Verstorbenen vorlas, hat aus den Senser Elfenbeindeckeln scharfsinnig geschlossen, daß dieses Diptychon ursprünglich dazu gedient habe, „die Namen der Bevorzugten, welche Gäste des Langohrs sein sollten", vorzulesen. Dieser Unsinn mag erwähnt werden, einmal als lehrreiches Beispiel, was alles man bei den Katholiken für möglich hält, sodann als Beweis, wie wenig man den Gegnern der Kirche auf's Wort glauben kann. Was die Prose Orientis partibus betrifft, so besitzen wir davon eine doppelte Version: einmal die in dem Officium des Petrus von Corbeil (Facsimile mit den Noten in dem geistreichen Aufsatze von A. Walter, Das Eselsfest, ein Beitrag zur Gesch. der liturg. Dramen, Cäcilienkalender für 1885, S. 83), sodann die von Beauvais (bei Ducange s. v. Festum asinorum), welche Clément l. c. 158

für wenigstens ein Jahrhundert jünger hält, als die ersteren. Der lateinische Text unterscheidet sich in beiden nur dadurch, daß die zweite und vierte Strophe des von Beauvais, welche von der Faulheit und den langen Ohren des Esels handeln, in dem von Sens fehlen; statt des in letzterem vorkommenden französischen Refrain Hez, sir asne, hez steht in dem von Beauvais nach jeder lateinischen eine französische Strophe als Refrain. Abgesehen von den beiden zusätzlichen Strophen, singt das ganze Gedicht mehrfach mit Beziehung auf biblische Stellen das Lob des Esels, seiner Kraft, Gewandtheit, Schnelligkeit, Dienstfertigkeit, Genügsamkeit; dieß läßt vermuthen, daß diese zwei Strophen, sowie der Refrain von Beauvais (Hez, Sire Asnes, car chantez; Belle bouche rechignez u. s. w.) späterer Zusatz sind. Clément (l. c. 154) meint, die Version von Sens feiere hier den Esel als Symbol Christi; dieß läßt sich bezweifeln. Zwar kommt im Mittelalter diese symbolische Beziehung vereinzelt vor (Spicil. Solesm. III, 14), allein die Ausdrücke scheinen eher auf die seit den ersten christlichen Jahrhunderten vorkommenden anderweitigen Symbolisirungen des Esels (vgl. Kraus, Realencykl. s. v. Esel) sich zu beziehen. Eine Beziehung auf den Esel, auf welchem Christus in Jerusalem einzog, findet sich in dem Gedichte nicht (wenn nicht das subjugalis filius in der vierten Strophe von Beauvais daran erinnert). Damit fällt auch die Vermuthung, das Eselsfest sei zu Verona entstanden, wo man früher die Haut jenes Esels gezeigt haben soll (Menzel, Symbolik s. v. Esel); in Italien findet sich ja auch keine Spur dieses Festes. Der Esel hatte sich wohl aus heidnischer Zeit in der Neujahrsfeier erhalten und erhielt dann durch jenes Gedicht eine Umdeutung. Ob das Officium von Sens eine frühere harmlose Form der Feier darstellt oder ob dasselbe die schon vorhandenen Entartungen abschneiden wollte, ist schwer zu entscheiden.

d. Ein Eselsfest, welches auch, wie zu Rouen, an Balaams Esel anknüpfte, wurde früher zu Madrid gefeiert. Am 17. Januar führte man einen Esel, welcher mit bunten Bändern und wallenden Federbüschen geziert war, unter Begleitung einer großen Volksmenge und unter Gesang von lateinischen Hymnen und von Antiphonen, welche die Geschichte von Balaams Esel erzählten, durch die Straße de la Hortaleza zu einer reich verzierten, mit Gerste gefüllten Krippe (Clément l. c. 181).

e. Am Palmsonntage wurde in Erinnerung an den Einzug in Jerusalem vielfach der sogen. Palmesel mit oder ohne das Bild Christi auf demselben in der Procession mitgeführt und in der Kirche aufgestellt: Asina picta remanet retro altare usque ad Completorium IV. feriae (Ordin. mscr. eccl. Camerac., bei Ducange l. c.). Solche Palmesel haben sich auch in Deutschland noch vielfach in den Kirchen erhalten. Diese Procession cum effigie sedentis Domini super asinum wird schon in der von seinem Schüler Gerardus geschriebenen Vita des hl. Ulrich von Augsburg (gest. 973) c. 4 erwähnt.

3. Die volksthümlichen Festlichkeiten am Feste Epiphanie, s. d. Art. Epiphanie.

4. St. Sebastianus-Fest am 20. Januar. Der hl. Sebastian, welcher, um des Glaubens willen an einen Baum gebunden, den Bogenschützen als Ziel gedient hatte, war Patron der meisten Schützengilden. Dieselben nannten sich nach ihm auch Bruderschaft des hl. Sebastianus, wie die einzelnen Mitglieder Sebastianusbrüder, und sie führten sein Bild auf ihren Fahnen. Wenn auch die eigentlichen Schützenfeste meistens an einem anderen Tage gefeiert wurden, so wurde von diesen Vereinen doch auch das Fest ihres Schutzheiligen festlich begangen. Noch jetzt pflegen in den katholischen Gegenden diese Vereine, welche ihren Bestand als Sebastianusbruderschaft vielfach bis in's 15. Jahrhundert verfolgen können, mit ihren Festen eine kirchliche Feier zu verbinden, in dem Schmuck des Königs ein Bild ihres Schutzheiligen zu führen, auch wohl das Vogelschießen selbst mit Gebet zu beginnen und mit dem kirchlichen Segen zu schließen (Förster, Die Schützengilden, Berlin 1856; L. Bechstein, Deutsches Museum I, 273 ff. II, 293 ff.; Koch, Gesch. der Stadt Eschweiler I, 262 ff.).

5. Fastnacht bezeichnet schon seinem Wortbegriff nach zunächst den Dienstag vor Aschermittwoch, gleichsam die Vigilie der Quadragesima (Grimm, Wörterbuch s. v.), ebenso wie der jetzt noch provinziell vorkommende Ausdruck Fastelabend. Die Beziehung auf die Fastenzeit liegt auch in dem Namen Carneval, carnevale, sei es, daß man von carne vale, lebe wohl, Fleisch, sei es, daß man von carn' aval (avallare hinunterstoßen, avaler) ableitet, weil an diesem Tage von der Erlaubniß, Fleisch zu essen, noch ausgiebiger Gebrauch gemacht wurde. Näheres über die Ableitung, sowie über die von carnasciale siehe bei Moroni s. v. Carnevale. Andere erklären das Wort als aus car naval = Schiffswagen entstanden, weil das Frühjahrsfest der Nehalennia, deren Zeichen ein Schiff war, später an Fastnacht angeknüpft wurde (Simrock, Hdb. der deutschen Mythol., 4. Aufl., 369 ff.; Oberle, Ueberreste germ. Heidenthums im Christenthum 105 f.; Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums 556). Es widerspricht der christlichen Anschauung nicht, diesen letzten Tag vor der strengen Fastenzeit in unschuldiger Fröhlichkeit hinzubringen. Diese Sitte ist vielmehr ebenso naturgemäß, wie der altchristliche Gebrauch, daß diejenigen, welche die strenge Fastenzeit vorschriftsmäßig zugebracht hatten, deren Ende durch ein Festessen mit gesegneten Speisen am heiligen Osterfeste feierten. Wie die Feier, so ging der Name zunächst auch auf die beiden vorhergehenden Tage, von denen man den Sonntag den großen Fastel-

abend oder Rinnetag, vielleicht von den daran häufigen Turnieren, den Montag auch die Narren-Kirchweih nannte (Haltaus, Calendarium med. aevi, Lipsiae 1729, 51 sq.), sodann auch auf die vorhergehende Zeit über, insofern dieselbe mit ähnlichen Lustbarkeiten begangen wurde. Verkleidungen liegen an sich nicht in der Idee der Fastnacht; allein aus den Saturnalien, den Lupercalien und dem germanischen Frühlingsfeste der vorchristlichen Zeit haben sich im Volksleben Lustbarkeiten mit Maskeraden um Neujahr und im Februar erhalten (Ambros. Sermo 7; Pseudo-August. Sermo 129 in Append.; Petr. Chrysol. S. 155; Maxim. Hom. 5; Concil. Liftin. 745, Indicul. superstit. n. 3 de spurcalibus in Februario; Stiefelhagen a. a. O. 552 f.; Simrock a. a. O. § 110, S. 371; Hefele, Conc.-Geschichte III, 506; Seiters, Der hl. Bonifacius 387). Dadurch wurde auch der Mummenschanz mit der Fastnacht verknüpft, und die Lustbarkeiten der letztern schon lange vor der Fastenzeit begonnen; so zu Köln am Neujahrstag, in Italien am 26. December, 7. oder 17. Januar, zu Rom am Samstage vor Septuagesima, zu Hall in Tirol Anfangs Februar. In Mailand, wo die Fastenzeit erst mit dem ersten Fastensonntag beginnt, endigt der Carneval erst mit der Nacht dieses Sonntags. In Süddeutschland wurde noch im vorigen Jahrhundert (Gerbert, Vet. Liturg. Alem. 944) und in der Schweiz noch jetzt der erste Fastensonntag die alte Fastnacht genannt, und dort und in vielen anderen Gegenden sind an demselben besondere Volksbelustigungen gebräuchlich (v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr 69 ff.), wohl ein Rest aus der Zeit, wo die vier Tage vorher noch nicht als Fasttage gehalten wurden. Ueber das Hüttenfeuer und Radschieben in der Eifel an diesem Sonntage s. Schmitz, Sitten, Sagen und Bräuche des Eifler Volkes I, 21 ff. Von dem Feuer hatte dieser Sonntag auch den Namen Funkensonntag (Haltaus, Calend. 62). Eigentliche Maskenzüge auf Fastnacht waren im Mittelalter selten (Kriegk, Bürgerthum im M.-A. 455); sie wurden häufiger in Italien in der prunkliebenden Zeit der Renaissance, während man im 15. Jahrhundert zu Köln noch wiederholt Verbote gegen das Umherziehen von Vermummten auf den Straßen erließ (Ennen, Gesch. d. Stadt Köln III, 940 f.). Sehr beliebt waren Fastnachtsspiele, deren derber Humor aber schon früh in rohe Unfläthigkeit ausartete, jedoch bis zur Reformation die Kirche und den Glauben nicht angriff (Janssen, Gesch. d. deutsch. Volkes I, 234). In dem Maße, wie die Beobachtung des Fastengebotes abnahm und Fastnacht am meisten von solchen, welche nicht fasteten, gefeiert wurde, nahm die Zügellosigkeit der Lustbarkeiten zu. Die Kirche erhob sich gegen diese Ausschreitungen und suchte durch Einführung besonderer Andachten, namentlich des vierzigstündigen Gebetes, an den drei Fastnachtstagen die Gläubigen sowohl von den Ausschweifungen abzuziehen, als Gott für die vielen Sünden dieser Tage genugzuthun und sein Erbarmen für die Sünder zu erflehen. (Vgl. Bened. XIV., Constit. Inter caetera 1. Jan. 1784; De Synodo dioec. 7, 61; über den römischen C. s. Moroni s. v. Carn. di Roma; über locale Fastnachtsgebräuche v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr 33 ff.; für Köln nicht ganz richtig.) In England hat sich ein Rest von der alten Beziehung der Fastnacht zum kirchlichen Leben erhalten, indem am Morgen des Fastnachtsdienstags in den meisten alten Pfarrkirchen eine Glocke geläutet wird (v. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 42); diese Glocke heißt zu London die Pfannkuchenglocke (Pancake-bell). In der Zeit vor der Reformation war dieses Läuten eine Erinnerung, daß in capite jejunii Alle beichten sollten, weßhalb der Fastnachts-Dienstag noch der Shrove-Tuesday genannt wird (v. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 42; Daniel Rock, The church of our fathers, London 1853, III, 2, 61). Ueber einen Fastnachtsumzug der Kinder zu Straßburg und eine dabei gesungene cantilena carnisprivii s. Falk, Schul- und Kinderfeste, Frankf. Broschüren 1880, Heft 8, S. 17; Mone, Schauspiele II, 372.

6. Der Sonntag Laetare. Wenn auch im Allgemeinen die Gebräuche des alten Frühlingsfestes, der Sieg des Sommers über den Winter, auf Fastnacht verlegt wurden, weil die Fastenzeit mit solchen im Widerspruch steht, so haben sich doch am Sonntag Laetare in manchen Gegenden noch Reste von jener Feier erhalten. In Belgien kommen sogar Maskeraden und Bälle vor; in Brabant setzen die Kinder am Vorabende Körbchen mit Heu und Brod für das Pferd des sinte Greef (des Grafen von Halbfasten) auf, welcher in dieser Nacht über die Dächer reitet und für die artigen Kinder Leckereien, für die bösen eine Ruthe durch den Schornstein fallen läßt. Früher zog der Graf von Halbfasten in Antwerpen in feierlichem Umzug durch die Stadt; jetzt erscheint er noch als Pfefferkuchen gebacken an den Bäckerläden und ist beliebtes Geschenk. Wie im Vlämischen zomerdag, so wird auch in der Pfalz dieser Sonntag Sommertag genannt, und in Schlesien gehen Sommerkinder mit grünen Maien singend umher; ähnlich in Zürich; im Troppauer Kreise heißt dieser Umzug Maigehen. In Eisenach ist ein großer Jahrmarkt, auf welchem man sich unter einander einen Sommergewinn schenkt. In Deutschböhmen, Kärnthen und Steiermark werden Sommer und Winter von Verkleideten dargestellt, in Obersteiermark mit förmlichem Rechtshandel zwischen beiden. In vielen Gegenden findet das Todaustragen, das Verbrennen oder Ertränken einer Strohpuppe statt, woher Laetare auch den Namen Todtensonntag erhalten hat. Der anderwärts vorkommende Ausdruck Winteraustragen weist darauf hin, daß

mit dem Tod der Winter gemeint war. (Haltaus, Calend. 66 sq.; v. Reinsberg-Düringsfeld 78 ff.; Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie 574.)

7. Das Gregoriusfest, ein Schulfest, welches theils am Tage des hl. Gregor d. Gr. (12. März), theils wegen der zu dieser Zeit unsichern Witterung um Pfingsten gefeiert wurde und wird. Daß die Feier an das Fest des hl. Gregor des Großen angeknüpft wurde, hatte seinen Grund wohl in dessen bekannten persönlichen Bemühungen um die von ihm gegründete Sängerschule und in seiner Stiftung von sechs Klosterschulen. Alte Quellen wissen nichts davon, daß er das heidnische Schulfest der Minervalia (Suet. Vita Domit. 4) in ein christliches Schulfest verwandelt, oder daß Gregor III. oder IV. ein solches auf das Fest des hl. Gregor gesetzt habe. Vielleicht war der alte Beginn des Schuljahres an diesem Tage auf die Wahl des Festes von Einfluß. Die Form der Feier war verschieden. An manchen Orten wurden an diesem Tage der Kinderbischof (s. o.) und seine Kapläne gewählt und dann mit der ganzen Schule zur Kirche geführt, wo ein Priester eine Schulpredigt und am Schlusse der Kinderbischof eine Anrede hielt; hierauf zog man singend durch die Stadt zur Schule zurück, wobei die Kinder mit Bretzeln u. dgl. beschenkt wurden. An anderen Orten wurden die neu eintretenden Knaben, mit einer Art weißem Chorrock bekleidet, in feierlichem Zuge zur Schule geführt. Oefter erhöhten dramatische Aufführungen die Feier, bei welcher auch dem Humor Rechnung getragen wurde und namentlich der Bauer, welcher seinem Sohn Kunst und Wissen durch den Nürnberger Weisheitstrichter wollte eintrichtern lassen, eine beliebte Figur war. Bei der alten Universität Löwen wurde an diesem Tage der Name des Primus in philosophia, eine im ganzen Lande hochgeschätzte Auszeichnung, verkündet. Vielfach waren Umzüge in's Freie, Vogelschießen der Kinder und ähnliche Vergnügungen derselben damit verbunden; eben deßhalb wurde die Feier auch an manchen Orten von dem 12. März auf eine günstigere Jahreszeit verlegt. Es konnte dann auch der sogen. Ruthenzug oder das Virgatum-Gehen damit verbunden werden, bei welchem die Schuljugend, von den Lehrern geführt und von der halben Stadt begleitet, in den Wald zog, um den nöthigen Bedarf an Ruthen selbst herbeizuschaffen. Das Gregoriusfest erhielt sich in den protestantischen Gegenden als Gregoriussingen, meist abgeblaßt zu einem Umzug des Lehrers mit den Kindern, welche singend durch den Ort zogen und Geschenke erhielten. (Dabei gesungene Lieder s. bei Winterfeld, Das evangelische Kirchenlied I, 399. 457.) Nach Ersch und Gruber (s. v. Gregoriusfest) kam dieses Gregoriussingen vereinzelt noch 1869 vor. Unter den Geschenken spielten wie überhaupt bei den Schulfesten die Bretzeln eine große Rolle, von denen es in einem Gregoriusliede heißt:

Die Bretzel heißt pretiolum,
Ein Preislein für die Kinder.

(Vgl. Mirus, De Gregorio M. et festo quod ita dicitur Gregoriano, Helmst. 1768; Mücke, Vom Ursprung des Gregoriusfestes, Leipz. 1793; Ersch u. Gruber s. v.; v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festl. Jahr 74—77. 244; Kriegk, Bürgerth. im M.-A., Neue Folge, 93—94; Janssen, Gesch. d. deutsch. Volkes I, 56 f.; Kellner, Erziehungsgeschichte, 2. Aufl., I, 167 f.; Fr. Falk, Die Schul- und Kinderfeste im M.-A., Frankfurter Broschüren 1880, Heft 8.)

8. Das heilige Osterfest. Zur Vorfeier ziehen noch jetzt in Vorarlberg Männer, von Kindern mit Fackeln gefolgt, von Haus zu Haus und singen unter Begleitung von Zithern und Schalmeien Auferstehungslieder. Ganz angemessen der vorhergehenden Fastenzeit wurden früher alle Speisen gesegnet, welche man Ostern genoß. Unde etiam nunc in quibusdam regionibus pro more receptum est, ut in magno vase omnia, quae velint illo die comedere, fercula ad ecclesiam deferant, in cujus atrio et vestibulo a sacerdote cum cruce et aqua lustrali, quam benedictam dicimus, in sacris vestibus benedicuntur (Beleth, Explic. div. off. c. 118). In Süddeutschland hat der Gebrauch, gesegnete Speisen aufzusetzen, selbst in den Wirthshäusern vielfach sich erhalten, wie das römische Rituale ja auch besondere Benedictionen für das Osterlamm und die Speisen für Ostern enthält. Am Rhein pflegt in katholischen Familien der Hausvater vor dem Mittagessen vermittels eines in Weihwasser getauchten Palmzweiges die Speisen zu segnen. Ueber das gemeinsame Ostermahl, welches früher der Papst mit den Cardinälen, die Bischöfe mit ihrem Clerus hielten, s. Martène, De ant. Eccles. rit. in div. celebr. offic. c. 25, n. 32; Moroni XLVIII, 219. Als Festspeisen gelten vielfach das Osterlamm und die Ostereier. Die Sitte, Ostereier sich zu schenken, findet sich außer in der lateinischen Kirche auch bei den schismatischen Russen und Griechen, was auf hohes Alterthum hinaufweist, da die schismatischen Genossenschaften bei ihrer Verknöcherung nicht leicht diesen Gebrauch nach ihrer Trennung von der Kirche würden angenommen haben. Man begnügt sich dort nicht mit der Färbung von Hühnereiern, sondern treibt, wie seit einigen Jahren auch in Deutschland, einen großen Luxus mit künstlich dargestellten und reich verzierten. In jenen Kirchen gilt das Osterei vorzugsweise als Symbol der Auferstehung und der neuen geistigen Weltschöpfung (Augusti, Denkw. XII, 338). Ob es ursprünglich als solches Symbol eingeführt, oder ob es, nachdem der Genuß in der Fastenzeit verboten gewesen, nun als Ausdruck der Osterfreude, und zwar meist roth gefärbt, aufgetragen und ihm die naheliegende Beziehung auf die Auferstehung erst später beigelegt worden sei, ist

schwer zu entscheiden. Die Benedictio casei et ovorum findet sich zwar schon im Sacramentarium Gregorianum, aber ohne Hervorhebung dieser symbolischen Bedeutung, von der auch Honorius von Autun, Beleth und Durandus schweigen. Ob die Ostereier an einen vorchristlichen Gebrauch anknüpfen, ist nicht klargestellt; wenn das Ei auch in den kosmogonischen Mythen der verschiedensten heidnischen Völker Symbol des Ursprungs war (s. Kraus, Real.-Encykl. s. v. Ei), so folgt daraus nicht, daß dasselbe bei den vorchristlichen Frühlingsfesten eine besondere Rolle spielte und die Kirche einem bestehenden Gebrauch eine christliche Bedeutung gegeben habe.

Mehr erinnert an einen vorchristlichen Volksgebrauch der Osterhase, welcher die Ostereier legen soll, weßhalb man letztere für die Kinder in Schwaben in einem Neste, in Hessen im Garten versteckt, während anderwärts die Kinder glauben, daß die Eier am Charsamstag mit den Glocken von Rom kommen. In Tirol und in Bayern schenkt man den Kindern auch Kuchen in Hasenform, in Schlesien Kuchen besonderer Form. Osterkuchen backt man auch in Oesterreich und Sachsen. Andere alte Volksgebräuche sind das Eierlesen, welches früher wenigstens in Schwaben wie in der Eifel, in der Schweiz wie in Hessen vorkam und darin bestand, daß während Einer eine bestimmte Strecke durchlief, ein Anderer eine Zahl Eier, welche in einiger Entfernung von einander auf den Boden gelegt waren, in einen ihm nachgetragenen Korb sammeln mußte. In Schönecken in der Eifel ist die zu durchlaufende Strecke dreiviertel Stunden lang, das Ziel die Kirchthürme zu Hersdorf, auf die der Läufer mit Kreide je ein großes Kreuz zu machen hatte (Schmitz, Sitten ... des Eifler Volkes I, 29). Das Kippen (am Rhein), Düpfen (Schweiz), Bicken (Schwaben), Tüpfen (Böhmen), Tippen oder Ticken (Belgien) der Kinder und der Erwachsenen mit den Eiern findet sich ebenso in England. Wie nach Pseudo-Augustin (Sermo 168 in Append.) die Pathen zur Osterzeit, als der Haupttaufzeit, die Kinder an die in der heiligen Taufe übernommenen Verpflichtungen ermahnen sollen, so sind sie es auch, welche an vielen Orten denselben Ostereier schenken, wobei die Taufermahnung leider außer Gebrauch gekommen ist. An vielen Orten sind Eier zu Ostern eine herkömmliche Leistung an Pfarrer und Küster, was auch wohl mit der alten Fastendisciplin zusammenhängt. Spuren solcher Abgaben (ovagium = pensitatio ex ovis) finden sich schon im neunten Jahrhundert (Ducange s. v.).

Allgemein gebräuchlich ist auch, sich von dem Wasser des Taufbrunnens, ehe das heilige Oel in denselben gegossen wird, zu holen. Außerdem schöpft man an manchen Orten in der Osternacht aus fließendem Wasser; die Deutschböhmen waschen sich beim Läuten der Glocken am Charsamstage Gesicht und Hände; in Thüringen, nach dem Harze zu, treibt man vor Sonnenaufgang das Vieh in's Wasser. Da die Osternacht die Haupttaufzeit war, und die Erinnerung daran sich in der feierlichen Weihe des Taufbrunnens erhalten hat, so liegt es nahe, bei dem Osterwasser an eine Beziehung zur Taufe zu denken; wahrscheinlich haben wir es aber hier, wenigstens bei dem Waschen, wie bei dem ähnlichen Brauche am Tage Johannes des Täufers, mit einem vorchristlichen Volksgebrauche zu thun; die Christianisirung desselben vollzog sich am vollkommensten da, wo als Osterwasser das des Taufbrunnens gilt, mit welchem nach Vorschrift des römischen Missales vor der Eingießung der heiligen Oele nicht nur die in der Kirche Anwesenden besprengt, sondern von welchem auch ein Theil in vase aliquo geschöpft werden soll ad aspergendum in domibus et aliis locis. Vielfach hat sich der Gebrauch erhalten, daß der Pfarrer am Charsamstage in der Pfarre rundgeht, um mit diesem Wasser die Benedictio domorum in sabbato sancto Paschae (Rit. Rom.) und zugleich die der Speisen vorzunehmen. Die Zimmer der päpstlichen Wohnung werden von einem Prälaten benedicirt, welcher aber in dem Zimmer, in welchem der Papst sich gerade befindet, diesem das Aspergillum reicht und selbst die Stola ablegt (Moroni s. v. Pasqua). Zum Ausdruck der Freude über die Auferstehung grüßen die morgenländischen Christen, sowohl die Katholiken wie die Schismatiker, sich am Ostermorgen bei der Begegnung mit den Worten: Christus ist erstanden, worauf geantwortet wird: Er ist wahrhaft erstanden (Griechen und Russen) oder: Gepriesen sei die Auferstehung Christi (Armenier). Die Griechen und Russen küssen sich auch bei diesem Gruße, ohne selbst den Bettler auszunehmen, und pflegen dann um so eher ein Almosen zu geben. In der abendländischen Kirche war ein solcher Gruß und Friedenskuß früher auch gebräuchlich; zu Rom lautete er: Surrexit Dominus vere, und die Antwort mit Bezug auf den hl. Petrus: Et apparuit Simoni (Moroni l. c.; Martène, De ant. Eccles. rit. in div. celebr. off. c. 25, n. 5; Leo Allat., De consens. Eccles. c. 18).

Wie die Kinder mit den Eiern, so belustigen sich die Erwachsenen an manchen Orten Englands mit dem Handball, und in Norddeutschland ist das Ballschlagen fast überall die hauptsächlichste Volksbelustigung des Osterfestes. In Landsberg a. W. beginnt die Festlichkeit damit, daß am dritten Ostertag ein Reiter auf einem aufgeputzten Esel durch die Stadt geführt wird, worauf man zur Wiese zieht, um Ball zu spielen. Wie bei Walther von der Vogelweide (übers. von Pannier, Lied 1) das Ballwerfen als Frühlingsanzeichen erscheint, so wird auch das Ballspielen zu Ostern mit der Frühlingsfeier zusammenhängen (v. Reinsberg-Düringsfeld 116; Simrock, Handb. der deutschen Mythol. 575). Früher war das Ballspiel am Osterfest auch in geistlichen Kreisen Ausdruck der Osterfreude. Das älteste Zeugniß (12. Jahrh.)

gibt uns Beleth (Explic. div. offic. c. 120): Restat, ut agamus de quadam libertate Decembris, quae hoc tempore in quibusdam locis observatur. Sunt nonnullae ecclesiae, in quibus usitatum est, ut vel etiam Episcopi vel Archiepiscopi in coenobiis cum suis ludant subditis, ut etiam se ad ludum pilae (Ballspiel) demittant. Atque haec quidem libertas ideo dicta est Decembrica, quod olim apud ethnicos moris fuerit, ut hoc mense servi et ancillae et pastores velut quadam libertate donarentur fierentque cum dominis suis pari conditione, communia festa agentes post collectionem messium. Quamquam vero magnae ecclesiae, ut est Remensis, hanc ludendi consuetudinem observent, videtur tamen laudabilius esse non ludere. Auch Durandus kennt im 13. Jahrhundert dieses Ballspiel, noch dazu verbunden mit Tänzen. Er sagt vom Osterfeste, ebenfalls mit Hinweisung auf die heidnische libertas decembrica: In quibusdam quoque locis hac die, in aliis in Natali, praelati cum clericis ludunt, vel in claustris, vel in domibus episcopalibus, ita ut etiam descendant ad ludum pilae vel etiam ad choreas et cantus, quod vocatur libertas decembrica. Bei diesen choreae ist natürlich nicht an unsere modernen leidenschaftlichen Tänze, sondern an ein rhythmisches Wandeln zu denken. Zu Auxerre erhielt sich dieß bis in's 15. Jahrhundert; der Ball (pilota) wurde dort von Einem dem Andern gereicht oder zugeworfen. Die Chorea ging durch das daedalum (das in dem Fußboden der Kirche dargestellte Labyrinth) unter dem mit Orgelbegleitung gesungenen Victimae paschali; hierauf chorus post choream ad merendam properabat; bei diesem Mahle wurde eine Homilie über das Fest vorgelesen. Ein sehr interessanter Proceß, welcher vor das Parlament gebracht wurde, machte 1538 dieser Feier ein Ende; das Essen wurde in eine Geldsumme verwandelt, welche jeder neu eintretende Canonicus bis 1789 unter dem Namen pilota zu zahlen hatte. Eine ähnliche Feier, aber ohne Ballspiel, erhielt sich zu Besançon unter dem Namen Bergeretta. Ein Ordinarium, um 1662 geschrieben, sagt beim Osterfeste: Sumto prandio et finito sermone domini canonici et capellani, manibus se tenentes, choream agunt in claustro vel in medio ecclesiae, si tempus sit pluviosum. Postea itur in capitulum et ibi fit collatio. Bibitur trina vice; etiam distribuuntur poma carpandorum (courtpendus). In Form eines dreimaligen Umzugs durch den Kreuzgang erhielt sich die Bergeretta dort bis 1738 (Barthélemy, Rational de Durand, Paris 1854, IV, 447—459; Ducange, s. v. Pelota et Bergeretta). Zu Limoges fand diese Chorea an Pfingsten statt, ebenso zu Chalons-sur-Saône: Post completorium fit chorus in prato; Decanus cantionem primam Veni S. Spiritus, ceteri suas dicant, qui voluerint, latine tamen (Martène, De ant. eccles. rit. in div. celebr. offic. c. 28, n. 18). Noch im 18. Jahrhundert bestand zu Puy seit unvordenklicher Zeit der Gebrauch, daß, wenn an Ostern oder in der Osterwoche bei dem ersten Psalm der Matutin nicht Alle im Chore waren, einige Canonici und Vicare mit zwei Choraulen, von denen einer das Processionskreuz, der andere den Weihwedel trug, sich möglichst still zur Wohnung des Abwesenden begaben. Letzterer wurde, auch wenn er noch im Bette lag, unter dem Gesange der Antiphon Haec dies mit Weihwasser besprengt und, event. nachdem er sich angekleidet, in Procession zur Kirche geführt; zur Strafe mußte er den Abholenden ein Frühstück geben. In roherer Weise bestand ein ähnlicher Gebrauch zu Nantes und zu Angers, wo er durch die Concilien von Nantes (1431) und von Angers (1448) c. 6 verboten wurde. Wahrscheinlich waren die prisiones canonicorum, clericorum seu servientium ipsorum, quas inter Pascha et Pentecosten aliqui vestrum usu detestabili quandoque faciunt, welche die Synodalstatuten von Nevers 1246 unter Strafe der Excommunication verboten (Ducange s. v. Prisio), ein ähnlicher Gebrauch. Barthélemy (Rational de Durand IV, 463 ss.) glaubt, daß dieser Gebrauch entstanden sei, weil die Laien gefürchtet hätten, die Morgenfröste möchten im Frühling den Obst- und Traubenblüten schaden; sie wären darum darauf bedacht gewesen, die Geistlichen früh zu wecken, um zu beten und Bittgänge zu halten. Wahrscheinlich war es nur eine dem Humor des Mittelalters entsprechende Erinnerung an Pünktlichkeit in der Beiwohnung des Gottesdienstes, stammend aus der Zeit der vita communis, wo die Cleriker in unmittelbarer Nähe der Kirche wohnten.

Beleth (l. c. c. 120) berichtet über einen andern Osterbrauch: Notandum quoque est, in plerisque regionibus secundo die post Pascha mulieres maritos suos verberare, ac vicissim viros eas tertio die, quemadmodum licebat servis in Decembri dominos suos impune accusare. Quod ob eam rem faciunt, ut ostendant, sese mutuo debere corrigere, ne tempore illo alter ab altero thori debitum exigat. Fast wörtlich übereinstimmend berichtet Durandus (l. c. 6, 86 n. 9). Es liegt hier, wie auch beide andeuten, wohl ein vorchristlicher, später christlich umgedeuteter Gebrauch vor, von dem sich in Deutschland noch jetzt Spuren erhalten haben. In der Neumark pflegen am ersten Ostertage die Mägde die Knechte, am zweiten die Knechte die Mägde zu stiepen, d. h. mit Ruthen zu schlagen; in Schlesien und Böhmen geschieht dasselbe durch Weidenzweige (Osterschmeck, Schmeckpeitsche), welche mit bunten Bändern geziert sind, unter Knaben und Mädchen auch wohl durch Erwachsene. Weil damit Eiergeschenke verbunden sind, wird dieses Schlagen auch Eierpeitschen genannt (v. Reinsberg-Düringsfeld 118; Simrock 549).

Das **Osterfeuer**, von welchem manche Berge Osterberge heißen, hat seine christliche Erklärung durch die Kirchengebete bei der Segnung

des neuen Feuers erhalten; es ist aber ohne Zweifel vorchristlicher Gebrauch in ganz Europa. Was Deutschland speciell angeht, so erwähnt das Concilium Germanicum von 742 c. 5 unter den heidnischen Gebräuchen, auf deren Abstellung die Bischöfe bedacht sein sollen, die sacrilegischen Feuer, welche sie Nodfyr (Nothfeuer) nennen, und der Indiculus superstitionum des Concils von Lestines 743 spricht in n. 15 de igne fricato de ligno, id est nodfyr. Auf ein solches Nothfeuer, bei welchem Entzündung nicht durch einen vom Herde genommenen Brand, also durch abgenutztes Feuer, sondern durch Reibung (fricato de ligno) geschah, deutet die Hervorbringung des novus ignis durch Schlagen aus dem Stein (excutitur ignis de lapide, Missale Rom. Sabb. sancto). Auf den Charakter als Frühlingsfeuer zur Feier des Sieges über den Winter weist der Name Judasfeuer (am Rhein), das Judasverbrennen (Tirol und Böhmen) hin (v. Reinsberg-Düringsfeld 112 f.; Simrock 557; Oberle 108 ff.; Binterim, Denkwürdigkeiten II, 2, 564 ff.). Bei den Griechen ist Ostern ein Tag ausgelassener Volksbelustigungen. Zu Constantinopel ist der Todtenacker zu Pera der geräuschvolle Sammelplatz dieser Nation. Sie findet da Banden von Musikanten, welche sie begeistern und zum Tanzen einladen, Pferdeverleiher, kleine Wagen, Kaffeehäuser, kurz alles, was im Morgenlande zum Vergnügen gehört. Hiermit verbinden die Griechen noch Lachen und thörichte Streiche. Auch auf den Straßen und öffentlichen Plätzen wird getanzt (Augusti, Denkwürdigk. II, 236). Ebenso ist in Rußland Ostern der Hauptvolksfesttag mit Carrousel, russischen Schaukeln, Theater, Seiltänzern u. s. w.; Jeder kann auch in die Glockenstühle steigen und nach Belieben läuten, was reichlich benutzt wird. Was von dem Lachen der Griechen oben berichtet wird, erinnert an die früher mehrfach in Deutschland erwähnte Sitte oder Unsitte, in die Osterpredigt burleske Züge einzuflechten, z. B. Schilderung der Bemühung des Teufels, die Vorhölle geschlossen zu halten; hierdurch wurde das Lachen der Zuhörer, der risus paschalis, hervorgerufen. (Vgl. die Abhandlung von God. Wagner, De risu paschali, Regiom. 1705; über den Namen Ostern und über den Osterhasen s. Oberle 102 ff.; über die Ostereier Augusti, Denkwürdigk. XII, 329 ff.; Binterim, Denkwürdigk. V, 1, 237.)

9. An das Pfingstfest haben sich vielfach Festlichkeiten angeknüpft, welche, der Jahreszeit entsprechend, sich aus der alten Feier vom Siege des Sommers über den Winter erhalten haben. Dazu gehörten die Hirtenfeste beim ersten Austreiben des Viehes, das Bekränzen der Thiere oder der Hirten, das Umreiten der Feldflur, Umzüge der Kinder zum Einholen von Eiern und anderen Gaben, Ringstechen und Wettrennen, das Königspiel, ebenfalls zu Pferde, das Königschießen. (Näheres bei v. Reinsberg-Düringsfeld 148 bis 162; Lippert, Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch 633 ff.; Simrock, Handb. der deutsch. Myth. 584 ff.) An manchen Orten wird auch der Maibaum zu Pfingsten errichtet; die Gebräuche zum ersten Mai, das Mailehen, gehören in dieselbe Kategorie alter Frühlingsfeste. Da der heilige Geist in Gestalt feuriger Zungen herabkam, so hätte es nahe gelegen, dem Feuer dieser Frühlingsfeste mit Verlegung auf Pfingsten eine christliche Deutung zu geben; allein ein Pfingstfeuer findet sich nicht erwähnt.

10. Fest der Weingärtner am St. Urbanstage (25. Mai). In vielen Gegenden ist der heilige Papst Urban I. Patron der Winzer und wird mit einer Weintraube in der Hand dargestellt. Der Grund liegt wohl in der Zeit des Festes. In Spanien hält man einen guten Herbst für gesichert, wenn die Traubenstöcke bis zum 25. Mai keinen Schaden gelitten haben (Ayala, Pictor christian. 6, 7, 8 bei Cahier, Caractérist. des Saints s. v. Raisin). Am Rhein und in Franken fällt in die Zeit des heiligen Urbanustages gewöhnlich die Blüte der Trauben, welche durch Regenwetter leicht geschädigt wird. Daher war häufig an diesem Tage eine Procession der Weingärtner, bei welcher das Bild des hl. Urbanus mitgetragen wurde; an einzelnen Orten stellte ein auf einem Schimmel reitender Mann den Schutzheiligen dar (Kriegk, Bürgerthum im M.-A. 354). Nach Schenk (De imaginibus c. 13, bei Molanus-Paquot, De hist. ss. imagin. 3, 19) kam es an einzelnen Orten zu seiner Zeit noch vor, daß man das Bild des hl. Urban in's Wasser warf, wenn es an seinem Feste regnete, und Joh. Boh. Aubanus schreibt (De moribus gentium 3, 15 bei Molanus-Paquot l. c.) in Bezug auf Franken: In die s. Urbani vinitores in foro aut alio publico loco mensam locant, mappis, fronde et plurimis redolentibus herbis instruunt, desuper statuam b. Pontificis statuentes; quam, si dies serenus est, largo vino coronant et omni honore prosequuntur, si vero pluvius, id non solum non faciunt, sed lutum in eam projiciunt et aqua immodica perfundunt. Erinnerungen an solche Gebräuche haben sich auch am Rhein im Volksmunde erhalten. Cahier l. c. bemerkt: C'est probablement une façon de morigéner le patron, pour qu'une autre fois il s'occupe davantage de ses clients.

11. Das Fest des hl. Johannes des Täufers am 24. Juni, früher auch St. Johannes in der Sonnenwende oder im Mittsommer (zum Unterschiede von dem des hl. Johannes Evangel.) genannt (Haltaus, Calend. 110), fällt in die Zeit des heidnischen Sonnenwendefestes, von welchem her sich manche Gebräuche an dieses christliche Fest angeschlossen haben. Die Stellung des hl. Johannes paßte, wie schon die heiligen Väter bemerkten, zu der astronomischen Beziehung des vorchristlichen Festes: Ut humiliaretur homo, hodie natus

est Johannes, quo incipiunt decrescere dies; ut exaltetur Deus, eo die natus est Christus, quo incipiunt crescere dies. Sacramentum magnum est (S. Augustin. Serm. 289). Die beibehaltenen Gebräuche des alten Festes waren das Waschen in der Nacht und das Anzünden von Freudenfeuern, sowie das Schlagen von Feuerrädern. Ersteres tadelt schon der hl. Augustin (Serm. 196) als de solemnitate superstitione pagana herkommend; es erhielt sich aber bis in's späte Mittelalter. Petrarca sah bei seinem Aufenthalte zu Köln 1330, daß die Kölner Frauen und Mädchen in dieser Nacht an den Rhein gingen und ihre Arme im Strome wuschen. Eine Erinnerung an diesen Gebrauch ist das an vielen Orten noch gebräuchliche Schmücken der Brunnen am Johannesfeste; es lag nahe, darin eine Beziehung zu dem Auftreten des hl. Johannes als Täufer zu finden. Die Johannesfeuer waren nach Durandus (Ration. 7, 14, n. 10—13) dreifacher Art. In vigilia namque in quibusdam partibus ex antiqua observatione colligunt homines et pueri ossa et quaedam alia immunda et insimul cremant, ut exinde fumus in aërem producatur. Ferunt etiam brandas sive faces et cum illis circumeunt arva. Tertium est quod rotam volvunt. Qui immunda cremant . . . habent hoc a gentibus. Im Folgenden gibt er die christliche Deutung dieser Gebräuche an. Diese Feuer haben sich theilweise, namentlich in Süddeutschland und Ungarn erhalten; früher wurde es umtanzt, jetzt springt man paarweise über dasselbe; auch wird dabei an manchen Orten noch das Scheibenschlagen verbunden, indem mit Stroh umwickelte und angezündete Scheiben in die Luft geschleudert oder von Bergen hinabgerollt werden. Ueber Johannesfeuer und Johanneskränze am Rhein, im Bergischen und in der Eifel s. Montanus, Die deutschen Volksfeste 33 ff.; Schmitz, Sitten . . . des Eifler Volkes I, 41 ff.; Weyden, Köln vor fünfzig Jahren 133; über die Johannesfeuer (Hogueras de San Juan) in Spanien Caballero, Ausgewählte Werke XVI, 220, Paderborn 1862. Die Beziehung des Reigens auf den Tanz der Herodias ist spätere Deutung eines vorchristlichen Gebrauches. Das Verbrennen eines Strohmannes (in Steiermark Tatermann = Todtenmann, in Tirol Loda = lumpiger Kerl genannt) war ursprünglich eine Erinnerung an den heidnischen Erntegott Thor, dem zu Ehren einst die Feuer des Sonnenwendefestes loderten, und dessen Bild man jetzt den Flammen überliefert, „um sich gleichsam für die frühere Furcht zu rächen" (Oberle, Ueberreste des german. Heidenth. im Christenth. 117), zugleich auch an Baldur (Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie 559). „Die weltliche Obrigkeit nahm diese Feuer früher gleich dem Umziehen des Isisschiffes als althergebrachte in Schutz; in den letzten Jahrhunderten hat eine löbliche Polizei sich glücklicher Weise vergebens bemüht, dem Volke diese nach dem Erlöschen der heidnischen Erinnerungen unschuldigen Freuden zu verleiden" (Simrock a. a. O. 557). Näheres über diese Feier an verschiedenen Orten s. bei v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr 180—198; vgl. Kraus, Realencykl. s. v. Johannisfeuer. Wo statt der Johannisfeuer Petersfeuer angezündet wurden, haben diese ihren ersten Entstehungsgrund ebenfalls in dem Sonnenwendefeste.

12. Am Feste der heiligen Apostel **Petrus und Paulus** werden in manchen Gegenden die ursprünglich von dem Feste der Sonnenwende herrührenden Feuer ebenfalls angezündet. An diesem Tage wird, mit Beziehung auf Petrus den Fischer, zu Ostende das Meer feierlich gesegnet, und vielfach werden Processionen der Fischer gehalten; zu Rumpst bei Lierre zog dieselbe bis in die neuere Zeit mit einer Statue des Heiligen auf den Fluß, ließ diese hineinfallen und fischte sie dann mit den Netzen wieder heraus (v. Reinsberg-Düringsfeld 194 ff.; Oberle 118 ff.).

13. Am Fest des hl. **Jacobus major** (25. Juli), das, weil es in die Zeit der Ernte fällt, auch St. Jacob im „Schnitt" oder in der „Eren" genannt wird (Haltaus, Calend. 113), lodern im Berner Oberlande auf allen Höhen Feuer; dieser Gebrauch ist wohl Rest eines alten Erntefestes, obgleich er an Ort und Stelle auf die Schlacht bei Vilmergen (1712) bezogen wird (v. Reinsberg-Düringsfeld 215).

14. Am Feste **Mariä-Himmelfahrt** (15. August) werden an vielen Orten Kräuterbüschel geweiht, weshalb das Fest auch Maria-Krautweihe oder Würzweihe genannt wird (Haltaus, Calend. 116 sqq.). Die Beziehung auf die allerseligste Jungfrau liegt nahe, denn die Kirche nannte diese ja die plantatio rosae in Jericho, das cinnamomum et balsamum aromatizans, das lilium (Durand., Ration. 7, 24, 10), und in ihrem leeren Grab sollen die Apostel Blumen gefunden haben. In den Gebeten der Segnung dieser Krautbüschel wird jedoch nicht auf diesen Symbolismus hingewiesen, sondern auf die Allmacht Gottes, der befahl herbas et arbores ad usum hominum animaliumque terram gignere et unumquodque sementem in semetipso habere, atque ut herbae non solum animantibus ad victum, verum etiam aegris corporibus prodessent ad medicamentum; wenn auch neue Früchte in den Büschel aufgenommen sind, wird Bezug genommen auf die mosaische Vorschrift, daß die Kinder Israel manipulos novorum fructuum benedicendos deferrent ad Sacerdotes, und auf die Pflicht der Dankbarkeit für dieselben (Vinc. de Berg, Enchirid. I, 107). Eine Anspielung auf Rosen und Lilien als Symbole der Tugenden Maria's finden sich nur in einigen Ritualien und auch da nicht in den Orationen, sondern in einem beigefügten Responsorium (Marzohl und Schneller, Liturg. sacra V, 191). Hiernach hatte die Kirche bei dieser Segnung zunächst die

Rücksicht auf die Ernte im Auge. Die herkömmlichen Bestandtheile (Montanus, Die deutschen Volksfeste 40; v. Reinsberg-Düringsfeld 243) sind auch nicht die auf Maria bezüglichen Zierblumen, obgleich diese wohl beigebunden werden. Beides läßt vermuthen, daß wir es hier mit einem vorchristlichen Erntegebrauch zu thun haben. Die Kirche hat denselben geheiligt und bittet bei der Segnung, daß Gott diese herbas diversi generis heilbringend mache, in quemcunque usum redactae fuerint. So wurde dem abergläubischen Gebrauche gesteuert, und die Gläubigen wurden darauf hingewiesen, eine Wirkung nur von Gott und dem Segen der Kirche zu erwarten. Am Rhein besteht noch der Gebrauch, bei Gewittern etwas von diesen geweihten Kräutern zu verbrennen. Gegen abergläubischen Gebrauch mit herbis benedictis in medicandis pecoribus spricht sich das Kölner Provinzialconcil von 1536, pars 9, c. 16 aus; ob der Mißbrauch sich auf diese Krautbüschel bezog, ist nicht ersichtlich.

15. Mariä Geburt. Die Kräuterweihe findet an manchen Orten Tirols, so besonders feierlich in der Abteikirche zu Wilten bei Innsbruck, am Feste Mariä Geburt statt; die Kräuter dazu werden in der Frauendreißig, d. h. der Zeit zwischen Mariä Himmelfahrt und Mariä Geburt, gesammelt (v. Reinsberg-Düringsfeld 258; Simrock a. a. O. 497).

16. Am Feste des hl. Lambertus (17. Sept.) und den beiden Abenden vor- und nachher werden zu Münster und in der Umgegend auf den Straßen von Kindern und jüngeren Leuten brennende Lichter oder festlich geschmückte und erleuchtete Pyramiden von Laub umtanzt, wobei Lambertuslieder gesungen werden. Der hl. Lambertus ist der Patron der Hauptpfarrkirche von Münster, und jene Feier stammt wohl von den alten Kirmeßgebräuchen her: sie ähnelt dem bei den flämischen Kirmessen gebräuchlichen Tanzen unter der Krone, und die Lambertuslieder haben auch Aehnlichkeit mit den dort gesungenen Rosenkranzliedern (von Reinsberg-Düringsfeld 276. 238 f.).

17. Das Fest des hl. Michael (29. Sept.) fällt in die Zeit des Sommerendes, welches vor der Einführung des Christenthums durch ein Dankfest für den Segen der Ernte begangen wurde, namentlich in den Gegenden, wo die Ernte um diese Zeit zu Ende ging. Es haben sich hiervon an diesem Tage manche festliche Erntegebräuche erhalten. In Nauen wird nicht auf dem Felde gearbeitet, in der Altmark nicht gesponnen. An manchen Orten werden besondere Wecken gebacken, so die Michaelswecken in Würzburg; in Flandern heißen dieselben Vollerte und werden den Kindern Nachts unter das Kopfkissen geschoben, damit sie dieselben beim Erwachen finden. In Norwegen werden am Vorabende Michaelsfeuer angezündet. In England ist die Michaelsgans so üblich, wie bei uns die Martinsgans. In Schwaben, Bayern und Sachsen wird dieselbe Lichtgans oder Lichtbraten genannt, weil mit diesem Tage, wie anderswo mit Bartholomäus, die Gesellen anfangen bei Licht zu arbeiten. In Dänemark kennt man ebenfalls die Michaelsgans und trinkt die Michaelsminne. Zu Skye in Schottland und in Kildare finden Cavalcaden statt, und man ißt dort Michaelsbannok, einen Kuchen aus Hafer- oder Erbsenmehl, hier die Michaelscake. In England fanden an einzelnen Orten von Hertfordshire bis in die neueste Zeit alle sieben Jahre ebenfalls Umzüge statt, und an vielen Orten wurden die städtischen Magistrate, wie noch zu London der Lordmajor, an diesem Tage als an einem Wendepunkt des Jahres gewählt. Das Michaelsfeuer wurde zu Prüm in der Eifel in den einzelnen Straßen angezündet (Schmitz a. a. O. I, 43). War das vorchristliche Fest zu Ehren Wodans gefeiert worden, so war der kriegerische Erzengel, der Besieger Lucifers, ganz geeignet, die abergläubische Verehrung jenes Götzen zu verdrängen; so konnten die Erntegebräuche und festlichen Mahle erhalten bleiben, und an Stelle der Wodansminne trat die Michaelsminne, wie wir ja auch vielfach an Stellen, wo Wodan geopfert worden war, Michaelskirchen finden und Wodansberge Michaelsberge wurden. Das Bild des hl. Michael, des heros invincibilis und patronus Germaniae, stand in den Ungarnschlachten von 933 und 955 in der deutschen Reichsfahne; von ihm als dem patronus Germaniae haben die Deutschen auch wohl den Namen Deutscher Michel erhalten (noch eine andere Erklärung bei Oberle a. a. O. 130; über die Michaelsgebräuche s. ebendas. 122 ff.; v. Reinsberg-Düringsfeld 277 ff.; Montanus 53 f.). Die Michaelsgänse hingen wie die Michaelshühner damit zusammen, daß um die Zeit der Ernte die Zinshühner abgeliefert werden mußten.

18. Am Tage Allerseelen werden die Gräber geschmückt, und am Abende Lichter auf denselben angezündet: ein Ausdruck des Gebetswunsches, daß den armen Seelen im Fegfeuer Christus, das ewige Licht, leuchte und der locus refrigerii, lucis et pacis geöffnet werde. Tragen von Lichtern bei den christlichen Begräbnissen finden wir deßhalb auch schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche bezeugt. Anderseits deutet das Verbot des Concils von Elvira (305), welches in c. 34 unter Strafe der Excommunication verbietet, cereos per diem in coemeterio . . . incendi, darauf hin, daß schon in der heidnischen Zeit Lichter an den Gräbern angezündet wurden, und daß wegen abergläubischer Deutung das Concil dagegen einschreiten mußte. Vielfach wurden früher, wie jetzt noch bei Begräbnissen, am Allerseelentage Brode an die Armen vertheilt, um durch dieses Almosen und durch die Gebete der Armen den Seelen im Fegfeuer Hilfe zu verschaffen. Theilweise haben solche Gaben, welche auch wohl durch Stiftungen gesichert waren, sich noch jetzt erhalten. In

Hirschberg geschieht an diesem Tage außerdem für die Armen Schröpfen und Aderlassen unentgeltlich. In Augsburg wurden früher in den Stadtkirchen 450 solche Seelenwecken vertheilt. In Oesterreich und Bayern werden solche Weißbrode (Seelenwecken, Seelchen, Seelenzöpfe, Spitzlein, heilige Stritzel, Seelstücke) noch jetzt gebacken und vielfach den Kindern von ihren Pathen geschenkt. Im vlämischen Belgien heißen sie zielen-brodje (Seelenbrödchen), und es ist dort gebräuchlich, dabei für die armen Seelen zu beten (v. Reinsberg-Düringsfeld 329 f.; Lippert a. a. O. 441. 665 f.). In Rom verkauft man während dieser Octave Bonbons in Form von Todtengebeinen und verzuckerte Bohnen zum Andenken an die Austheilung der Bohnen, welche die Armen an den Klosterpforten erhalten (Barbier de Montauld, L'année liturg. à Rome 91, note). Gegen den heidnischen Mißbrauch, Speisen auf die Gräber zu setzen, spricht eine dem hl. Augustinus früher zugeschriebene Predigt (Sermo 190 in App., al. 15, De Sanct.), gegen die den Todten dargebrachte Speiseopfer das Concil von Tours vom J. 567, c. 22, beide mit Bezug auf Petri Stuhlfeier. Liebesmahle an den Jahrestagen des Todes waren altchristlicher Gebrauch. Ob die Seelenmahle und Seelenwecken ein christianisirter vorchristlicher Gebrauch sind oder ein Nachklang altchristlicher Uebung, ist schwer zu entscheiden. Daß die zu Almosen bestimmten Speisen auch wohl auf die Gräber gestellt wurden, zeigt eine Inschrift in der Kapelle des hl. Ildephons in der Kirche des hl. Jacobus zu Rom (bei Casali, De aet. s. christ. rit. cap. 66: Offeruntur ad pedes sepulchri panis et vinum pretii quatuor carlinorum more Hispaniae).

19. In Altbayern wird der hl. Leonhard (gest. 6. Nov. 559) als besonderer Patron gegen die Krankheiten der Hausthiere, namentlich der Pferde, verehrt. Man sieht sein Bild dort häufig an den Stallthüren, und in vielen Bauernfamilien wird er neben den Heiligen Sebastian und Florian, den Patronen gegen ansteckende Krankheiten und gegen Feuersgefahr, täglich beim Abendgebet angerufen. In vielen Pfarreien werden jährlich, sei es an seinem Festtage (6. November) oder an einem andern Tage, je nach der Verschiedenheit der Orte, die St. Leonhards-Fahrten oder -Ritte veranstaltet, Wallfahrten, welche nicht bloß zu Fuß, sondern auch zu Pferd und Wagen stattfinden. An dem betreffenden Tage versammeln sich oft aus weiter Umgegend die Landleute auf ihren stattlichsten Pferden oder in reich verzierten, mit vier Pferden bespannten und mit Laub geschmückten Wagen, welchen ein Vorreiter voraufreitet, während die Fohlen manchmal lustig nebenher springen, mit Musik bei der Kirche, während die Fußpilger mit Kreuz und Fahne von ihren Geistlichen geführt erscheinen. Nachdem die Pilger dem Gottesdienste beigewohnt, stellt sich der Zug der Reiter und Wagen in Ordnung auf und zieht dann dreimal um die Kirche, zuerst langsam, dann in scharfem Trabe. Die auf den Wagen sitzenden Pilger beten unterdessen den Rosenkranz. Entweder vor oder während oder nach dem Umzuge wird die Segnung der Pferde von dem vor der Kirche stehenden Priester nach dem Diöcesan-Rituale vorgenommen. Näheres über diese Feier und die Kirchen, bei welchen sie besonders gehalten wird, enthält der Sulzbacher Kalender für kathol. Christen im Jahrgang 1859 und vielen folgenden Jahrgängen. Da der hl. Leonhard auch als Patron der Gefangenen verehrt wird, so ist an manchen der dortigen St. Leonhardskirchen eine Kette aufgehängt. — Einen ähnlichen Charakter hat zu Rom die Segnung der Pferde am Tage des hl. Antonius des Einsiedlers (17. Januar), an welchem die Pferde der ganzen Stadt schön aufgeputzt in stattlichem Zuge zu der Kirche dieses Heiligen ai Monti geführt werden (Barbier de Montault, L'année liturg. à Rome 16. 22). In Rußland findet eine Segnung am Feste des hl. Georg (23. April) vor dem Auszug der Heerden zur Weide statt, indem der Geistliche zwischen den versammelten Heerden umhergeht und sie mit Weihwasser besprengt (Kohl, Reisen in Rußland und Polen I, 304). Zugleich den Charakter einer Procession zur Erflehung des Gedeihens der Feldfrüchte hat eine unter Begleitung vieler berittener Landleute gehaltene Procession, welche jährlich in der Pfarrei Gymnich (Erzdiöcese Köln) gehalten wird, sowie der Blutritt zu Weingarten bei Ravensburg, bei welchem eine Reliquie des heiligen Blutes mitgetragen wird (v. Reinsberg, Das festl. Jahr 146), und das Königsreiten in Oesterreichisch-Schlesien (ebendas. 152), bei welchem die Feldfluren unter Gebet und Gesang frommer Lieder umritten werden. Die berittene Procession am St. Georgstage nach der Georgskirche zu Weißbrunn am Chiemsee, wo alle an der bei derselben stehenden Linde vorbeiritten und dabei von dem Pfarrer mit Weihwasser besprengt wurden (Felix Dahn, Bausteine, Berlin 1879, I, 217 ff.), entspricht den St. Leonhardsfahrten.

20. An das Martinsfest haben sich verschiedene volksthümliche Festgebräuche angeschlossen. a. Bei allen germanischen Völkern findet das Essen der Martinsgans statt. Das Alter dieses Gebrauches ergibt sich aus den alten Runenkalendern, in welchen das Fest des hl. Martin (11. Nov.) durch eine Gans bezeichnet ist. Früher wurden zu diesem Tage vielfach auch ein Schwein und ein Rind geschlachtet, wie denn der November in den Niederlanden noch Schlachtmonat (slagtmaand) oder Fettmonat (smeermaand) heißt; in England wird noch Martelmas-beef gleich dem Schinken geräuchert, und es werden Würste (black puddings) den Verwandten und Nachbarn geschickt. In Norwegen hat sich das Ferkel neben der Martinsgans erhalten. Wo Gänse seltener oder die Familien ärmer sind, werden sie durch andere

Gerichte vertreten: am Niederrhein durch frische Wurst und Reisbrei, an der Ahr durch kalte Milch und Wecksuppe oder Brei und Waffeln; Waffeln, Eier- oder Buchweizenkuchen sind auch in Brabant, Flandern und am Rhein Martinsgericht, in Oesterreichisch-Schlesien Martinshörndl in Form eines Hufeisens (v. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 339 ff.). Ueber die Martinsgans s. Frommann, Tract. de ansere Martiniano, Lips. 1683. Eine Predigt über dieselbe in Faber, Opus tripartit., Conc. VII in festo S. Mart.; weitere Literatur bei Lecoy de la Marche, St. Martin, Tours 1881, 650.

b. Namentlich in den Weingegenden gehört zum Martinsessen auch Most oder neuer Wein (am Rhein mit gerösteten Kastanien), in welchen der Most um diese Zeit übergeht. Wie in Böhmen Stiftungen bestehen, aus welchen arme Leute eine Martinsgans erhalten, so wurde noch im vorigen Jahrhundert an vielen Orten den Lehnsleuten oder Ortsbewohnern an diesem Tage Wein verabreicht (v. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 340 f.; über den Martinswein in Frankreich und Italien s. Lecoy de la Marche l. c. 651). Die Legende schrieb dem hl. Martin auch die Erneuerung des Wunders von Cana zu (Lecoy de la Marche l. c. 652), und die Kinder der Halloren zu Halle a. d. Saale stellen am Martinstage in die Saline Wasserkrüge, welche die Eltern mit Most füllen, und zu denen sie ein Martinshorn legen; die Kinder suchen sie dann Abends mit dem Liede:

Marteine, Marteine,
Mach' das Wasser zu Weine!

(v. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 341.)

c. An vielen Orten werden die Kinder am Martinsfeste mit Obst, Kuchen u. s. w. beschenkt, welche die Eltern heimlich, als von dem Heiligen kommend, in die Stube werfen, oder welche ein als Bischof Verkleideter oder als Pelzmärtel Vermummter bringt. In Ypern reitet, wie anderswo der hl. Nicolaus, der hl. Martin Nachts über die Schornsteine, weßhalb die Kinder bei den Eltern und Pathen am Martinsabend einen mit Heu für den Schimmel gefüllten Strumpf in den Kamin aufhängen, um ihn am Morgen, mit Geschenken gefüllt, wieder zu holen. In Belgien, in Norddeutschland und an manchen Orten des Niederrheins, z. B. zu Erkelenz und in der Umgegend, ziehen die Kinder selbst umher, um an den Häusern sich Obst und Backwerk zu erbitten; in Westfalen bitten die Kinder um Schinken, Speck und Würste, am Rhein auch um ein Stückchen Holz, ebenso in den Niederlanden und in den Gegenden, wo

d. das Martinsfeuer noch angezündet wird, entweder in den Orten selbst, oder auf den umliegenden Höhen. Mit diesem Martinsfeuer hängt auch der Gebrauch zusammen, daß die Kinder an diesem Tage vor der Obstbescheerung über einen ausgehöhlten, im Innern durch eine Kerze erleuchteten Kürbis springen, wobei ein Lied, welches sich auf diese Gaben bezieht, gesungen wird, oder mit solchen beleuchteten Kürbissen oder Papierlaternen umherziehen (v. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 343 ff.). In protestantischen Ortschaften hat sich dieser Brauch ebenfalls vielfach erhalten und wird wohl auf den am 10. November geborenen Martin Luther gedeutet (ebd. 345). Allein diese Arten der Festfeier passen nur auf den barmherzigen hl. Martin; die Martinsgans und den Martinswein hat man aus späteren legendarischen Zusätzen seines Lebens erklären wollen; die Gaben zu dem Martinsfeuer, welches auch seine Thätigkeit in Verbreitung des Lichtes des Evangeliums sinnbilden kann, wurden in Holland mit einem Liede eingesammelt, welches begann: „Sanct Martin ist so kalt“ (wegen des halben Mantels); die Bescheerung der Kinder mit Obst, wegen welcher sein Fest im Vlämischen noch Korbschüttentag (schuddekorfsdag) genannt wird, war nahegelegt durch seine Mildthätigkeit. Indeß unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß wir es hier mit volksthümlichen Festlichkeiten, welche aus dem Ernte-Feste und -Opfer der vorchristlichen Zeit stammen, zu thun haben. Man nahm ihnen das heidnisch-mythologische Element, indem man in Gallien an Stelle der keltischen Gottheiten (Lecoy de la Marche l. c. 635), in den germanischen Ländern an Stelle Wodans die vielverehrte und weitberühmte Gestalt des hl. Martin treten ließ. Wie dieses Heiligen Schimmel und Mantel an Wodan erinnern, so ist auch die Gans, welche diesem geopfert wurde, und die Erinnerung an Pferde, Schweine u. s. w. in der Martinsfeier (Simrock, Martinslieder, Bonn 1846, S. XIV, 52. 53) von dem vorchristlichen Ernteopfer übrig geblieben. Ebenso sind das Festmahl, das Umherschicken von Würsten, der angelsächsische Name des November blôtmônadh (angels. blôtan, althochd. pluozan = opfern) eine Erinnerung an das Opfer und die Opfergemeinschaft (Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie § 134, S. 508). Die Ernte war mit der Weinlese beendet, daher auch der Martinswein und die Bescheerung der Kinder mit Obst, wie ja zu Martin noch jetzt die Pachtzeiten endigen und die Zahlungen fällig werden. Das Martinsfeuer ist auch wohl vorchristlichen Ursprungs, indem man den Winteranfang („Martin macht Feuer im Kamin“) als eine Vorfeier des Julfestes beging (Oberle, Ueberreste des germ. Heidenth. im Christenth., Baden-Baden 1883, 65; Simrock a. a. O. § 145, S. 563). Wo nicht der hl. Martin die Kinder beschenkt, sondern, wie in Bayern, Schwaben und Ansbach, ein Vermummter, welcher die Kinder zugleich schreckt, der Pelzmärtel, ist darin eine Verspottung des alten heidnischen Wodan zu erkennen (v. Reinsberg-Düringsfeld 342; Simrock a. a. O. 548; Oberle a. a. O. 74 f.). Durch die vorchristlichen Beziehungen erklärt es sich wohl auch, daß das Concil von Auxerre (578) in c. 5 die Nacht-

wachen zu Ehren des hl. Martinus verbot. Dreikönigs-, Michaels- und Martini-Abend heißen in der Gegend von Gintingen (Kreis Bittburg) Hofabende und werden durch ein besseres Mahl gefeiert (Schmitz, Sitten u. s. w. des Eifler Volkes I, 7; über Michaelsfeuer ebend. I, 43).

20. Am Vorabende des Festes des hl. Andreas (30. Nov.) hängen die Kinder in der Umgegend von Reichenberg ihre Strümpfe vor das Fenster; sie finden sie am Morgen mit Aepfeln und Nüssen gefüllt, und dabei ein kranzartiges Gebäck, den Andreaskranz (v. Reinsberg-Düringsfeld 354).

21. Das Fest des hl. Nicolaus von Myra (6. Dec.) ist in vielen Gegenden ein Fest der Bescheerung für die Kinder geworden, was sich durch dessen Mildthätigkeit gerade auch gegen die Jugend leicht erklärt. Der Schimmel oder weiße Esel, auf welchem er Gaben spendend umherzieht oder über die Kamine reitet, so daß die Kinder deßhalb an die Thüre oder in den Kamin Heu und Hafer stellen, sein Erscheinen als Greis mit weißem Barte (wenn er nicht als Bischof erscheint) sind aus der vorchristlichen Zeit von Wodan auf ihn übertragen; die Bescheerung an diesem Tage ist wohl ein christianisirter Ueberrest von dem alten germanischen Feste der Wintersonnenwende, welches einen Monat (6. December bis 6. Januar) dauerte. Reitend wird er auch noch vielfach in dem den Kindern bescheerten Backwerke dargestellt. Sein gewöhnlicher Begleiter, am Rhein Hans Muff (Muff = Aermel oder Handschuh, in welchen er die unartigen Kinder, die nicht beten können, hineinzustecken droht), in Tirol der Klaubauf, in Oesterreich der Krampus, in Böhmen der Rumpanz, anderswo der Ruprecht und der Hans Trapp (von dem Pferdegetrappel), ist wohl eine thatsächliche Verspottung des alten heidnischen Wodan. In einzelnen Gegenden Böhmens verkleiden sich drei junge Leute als Engel, Teufel und Bock; letzterer hat die Aufgabe, die Kinder, welche nicht beten können und deßhalb vom Engel nicht beschenkt werden, auf die Hörner zu heben, so daß der Teufel ihnen einige Schläge mit der Ruthe geben kann. In Köln geht die hl. Barbara (4. Dec.), ebenfalls etwas bescheerend, dem hl. Nicolaus vorauf; in Tirol bescheert die hl. Lucia (13. Dec.) den Mädchen, wie der hl. Nicolaus den Knaben. In anderen Gegenden erscheint mit dem letztern ein weibliches Schreckbild, dessen schwäbischer Name Berchtel oder Butzebrecht auf die heidnische Perchta hinweist, wie auch am Rhein nicht bloß Clasmänner, sondern auch Clasfrauen gebacken werden (vgl. Simulacrum de consparsa farina, Conc. Liftin. c. 26). Für den Zusammenhang mit einem vorchristlichen Volksgebrauch der germanischen Stämme spricht auch, daß trotz der großen, frühen und allgemeinen Verehrung des hl. Nicolaus im Morgen- und Abendlande nur bei Deutschen sich dieses Kinderfest findet und bei denselben auch in protestantischen Gegenden sich erhalten hat, während jetzt auch bei uns vielfach den Kindern Weihnachten bescheert wird (v. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 359 ff.; Oberle a. a. O. 72; Simrock a. a. O. § 145, S. 563; ein lateinisches Festspiel De S. Nicolao aus dem dreizehnten Jahrhundert s. bei Molanus-Paquot, De hist. S. Imaginum 3, 53; über vier andere Ch. Barthélemy, Rational de Durand, Paris 1854, V, 327 ss.; E. Schnell [Der heilige Bischof und Kinderfreund Nicolaus, Brünn 1883 bis 1885] gibt auch deutsche Festspiele). Wenn an manchen Orten Frankreichs die Schulkinder an diesem Tage keine Schule haben (Barthélemy l. c. V, 335), und an einzelnen Orten des Departement Seine und Marne in Frankreich die Kinder, ein kleines Kind oder eine als Bischof verkleidete Puppe an der Spitze tragend, am Nicolaustage Gaben erbittend umherziehen (O. Kamp, Frankreichs Kinderwelt in Lied und Spiel, Wiesb. 1878, 31), so ist ein so vereinzeltes Vorkommen wohl auf germanischen Einfluß zurückzuführen. Wie hier das kleine Kind wahrscheinlich auf Weihnachten hinweist, so erscheint auch in Deutschland in einzelnen Gegenden, z. B. in Niederösterreich, zu Weihnachten der hl. „Niklo" in Bischofskleidung, um den Kindern im Namen des Christkindes zu bescheeren. An einzelnen Orten, wie in Warnsdorf bei Rumburg, erscheint der heilige Christ schon am Feste des hl. Nicolaus, von diesem begleitet; die dabei gesungenen Lieder s bei Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 364 f.

22. Das Weihnachtsfest ist von mancherlei volksthümlicher Feier begleitet. a. Vorfeier. Wie zu Rom die Pifferari, Landleute aus den Bergen, in der Adventszeit nach Rom kommen, um vor den Madonnenbildern Weihnachtslieder zu singen und auf dem Dudelsack und auf Flöten (piffera) zu spielen, so waren und sind zum Theil noch Umzüge in dieser Zeit auch in Deutschland gebräuchlich. Dieselben bestehen meist aus Kindern, welche bald als Schäfer gekleidet sind und Hirtenlieder singen, wie in Reichenberg, bald eine Engelschaar mit dem hl. Nicolaus, dem hl. Martin, Petrus, Joseph und Maria, auch wohl dem Knecht Ruprecht, vorstellen, wie im Erzgebirge. In anderen Gegenden, auch protestantischen, ziehen unbemittelte Schulknaben vom ersten Adventssonntag bis Dreikönige an gewissen Tagen um und singen vor den Häusern geistliche Lieder; der Advent wird daher auch wohl Singzeit genannt. Namentlich im südlichen Deutschland ziehen in den Donnerstagsnächten, den sogenannten heiligen Nächten, Erwachsene und Kinder singend von Haus zu Haus und schlagen mit Hämmerchen oder Ruthen an die Thüren oder werfen Erbsen oder dergleichen an die Fenster; daher werden diese Nächte Klöpflinächte genannt (v. Reinsberg-Düringsfeld 358; Simrock 550. 573). In einigen deutschen Gemeinden Ungarns werden an den Adventssonntagen, an welchen keine weltliche Musik, keine Drehorgeln u. s. w. im Dorfe geduldet werden, ebenso in Kärnthen,

Steiermark und anderen deutschen Provinzen Oesterreichs Weihnachtsspiele aufgeführt, von denen sich vielfach nur Bruchstücke erhalten haben (v. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 371 ff.; A. Hartmann, Volksschauspiele, Leipzig 1880; Ders., Das Weihnachtslied und Weihnachtsspiel in Oberbayern, München 1875; Ders., Volkslieder, Leipzig 1884). In Spanien ruht an der Vigil vor Weihnachten von zwölf Uhr Mittags an alle Arbeit, und alle Stände bereiten sich und die Häuser zur Feier der „guten Nacht" (noche buena).

b. Zu Weihnachten findet in Deutschland vielfach eine Bescheerung der Kinder statt, auch wo ihnen schon am Nicolausfeste bescheert worden ist. Im Troppauer Kreise gehen zu dem Ende drei Personen als Christkind, Gabriel und Petrus umher (der Text der dabei aufgeführten dramatischen Scene bei v. Reinsberg-Düringsfeld 375 ff.), im Erzgebirge bei Eisenberg der hl. Petrus mit dem Knecht Ruprecht, im südwestlichen Theile von Niederösterreich der hl. „Niklo" mit Bischofsstab und Mitra, der die Kinder beten und den Ring küssen läßt, für künftige Verkehrtheiten eine in Kalk getauchte Ruthe zurückläßt und den Kindern befiehlt, die Schuhe vor die Thür zu stellen, in welchen sie dann später die Geschenke finden. Im Elsaß erscheint ein weiß gekleidetes Mädchen als Christkind, eine Schelle in der Hand, von Hans Trapp begleitet, und führt die Kinder zum Christbaum mit den Geschenken. In Schwaben kommt ebenfalls zuweilen das weiß gekleidete Christkind mit dem Pelzmärtel (Pelzmichel, Buzegraale), in Hessen auf dem Lande zwei weißgekleidete Personen, der hl. Nicolaus und ein Engel. In Norddeutschland geht am heiligen Abend ein bärtiger, in Pelze oder Stroh gehüllter Mann auf dem Lande umher, welcher den Kindern, die gut beten, Obst bringt, die unartigen bestraft. Er heißt bald Knecht Ruprecht (Mittelmark, goldene Aue, Südharz), bald der rauhe Clas, Clas Bur, Aschenclas (wegen eines an einem Stock befestigten Aschenbeutels zur Bestrafung der Kinder), Bullerclas (Mecklenburg, Braunschweig, Hannover, Holstein, Altmark), in der Grafschaft Ruppin Christmann. Zuweilen reitet der Mann auf einem hölzernen Pferde. An einigen Orten begleitet den Reiter der Christmann mit großer Tasche, auf der Insel Usedom der Mann mit dem Aschensack und ein dritter mit dem Klapperbock, einer Stange mit Bocksfell und einem hölzernen Kopf, dessen Kinnladen durch eine Schnur zusammenklappen; in Dänemark wird derselbe Julbock genannt und dient ebenfalls zum Schrecken der Kinder. In Dänemark und Schweden heißen auch die Weihnachtsgeschenke Julklapp, weil sie, zur Ueberraschung in unzählige Hüllen gewickelt, mit diesem Worte in's Zimmer geworfen werden; ebenso heißt dort die Zeit bis Dreikönige die Julzeit, die gewöhnliche Speise bei dem Festmahl Julgrütze, Juleber oder Julbock (ein Kuchen mit der Figur eines Ebers oder eines Widders, daher auch Julbrod genannt), die im Anfang des 18. Jahrhunderts von der Regierung verbotene Frühmette Julotta; zu dieser erschienen in der mit Julstroh bestreuten Kirche Alle mit Lichtern oder Fackeln. In England finden sich vereinzelt noch Aufzüge von Kindern (mummers), welche ein Weihnachtsspiel (mystery) aufführen, und Carolsänger (carol = Lied); in Ramsgate in Kent und auf der Insel Thanet erscheint ein hölzernes Pferd. Der Weihnachtsbaum hat in England erst in neuerer Zeit Eingang gefunden, dagegen werden die Zimmer mit immergrünen Zweigen geschmückt, in der Mitte der Halle wird ein Mistelzweig aufgehangen, und auf dem Herde ein großer Holzklotz (Christmas-block, Yule-block) angezündet. Besonderes Gericht sind am Weihnachtstage dort ein Eberkopf, Christmas-pyes und andere Pasteten, sowie Truthühner. Ein Truthahn gehört auch in der Provence zum Weihnachtsessen, sowie das Weihnachtsbrod (calendau) und Mandelkuchen (nougat), welche mit immergrünen Stechpalmen geziert aufgetragen werden. Auch der Weihnachtsblock (buche de Noël) kommt in Frankreich häufig vor. In der Provence, wo er cachafio (Deckfeuer) heißt, wird er von dem Hausvater dreimal mit Wein besprengt, von Allen dreimal um den Festtisch getragen, dann zum Herd geschoben und angezündet; er wird so gedämpft, daß er die Feiertage hindurch nicht erlischt (Kreiten, Weihnachten in der Provence, in den Stimmen aus Maria-Laach XXIII, 492 ff.). In Spanien ist der Truthahn ebenfalls beliebtes Weihnachtsessen, am Vorabend Mandelsuppe und Turones, ein hartes Gebäck aus Weizenmehl, Honig und Mandeln; eine Bescheerung der Kinder ist in Spanien ebenso wenig gebräuchlich, wie in Italien und Frankreich (Moritz Willkomm, Zwei Jahre in Spanien, Dresden 1847, II, 228 f.), der Weihnachtsbaum kommt ebenfalls dort nicht vor; dagegen werden die Häuser festlich beleuchtet, und die vornehmen Familien ziehen mit der ganzen Dienerschaft unter Fackelbegleitung zur Christmette. Auch in Italien bildet Mandelbrod ein Festgericht für Weihnachten. Wie das Julbrod in Dänemark, so bildet das Frumenty, ein Weizenkuchen mit vielem Gewürz, in England als Speise am Weihnachtsabend eine Erinnerung an die alte katholische Abstinenz dieses Tages, welcher in dem Common Prayer Book noch als Fasttag bezeichnet ist. In Burgund glauben die Kinder, daß aus der buche de Noël in der Nacht Süßigkeiten für sie hervorkommen. In Dreux werden Fackeln getragen, in den Abruzen Holzhaufen angezündet. Ueber das Erneuern des Herdfeuers am Weihnachtsabend in der Eifel, an der Sieg und der Lahn und in Westfalen s. Schmitz, Sitten rc. des Eifler Volkes I, 4; Montanus, Die deutschen Volksfeste 12; Kuhn, Westfälische Sagen II, 103 f., wo auch von der Verwendung der

übrigbleibenden Reste berichtet wird. Wo die erste Weihnachtsmesse noch um Mitternacht gehalten wird, wird am Abende vorher auch in den katholischen Gegenden eine reichlichere Collation (jejunium gaudiosum), natürlich mit Abstinenzspeisen, genommen; in Frankreich, wo den Gläubigen die heilige Communion bei der Mitternachtsmesse gestattet zu sein pflegt, wird bei der Rückkehr eine kleine Mahlzeit, der réveillon de Noël, genossen, bei welcher Wurst, wie früher auch am Rhein, eine beliebte Speise ist (Weyden, Köln vor fünfzig Jahren 128). In Süddeutschland heißt diese Mahlzeit noch jetzt die Mettenwurst (Grimm, Deutsches Wörterbuch s. v.). In glaubenslosen französischen Kreisen ist an die Stelle des réveillon vielfach eine Schmauserei in den Wirthshäusern getreten. Zu Rom führt der réveillon den Namen cenone und besteht hauptsächlich aus Fischen, während am Weihnachtstage selbst der Truthahn auch dort zum Mittagessen gebräuchlich ist (Bresciani, Edmond ou Scènes de la vie populaire à Rome, Tournai 1863, 45).

c. Die Krippen werden in katholischen Gegenden sowohl in den Kirchen als in den Familien aufgestellt und bleiben bis Epiphanie, wo die heiligen drei Könige dazu gesetzt werden, in einzelnen Orten auch bis Mariä Lichtmeß stehen; in Italien werden dieselben am Feste der unschuldigen Kinder verhüllt, weil das Jesuskind damals auf der Flucht nach Aegypten war und also nicht in der Krippe lag. Die Errichtung der Krippen wird auf den hl. Franciscus von Assisi zurückgeführt, welcher um 1223 in einer Grotte des Waldes von Grecio im Thale von Rieti eine solche zu Weihnachten errichtete, die umwohnenden Landleute dazu einlud und bei der feierlichen Messe das Evangelium sang und predigte. Von dieser Grotte verbreitete sich dieser rührende Gebrauch über die ganze katholische Welt. Bekannt sind die großen Krippendarstellungen in den römischen Franciscanerkirchen von Ara Coeli, wo der s. bambino, ein hochverehrtes Bild des Jesuskindes, auf dem Stroh liegt, und von S. Francesco al Ripa. In beiden Kirchen werden von Weihnachten bis Epiphanie Mittags von zwölf bis vier Uhr von kleinen Kindern auf einer Estrade Ansprachen und Gedichte zu Ehren des Jesukindes vorgetragen mit der ganzen südlichen Gewandtheit in Vortrag und Geberden, aber auch mit der südlichen Lebhaftigkeit im Schmerze, wenn sie stecken bleiben. In Deutschland hat im vorigen Jahrhundert die Aufklärerei in ihrer Flachheit Opposition gegen die Krippen gemacht, und viele derselben, welche kunstreich hergestellt sind und aus vielen Figuren bestehen, werden nicht mehr aufgestellt; dagegen wurden in neuerer Zeit für die Kirchen einfachere vielfach wieder angeschafft, zur großen Freude und Andacht der Gläubigen. Am besten erhalten hat sich der Gebrauch bei uns im südlichen Deutschland und in Tirol, z. B. in der Wallfahrtskiche zu Absam, wo auch die Umgebung der Gegend von Bethlehem nachgebildet ist; berühmt ist auch die Krippe des Bürgers Moser zu Bozen. Ueber die Krippen zu Rom vgl. Bresciani l. c. 39 ss. Ueber eine processio ad praesepe in der heiligen Nacht zu Rouen s. Martène l. c. c. 12, n. 16. Es verdiente eine nähere Untersuchung, ob in der Liturgie solche Krippenfeiern erst nach der Zeit des hl. Franciscus entstanden sind.

d. Der Weihnachtsbaum, eine mitten in dem Winterschnee grüne Tanne, mit brennenden Lichtern besteckt und mit vergoldeten Früchten und Süßigkeiten behangen, deutet auf Christum, den Baum des Lebens, das Licht, welches in die Nacht des Heidenthums leuchtet und illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, und auf die Gnaden und Früchte der Erlösung. Der göttliche Erlöser, das Licht der Welt, hat nach dem ewigen Rathschlusse Gottes geboren werden wollen in der Zeit der Wintersonnenwende. Das kirchliche Officium weist auf diese Lichtbeziehung hin (Lux fulgebit hodie super vos [Introit. Missae ad auroram]; Nova mentis nostrae oculis lux Tuae claritatis infulsit [Praef. de Nativ.]; Exortum est in tenebris lumen rectis corde [II Vesp. Nat.]); so lag es nahe, auch in der volksthümlichen Feier des Festes diese Beziehung hervortreten zu lassen. Dieselbe spricht sich in dem schon erwähnten Herdfeuer, in den Fackeln und den Freudenfeuern am Weihnachtsabend aus, besonders aber im Christbaum. Letzterer war bis in die letzten Zeiten hauptsächlich in Norddeutschland im Gebrauch und galt vorwiegend bei den Protestanten als Ausdruck der Weihnachtsfreude, die Krippe dagegen bei den Katholiken; v. Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 385 schreibt dieß den Bemühungen der Reformatoren gegen die Bescheerung am Nicolausfeste und gegen die Krippendarstellungen zu. Ohne Zweifel war aber auch vorher schon der Christbaum in Norddeutschland verbreitet. Wie in katholischer Zeit schon gebräuchlich, so hat der Christbaum an sich einen durchaus katholischen Charakter; derselbe tritt um so mehr hervor, wenn, wie es jetzt in katholischen Familien vielfach geschieht, die Krippendarstellung damit verbunden wird.

Um die Zeit des Weihnachtsfestes wurde in der heidnischen Welt, bei Aegyptern, Griechen und Römern wie bei den germanischen Völkern, das Fest der Wintersonnenwende, der Wiederzunahme von Kraft und Wirksamkeit der Sonne feierlich begangen durch Opfermahle, Freudenfeuer und Umzüge. Der hl. Augustin (Serm. 190, III in Nat. Dom.) und der hl. Leo der Gr. (Serm. in Nat. Dom.) mußten noch besonders darauf hinweisen, daß dieser Tag nicht wegen der sichtbaren Sonne und ihrer neuen Laufbahn, sondern wegen der Geburt dessen, der die Sonne geschaffen, feierlich begangen werde. Zugleich bezeichnet der hl. Augustin a. a. O. den tiefen Sinn, welcher darin liegt, daß die Weisheit Gottes, welcher zugleich „der Schöpfer der Natur

und der Urheber der übernatürlichen Heilsordnung ist, diese beiden Schöpfungen in eine wunderbare Harmonie und mystische Verwandtschaft gebracht hat" (Kreiten a. a. O. 498). Manche der Volksgebräuche am Weihnachtsfeste, so die Umzüge, das Umtragen des Festblockes, der Schimmelreiter, die Lichter des Christbaumes, die englische Mistel und der immergrüne Schmuck der Festgerichte und der Häuser, auch wohl der Weihnachtsbaum in der todten Winterszeit, die Festspeisen besonderer Art, haben sich aus den alten Volksgebräuchen erhalten und sind von der Kirche christlich umgedeutet worden. Die im Christenthum schon geborenen und erzogenen Geschlechter sahen in diesen Uebungen bald nur noch einen christlich-frommen Gebrauch der Altvordern. Alle Nationen haben auch für das Fest Namen, welche auf die Geburt des göttlichen Erlösers hinweisen, angenommen; nur bei den Skandinaviern (jul = Rad, Sonnenrad) und den Deutschen (Weihnachten, von den zwölf Nächten der Sonnenwendefeier, 25. December bis 6. Januar, s. d. Art. Epiphanie III, 710) klingt, ebenso wie in dem deutschen Namen Ostern, die vorchristliche Beziehung durch.

23. Das Fest des hl. Stephan (26. Dec.) wurde früher der große Pferdstag oder Haferweihe genannt (Haltaus, Calend. 143), weil an demselben in vielen Kirchen Hafer und überhaupt Futter gesegnet wird (Formular ex vet. Rom. bei Vinc. de Berg, Enchirid. I, 193); in Münsterlande wird Häcksel unter den freien Himmel gestellt, und in Schweden noch hier und da das früher allgemeine St. Stephans-Jagen mit den Pferden abgehalten. Ebendaselbst zogen fröhliche junge Burschen, die Stephansleute, althergebrachte Lieder singend umher und tranken St. Stephans-Minne. Am Niederrhein wird nach Montanus a. a. O. 16 von Ort zu Ort und in Schwaben im Galopp über das Feld geritten. Wenn so der hl. Stephanus als Patron der Pferde erscheint, so ist der Grund wohl in einem vorchristlichen, mit Pferdeopfern an dem Feste der Wintersonnenwende zusammenhängenden Volksgebrauch zu suchen, welcher mit christlicher Beziehung fortdauerte (v. Reinsberg-Düringsfeld 396 f.; Simrock 558. 560).

24. An das Fest des hl. Johannes Evang. (27. Dec.) knüpft sich noch jetzt das Trinken des Johannisweines, von dessen Segnung der Tag auch den Namen Johannisweihe (Haltaus, Calend. 144) erhalten hat. Das römische Rituale enthält diese Segnung nicht; der apostolische Stuhl genehmigte dieselbe aber wiederholt für deutsche Diöcesen, wie sie denn auch nur in germanischen Ländern gebräuchlich zu sein scheint. In den Orationen, welche nicht in allen Diöcesen identisch sind, wird meist auf die wunderbare Bewahrung des hl. Johannes bei getrunkenem Gifte hingewiesen und für alle, welche von dem gesegneten Wein trinken, salus animae et corporis und auch wohl für die peregrinantes Stärke auf ihrer Wanderschaft von Gott dem allmächtigen Vater erfleht, welcher seinen Sohn in der Fülle der Zeit von Maria die menschliche Natur annehmen ließ, um das verirrte Schaf zur Hürde zurückzutragen und dem unter die Räuber Gefallenen die Wunden durch Eingießen von Oel und Wein zu heilen. In einigen Diöcesen wird der gesegnete Wein in der Kirche selbst umhergereicht mit den Worten Bibe amorem (oder ad amorem) s. Joannis, in anderen von den Gläubigen zu Hause genossen und in die Weinfässer gegossen. Auch findet sich die Gewohnheit, bei sonstigen fröhlichen Zusammenkünften zu nicht gesegnetem Wein zuletzt noch Johannes-Segen oder -Minne zu trinken. Besonders geschah dieß beim Abschied vor einer Reise. Als Johann Butzbach auf die Wanderschaft ging, nahm sein Vater eine Kanne Wein, machte das Kreuzzeichen darüber und reichte sie seinem Sohne mit den Worten: Nimm hin, mein liebster Sohn, und trink zur guten Letzt mit mir den Segen des hl. Johannes (Chronika eines fahrenden Schülers oder Wanderbüchlein des Joh. Butzbach, übersetzt von Becker, Regensb. 1869, S. 20). In Böhmen wird der gesegnete Johanniswein aufbewahrt, um beim Abschied und bei Versöhnungen, in Tirol, um bei der Trauung von den Brautleuten getrunken zu werden. Früher kam es auch vor, des hl. Martinus, des hl. Olaus, des hl. Michael, des hl. Stephanus und besonders beim Abschiede der hl. Gertrudis von Nivelles Minne zu trinken. Wie die heidnischen Römer beim Beginne des Trinkens der Götter durch die libatio gedachten, so war es bei den germanischen Völkern Sitte, die Götter an ihren Festen durch einen Trunk zu ihrem Gedächtnisse zu ehren, ihre Minne zu trinken; ebenso wurde zum Andenken hervorragender Personen getrunken. Wegen der heidnischen Beziehung verbot noch Karl der Große, des hl. Stephan, seine und seiner Söhne Minne zu trinken; ebenso das Concil von Nantes (854, bei Hincmar, Capit. ad Presbyt. c. 14) die Aufforderung, zu Ehren der Heiligen zu trinken; zu jener Zeit erschien es also noch bedenklich, diese Minne zu trinken, obgleich nicht mehr Fro, der heidnische Pferdebeschützer, sondern der hl. Stephan dabei genannt wurde. Später schwanden diese Bedenken. Es begreift sich, daß dieser durch die Zeit, in welche der Festtag fällt, hervorgerufene Gebrauch sich besonders an dem Tage des Lieblingsjüngers und Apostels der Liebe erhielt. „Am schönsten hat sich die Sitte des Minnetrunkes am Bodensee erhalten, und zwar in Meersburg in der Gesellschaft der Hunderteinser, in Konstanz in der Neujahrsbruderschaft und in Ueberlingen in dem Nachbarschaftstrunke, welch letzterer im Sommer an Johanni gehalten wird, indem beide Johannes verwechselt werden" (Oberle 80). Die Verwechslung bleibt wahrscheinlich, trotzdem, daß der hl. Johannes der Täufer Patron der Küfer ist; denn dieß ist er nur, weil er vinum et siceram non bibit

(Luc. 1, 15). Ein potare in amore b. Johannis Baptistae wird freilich auch bei Ducange s. v. Bibere in amore Sanctorum erwähnt. (Thomasius, De poculo s. Johannis vulgo s. Johannis Trunck, Lips. 1675; Simrock 511; Marzohl und Schneller, Lit. sacra V, 31 ff.; Kraus, Realencykl. s. v. Johannistrunk.)

25. Am Feste der Unschuldigen Kinder (28. December) besteht am Rhein und in Belgien vielfach der Gebrauch, den Kindern die Schlüssel zu geben und dieselben die Anordnungen für die Haushaltung, besonders für das Essen treffen zu lassen. In manchen Gegenden von Süddeutschland dürfen die Kinder die Erwachsenen mit Ruthen oder grünen Reisern schlagen; daher der Name Pfeffertag für dieses Fest in Schwaben. An anderen Orten Deutschlands, früher auch in England, werden die Kinder, man meint mit Erinnerung an den Kindermord, mit Ruthen Morgens aus dem Bett getrieben (aufgekindelt) (v. Reinsberg-Düringsfeld 398 f.). Ueber das Fest des Kinderbischofs an diesem Tage s. o.

26. Bei den kirchlichen Processionen fanden früher auch Abtheilungen von volksthümlichem Charakter ihre Stelle. Solche waren die Riesen und Drachen bei dem Ommegang, der großen Procession am Feste Mariä Himmelfahrt zu Antwerpen, sowie in vielen anderen Städten Belgiens; das Roß Bayard zu Dendermonde und Mecheln (v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr 239 ff.; vgl. ebendas. 168 über den Drachenstich zu Fürth und den Samson im Lungau); der Bär zu Halberstadt, welcher bei der Procession am Montag nach dem Sonntag Laetare mitgeführt werden mußte, wenn die Domherren die Präsenz nicht verlieren wollten (Haltaus Calendarium 67; Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie 251). Wahrscheinlich stammten diese Theile der Processionen aus Umzügen vorchristlicher Zeit, welche in letzter symbolischer Bedeutung den Sieg des Sommers über den Winter darstellen sollten. Die alten mythologischen Bilder zogen in den christlichen Processionen mit, wie die Besiegten und Gefangenen in den kriegerischen Triumphzügen (Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie 545). Jetzt finden diese Umgänge, wo sie, wie in Belgien, sich noch erhalten haben, getrennt von der kirchlichen Procession statt, und die Riesen haben mehrfach eine localgeschichtliche Deutung erhalten. Der Sinn des Volkes für solche Vereinigung religiöser Processionen mit nicht streng religiösen Aufzügen hat sich in jenem Lande lebhafter als anderswo erhalten; bei der feierlichen Procession, welche im J. 1884 zu Ehren des seligen Johann des Guten unter Betheiligung der belgischen Bischöfe zu Brügge stattfand, bildete ein prachtvoller historischer Festzug im Kostüme der Zeit jenes Seligen die erste Abtheilung. Früher war es ähnlich auch in Deutschland. Der Zug, welcher den Kaiser bei seiner Ankunft in Frankfurt a. M. einholte, war zugleich Procession, in welcher sogar das allerheiligste Sacrament mitgetragen wurde (Kriegk, Deutsch. Bürgerth. im M.-A. 364). [Heuser.]

Feste bei den Juden. I. Feste der Juden im Alterthume. Außer dem Sabbate (s. d. Art.), dem Festabschlusse einer jeden Woche, und den Neumonden (s. d. Art.), den Festen zu Beginn eines jeden Monats, ordnete das mosaische Gesetz zunächst noch drei jährliche Hauptfeste an, während welcher alle männlichen Israeliten beim Heiligthum zu erscheinen hatten: das Paschafest, das Pfingstfest und das Laubhüttenfest (Ex. 23, 17. Deut. 16, 16 f.). Diese Feste tragen den gemeinsamen Namen חַגִּים (von חגג, sich im Kreise drehen, tanzen), als Tage religiöser Erhebung und Freude, und מוֹעֲדִים (von יָעַד, bestimmen, festsetzen), als Tage gottesdienstlicher Zusammenkünfte des Volkes beim Heiligthum. Letztere waren zugleich ein Zusammenkommen mit Gott, weßhalb auch die Stiftshütte selbst אֹהֶל מוֹעֵד (Zelt der Zusammenkunft) genannt und diese Benennung dahin erklärt wird, daß der Herr dort mit dem Volke zusammen kommen und mit ihm reden werde (Ex. 25, 21 f.; 29, 42 f.; 30, 6. Num. 17, 4). Daß die Israeliten während ihrer Versammlungen beim Heiligthum keinen feindlichen Einfall in ihr Land zu befürchten haben würden, wurde ihnen im Voraus ausdrücklich verheißen (Ex. 34, 24), und es ist bemerkenswerth, daß der erste bekannte Fall, wo die Theilnahme an solcher Festfeier Schaden brachte, bereits in die Zeit fällt, da sie den Heiland verworfen hatten (Jos. Bell. Jud. 2, 19, 1). Der gemeinsame Hauptcharakter dieser Feste war das שַׁבָּת, wovon auch das Schlußfest jeder Woche den Namen hatte, d. h. das Ruhen von jeglicher Arbeit (Lev. 23, 7. 8. 21. 25. 36. Num. 28, 18. 25 f.; 29, 1. 12. 35), aber dieses Ruhen nicht als bloßes Nichtsthun, sondern mit Rücksicht auf das Ruhen Gottes nach vollendetem Schöpfungswerke (Ex. 20, 8 bis 11) als symbolische Theilnahme an dieser Ruhe, die sich in Abkehr vom Irdischen, in geistiger Erhebung zu Gott und ungetheiltem Streben nach Einigung mit ihm kund gab. Daher bezeichnen schon die alten Rabbinen die Sabbatfeier als ein Vorbild der künftigen Seligkeit (Schöttgen, Hor. hebr. I, 942 sq.), und das Ruhen am Sabbat wird zugleich als ein Heiligen desselben bezeichnet (Ex. 20, 8). Dieß gilt in gleicher Weise auch von der Ruhe an allen übrigen Festen, so daß auch sie שַׁבָּת und שַׁבָּתוֹן genannt werden (Lev. 23, 24. 39). Weil aber die leibliche Festruhe nur stattfindet, damit sich der Mensch um so ungehinderter mit seinen ewigen Angelegenheiten beschäftigen und mit Gott in engere Beziehung treten könne, so macht sich dieses natürlich bei dem localen Vermittlungspunkte zwischen Gott und seinem Volke, beim Heiligthum, am meisten bemerklich in erhöhter Feierlichkeit des heiligen Dienstes durch Darbringung besonderer und zahlreicherer Opfer. Die Zeitbestim-

mung jener Feste geschieht wieder mit Rücksicht auf das Ruhen Gottes am siebenten Tage, und es ist deßhalb dabei, wie schon bei der Festsetzung des Sabbats, die Siebenzahl maßgebend, die ohnehin als Symbol der Verbindung Gottes mit der Welt und insbesondere seines Bundes mit dem auserwählten Volk galt (Bähr, Symbolik des mos. Cultus I, 187 ff.). So beginnt das Paschafest nach zweimal sieben Tagen des ersten Monats, und siebenmal sieben Tage später wird das Pfingstfest gefeiert, während das Laubhüttenfest, sowie auch das Versöhnungsfest und das Anfangsfest des bürgerlichen Jahres (s. u.) in den siebenten Monat fällt. Endlich haben diese Feste theils eine rein natürliche, theils eine historische Beziehung, theils beide zugleich.

1. Das Paschafest (פֶּסַח, nach dem Aramäischen פַּסְחָא, πάσχα) ist eingesetzt zum Andenken an die Verschonung der israelitischen Erstgeburt in Aegypten und die Rettung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft und zugleich als Anfangsfest der Getreideernte. In Aegypten selbst ging die Feier in etwas anderer Weise vor sich, als später in Palästina. Dort mußte jeder Hausvater am zehnten Tag des ersten Monats, welcher Aehrenmonat (חֹדֶשׁ הָאָבִיב), später Nisan (נִיסָן) hieß, einen jährigen Widder oder Ziegenbock ohne Fehler aus seiner Heerde auswählen (Ex. 12, 3—5. 2 Par. 35, 7) und abgesondert aufbewahren bis zum 14. des Monats, denselben dann schlachten und das Blut mit einem Ysopbüschel an die beiden Pfosten und die Oberschwelle der Hausthüre streichen, damit der Würgengel, der die ägyptische Erstgeburt tödten sollte, an seinem Hause vorübergehe (Ex. 12, 13. 27, daher der Name פֶּסַח von פָּסַח, vorübergehen). Das Thier selbst mußte dann sammt dem Kopf, den Schenkeln und Eingeweiden, ohne daß ihm jedoch ein Knochen oder Bein zerbrochen wurde, am Feuer gebraten und darauf in einem Hause mit ungesäuertem Brode und bitteren Kräutern gegessen werden, und die Essenden mußten reisefertig dastehen mit Schuhen an den Füßen und einem Stab in der Hand. Nichts aber durfte von dem Lamme aus einem Hause in ein anderes gebracht werden, und wenn etwa eine Familie zu klein war, um ein ganzes Lamm aufzuzehren, so konnten zwei oder mehrere Familien zusammenkommen. Nach späteren Satzungen aber sollten nicht weniger als zehn und nicht mehr als zwanzig Personen an einem Lamme theilnehmen (Targ. Jon. zu Ex. 12, 4; Jos. Bell. Jud. 6, 9, 3). Was vom Lamm übrig blieb, durfte am folgenden Tage nicht mehr gegessen, sondern mußte verbrannt werden. Zur Theilnahme an dieser Paschamahlzeit waren alle Israeliten verpflichtet, und auf Unterlassung die Strafe der Ausrottung aus dem Volke gesetzt (Num. 9, 13); Fremdlingen dagegen war die Theilnahme schlechthin untersagt, es sei denn, daß sie sich durch die Beschneidung in die israelitische Volksgenossenschaft hatten aufnehmen lassen (vgl. Ex. 12, 1—11. 21—27. 43—50). Während demnach in Aegypten das Pascha nur einen Tag oder eigentlich nur einen Abend dauerte, indem noch in derselben Nacht der Auszug aus Aegypten stattfand (Ex. 12, 30 f.), dauerte es später sieben Tage, und der erste und der letzte waren Ruhetage (Lev. 23, 7 f. Num. 28, 18. 25), die übrigen aber halbe oder Zwischenfeiertage, die im Talmud מוֹעֵד קָטָן (kleines Fest) heißen. Während dieser ganzen Zeit durfte nur ungesäuertes Brod gegessen (Ex. 12, 15), und gesäuertes gar nicht in den Häusern der Israeliten getroffen werden (Ex. 12, 19). Daher wurde das Fest auch חַג הַמַּצּוֹת ἑορτὴ τῶν ἀζύμων (Ex. 23, 15; 34, 18), oder abgekürzt τὰ ἄζυμα (Marc. 14, 1) genannt. Ferner durfte das Paschalamm nicht mehr im Hause eines Jeden, sondern nur beim Heiligthum getödtet und verzehrt werden (Deut. 16, 5 f.), und das Streichen des Blutes an die Thürpfosten fiel natürlich weg; der Tradition zufolge wurde das Blut an den Altar gesprengt, oder am Fuße desselben ausgegossen (Misch. Pesach. 5, 6). Unreine durften nicht an dem Paschamahl theilnehmen, wohl aber im folgenden Monat die Feier des Festes nachholen (Num. 9, 6—12). Daß in späterer Zeit die Frauen davon ausgeschlossen gewesen seien, folgt nicht aus Ex. 23, 17. Deut. 16, 16; wohl aber ergibt sich aus dem Talmud (Pesach. 8, 1) das Gegentheil. Nach der Mischna (Pesach. 10) besteht die Feierlichkeit, womit das Paschamahl gehalten wurde, schon in einem ziemlich reichen Cerimoniell, welches im סֵפֶר הַגָּדָה עַל־פֶּסַח noch ausführlicher beschrieben wird. Es wurden nämlich vier Weinbecher mit Rücksicht auf die vierfache Verheißung (Ex. 6, 6 f. [herausführen, erretten, erlösen, annehmen; vgl. Rabe, Mischnah Thl. 2, S. 134]) je mit einem Dankgebete herumgeboten; nachdem der erste getrunken war, wurden die ungesäuerten Brode, die bitteren Kräuter und das gebratene Lamm aufgetragen, und die ersten zwei Psalmen des großen Hallel (Halleluja), nämlich Ps. 113 und 114 gesungen. Dann folgte der zweite Becher, worauf der älteste Sohn den Vater nach der Ursache und Bedeutung des Paschafestes fragte, dieser ihn ausführlich darüber belehrte und dann nach vorherigen Dankgebeten ungesäuerte Brode unter die Tischgenossen austheilte. Dann folgte der dritte Becher (כוס הברכה, calix benedictionis genannt) und ein Segensspruch über die Mahlzeit, worauf die bereits aufgetragenen Speisen gegessen wurden. Endlich folgte der vierte Becher und auf ihn die Absingung der noch übrigen Psalmen des großen Hallel, nämlich Ps. 115—118, an welche daher wahrscheinlich auch bei ὑμνήσαντες Matth. 26, 30. Marc. 14, 26 zu denken ist. Noch ein fünfter Becher war erlaubt, nur mußten dann zu demselben noch die Psalmen 120—137 gesungen werden. (Ueber das Abendmahl Christi vgl. d. Art.) Die oben erwähnte Verpflichtung zur Theilnahme am Paschafeste bezog sich übrigens bloß auf die Paschamahlzeit und den ersten Hauptfesttag; am folgenden Tage konnte jeder, ohne das Ende des

Festes abzuwarten, wieder in seine Heimat zurückkehren (Warnekros, Hebr. Alterth., 3. Ausg. 208). — Im Heiligthum wurden alle sieben Tage durch Darbringung eines besondern Festopfers gefeiert; es bestand in zwei Stieren, einem Widder, sieben jährigen Lämmern nebst den zugehörigen Speis- und Trankopfern, was alles zusammen das Brandopfer war, und einen Ziegenbock zum Sühnopfer (Num. 28, 19 ff.). Am zweiten Tage wurde das Erstlingsopfer der beginnenden Getreideernte, nämlich eine Gerstengabe und als Beigabe ein Brandopfer, bestehend in einem jährigen Lamme nebst dem zugehörigen Speis- und Trankopfer, dargebracht. Mit diesem Opfer wurde die Getreideernte feierlich eröffnet, und niemand durfte vor Darbringung desselben etwas von den bereits reifen Getreidefrüchten genießen (Lev. 23, 10 ff.). Ueber die Behandlung des Erstlingsopfers sagt das Gesetz nichts Näheres. Der Mischna zufolge wurde am Abend des 15. Nisan auf einem Acker in der Nähe von Jerusalem durch Abgeordnete des Synedriums von der noch stehenden Frucht so viele Halme handvollweis zusammengebunden, als zur Erstlingsgabe nöthig waren. In der folgenden Nacht wurde die Frucht abgeschnitten, die Garbe in den Tempelvorhof gebracht, dort die Körner ausgeschlagen, am Feuer geröstet, in einer Handmühle gemahlen und von dem Mehl ein Zehntel Epha mit Oel und Weihrauch zu einem Opfer verwendet, von dem eine Handvoll auf dem Altare verbrannt, das Uebrige von den Priestern gegessen wurde (Menach. 10, 3). Gleichwie aber dieses Erstlingsopfer im Vergleich mit der ganzen Paschafeier als etwas Untergeordnetes erscheint, so auch die Bedeutung des Paschafestes als Erntefest im Vergleich mit seiner historischen Bedeutung. Letztere war die Hauptsache, und schon nach Angabe der Mischna hatte der Hausvater das פסח auf die Verschonung der israelitischen Erstgeburt, die מצות auf die Befreiung aus Aegypten und die מרורים auf die harte Knechtschaft, in der sie sich dort befunden hatten, zu deuten (Pesach. 10, 5).

2. Sieben Wochen oder eine Wochenwoche nach dem Paschafeste folgte das **Pfingstfest**. Im Pentateuch heißt es Fest der Wochen (חַג שָׁבֻעֹת Ex. 34, 22. Deut. 16, 10) mit Rücksicht auf die ebengenannte Entfernung vom Paschafeste, Fest der Ernte (חַג הַקָּצִיר Ex. 23, 16), weil es als Schluß- und Dankfest für die Getreideernte gefeiert wurde, und Tag der Erstlinge (יוֹם הַבִּכּוּרִים Num. 28, 26), weil an demselben die Erstlingsbrode vom neugeernteten Weizen geopfert wurden; bei Josephus (Antt. 3, 10, 6) und im Neuen Testamente (Apg. 2, 1) heißt es, ebenfalls mit Bezug auf seine Entfernung vom Paschafest, πεντηκοστή sc. ἡμέρα (der fünfzigste Tag). Es dauerte nur einen Tag lang, und wenn zuweilen von einer zweitägigen Pfingstfeier die Rede ist, so bezieht sich das bloß auf die auswärtigen Juden, welche in späterer Zeit die Hauptfesttage überhaupt doppelt zu feiern pflegten; und wenn sieben Pfingsttage erwähnt werden, so sind sechs derselben nur תשלומין (compensationes), d. h. solche Tage, an welchen diejenigen, die auf Pfingsten freiwillige Opfer bringen wollten, am Feste selbst aber es nicht konnten, dieses Versäumniß nachholen durften (Lightfoot, Opp. II, 692). Der Pfingsttag war ein Ruhetag (Lev. 23, 21), und die Hauptsache war die Darbringung des neuen Speiseopfers (מִנְחָה חֲדָשָׁה Lev. 23, 16. Num. 28, 26), d. h. der Erstlingsbrode von dem neugeernteten Weizen, die als Dankopfer für den Segen der nun zu Ende gehenden Getreideernte gebracht wurden, denn die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten war die Erntezeit (Deut. 16, 9). Sie mußten aus zwei Zehntel Epha Mehl bereitet und gesäuert gebacken werden. Das Mehl durfte nicht von ausländischem, sondern nur von solchem Weizen herrühren, den die Israeliten in Palästina selbst gebaut hatten; wenigstens ist das מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאוּ לֶחֶם (Lev. 23, 17) von den Rabbinen von jeher so gedeutet worden. Sie wurden dann zum Opfer verwendet und fielen, weil nichts Gesäuertes auf den Altar kommen durfte, den Priestern zu. Wie zu der Erstlingsgabe am Paschafeste, kam auch zu diesen Erstlingsbroden noch ein Brandopfer, bestehend aus sieben jährigen Lämmern, einem Stiere und zwei Widdern nebst den zugehörigen Speis- und Trankopfern, und dazu noch ein Ziegenbock zum Sündopfer und zwei jährige Lämmer zum Dankopfer (Lev. 23, 18 f.). Das Festopfer für Pfingsten bestand aus denselben Thieren, nur daß das Dankopfer wegfiel und bloß ein Widder und dagegen zwei Stiere geopfert wurden (Num. 28, 27 f.). Manche Neuerer finden zwar an beiden Stellen (Lev. 23, 18 f. und Num. 28, 27 f.) einerlei Opfer, nämlich das Festopfer für Pfingsten, vorgeschrieben. Allein dagegen ist schon die Verschiedenheit der beiderseitigen Vorschrift; und zudem läßt sich im Voraus erwarten, daß, wie zum Erstlingsopfer am Paschafeste, so auch zu dem am Pfingstfest ein Brandopfer kommen werde, und zwar zu letzterem ein größeres, weil es nicht, wie jenes am Paschafeste, eine untergeordnete Stelle einnimmt, sondern den Haupt- und Mittelpunkt des Pfingstfestes als eines Erntedankfestes bildet. Die alten Rabbinen haben daher ohne Zweifel Recht gehabt, daß sie an beiden Stellen zwei verschiedene Opfer vorgeschrieben fanden (Jos. Antt. 3, 10, 6; Misch. Menach. 4, 2), Unrecht aber, daß sie bei Lev. 23, 18 f. an das Festopfer dachten, da doch hier das Opfer durch עַל־הַלֶּחֶם וגו׳ als eine Zugabe zum Brandopfer, Num. 28, 31 dagegen durch מִלְּבַד וגו׳ (vgl. V. 23; 29, 6) als Festopfer bezeichnet wird. Zu diesen Opfern kamen dann noch verschiedene freiwillige Opfer von einzelnen Israeliten (Deut. 16, 10). Eine historische Beziehung wird dem Pfingstfest im Pentateuch und überhaupt in den alttestamentlichen Schriften nicht gegeben. Die Angabe, daß die Juden das Pfingstfest zum Andenken an die sinaitische Gesetzgebung gefeiert hätten, findet sich erst bei den Kirchenvätern (Leo M. Serm. I de pentec.; Hieron. Epist.

ad Fabiol.) und rabbinischerseits erst bei Maimonides, dem aber schon Abarbanel widerspricht (vgl. Bähr, Symbolik rc. II, 645 f.).

3. Das letzte der drei Hauptfeste war das *Laubhüttenfest*. Es hatte ebenfalls wie das Paschafest eine doppelte Beziehung, eine historische und eine rein natürliche; die erstere war aber wie beim Paschafeste die Hauptsache und ist angedeutet durch die Benennung Fest der Hütten, Hüttenfest (חַג הַסֻּכּוֹת Lev. 23, 34); auf letztere bezieht sich die Benennung: Fest der Einsammlung (חַג הָאָסִף Ex. 23, 16). Das Fest war nämlich zunächst eingesetzt zum Andenken an das Wohnen der Israeliten in Zelten während ihrer Wanderungen durch die Wüste unter Moses (Lev. 23, 42 f.). Denn das סֻכּוֹת bedeutet nicht gerade nur Hütten oder Laubhütten, sondern wird auch für Zelte gebraucht, z. B. 2 Sam. 11, 11, und während die Wohnungen der Israeliten in der Wüste nach Lev. 23, 42 f. Hütten sind, heißen sie Lev. 14, 8. Num. 16, 27. Deut. 1, 27 Zelte. Aber nicht einfach nur jenes Wohnen in Zelten war es, was das Fest immer neu in Erinnerung bringen wollte, sondern die ganze Lage Israels zu jener Zeit, wo es ohne festen Wohnsitz und sicheren Aufenthaltsort dem Lande der Verheißung erst entgegenzog und dasselbe unter Gottes Führung endlich auch erreichte. Gerade auf diese Führung und oft wunderbare Erhaltung und Schirmung des Volkes durch Gott war das Hauptabsehen bei dem Volke gerichtet, daher das bei dessen Einsetzung nachdrücklich hervorgehobene: „Ich habe sie in Hütten wohnen lassen — — ich, der Herr, euer Gott." Jene Zeit in ihrem Unterschiede von der Gegenwart soll ihnen dadurch lebhaft vor Augen gerückt werden, daß sie dieselbe einem charakteristischen Merkmale nach gleichsam auf's Neue durchleben, um desto mehr zum Danke für die damalige Erhaltung des Volkes und seine endliche Einführung in den ruhigen Besitz des verheißenen Landes gestimmt zu werden. Durch den Namen „Fest der Einsammlung" wird das Laubhüttenfest zugleich als das Dank- und Schlußfest der Obst- und Weinernte und damit als Schlußfest der Jahresernte überhaupt bezeichnet (Ex. 23, 16. Deut. 16, 13). Die Feier des Festes begann am 15. des siebenten Monats und dauerte sieben Tage, zu denen aber als Schluß noch ein Ruhetag hinzukam, so wie auch der erste Tag des Festes ein Ruhetag war. Während dieser Tage mußten die Hebräer in Hütten wohnen, in Betreff welcher es heißt: „Nehmet euch am ersten Tage Früchte von schönen Bäumen, Palmzweige und Aeste von dickbelaubten Bäumen und Bachweiden rc." (Lev. 23, 40). Daß damit das Material zu den Hütten genannt sei, nicht aber, wie die Rabbinen wollen, zu dem Büschel, den jeder Israelit in der Hand trug, erhellt aus 2 Esdr. 8, 15, welche Stelle zugleich zeigt, daß die pentateuchische Vorschrift später nicht exclusiv verstanden wurde. Das Tragen eines Büschels (לוּלָב) aus Weiden (עֲרָבִים), Myrten (עָבוֹת) und Palmzweigen (תְּמָרִים) in der rechten und einer Citrone (אֶתְרוֹג) in der linken Hand wird erst in der Mischna erwähnt (Succah. 3, 1 sqq.). Dieses Fest war das größte und fröhlichste (ἑορτῶν μεγίστη Philo, Opp. II, 286; ἑορτὴ σφόδρα ἁγιωτάτη καὶ μεγίστη Jos. Antt. 8, 4, 1), und es wurden die acht Tage hindurch außer den freiwilligen Opfern der einzelnen Israeliten noch viele Festopfer gebracht. Am ersten Tage wurden 13 Stiere, 2 Widder, 14 jährige Lämmer nebst den erforderlichen Speis- und Trankopfern als Brandopfer und ein Ziegenbock als Sündopfer dargebracht; an den folgenden sechs Tagen blieben die Opfer dieselben, nur mit dem Unterschied, daß von den Rindern jeden Tag eines weniger genommen wurde; am achten Tage aber bestand das Brandopfer nur noch in einem Stier, einem Widder und sieben jährigen Lämmern nebst den zugehörigen Speis- und Trankopfern, und dazu kam ein Ziegenbock als Sündopfer. In jedem Sabbatjahr mußte während dieses Festes dem ganzen Volke und den in Paläſtina wohnenden Fremdlingen durch die Leviten das Gesetz vorgelesen werden (Deut. 31, 10—13). An jedem der sieben Festtage, am achten nicht mehr (Succah. 4, 1), fand zur Zeit des Morgenopfers eine eigenthümliche Libation statt: ein Priester holte in einem goldenen Kruge aus der Quelle Siloa drei Log Wasser, nahm Wein dazu und goß beides in zwei an der westlichen Seite des Altares befindliche Röhren aus. Zugleich wurden musikalische Spiele ausgeführt, und die Mischna sagt, wer die Freude des Schöpfhauses nicht gesehen, habe keine Freude gesehen (Succah. 5, 1). Am Abend des ersten Festtages wurde im Vorhofe der Frauen auf großen goldenen Leuchtern mit je vier goldenen Schalen eine Illumination veranstaltet, von der ganz Jerusalem erhellt wurde, und zugleich von angesehenen Israeliten ein religiöser Fackeltanz ausgeführt, während die Leviten auf den fünfzehn Stufen, die vom Vorhof der Israeliten in den der Weiber hinabführten, unter musikalischer Begleitung heilige Lieder sangen (Succ. 5, 2—4).

4. Einige Aehnlichkeit mit diesen Festen hat das *Neujahrsfest* (רֹאשׁ הַשָּׁנָה), Anfang des Jahres, das aber als solches vielleicht erst der nachexilischen Zeit angehört; wenigstens erscheint es im Pentateuch nur wie ein besonders ausgezeichnetes Neumondsfest, das zugleich Ruhetag ist (Lev. 23, 24 f. Num. 29, 1—6). Es ist nämlich der erste Tag des siebenten Monats (Tischri), der auch Fest des Posaunenschalles (יוֹם תְּרוּעָה Num. 29, 1, זִכְרוֹן תְּרוּעָה Lev. 23, 24) hieß, weil an ihm von den Priestern die Posaunen geblasen wurden. Das Festopfer war außer dem täglichen Opfer und dem gesetzlichen Neumondsopfer noch ein Stier, ein Widder, sieben jährige Lämmer als Brandopfer und ein Ziegenbock als Sündopfer (Num. 29, 2—6). In der Mischna wird dieses Fest als Anfangsfest des bürgerlichen Jahres im Gegensatz zum kirchlichen, welches mit dem Aehrenmonat oder Nisan begann, ausdrücklich bezeichnet (Rosch hasch. 1, 1);

schon Josephus führt diesen doppelten Jahresanfang bis in die mosaische Zeit zurück (Antt. 1, 3, 3), und manche neuere Gelehrten (vgl. de Wette, Hebräisch-jüdische Archäol., 3. Ausg., 220 f.) sind derselben Ansicht. Wenn dagegen versichert wird, daß im mosaischen Zeitalter durchaus nichts von einem doppelten Jahresanfang vorkomme (Bähr, Symbolik II, 528), so ist dieß unrichtig; Ex. 23, 16; 34, 22 erscheint wirklich ein Jahresanfang auch im Herbst um die Zeit des Laubhüttenfestes. Möglich wäre es immerhin, daß der siebente Neumond des kirchlichen Jahres zugleich als Anfang des bürgerlichen Jahres gefeiert worden wäre; nur läßt es sich nicht geradezu behaupten, weil dieser Tag im Gesetze nicht als solcher Jahresanfang bezeichnet wird.

5. Verschieden von den bisherigen Festen und ganz eigenthümlicher Art war die Feier des **Versöhnungstages** (יוֹם הַכִּפֻּרִים, im Talmud יומא רבא, der große Tag, oder einfach יוֹמָא, der Tag). Er fiel auf den zehnten Tag des siebenten Monats und war ein Ruhe- und Fasttag, daher auch ἡ ἑορτὴ τῆς νηστείας genannt (Jos. Antt. 14, 16, 4). Zum Fasten war das ganze Volk verpflichtet, und auf Unterlassung die Strafe der Ausrottung gesetzt. An diesem Tage wurden die Priester, das Heiligthum und das ganze Volk auf folgende Weise versöhnt. Der Hohepriester brachte einen jungen Stier zum Sündopfer und einen Widder zum Brandopfer für sich und sein Haus, zwei Ziegenböcke zum Sündopfer und einen Widder zum Brandopfer für das Volk vor die Thüre des Heiligthums. Hier warf er über die zwei Ziegenböcke das Loos, welcher derselben als Sündopfer geschlachtet, und welcher in die Wüste dem Azazel (s. d. Art.) zugeführt werden müsse. Dann schlachtete er den vorgenannten Stier, ging mit glühenden Kohlen und Rauchwerk in's Allerheiligste und machte dort einen dichten Rauch. Hierauf brachte er das Blut seines Sündopfers, sprengte etwas davon auf die vordere Seite des Capporeth über der Bundeslade (s. d. Art.) und siebenmal auf den Boden vor derselben. Nun schlachtete er den Ziegenbock, der zum Sündopfer für das Volk bestimmt worden, sprengte vom Blute desselben ebenso wie vom Blute des Rindes an die Capporeth und siebenmal auf den Boden vor der Bundeslade, bestrich dann mit dem Blute des Stieres und Bockes zugleich die vier Hörner des Rauchopferaltares im Heiligen und sprengte siebenmal mit dem Finger auf denselben. Dann kam er aus dem Heiligen wieder in den Vorhof heraus, führte den Ziegenbock herbei, der dem Azazel gehörte, legte beide Hände auf den Kopf desselben, bekannte die Sünden der Söhne Israels und ließ ihn durch einen dazu bestellten Mann in die Wüste treiben. Darauf wurden der geschlachtete Stier und Ziegenbock ebenfalls durch andere Männer hinausgetragen und sammt der Haut verbrannt; die Männer, welche dieses thaten, sowie derjenige, welcher den lebendigen Bock fortgeführt, waren unrein und mußten sich durch Waschung der Kleider und des Leibes reinigen. Bisher war der Hohepriester nur mit seiner einfachen Priesterkleidung angethan; jetzt zog er seine kostbare Amtskleidung an und brachte sofort die Brandopfer für sich und das Volk dar, zuerst den Widder für sich, dann den für das Volk, und darauf noch als Festopfer einen Stier, einen Widder und sieben jährige Lämmer nebst den zugehörigen Speis- und Trankopfern als Brandopfer und einen Ziegenbock als Sündopfer. Ueberhaupt nahm er der rabbinischen Ueberlieferung zufolge an diesem Tage auch die gewöhnlichen priesterlichen Geschäfte vor, wie die Zurichtung der Lampen und die Darbringung des Rauchwerks im Heiligen und des Morgen- und Abendopfers im Vorhofe (Joma 7, 4). Da im zweiten Tempel keine Bundeslade mehr war, so geschah im Allerheiligsten die Blutsprengung nur gegen die Stelle hin, wo die Bundeslade hätte stehen sollen, einmal aufwärts und siebenmal abwärts (Joma 5, 3). Aus dem dargestellten Festritus ergibt sich die Bedeutung des Festes von selbst. Ausführliches findet sich darüber in Bährs Symbolik II, 671 ff.

6. In der nachexilischen Zeit wurden noch einige neue Feste eingeführt. Zunächst kam das **Purimfest** (יְמֵי הַפּוּרִים oder einfach פּוּרִים Esth. 9, 24. 26. 28) auf, das zum Andenken an die Rettung der Juden durch Esther und Mardochäus gefeiert wurde (daher auch ἡ μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα genannt, 2 Mach. 15, 37). Es wurde gefeiert am 14. und 15. Adar (Esth. 9, 21; Jos. Antt. 11, 6, 13), und zwar im Schaltjahr zweimal, sowohl im ersten als im zweiten Adar (Meg. 1, 4). Den Namen hatte es vom persischen Worte פּוּר (Loos), weil Aman den Untergangstag der Juden durch's Loos bestimmt hatte (Esth. 3, 7; 9, 26). Nach dem Beispiele Esthers (4, 16) bereitete man sich durch Fasten (תַּעֲנִית אֶסְתֵּר) auf das Fest vor, feierte es aber dann auf eine ausgelassene und stürmische Weise. Die Hauptsache war die Vorlesung des Buches Esther in den Synagogen. So oft dabei der Name Amans ausgesprochen wurde, klatschten die Anwesenden mit den Händen oder schlugen mit den Fäusten oder Hämmern an die Stühle und schrieen: Vertilgt werde sein Name. Beide Tage waren übrigens Feiertage, an denen man zugleich große Mahlzeiten hielt, einander gegenseitig Speisen zuschickte und später sogar die Verletzung der Mäßigkeitsgesetze zur Regel machte; wenigstens sagt Rabba im Tractat Megilla (fol. 7, c. 2), man sei verpflichtet, am Purimfest so viel zu trinken, daß man nicht mehr unterscheiden könne zwischen ארור המן (verflucht Aman) und בָּרוּךְ מרדכי (gesegnet Mardochäus).

7. Ein zweites nachexilisches Fest ist das Fest der **Tempelweihe** (ἐγκαίνια, חֲנֻכָּה). Es wurde nach 1 Mach. 4, 56 ff. 2 Mach. 10, 5 ff. von Judas Machabäus eingeführt zum Andenken an die Reinigung und Wiedereinweihung des Tempels, nachdem derselbe unter Antiochus Epiphanes zwei Jahre (nicht drei Jahre, vgl. 2 Mach.

10, 3 und Herbst, Einleitung in's A. T., Thl. 2, Abth. 3, S. 55 ff.) lang entweiht gewesen. Nach einer fabelhaften Angabe des Talmud dagegen wäre es eingeführt worden zum Andenken an einen merkwürdigen Vorfall bei jener Tempelreinigung, nämlich an die Auffindung eines kleinen Gefäßes mit reinem Oel für den goldenen Leuchter, welches wunderbarer Weise auf acht Tage ausreichte, da es natürlicher Weise nur für einen Tag genügt hätte (Schabbath fol. 21, c. 2). Das Fest begann am 25. Kislev, dauerte acht Tage lang und war eines der größten Freudenfeste. Beim Heiligthum wurde es mit Darbringung reichlicher Opfer gefeiert, in den Häusern durch Anzündung vieler Lichter, weßhalb es auch Φῶτα genannt wurde (Jos. Antt. 12, 7, 7). Die Lichter wurden wahrscheinlich nur als Symbol der Freude angezündet, nicht aber, wie die Talmudisten wollen, weil jenes Oelgefäß erst spät am Abend, wo man bereits Lichter anzündete, gefunden wurde (vgl. Buxtorf, Synagoga Judaica, 549).

8. Ein Fest eigenthümlicher Art war das Fest des **Holztragens**. Da nämlich für den Brandopferaltar im Tempel viel Holz nöthig war, so mußte von Zeit zu Zeit Vorrath herbeigeschafft werden. Nach der Rückkehr aus dem Exil wurde durch's Loos entschieden, welche Familien das Jahr hindurch zu bestimmten Zeiten das Holz herbeizuschaffen haben (2 Esdr. 10, 34), und solche Tage waren dann für die betreffenden Familien Festtage. Deßungeachtet wurde aber noch ein besonderes Fest unter dem Namen ἑορτὴ ξυλοφορίων eingeführt, das nach Josephus am 14. des Monats Loos (λῶος, אב, der fünfte Monat) gefeiert wurde. Worin aber die Feier bestand, und worauf sie sich eigentlich bezog, sagt Josephus nicht, sondern bemerkt bloß, daß Alle Holz herbeigetragen hätten zur Unterhaltung des heiligen Feuers auf dem Brandopferaltare (Bell. Jud. 2, 17, 6). Die Talmudisten gedenken dieses Festes nicht.

Einige andere nachexilische Feste, wie die Erinnerungsfeier an den Sieg über Nicanor (1 Mach. 7, 49; 2 Mach. 15, 36), an die Reinigung der Burg zu Jerusalem durch Simon (1 Mach. 13, 52), an die Ermordung des Holofernes durch Judith (Judith 16, 31. Vulg.), an die Wiederfindung des heiligen Feuers (2 Mach. 1, 18), werden in den biblischen Büchern bloß erwähnt, ohne daß über die Art ihrer Feier irgend etwas Näheres gesagt würde. Daß das Korbfest (ἑορτὴ καρτάλλου), von welchem Philo in einer eigenen Schrift handelt (Philonis Judaei de Cophini festo et de colendis parentibus cum brevi scripto de Jona, editore ac interprete Angelo Majo, Mediol. 1818), wirklich jemals von den Juden allgemein gefeiert worden sei, läßt sich sehr bezweifeln, weil nach Philo's eigener Aussage das Volk bei diesem Feste nicht zusammenkam, keine Opfer gebracht wurden und selbst die Tage des Festes nicht einmal fest bestimmt waren. (Vgl. außer den bereits gelegenheitlich genannten Schriften noch: Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer, 5. Buch; George, Die älteren jüdischen Feste, Berlin 1835; Die gottesdienstlichen Gebräuche der Juden. Aus dem Englischen, Leipzig 1840; B. Mayer, Das Judenthum in seinen Gebeten, Gebräuchen &c., Regensburg 1843; H. Hupfeldi Comm. de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione I. II, Halis 1851. 1852.)

II. Die Feste der neueren Juden sind größtentheils die bisher besprochenen. Die drei Hauptfeste Pascha, Pfingsten und Laubhüttenfest sind geblieben, ebenso der Versöhnungstag und das vielleicht auch schon vorexilische Neujahrsfest. Von den nachexilischen Festen fiel mit dem Aufhören des Heiligthums auch das Fest des Holztragens weg; wenigstens findet sich später nichts mehr davon, sowie auch nichts von dem Korbfeste und den bloß in den deuterocanonischen Büchern erwähnten Festen, mit Ausnahme des Festes der Tempelweihe; dagegen wurde aber das eine und andere neue Fest eingeführt. Die Feier jener Feste mußte sich jedoch später nach dem Untergange des Tempels und dem Aufhören des Opferdienstes anders gestalten, als in früherer Zeit, weil, was früher die Hauptsache war, die verschiedenen Opfer nicht mehr dargebracht werden konnten. Die neuere Feier richtet sich nach dem Vorbilde des alten Synagogengottesdienstes, wie er schon zur Zeit des zweiten Tempels in Uebung gekommen war. Statt der Opfer wurden Gebete eingeführt, und die Befugniß dazu aus Ex. 23, 25 verglichen mit Deut. 11, 13 nachgewiesen. Die Zeit dieser Gebete wurde mit der Zeit, wo im Tempel geopfert wurde, möglichst in Uebereinstimmung gebracht; und gleichwie an Festtagen im Tempel zu den gewöhnlichen Opfern noch andere hinzukamen, so in den Synagogen zu den gewöhnlichen Gebeten noch außerordentliche (Vitringa, De synag. vet. 40 sq.). Mit diesen Gebeten wurden dann noch Vorlesungen und zuweilen Erklärungen pentateuchischer und prophetischer Abschnitte verbunden, und so bildete sich in der spätern Zeit eine von der frühern und gesetzlich vorgeschriebenen mehrfach abweichende Form der Festfeier, die man jedoch als vollgültigen Ersatz für jene frühere ansah. Endlich hatte die unvollkommene Weise, wie man den Anfang des Jahres und der Monate bestimmte, später die Observanz zur Folge, daß man die Hauptfesttage verdoppelte, so daß z. B. das siebentägige Paschafest acht Tage erhielt und die ersten und letzten beiden Tage Ruhetage wurden. Die noch jetzt üblichen Feste der Juden sind: 1. das Paschafest, achttägig, vom 15. bis 22. Nisan, bei dem die ersten und letzten beiden Tage ganze Feiertage (יום טוב), die übrigen halbe oder Zwischenfeiertage (חול המועד) sind. 2. Das Fest Lag-Beomer am 18. Ijjar zum Andenken an das Aufhören jener Krankheit, an welcher einst in den ersten 33 Tagen nach dem Paschafeste 24 000 Schüler des R. Akiba (s. d. Art.), unter ihnen auch Simon Jochai, starben (B. Mayer,

Die Juden unserer Zeit 151 f.). 3. Das Wochenfest (Pfingstfest) am 6. und 7. Sivan, zwei Feiertage (יום טוב). 4. Das Neujahrsfest am 1. und 2. Tischri, ebenfalls zwei Feiertage. 5. Das Versöhnungsfest am 10. Tischri, das jedoch nicht gleich den übrigen Hauptfesten zwei, sondern nur einen Tag gefeiert wird. 6. Das Laubhüttenfest, vom 15. bis 22. Tischri, bei dem die ersten beiden Tage ganze Feiertage (יום טוב), die folgenden vier Zwischenfeiertage (חול המועד), der siebente das Palmenfest oder das große Hosianna (הושענא רבא), der achte das Schlußfest (חג עצרת), beide letzteren sind ganze Feiertage. 7. Das Fest der Gesetzesfreude am 23. Tischri, mit Beziehung darauf, daß am letzten Tage des Laubhüttenfestes die Vorlesung des Gesetzes beendigt und sofort wieder von Neuem begonnen wird. 8. Das Fest der Tempelweihe am 25. Kislev. 9. Das Purimfest am 14. und 15. Adar. Der Festtag am 15. Ab zum Andenken an die Erhaltung des Stammes Benjamin (Richt. 21, 5 ff.) und als Neujahrstag für das Getreide (Rosch hasch. 1, 1; vgl. Mayer, Das Judenthum ꝛc. S. 162 f.) scheint nie allgemein üblich geworden zu sein. Abgesehen vom Opferdienst im Tempel und was mit demselben zusammenhängt, wird die Feier dieser Feste noch großentheils auf dieselbe Weise begangen, wie schon im Alterthum. Die biblischen Vorlesungen aber, die Gebete und Gesänge, Lob- und Segenssprüche, die zum Theil die Stelle der Opfer vertreten sollen, sind, wie dieß auch bei den letzteren schon im alten Heiligthume der Fall war, an den verschiedenen Festen theils die nämlichen, theils verschiedene. Sie finden sich in den üblichen Gebetbüchern (Machsors), aus denen bei Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden, Erlangen 1748, und B. Mayer, Das Judenthum ꝛc., Regensburg 1843, viele Auszüge, sowie auch sonstige speciellere Angaben über die neuere jüdische Festfeier und das dabei beobachtete Cerimoniell vorkommen. Auch Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer ꝛc., nimmt nicht selten auf die späteren jüdischen Gebräuche Rücksicht. Näheres siehe bei Joh. Buxtorf, Synagoga Judaica, Frankfurt und Leipzig, 1737, 345—490; E. Bassin, The modern Hebrew etc., London 1882, 56—83. [Welte.]

Festus, Porcius, römischer Procurator von Judäa zur Zeit der Apostel, erhielt sein Amt von Nero (Jos. Antt. 20, 8, 9; Bell. jud. 2, 14) alsbald nach dem Tode des Kaisers Claudius (13. Oct. 54 n. Chr.). In Betreff seines Vorlebens ist nichts bekannt. Gleich nach seiner Ankunft in der Provinz reiste er von Cäsarea, der damaligen Residenz der Procuratoren, nach Jerusalem. Dort brachten die Juden ihre Klagen gegen Paulus, welcher sich noch als Untersuchungsgefangener in Cäsarea befand, bei Festus vor und baten, denselben zum Verhör nach Jerusalem bringen zu lassen. Sie hatten dabei die Absicht, ihn unterwegs durch Meuchelmord aus dem Wege zu schaffen, wie sie auch schon früher versucht hatten. Nach einem kurzen Aufenthalt von 8—10 Tagen kehrte Festus wieder nach Cäsarea zurück und ließ sich Paulus vorführen. Die Juden, deren einige mit nach Cäsarea gekommen waren, brachten neuerdings ihre Anklagen vor, und Festus, der sich ihnen gefällig erzeigen wollte, schlug Paulus vor, sich in Jerusalem vor ihm zu verantworten. Paulus, der die Hinterlist der Juden kannte, sah sich nun genöthigt, an den Kaiser zu appelliren, um nicht ein Opfer jüdischer Mörder zu werden. Römische Bürger in den Provinzen hatten das Recht, von den höchsten Magistraten, Proconsuln und Procuratoren, an den Kaiser selbst zu appelliren und wurden in diesem Falle zur Aburtheilung nach Rom transportirt, was denn auch mit dem hl. Paulus geschah (Apg. 25, 1—13). Zuvor jedoch hatte derselbe noch ein Zusammentreffen mit dem Könige Herodes Agrippa II. von Chalkis und seiner Gemahlin Berenice, die gekommen waren, um dem neuen Procurator ihre Aufwartung zu machen. Bei dieser Gelegenheit hielt Paulus vor Festus und den Genannten die denkwürdige Rede, von welcher Apg. 27 berichtet. Im Uebrigen war Festus' Amtsführung für Judäa eine unglückliche, indem die Räuberschaaren (sicarii nach den kurzen krummen Dolchen genannt) im Lande sich stetig mehrten. Ihre Kühnheit nahm derart zu, daß sie sich sogar beim Osterfeste in Jerusalem unter die Festbesucher mischten, die ihnen mißliebigen Personen erdolchten und im Menschengedränge ungestraft entkamen. Da Josephus meldet (Antt. 20, 9, 1), daß Festus nach kurzer Amtsdauer in Palästina gestorben sei, so ist sein Tod Ende des Jahres 55 oder spätestens 56 n. Chr. zu setzen (vgl. d. Art. Felix, Procurator). [H. Kellner.]

Fetischismus, die niedrigste Form des Götzendienstes, in welchem Fetische (Thiere, Pflanzen, leblose Dinge) nicht mehr als Symbole der Gottheit oder als Verbindungsmittel mit der Geisterwelt betrachtet, sondern zum direct angebeteten Götzen erhoben werden. Der Name stammt von den Portugiesen, welche die von den Negern der Goldküste verehrten Dinge feitiços (von facticius, durch Kunst gemacht) nannten. Bei den Fetischdienern selbst heißen sie Enguizi, Mokisso, Wong, Grugru, Grigri, Juju, in Amerika Manitu u. s. w. I. Fetischismus heidnischer Völker. Alles, was in der Natur, in den Lüften und auf Erden erscheint, das Kleinste wie das Größte, das Zufällige wie das an stetige Gesetze Gebundene, ist in den Augen zahlreicher sog. Naturvölker geeignet, Fetisch zu werden, bald für einzelne Personen, bald für Familien, Verbände und Stämme. Ein Stein, an den man gestoßen, ein Berg, ein Baum, ein Fels, eine Schlange und jedes andere Thier von der Maus bis zum Elephanten kann Fetisch werden. Zoolatrie im niedersten Sinn wird nämlich nicht vom Fetischdienst zu trennen sein, dagegen um so mehr die Idololatrie, da ein Fetisch an sich selbst für über-

natürlich gilt, das Idol aber ursprünglich nur ein Bild, Symbol von etwas Anderem ist und nur mit Verlust seiner nächsten Bedeutung zu einem Fetisch herabsinkt. Im Glauben an die einmal erwählten Fetische sieht man die Grundbedingung der Erhaltung und Befestigung des eigenen Wohles und der Existenz. Achtlose oder rücksichtslose Verletzung dieses Glaubens und seiner Objecte hat in Afrika Furcht und Haß der Schwarzen gegen die Weißen vielfach verursacht und oft blutige Rache hervorgerufen. Steinverehrung findet man besonders in Afrika, wo bei Stein und Fels geschworen wird. Dasselbe geschah bei den alten Germanen, Galliern, und votum vovere ad lapidem wurde von der Kirche oft verpönt, nicht minder auch, den Steinen zu opfern, indem man sie mit Wein, Blut oder Oel bestrich. Wohl alle Völker des Alterthums hatten Steinanbetung. Diese widerfuhr mit Vorzug Meteorsteinen, ἀγάλματα διπετῆ (Bätylen), unter welche die Steinsymbole der Diana von Ephesus, des Elagabal zu Emesa in Syrien, des Mars in Rom gehörten. Noch heute wird der uralte schwarze Stein in der Kaaba zu Mekka verehrt, in Marathassa auf Cypern an einem Regenstein eine Andacht verrichtet, und dieser, ganz wie bei den Alten, hin und her gerückt, damit es regne. Ein Meteorkegel war das Bild der Göttin von Altpaphos. Nahe dabei, im cyprisch-griechischen Kloster Troodítissa, ist in den Rahmen des wunderthätigen Panagiabildes auf der Rückseite ein großer schwarzer Stein eingefügt, der einem bösen Engel entrissen sein soll. Auch Berge werden zu Fetischen. Als Wolkensammler, Blitze zuckend, des Donners Stimme redend, Wasser und Stürme entsendend, galten sie für lebende mächtige Wesen. Dabei ist ein etwaiger Cult eines Gottes auf dem Berge wohl von der Verehrung des Berges selbst zu unterscheiden; dem Berge als tellurischer Masse wird fetischistische Verehrung noch heute bei Negern, Jakuten, Mongolen gewidmet. Das Wasser als Quelle, Fluß, Bach, See hatte allgemeinste Verehrung im Alterthum und hat sie noch in Afrika, Amerika und im nördlichen Asien. Beim Fahren über ein gefährliches Wasser entschuldigen sich die Kamtschadalen bei demselben: „Nimm es uns nicht übel — wir sind nicht schuld, die Russen zwingen uns dazu.“ Agathias sagt von den Alamannen, daß sie neben Bäumen und Hügeln auch Flüsse verehrten. Das Meer ist in Afrika, auf Sumatra und auf den Philippinen als Gottheit verehrt; als größte Gottheit galt es den Peruanern vor den Incas, und um die erzürnte See zu versöhnen, wurden Juden und Christen von den Türken über Bord geworfen. Als Fetische galten ferner Wind und Feuer, geheimnißvolle Naturmächte, die dem Menschen überlegen sind und Segen wie Vernichtung schaffen. Im nördlichen Asien opfert man noch jetzt den Stürmen, wie es vordem Griechen und Römer gethan. Viele Wilde betrachten das Feuer als göttliches Thier, wie schon die Aegypter thaten (Ignis animal, Cic.); andern ist seine dauernde Erhaltung Symbol und Bürgschaft der Fortdauer des Stammes, für welchen die Töchter der mit priesterlicher Auctorität versehenen Häuptlinge das ewig brennende Heilige nach Vestalinnenart unterhalten müssen. Ist der Gott dennoch ausgegangen, so vollzieht sich die Erneuerung unter Opferdarbringung. Blitz, Donner und Regen sind nicht minder als solche Erscheinungen selbst Fetische geworden, indem letzterer z. B. von den Betschuanen verehrt, von den Damara als ihr göttlicher Ahn betrachtet wird; Andere rufen auch den Regenbogen an. Erschien nun schon dem Heidenthume die ganze Natur, selbst die unorganische, als göttlich-lebendig, so mußte dieß noch weit mehr beim Pflanzen- und Thierreich der Fall sein. In dieser Beziehung mag Weniges aus einem überströmenden Füllhorn genügen. Die Menschen stammen nach Auffassung mancher Völker von Pflanzen ab, nach dem Glauben der Damara stammen sie nebst den größeren Thieren von einem heiligen Baume, dem geopfert wird. Mit Vorzug bilden mächtige Bäume den Gegenstand des Cultus, auch um Genesung zu erlangen. Am Congo hat die Rinde der Ficus religiosa Fetischkraft, und die Verletzung des Baumes ist ein Verbrechen. Fetischistischen Baumcult hatten auch die Juden, Araber, Perser. Das Rauschen der Blätter in gewissen Hainen war göttliche Baumsprache. Nach Apollodor befestigte Athene ein redendes Holzstück von einer Eiche zu Dodona vorn an der Argo; die hölzernen Schiffe der Phäaken hatten Leben und Verstand (Od. 8, 556). Die Esthen hatten heilige Haine, in denen, so weit ihr Schatten reichte, nichts abgebrochen wurde, nicht einmal eine Erdbeere. — Dem naturvergötternden Heidenthum sind Thier und Mensch nicht specifisch verschieden, sondern Brüder; ja vielfach, bei den Wilden, steht das Thier mit seinem räthselhaften, geheimnißvollen Wesen und Leben über dem Menschen. Man sah in ihnen die eigenen Vorfahren und Stammverwandten und fand in manchen derselben sogar göttliche Kräfte. Denn der Mensch stand in solchen Fällen geistig selbst nicht mehr viel höher als das Thier, welches ihn hinwieder an Gewandtheit, Stärke, Muth, instinctiver Begabtheit und Kunstfertigkeit oft weit überragte; es rief sein Staunen, seine Furcht und seinen Schrecken, anderswo aber auch wieder seine vertrauliche Annäherung hervor, aus der die Keime des spätern Thierepos erwuchsen. Gegenseitige Verwandlungen, Vertauschungen der Gestalt von Mensch und Thier, Verbindung beider zu Centauren und Sirenen finden sich in einer Menge von Sagen. Noch tiefer herab weisen diejenigen Anschauungen, welche einzelne Nationen oder das ganze Menschengeschlecht von Thieren, vom Affen, Hund, Adler, Wolf, Raben, Biber, Fisch, von der Kröte, Schnecke, Schlange, Hyäne abstammen lassen. Die Eule heißt bei

den Indianern Großvater und erhält Tabakrauch als festliches Opfer gleich der Sonne. Ein göttliches Fischwesen brachte Religion, Wissenschaft, Cultur nach Babylonien; so wurde das Thier selbst zum göttlichen Wesen. In Dahomey ist der Elephant der nationale „große Fetisch", und den Widerspruch damit, daß er dennoch getödtet werden darf, überbrückt man durch Sühnungsceremonien. Auch der Leopard gilt hier als heilig, und der von ihm Zerrissene wird im andern Leben besonders glücklich. Anderwärts in Westafrika, wo der Fetischdienst noch am meisten blüht (etwa 12 Breitegrade zwischen Senegal und Niger) und die eigentlichen Negervölker sich befinden, die von den Berbern, Kopten, Nubiern, Abessyniern, Fulahs, Congos, Kaffern zu unterscheiden sind, verehrt man Wölfe, Ziegen, Schafe, Böcke, Pferde, Stiere. In Afrika und auf den ostindischen Inseln genießt das Krokodil höchste Verehrung, und auch der Hai ist ein mächtiger Fetisch. Fast allgemein war dieß die Schlange, geheimnißvoll in ihrem Wesen, unheimlich, bestrickend in ihrem Blick, behend und höchst beweglich ohne Glieder. Die Litauer, Langobarden, Aegypter hatten Schlangencult. Schützerin der Akropolis war eine lebende Schlange. Bei den Negern in Whida ist die Tempelschlange so heilig, daß nur der Hohepriester, nicht der König, sie von Angesicht schauen darf. Auch alle anderen Schlangen derselben Art sind geweiht und unverletzlich, so daß deren Tödtung als größtes Verbrechen geahndet wird. Zu jeder Zeit hat der Hohepriester das Recht, im Namen der heiligen Schlange kostbares Gut, selbst Menschenopfer zu verlangen. Sie hat zahlreiche Priesterinnen in ihrem Dienst, welche mit ihr vermählt werden, um sodann stellvertretende Ehemänner zu erhalten — so ziemlich das Schändlichste, was der Fetischismus aufweist. Schließlich wurden auch Menschen, sofern man an ihnen als sinnlichen Objecten gewisse ursächliche Kräfte, Heil oder Schaden wirkende, entdecken zu können glaubt, zum Fetisch, mit Vorzug solche, welche körperliche oder geistige Abnormitäten an sich haben, wie Albinos, die in Bornu als Wesen von übernatürlichen Kräften gefürchtet werden. In Congo hält der König einen menschlichen Fetisch, der ihm Einfluß über die Europäer gewähren soll. Im Besitz von Fetischen sieht der Mensch natürlich Macht und Einfluß vermehrt, kann gutes und schlechtes Wetter, Fruchtbarkeit und Dürre anordnen. Es darf nicht unbemerkt bleiben, daß sich die Gesammtauffassung beim Fetischglauben je nach den geistigen Anlagen hebt und senkt. Nicht selten ist die Vergeistigung des Fetischismus zu sog. Tabuismus, welcher das Wirkende in einen selbständigen, vom Dinge unabhängigen Geist setzt. „Der Baum ist nicht Fetisch," bemerkte ein Neger, „der Fetisch ist ein Geist (Tabu) und unsichtbar, der sich hier im Baum niedergelassen. Freilich kann er unsere körperlichen Speisen nicht verzehren, aber er genießt das Geistige davon und läßt das Körperliche, welches wir hier sehen, zurück."

In Amerika wird schon das Leben eines neugebornen Kindes mit einem Fetisch verknüpft, dem es durch Tätowirung und Gelübdeauflegung geweiht wird. Beim Uebergang in die Pubertät fasten und träumen die Jünglinge in Wäldern, wohin sie auf längere Zeit geführt werden, um dann unter Vermittlung der Fetizeros, deren es 20 und mehr in einem indianischen Dorf gibt, den mystischen Bund mit dem Mokisso einzugehen. Ein Traum bestimmt gewöhnlich den schützenden Fetisch, dem man Treue zu wahren hat. Das Fetischpriesterthum besitzt eine Art Allgewalt über die Fetische und noch mehr über ihre Verehrer. Es allein kennt ihre Ausrüstung, Wirkungskraft und ihre Namen und befriedigt die Nachfrage, nicht ohne vorher bewirkte gegenseitige Aufregung, durch Uebergabe der verhüllten Producte, die als Fetische zu gelten haben, gegen gute Bezahlung. Die Fetizeros kennen und vollziehen die zur Entfaltung der Kräfte des Fetisches benöthigten Formeln und Cerimonien und setzen sich so als Medicinmänner, Zauberer, z. B. Regenmacher, Windmacher, Opferer und Priester im engern Sinn, in Thätigkeit. Eine gewisse Arbeitstheilung versteht sich bei größerer wohlhabender Bevölkerung von selbst. Auch an Priesterinnen fehlt es nicht, die sich gern auf Krankenheilung verlegen. Die künstlichen und trügerischen Mittel, deren sich die Priester bedienen, um die Wirkungskräfte der Fetische zu entbinden, sollen zugleich Schrecken und Grauen erwecken. Indem sie Macht über dieselben bethätigen, bemächtigt sich der Fetisch seinerseits dieser seiner menschlichen Organe, reißt sie in convulsivische Bewegungen und Verzückungen: in wilder Raserei sieht dann das Volk den höchsten Grad der Zauberkraft und der Macht des Fetisches. Daher werden am öftesten Epileptische in den Priesterdienst gezogen. Dieß bemerkt man auch an den Schamanen im nördlichen Asien, welche sich in einen Zustand der Tobsucht versetzen; es sind physische und zugleich psychische Jongleure, die im maniakalischen Zustand fast dämonisch zu nennender Kunststücke fähig sind. Dabei wird, wenn die Aufregung nachzulassen droht, durch betäubende Musik, berauschende Getränke, narkotisirende Gerüche, Wirbeltanz, einförmiges Gemurmel nachgeholfen. Diese Mittel nebst dem Trinken von Tabakssaft und Fliegenschwammdecoct bedingen und beschleunigen den Eintritt der Ekstase. Nicht minder grauenhaft ist die Ausrüstung mit schwerem Zaubermantel und Zaubertrommel, Schellen, Klauen, Hörnern und dgl. Durch alles dieses, wozu noch die Anordnung von gewissen Ordalien und Orakelertheilung kommt, hat sich bei vielen Völkern der Fetizero zum fast unbedingten Beherrscher des Geistes- und Gemüthslebens der Bevölkerung gemacht und zwingt sie zu allem, was der Fetisch, d. h. der Priester in seinem Namen, verlangt oder

verbietet. Es gibt eine Wissenschaft des Fetischismus, wenn Lehre und Kenntniß der Zurüstung und des Gebrauches der Fetische, der Zauberformeln und Kunststücke, des Seelen- und Geisterwesens, der Cultgebräuche, gewisser primitiver Rechtsbegriffe zu Gunsten des Priesters und Ungunsten der Gemeinde, endlich von mancherlei, was hinter den Coulissen vorgeht, jenen Namen verdient. Der Fetischglaube ist nicht naturwüchsig geblieben, sondern unter der Hand seiner nächsten Organe fortgebildet worden, wodurch ihm in Lehre und Cultgebräuchen Vielerlei zugewachsen ist. Die so entstandene Terminologie erzeugte selbst hier „Systeme" und deren verschiedenartige Auslegungen, die den Laien unbekannt bleiben. Im Schülerkreis der Priester werden deren Kenntnisse fortgepflanzt. So bilden sich gegen die Masse abgeschlossen häufig eine Art Geheimbünde der Wissenden. Namentlich hat sich südlich vom Congo eines jener religiösen Geheimsysteme erhalten, die an der ganzen Westküste vom Kamerun bis zum Gambia sich gefürchtet und einflußreich gemacht haben. Auch in Nord- und Südamerika sind solche Geheimbünde aufgetaucht, bei denen doch wenigstens nur Geisterbeschwörungen die Hauptsache bilden; auf den westindischen Inseln besteht diese Unsitte selbst unter den christianisirten Negern und ist mit Schlangendienst verbunden. Furchtbare Grausamkeiten bleiben, wenigstens in Afrika, an großen Weihetagen nicht aus: nach einem Menschenopfer wird der Bund der Jagas durch gemeinsamen Genuß von Menschenfleisch als Fetisch unauflöslich verkittet. Die Macht der Bünde ist unbeschränkt und ihre Wirksamkeit weittragend: den Treulosen erreicht der sichere Tod, aber auch das übrige Volk vermögen sie sich pflichtig zu machen und vor ihr Gericht zu ziehen. Diese kurze Uebersicht zeigt, daß dem gottverlassenen Menschen das Universum wie „ein zermalmendes Ungeheuer" erscheint, das ihn fast unwiderstehlich in seine Kreise zieht, denen er gebrochen am ganzen Seelenleben verhaftet bleibt.

II. Fetischismus in Israel. Neben dem erwähnten schwarzen Stein der Kaaba sind bei den Arabern noch andere Steinidole verehrt worden: die Takifiten bauten um ihren viereckigen weißen Stein Lat einen Tempel und ehrten ihn durch Processionen; ebenso scheint den Hudsailiten ihr unförmlicher Stein Manat als Fetisch gegolten zu haben. Auch die Geschichte der mit den Arabern stammverwandten Israeliten ist in alter wie noch sehr später Zeit von demselben Dienst nicht frei geblieben; er brach in die höhere Religion Israels dann und wann wieder ein oder als kaum je ganz beseitigter Untergrund hervor. Hierher sind aber nicht die bekannten Moloch- und Astarteculte zu rechnen, wenn sie auch, wie der in Nachwirkung ägyptischen Thierdienstes aufgebrachte Stierbilddienst, mit Fetischismus verwandte Elemente haben mochten, sondern specifische, religiöse Sitten der syrischen Stämme, zu denen die Terachiden ursprünglich gehörten, und von deren Götzendienst Abraham sich um den Preis bisheriger nationaler Verbindung losgemacht hatte (Jos. 24, 2. 14). Die Bibel gibt keine bestimmteren Nachrichten über „die fremden Götter" dieser Stämme, benennt jedoch den Hauptgegenstand fetischartiger Verehrung unter denselben, in welchem sie ohne Zweifel Gott und Bild zusammendachten, als Theraphim. Es scheint ein Majestätsplural auch für das einzelne Bild zu sein, das in verschiedener Größe angefertigt war und menschliche Formen ausdrückte. Bei ungewisser Bedeutung des Namens (von tharaf, arab. tharifa, wohlleben, τρέφ, die Nährenden, oder = rephaïm, εἴδωλα καμόντων, Ahnencult, oder θέραπες, auch mit seraph in Verbindung gebracht) ist so viel klar, daß sie Hausgötter waren, von deren Besitz Glück und Wohlstand erwartet wurde. Deßhalb entwendet Rachel den Theraphim aus dem Hause ihres Vaters Laban, dem sie nunmehr fremd geworden war, um sich und Jacob Glück und Segen zuzuwenden (Gen. 31, 19). Jacob aber, ohne dessen Vorwissen es geschehen war, schafft das Bild, dessen Verehrung mit seinem reinern Gottesbewußtsein unverträglich war, sammt den Amuleten des Gefolges nach der Rückkehr bei Seite (35, 2). Hierdurch bringt die Erzählung die Reinheit des unter den Abrahamiden überlieferten Gottesbegriffs und seine Ausschließlichkeit gegenüber jeder Antastung durch sinnlich-ethnische Cultformen zu scharfem Ausdruck. Dasselbe wiederholt sich, als später Josue die nämliche Stätte Sichems betritt und in seinem letzten öffentlichen Act durch feierliche Wiederholung des Bundesschlusses unter die Handlung Jacobs in Erinnerung bringendem Hinweis auf das Wegthun fremder Götter aus ihrer Mitte vor dem heiligen Gott die Stelle heiligt (Jos. 24, 19—26). Sind die „fremden Götter" nicht ausschließlich die unheiligen Gedanken ihrer Herzen, so sind darunter die Theraphim gemeint, was die Rückbeziehung auf Gen. 35, 2. 4 fast zur Gewißheit erhebt. Der Dienst derselben hatte sich also unter Josue fortgesetzt. Noch 2000 Jahre später war es nach Josephus (Antt. 18, 9, 5) in jenen syrischen Gegenden Herkommen, Hausgötter zu halten und beim Wandern in das Ausland mit sich zu nehmen. Laban war sonst dem wahren Gott zugewendet, den er als Zeugen und Richter anruft, der ihm Weisungen, auch im Traum, ertheilt, verband aber damit jenen Hausgötzendienst, eines der ältesten Beispiele von Religionsmengerei, wobei der Fetisch nicht das Ursprüngliche für Laban, sondern sein Abfall war, unter Umständen auch Rückfall in den Stammgötzendienst. Da er sich auch Wahrsagerei zutraute (Gen. 30, 27), so wird sein Hausgötze ihm schon als Orakel gegolten haben. Man begegnet dem altaramäischen Hausgötzen, der offenbar in der Stille fortexistirt hatte, wieder in der frühern Richterzeit (Richt.

17, 4 ff.) unter ausdrücklicher Wiederholung des Namens. Micha hatte auf dem Gebirg Ephraim zu einer Zeit, wo die feierliche Führung der Gemeinde durch Josue ebendort bei Sichem noch in gutem Andenken sein mußte, ein Hausheiligthum, bei dem einer seiner Söhne, vom Vater selbst hierfür bestimmt und bestellt, priesterlichen Dienst versah, und bei dem sich ein Ephod und Theraphim befand. Das Ephod, ein Nachbild des hohenpriesterlichen Leibrockes, vermittelte, wenn es dem Theraphim oder wahrscheinlicher dem Priester desselben umgelegt wurde, die Orakelgebung durch denselben, und damit es, wie schon bei Laban, neben dem fetischartigen Abgott am rechten Gott nicht ganz fehle, ließ die Mutter Micha's aus dem durch den Sohn ihr zurückerstatteten Geld ein Jehovabild, ohne Zweifel in Stierform, ebenfalls in der Kapelle aufstellen. Später warb Micha einen wandernden Leviten für diesen Dienst, und daß er bei der starken Trübung des Jehovacultes durch Thierbild und Theraphim unter des Leviten Leitung sich gut zu stellen wähnte, besagt sein Wort: „Nun weiß ich, daß Jehova mir wohlthun wird." Auch die danitischen Kundschafter, welche später dort weilten und sich durch den Leviten ein Orakel bei Elohim erbaten, dachten so (Richt. 18, 5). Als sie aber vollends ihren kriegerischen Stammgenossen Anlaß gaben, sich der Heiligthümer Micha's zu bemächtigen und sie nach Lais (später Dan im Norden) zu entführen, wurde hier ein Heiligthum mit Orakeldienst errichtet, das, wenn auch nicht wohl bis zum assyrischen Exil, wogegen V. 31 spricht, doch jedenfalls Jahrhunderte, bis in die Zeit Samuels andauerte. Es mag dieß später für Jeroboam ein Hauptmotiv gewesen sein, das alte Dan neben Bethel zum Hauptort des Bilddienstes Jehova's zu machen. Da V. 30 f. nur von Aufrichtung des Bildes (pesel, d. i. Jehova's), das Micha gemacht, die Rede ist, während sie ihm doch auch Ephod und Theraphim entführt hatten, so ist nicht gewiß, ob die beiden Bilder noch neben einander fortbestanden. Wahrscheinlich trat der fetischartige Theraphim in den Hintergrund, aber nicht sofort, da zwar V. 18 pesel, das Jehovabild, etwas ungewöhnlich mit Ephod verbunden ist, V. 20 aber doch wieder der Priester Ephod und Theraphim zuerst von den Daniten entgegennimmt. Es scheint das Ephod zuerst noch beim Theraphim zum Orakelertheilen benutzt worden zu sein, in der Folge aber das Jehovabild über den altnationalen syrischen Abgott für officiellen Cult und Befragung obgesiegt zu haben, welcher dennoch in den Herzen der Bevölkerung fortlebte. Der danitische Bildcult Jehova's vor Jeroboam, wie der von ihm instaurirte, kann sich aber der Sache nach nur wenig von dem des alten aramäischen Götzen unterschieden haben. Waren die Propheten Amos und Osee auch formell nicht berechtigt, die Institution Jeroboams in Bethel und Dan nach der ursprünglichen Intention des Königs schlechthin für Götzendienst zu erklären, so waren sie dieß doch im Hinblick auf die spätere Entwicklung desselben und die Auffassung immer größerer Volkskreise. — Die Theraphim hatten ihre Anziehungskraft über die Richterzeit hinübergerettet, selbst auch im Süden des Landes, da, wie einst Rachel bei Jacob, so auch Michol bei David den alten Hausgötzen besitzt (1 Sam. 19, 13—16). Ob der fromme David gleich Jacob nichts davon wußte, oder ob er dazu stillschwieg, steht dahin. Jedenfalls half ihm der Hausgötze, den Michol zur Täuschung der Häscher Sauls in's Bett legte und für den kranken David ausgab, sein Leben zu retten. Er muß hier größer gewesen sein, als der Rachels, welchen sie unter dem Sattel ihres Kameels bergen konnte. David hatte auch die Macht nicht, der Verehrung der Penaten am Hofe Sauls zu steuern, die trotz des prophetischen Eifers Samuels (1 Sam. 15, 23) im Volke noch lange fortwucherte. Dieß bezeugt das Prophetenthum. Mit Ephod und Theraphim faßt noch Osee nicht gar lange vor dem assyrischen Exil (3, 4) alles zusammen, was falsche Wahrsagung und gottwidriges Orakelwesen im Zehnstämmereich an Unfug und Gottentfremdung des Volkes geleistet haben. Im Verein mit dem Dienst der Baalim und der Astaroth, sowie dem Gestirndienste, scheint somit noch der uralte aramäische Penatendienst als nur zu getreuer Begleiter der Ahnen über den Euphrat herüber an dem heidnischen Verderbniß des Volkes fortgearbeitet zu haben. Dieß war im Süden wie im Norden des Landes der Fall, da auch Josias in Juda noch gegen Ende des siebenten Jahrhunderts (4 Kön. 23, 24) mit allen anderen verbotenen Culten den der Theraphim vorfand und mit der Wurzel auszurotten suchen mußte. Als Orakelgottheit befragt nach Ez. 21, 26 der babylonische König seinen Theraphim, dessen Dienst sich nach seinem Verschwinden in Juda ohne Zweifel noch lange nicht nur im syrischen Stammland erhielt, sondern dazu noch in den benachbarten südöstlichen Ländern verbreitet hatte. Spätere rabbinische Fabeleien, in denen man eine verblaßte Tradition über die Form der Theraphim erkennen darf, sind, daß es die abgeschnittenen Köpfe der Erstgeborenen waren, in Salz gelegt, unter deren Zunge der auf ein Goldblech geschriebene Name eines unreinen Geistes sich befand. Wurden Lichter vor dem aufgestellten Kopf angezündet und ihm Verneigungen erwiesen, so begann der Kopf zu reden und Orakel zu ertheilen (zuerst bei R. Elieser). Aus der abgeschmackten Fabel fühlt man noch den Abscheu vor den alten fetischistischen Theraphim heraus, den auch die Bibel nicht verläugnet.

Der Dienst des goldenen Kalbes hat zweifelsohne fetischistische Züge, da auch er unmöglich aus der Sphäre rein sinnlicher Natürlichkeit in spontaner Weise sich erzeugt hat, sondern von Anfang an das Gepräge ethischer Verschuldung an sich trägt. In der Geschichte

Israels ist gar zu oft der Abfall von dem uralten Bewußtsein der alleinigen, geistig lebendigen Gottheit, die sich auch Abraham und Moses als solche nicht zum ersten Mal offenbarte, sondern zunächst durch Ueberlieferung der Terachiden bekannt war, bethätigt. Doch kann jener Dienst und seine Geschichte im Nordreich, wo er häufig in fetischmäßigen Baalsdienst ausartete, nicht weiter berührt werden.

Dagegen muß noch der mehr verborgen geübte Schlangendienst in Israel erwähnt werden. Die Behauptung eines solchen darf an sich nicht befremden, da Schlangendienst in der alten Welt außerordentlich häufig war, und die Schlange als Fetisch noch bis zur Stunde ihre bedeutende Rolle spielt. Der fragliche Cult in Israel knüpft an die bekannte Erzählung im Wüstenzuge Num. 21, 4—9 (vgl. Deut. 8, 15. Weish. 16, 5. 7. Judith 8, 25). Im letzten Jahre der Wanderung trat für erneute Versündigung des seiner Mühen und Beschwerden überdrüssigen Volkes wieder Strafe ein, indem die נְחָשִׁים שְׂרָפִים, igniti serpentes, d. h. giftige, durch ihren Biß Entzündung und raschen Tod bewirkende Schlangen, eine große Verheerung in Israel bewirkten. Der reumüthigen Bitte desselben durch Moses um Aufhören der Plage entsprach der Herr, indem Moses auf sein Geheiß das eherne Bild eines solchen saraph an einer Panierstange befestigte, worauf die vertrauensvoll dahin Emporblickenden geheilt wurden. Des merkwürdigen Berichtes geschieht keine Erwähnung mehr bis 4 Kön. 18, 4, wonach Ezechias die eherne Schlange (den Nohestan, נְחֻשְׁתָּן, Schlangenmann oder die eherne, sc. Schlange, da die hebräischen Namen für Schlange und Erz, wie es scheint, wurzelhaft zusammenhangen) zerstören ließ, weil man sie seit Langem als höhere, heilschaffende Macht abgöttisch verehrt hatte. Wenig liegt daran, ob es der alte Nohestan der mosaischen Zeit oder eine spätere Erneuerung desselben war. Freilich wird von Moses an des ehernen Schlangenbilds, welches er fertigen ließ, nirgends mehr gedacht. Dieß hat Anlaß zu der Behauptung gegeben, es sei die Stelle im Pentateuch erst nachträglich verfaßt, um einen ausgedehnten Schlangendienst in späterer Zeit und einen Rechtfertigungsversuch desselben durch Zurückführung des fatalen Schlangenbildes, das nach Analogie heidnischer Vorstellungen als heilkräftiges Idol oder Symbol göttlicher Heilkraft galt, in die mosaische Zeit und auf Moses selbst zu rechtfertigen. Allein dann würde der Bericht Moses sich gegen das von ihm selbst auf göttliches Geheiß gegebene Hauptverbot Ex. 20, 4. Lev. 26, 1. Deut. 4, 15 ff. haben versündigen lassen. Daher wird man hier „das Wort stehen lassen", den Bericht für wahrheitsgetreu und den spätern Schlangendienst von einer allerdings fetischistischen Verehrung des Nohestan aufgekommen erachten müssen. Eine solche mag schon frühzeitig entstanden sein und am Theraphimdienst, wie auch am ägyptisch-phönizischen Schlangencult ihren Halt, wo nicht Anstoß empfangen haben. Indeß bietet der Bericht, wenn auch unanfechtbar, doch in sich noch viel Schwieriges. Der Nohestan ist ausdrücklich von den seit Salomon eingebrachten Abgöttern der umliegenden Völker unterschieden als ein Bild, dessen Entstehung innerhalb der Geschichte und aus Israel selbst seine Wurzeln hatte (3 Kön. 11, 5 ff. 4 Kön. 23, 4 ff.); nicht minder unterschieden von den noch älteren Götzenculten, wie dem des goldenen Kalbes, denn er ist nicht gegen, sondern auf bestimmtes Geheiß des Herrn und Moses gebildet und aufgerichtet worden. Aber was mag seine ursprüngliche Bedeutung gewesen sein, ehe er in den Augen des in seiner unwiderstehlichen Zugkraft zum Sinnlichen auch das Heilige götzendienerisch mißbrauchenden Volkes als Fetisch galt? Die Schlange war im alten Heidenthum fast bei allen Völkern Symbol übermenschlich dämonischer Heilkräfte, auch in Aegypten, dem Heimatsort Israels während 400 Jahren, wo sie im Tempel des Amon zu Thebä (Herod. 2, 74) verehrt wurde. Das Bild des Saraph, einer giftigen Wüstenschlange, scheint durch göttliche Pädagogie dem eines sinnlichen Stützpunktes bedürftigen Volke als Gegenbild des leeren ägyptischen Heilssymbols dargestellt worden zu sein, nicht um in sich selbst heilkräftig zu wirken, sondern um hinter und über sich auf Jehova als den wahren Arzt Israels (Ex. 15, 26) hinzuweisen. Schon Weish. 16, 5 ff. ist nicht die Schlange, die ein σύμβολον σωτηρίας heißt, sondern Gott und sein heilendes Wort als wirksam gedacht, und im Targum der betr. Stelle wird die Heilung von der Richtung des Herzens auf Gott abhängig bezeichnet. Daß das Gegenbild des heidnischen Symbols selbst wieder schwaches Symbol eines unendlich höhern Antitypus war, ist eine unverkennbare Fügung der nämlichen höhern Führung, welcher die alttestamentliche Geschichte keineswegs vorbedeutungsloser Selbstzweck sein durfte. Nur secundär kann dabei der Gedanke sein, daß die schädliche Gewalt der Saraphs nunmehr gebunden und abgethan sei, wobei nach Aelteren das erhöhte Schlangenbild non contritoris, sondern contemendi imago wäre. Es ist aber vielmehr Bild der Sündenstrafe, die der Genesende bußfertig und vertrauensvoll als gebüßt und von ihm hinweggenommen betrachten soll. Joh. 3, 14 f. ist ähnlich Christus in seiner Erhöhung ein Erretter für den geistig Emporblickenden geworden. Auffallend ist immerhin, daß, während der Stierbilddienst ein beinahe stehendes Thema der Klage bleibt, vom Schlangendienst mit Räucherung vor dem Bild weiter keine Rede ist bis auf Ezechias, dessen Vorgehen gegen das eherne Bild doch unbestreitbar eine lange Uebung dieses Cultes annehmen läßt. Bemerkenswerth ist endlich noch, was (Fr. Schultze, Der Fetischismus 103) vom Schlangenfetischdienst der Neger auf Fernando Po berichtet wird. Dort wird zur Zeit ansteckender Kinderkrankheiten in Mitte des Marktes eine Schlangenhaut auf einen Pfahl gesteckt, welche

die Mütter ihre Säuglinge berühren lassen. Im Dorf Issapoo ist die Erneuerung der Schlangenhaut zu einem jährlichen Fest geworden, an welchem alle Kinder, die desselben Jahres geboren wurden, die Haut berühren. Die Neger widerlegen damit factisch den Heidelberger Professor Paulus, nach welchem das Schlangenbild in der Wüste aufgerichtet worden sein sollte, damit „das Volk mit dem beißenden Thier bekannt würde und sich davor hüte".

III. Dem räthselhaften Ursprung des Fetischismus ist viel nachgespürt worden. Abgesehen von der allzu leichten Erklärung desselben aus dämonischen Einflüssen, sieht man sich vor die Frage gestellt: Ist der Fetischismus ursprünglich etwa gar ein Fortschritt aus noch älterer Religionsform, oder ist er ein Rückschritt, der Abfall von einem bessern und reinern religiösen Bewußtsein? Die Neuzeit, welche in die Fußstapfen des vorigen Jahrhunderts tritt, nimmt gewöhnlich keinen Anstand, sich für Ersteres zu entscheiden. Dann könnte man den Fetischismus sogar einen Fortschritt nennen, denn in solchem Fall kann man sich die Anfänge der Menschheit niemals armselig und thierähnlich genug vorstellen. Aber man kommt damit sogleich nach zwei Seiten in's Gedränge. Es ist einmal schlechterdings unbegreiflich, wie nach jener naturalistischen Auffassung überhaupt dennoch der Begriff des Uebernatürlichen, Göttlichen, der ja immerhin schon im niedrigsten Fetischismus liegt, in den als rein natürlicher Organismus herausgebildeten Menschen gekommen ist. Denn aus Nichts wird Nichts: was nicht als Keim im Grunde vorhanden war, kann nicht auf späterer Entwicklungsstufe auf einmal wie ein deus ex machina im Menschen hervortreten. Gehörte dieser von vornherein ausschließlich dem Kreis der natürlichen Elemente an, so konnte er über dieselben in der ganzen Folgezeit so wenig hinaus, wie sein Bruder oder Vater oder Vetter, das Thier, und es blieb ihm jedes qualitative Anderswerden, selbst die Stufe des ärmlichsten Fetischismus, unbedingt versagt. Der Mensch blieb nothwendig Thier, und mit jedem Schritt, welchen die naturalistische Methode denselben darüber hinaus thun läßt, verläugnet sie ihr Fundament und Princip, ihren Ausgangspunkt, und verfällt selbst unbewußt einer Ausschreitung, welcher sie sich unbedingt versagen wollte und mußte. Ist aber einmal der Mensch trotzdem zum Fetischismus fortgeschritten, so bleibt weiter unerklärlich, daß der Fetischismus im Großen und Ganzen auf demselben Standpunkt verharrt, eine Menge Stämme, soweit wir wissen, durch Jahrhunderte, wo nicht durch Jahrtausende, im nämlichen Banne forterhält und so gänzlich das Fortschrittsprincip, auf welchem der Naturalismus sein System basirt, von sich gewiesen, die Entwicklungsfähigkeit verläugnet hat. Dieser Mangel und Stillstand scheint zu beweisen, daß es von Anfang auf dem fraglichen Gebiet nicht vorwärts, sondern rückwärts gegangen ist, mit andern Worten, daß man sich mit dem Fetischismus nicht auf naturgemäßer Entwicklungsstufe, die aufwärts führt, sondern umgekehrt im Stadium einer rückläufigen, nach unten führenden Bewegung befindet. Jener ist nicht die erste, ursprüngliche Religionsform der Menschheit, wofür man ihn bei seinem ersten bessern Bekanntwerden im vorigen Jahrhundert ausgegeben hat (de Brosse, Präsident der Akademie von Dijon), sondern muß vielmehr als die letzte Degenerationsstufe der heidnischen Religion angesehen werden. Dafür stimmt der Analogiebeweis. Die Geschichte aller Religionen außerhalb der geoffenbarten, und zu Zeiten auch diese nicht ausgenommen, verläuft in einem allmäligen Verfall von ursprünglich relativer Vollkommenheit und Reinheit derselben, die sich selten auf lange gegen die Anstürme der niederen Kräfte in der Menschheit in ihrer idealen Höhe erhalten. Das Bessere, vollends das Beste in ihr ist in den höchsten Angelegenheiten das Frühere, so oft und so Viele auch der Anschein des Gegentheils täuscht. Der Monotheismus war tausend Jahre und länger eingebürgert im alten Israel, die Patriarchenzeit mit eingeschlossen, ehe der verpönte Bilderdienst denselben trübte und ehe die heidnischen Naturculte wieder einbrachen, welche die reine Gottesanbetung im Nordreich beinahe ganz verdrängten, in Juda häufig stark beeinträchtigten. Die alten Inder hatten zur Zeit der Vedas einen verhältnißmäßig noch reinern religiösen Cult, nicht ohne Polytheismus, aber auch nicht ohne eine ihn beschränkende monotheistische Grundanschauung; darauf folgte noch eine Periode großartiger religiös-philosophischer Speculation, bis sie vor mehr als 2000 Jahren in immer crassere Materialisirung der Religion bis zum Thiercult versanken; dieser ist der Sache nach Fetischdienerei, obgleich man ihn aus Rücksicht auf die uralte Civilisation des Volkes mit diesem Namen verschont. Auch die Reform des Buddhismus hat ziemlich bald wieder im Fleisch geendet. Einerseits verlief sie in atheistisch verwilderter phantastischer Speculation, andererseits in massivem Reliquiendienst. Letzterer hat sich so weit verirrt, daß man, da der Buddha vor seiner Verklärung in früheren Erdläufen nicht bloß als Mensch, sondern auch als Thier geboren worden ist, in manchen Tempeln Haare, Federn, Knochen verehrt, die von seinen früheren, verlassenen Thierleibern herrühren sollten. Die Religion der Hellenen und Römer zeigt in den späteren Entwicklungsstadien längst nicht mehr ihre primitive Einfachheit, sondern tiefen Verfall, der ihre völlige Niederlage erleichterte. So muß es sich mit dem Fetischismus verhalten, von welchem man nicht Rückschlüsse auf ähnliche Zustände der ursprünglichen Religion aller anderen Völker machen darf, als hätte man an ihm erst für jene das Columbus-Ei gefunden, da doch umgekehrt seine Erscheinungen nach den ähnlichen der gesunkenen Religionen der schon bekannten Völker zu beurtheilen stehen. Die religiösen Anfänge keines alten Volkes sind genau bekannt,

nur die der nicht minder alten Negervölker sollen wir mit Händen greifen können. Was nur Fetisch heißen kann, ist in anderen Religionen jünger und secundär; es wird daher in Afrika allein nicht ursprünglich gewesen sein. Ein langes und besseres Vorleben, eine höhere Abstammung, der er entfallen ist, bezeugt der Fetischdienst der Negervölker und anderer gleichen Niveau's selbst. Derselbe füllt nicht ausschließlich ihr religiöses Bewußtsein, so sehr er sie äußerlich beherrscht und so wenig sie ihn verabschieden können. Wäre der Fetischismus der Ausgangspunkt ihres religiösen Verhaltens, so wäre er gewiß längst umgebildet und ausgestoßen.

Wie der nämliche Fetischdienst verschiedene Ursachen haben konnte, so ist noch kein Stamm bei genauerer Beobachtung gefunden, der nicht etwas Religiöses als Fetischdienst bei sich hätte. Fast gewöhnlich ist dieser nur das am meisten Augenfällige und Bestechende, worüber die zugleich in der bessern Schicht derselben Bevölkerung vorhandenen höheren, reineren Ansichten über das Göttliche, die sich natürlich nicht vordrängen und sinnlich versichtbaren, unbeachtet bleiben. Hier zeigt sich nach den Untersuchungen der ersten Forscher auf diesem Gebiete etwas ganz Verschiedenes, indem dieselben Stämme, welche als Fetischdiener gelten, entweder an Götter oder selbst an einen höchsten, guten Gott glauben und, unberührt von fremden Einflüssen geblieben, (noch oder schon) an der Grenze des Monotheismus stehen. Die Aschantis nennen das höchste Wesen mit demselben Wort, wie den Himmel, verstehen aber darunter häufig auch einen persönlichen Gott, der alle Dinge gemacht habe und Geber alles Guten sei, als überall gegenwärtig Alles wisse, auch die Gedanken der Menschen, und sich dieser in der Noth erbarme. Dasselbe fand man an der Goldküste; so alt der Glaube an einen höchsten Gott hier auch ist, so wird dieser doch nur bisweilen angerufen. Er steht zu hoch für die gewöhnliche Verehrung, ist durch den gemeinen Fetischismus von derselben weggedrängt, hat aber, man beachte es wohl, die zeitliche Priorität vor demselben, der im Lauf der Jahrhunderte als wüste Schmarotzerpflanze ihn umschlungen und beinahe erstickt hat. Eine Geisterwelt, gute und böse, ist ebenfalls im Glauben der Neger festgewurzelt geblieben und fungirt als Mittelwesen. Die Wongs sind mit nichten schon ursprünglich Fetische, sondern sind Genien, welche die Kluft zwischen der Gottheit und den Menschen ausfüllten, dann zu Geistern, welche in Fetischen wohnen, herabsanken und zuletzt vom materiellen Element völlig absorbirt wurden. Aber auch hier ist klar, daß das Geistige ursprünglich, der Fetisch dessen weit spätere Vergröberung ist, wie auch gerade in den ältesten Liedern der Vedas die idealen Bedürfnisse der Menschen, Bitten um Reinheit, Frömmigkeit, Rechtschaffenheit und Seligkeit, natürlich nicht mit Ausschluß der materiellen Güter, ausgesprochen sind, und der Affen- und Kuh-Dienst eine späte Entartung in Indien ist. Was für Bewandtniß es mit dem Fetischismus habe, sagen intelligente Neger selbst; nach ihnen halten sich nur Affen an denselben. Keine Rede kann somit davon sein, daß die Religion des Negers lediglich in Fetischismus bestehe, und höchstens einzelne über diese tiefste Stufe des Fetischismus hinausgekommen seien. Die „tiefste" ist sie allerdings, aber nicht, wie man es nimmt, zeitlich rückwärts, sondern vorwärts, denn auch hier erweist sich, wie so häufig sonst, der Fortschritt nur zeitlich als ein solcher; in Wahrheit ist es der tiefste Rückschritt, die äußerste Stufe des Abfalls und Verfalls. An Stelle der in sich unmöglichen Ansicht, daß Religion überall mit Fetischdienst begonnen, und zufällige Gegenstände aus diesem und jenem Grund als eigenthümlich begabt und ausgezeichnet angesehen und in der Folge zur Würde von Geistern und Göttern erhoben wurden, muß nunmehr die entgegengesetzte treten, die allein geschichtlich und psychologisch sich rechtfertigt. Die Naturdinge wurden von Anfang an, wie die Offenbarung zeigt, dem unsichern Tasten der Menschheit nach verlornen hohen Gütern ein Symbol oder äußeres Zeichen für etwas von jenen specifisch Verschiedenes, dessen sie sich bewußt geblieben war als eines außer den Naturdingen und von ihnen unabhängig Existirenden. Im „Fortschritt" des Verfalls wurde dieses geistig-göttliche Element, welches zuvor dem Menschen innerlich präsent war, in den emblematischen Gegenstand hineinversetzt, endlich bei gesteigerter Versinnlichung des Denkens und bei Schwächung des religiösen Empfindens mit ihm identificirt. Das todte, blöde Ding war nun allein jenes Geistige, Göttliche für das entgeistigte Innere des Menschen. Der Ursprung der Religion geht damit stark über den Fetisch hinaus und negirt ihn principiell, wie anderseits dieser selbst wenn nicht Negation, so doch Depravation derselben ist. Es gab wohl einen Uebergang, richtiger gesagt, vom Begriff des Geistigen, Göttlichen im versinnlichten menschlichen Bewußtsein zum vergöttlichten Stein, Knochen, Thier, Menschen, niemals aber umgekehrt von diesen zu jenen, da immer der Mensch in seinem Suchen nach dem Unendlichen schon Fortschritte gemacht oder den Begriff desselben irgendwie in sich aufgenommen oder erhalten haben mußte, ehe er denselben an ein Außending weggeben, ein solches damit ausstatten konnte. Die Menschen in jenem frühen Stadium verlernten und verloren die Idee des Göttlichen, zu der sie sich erhoben hatten oder sich erhoben sahen, und knüpften es nun, da es sich ihnen dennoch in ihrer Veräußerlichung seiner Natur nach fortwährend bezeugen mußte, an allerlei zufällige Dinge an. Man kann in gewisser Weise auf den Fetischismus das von der Religion Gesagte anwenden, er sei für die ihm Angehörenden ein Universalphänomen, sofern er des Göttlichen in seiner Eigenschaft des Unendlichen nicht losgeworden, sondern dasselbe nun

überall wiedergefunden habe, aber nunmehr bloß in und an der sichtbaren Welt. Nur mußte er dasselbe vorher als geistigen Besitz haben, und der Gedanke des Unendlichen mußte jeder ferneren Entwicklung des religiösen Bewußtseins vorangehen. Nicht der des schlechtweg Unendlichen, des Prädicatlosen. aber konnte es sein, welches Object und Ergebniß der Sinneswahrnehmung gewesen sein soll, wenn diese mit ihren Organen nicht mehr weiter vorwärts reichte; denn da stieß sie an ein Begrenzendes und konnte über diesen ihren Horizont im buchstäblichen Sinn nicht hinaus, was nur einen ganz vagen, inhaltlosen Begriff des Unendlichen wecken konnte. Vielmehr, wie die geistige Ausstattung der Fetische durch ihre Verehrer deutlich zeigt, ist es der Gedanke des concret Unendlichen, Göttlichen, des persönlichen Schöpfers, der nur durch eine Metabasis (ε. α. γ.) aus jenem falschen Unendlichen entwickelt gelten kann. Die Menschen gelangten zur Idee jenes wahrhaft Unendlichen entweder durch Schlußfolgerungen des Verstandes auf eine oberste Ursache der Erscheinungswelt und der ethisch angelegten Vernunft auf einen obersten moralischen Gesetzgeber und Urheber der sittlichen Weltordnung, oder durch ursprüngliche Mittheilung jener Grundwahrheit und des mit ihr unmittelbar verbundenen Wissenscomplexes, also durch die vielverpönte sogen. Uroffenbarung von Seite des Schöpfers selbst. Die Möglichkeit und hohe Wahrscheinlichkeit derselben ist auch vom Standpunkt unbefangener philosophischer Forschung, sofern sie die Priorität des Geistigen vor und über der Materie und die einheitliche Abstammung der Menschen durch Schöpfung anerkennt, nicht abzuweisen. Nichts kann mehr der geschichtlichen Wahrheit widersprechen, als das Axiom E. Hartmanns, wir seien auf einen Menschen ohne Religion und Moralität, als auf das Subject angewiesen, aus dessen Beschaffenheit die Entstehung eines religiösen Verhältnisses erklärt werden soll. Um auf diese Spitze der Verkehrtheit zu kommen, bedurfte es der breitesten Grundlegung des Aufbaues mit lauter falschen Voraussetzungen, deren Reigenführer der ewige chaotische Urschlamm ist, aus welchem ohne göttlich-geistiges Walten der Geist sich ausgeboren haben soll. Diesem primären Wunder treten alle anderen, vorab die biblischen, beschämt das Privileg ihrer Unbegreiflichkeit ab.

Wenn selbst die Schamanen sich durch strenge Fasten auf den Empfang der Wunderkräfte vorbereiten, und wenn innerhalb des Fetischdienstes die jungen Neger und Indianer durch dasselbe und andere Zuchtmittel der Erlangung des Totems, des Schutzgottes in Thiergestalt, und der durch ihn verbürgten Bundesgemeinschaft würdig gemacht werden, so mußte um so mehr der Charakter des Opfers ursprünglich Hingabe und Selbstentäußerung um den Preis eines geistigen Gutes sein, und nicht Darreichung eines materiellen Genußmittels an Gott oder die Götter zu Erlangung ebenfalls materieller Güter. Auch von dieser Seite her stellt sich Geist und Energie eines noch relativ guten Willens in die Anfänge der Entwicklung, und es zeugt für beide noch die späte Entartung. Noch mehr findet jenes statt, und noch weniger ist Fetischismus die primitive Religionsform, wenn (nach dem ersten Forscher auf dem Gebiet der ältesten Religionsgeschichte, M. Müller) der Henotheismus, das Streben, unter den verschiedenen Götternamen und -Formen den Einen höchsten Gott wenigstens zeitweilig zu finden und zu ergreifen, dem Polytheismus vorausging. Dieß war nur möglich, wenn aller Verehrung concreter vieler Götter das mehr oder weniger getrübte Bewußtsein der wesentlichen Identität derselben zu Grund lag. Jene unbewußte Ahnung der ungebrochenen Naturvölker konnte ja keine pantheistische Farbe haben, keine verschwimmende Indifferenz, kein unorganisches Unendliches, was alles der glaubenslosen Verblaßtheit eines weit spätern Culturalters zukommt. Auch ihr Auffassen und Vorstellen mußte vorerst ungebrochen bleiben, und dann konnte es nur auf das Ergreifen einer lebendigen Gottheit in allen Erscheinungen gerichtet sein, auch wenn sie dadurch verschiedene Namen erhielt. Die Namen verdichteten sich im Polytheismus zu eigenen Göttern, die aber dennoch das in den Naturkräften thätige Geistige repräsentirten, bis sie endlich ihre an sich schon depotenzirte Herrschaft an die reine Materialität des Fetischdienstes verloren. Wenn dieß wahr ist, so scheint eine schwer abweisbare Folgerung die Annahme zu sein, daß der Henotheismus den Monotheismus zum Vater hatte, dann aber nicht mehr zum natürlichen. So groß die Verirrung des Fetischdienstes ist, so handgreiflich weist sie auf eine Gemeinschaft und einen Cultus zurück, worin der von ihm gesuchten Gottesnähe und Gottgemeinschaft ein des Heiligen und des ihm ebenbildlich geschaffenen Menschen vollkommen würdiges Genüge zu Theil wurde. — Literatur: Ueber den Dienst der Fetischgötter. Aus d. Französ. (des de Brosse) übers., Berlin 1785; Waitz, Anthropologie der Naturvölker, fortgesetzt v. Gerland, Leipzig 1859—1871; Halleur, Leben der Neger Westafrika's, Berlin 1850; Bastian, Afrikan. Reisen, Bremen 1859; Wuttke, Geschichte des Heidenthums, Breslau 1851—1853; Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion, Harlem 1877; Fr. Schulze, Der Fetischismus, Leipzig 1881; M. Müller, Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion, Straßburg 1881; Haggenmacher, Zur Frage über den Ursprung der Religion, Leipzig 1883. [v. Himpel.]

Feuardent, Franz, einer der angesehensten liguistischen Controvers-Prediger und Schriftsteller aus dem Franciscanerorden, wurde im December 1539 (nicht 1541) aus reicher und angesehener Bürgerfamilie in Coutances geboren. Er machte seine ersten Studien zu Bayeux, trat in den Franciscanerorden und vollendete mit Auszeichnung seine höheren Studien an der

Universität Paris, wo er am 15. Mai 1576 den Doctorgrad erwarb. Gerade zu dieser Zeit gewann von Paris aus unter Leitung des Pfarrers Jean Boucher die liguistische Bewegung zur Vertheidigung der katholischen Interessen gegen die zweideutige Regierungspolitik festen Fuß und hohen Aufschwung. Feuardent, ein mit der ganzen Bildung seiner Zeit ausgestatteter Feuergeist, stand bald als Controversist in den vordersten Reihen der Liguisten. Daß sein Eifer oft über das Maß der Ueberzeugung hinaus von der Leidenschaft des Tages sich hinreißen ließ, daß er gegen Heinrich III. und IV. und nicht minder, wie Bayle anerkennt, gegen das Haupt und die Führer der Ligue, wo sie ihren politischen Sonderinteressen folgten, eine demokratisch-agitatorische Opposition vertheidigte, ist richtig, ohne daß er deßwegen den mit seinem Namen getriebenen Spott verdiente. Gerade einer der unerbittlichsten Gegner der Ligue, P. de l'Etiole (gest. Oct. 1641), hat in seinen Memoiren Feuardent das Zeugniß nicht versagen können, daß er mit der Rückkehr der Ruhe und Ordnung und der Sicherung der katholischen Interessen „ebenso feurig (ardent) für die Eintracht, wie ehedem für die Zwietracht" gearbeitet. In den späteren Jahren bekleidete Feuardent die verschiedensten Ordensämter, war 1579 Guardian zu Bayeux und starb 1. Januar 1610 zu Paris, wo er im Chore der Ordenskirche begraben wurde. Unter seinen Schriften sind hervorzuheben: 1. B. Hildephonsi archiep. Toletani de Virginitate Mariae liber, manuscripti cujusdam veteris codicis collatione emendatus etc. (Paris. 1576), mit einer langen Vorrede gegen die hugenottischen Scurrilitäten über die allzeit unversehrte Reinheit der Gottesmutter, derb, oft bitter und maßlos, wie es Auffassung und Geschmack der Zeit liebten. 2. Sancti Irenaei Lugdunensis episcopi adversus Valentini et similium haereticorum haereses libri quinque (Paris. 1576, fol.). Die am Ende des achten Buches nach einem alten Manuscripte beigefügten fünf neuen Kapitel sind mit vielen, zum Theil weitschweifigen Noten versehen. In einer derselben hatte er auf Grund einer von ihm für ächt gehaltenen Stelle des hl. Cyrill von Alexandrien über die unbefleckte Empfängniß Mariä den Jesuiten Suarez angegriffen. Die Zurückweisung des Angriffes (die Stelle fand sich in den Interpolationen Josse Clichtove's [gest. 1543] zu dessen lateinischer Ausgabe des Cyrill. Alex.) führte wiederum im Geschmacke der Zeit zu principiellen heftigen Angriffen auf Suarez. Die Kölner Ausgabe des Irenäus (1696) enthält das aus Epiphanius und anderen Häresiologen gesammelte Material der Textvergleichung. 3. Michaelis Pselli Dialogus de energia seu operatione daemonum, translatus a Petro Morello (Paris. 1577). In der Vorrede ist die patristische Auffassung des dämonisch-magischen Wesens und Wirkens der Häresie ausgeführt. 4. Appendix ad libros Alfonsi a Castro contra haereses, in tres libros distributa (Paris. 1578, fol.), eine Ergänzung zu der von seinem spanischen Ordensgenossen (gest. 1558) herausgegebenen Widerlegung der Häresien (Adversus haereses libri 14, Paris. 1534). 5. Divins opuscules, ou Exercices spirituels de St.-Ephrem, avec un sermon de St.-Cyrille d'Alexandrie, de l'issue et sortie de l'âme du corps humain; plus une réponse aux questions d'un calviniste touchant la virginité de la mère de Dieu (Paris 1579); 6. Censura orientalis Ecclesiae de praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus . . . post emendationem primam diligenter recognita et a mendis purgata, etiam notis marginum illustrata, per Fr. Feuardentium, Franciscanum (Paris. 1584); 7. Semaine première des dialogues auxquels sont examinées et confutées cent soixante-quatorze erreurs des calvinistes (1585; dazu eine später von Feuardent bearbeitete lateinische Ausgabe); 8. Seconde semaine des dialogues auxquels, entre un docteur catholique et un ministre calviniste, sont pareillement examinées et confutées quatre cent soixante-cinq erreurs des hérétiques (Paris 1598); 9. Theomachia calvinistica sedecim libris profligata, quibus mille et quadraginta hujus sectae novissimae errores . . . diligenter excutiuntur et refelluntur (Paris. 1604); 10. Entremangeries ministrales, c'est-à-dire contradictions, injures, condamnations et exécrations mutuelles des ministres et prédicants de ce siècle etc. (Caen 1601; nochmals Paris 1604, um die Hälfte vermehrt); 11. Biblia sacra cum glossa ordinaria . . . et postilla Nicolai Lyrani etc., per Fr. Feuardentium, Joannem Dadraeum et Jacobum de Cuilly, doctores Parisienses (Paris. 1590, 6 voll. fol.); 12. Histoire de la fondation de l'église et de l'abbaye de St.-Michel au péril de la mer, et des miracles, reliques et indulgences données en icelle (Coutances 1604, italienisch Napoli 1612). Außer diesen Werken hat Feuardent noch „Commentarien" über Ruth, Esther, Jonas, den Paulusbrief an Philemon, den Jacobusbrief und die Briefe des hl. Petrus und des hl. Judas hinterlassen, sowie „Noten" zu des jüngern Arnobius Schrift über den Einklang von Gnade und Freiheit, endlich Reden, Homilien und Predigten. Diese, wie die von Nicéron Band 39 aufgeführte und besprochene detaillirte Liste der kleineren Arbeiten Feuardents zeugen dafür, wie arbeitsam, eifrig und hingebend der letztere der Controverse bis zu seinem Tode ergeben war.

Es ist im Anschluß an die Encyklopädisten und den spätern Classicismus lange Stil und Sitte der Literaturhistoriker gewesen, Feuardent und seine älteren Ordensbrüder, wie Mich. Menot (gest. 1518), Olivier Maillard (gest. 1502) und viele Andere, als „Pamphletisten", intolerante Halbbarbaren, Fanatiker &c. zu ver-

schreien und ihre Verdienste um die Literatur herabzusetzen. Ihre Fehler waren die Fehler einer tief gährenden Zeit, von denen niemand sich frei zeigen konnte, der auf verwilderte Volksmassen einzuwirken hatte. Die Wuth der Parteien, eine heute kaum verständliche Freiheit der Sprache und des Ausdrucks, die entfesselten politischen und religiösen Leidenschaften jener Tage gestatten nicht, an sie den Maßstab des 18. und 19. Jahrhunderts in ihrer antichristlichen und antireligiösen Demagogie anzulegen. Wer die von Labitte in der Studie De la Démocratie chez les prédicateurs de la Ligue, Par. 1741, angeführten Thatsachen und Auszüge (vgl. Demogeot, Hist. de la littérat. française 301 ss.) erwägt, wird die begeisterte Rehabilitation gerechtfertigt finden, welche schon Géruzez in seinem nach dieser Seite fast gar nicht beachteten Cours d'éloquence française 1836 bis 1837, leçon V^e^ geschrieben hatte. Er hat jene „trefflichen Doctoren mit ihrer einfältigen und trivialen Sprache gegen die zwar wenig wahrscheinliche, aber allgemein seit Voltaire zugestandene Anklage, nur einen bizarren Mischmasch aus schlechtem Latein und schlechtem Französisch gekannt zu haben", glänzend gerechtfertigt. Was die französische Literatur in einer von der Gelehrtensprache der Renaissance abweichenden volksthümlichen Beredsamkeit rettete, ja was der gesammten Volkssprache des 15. Jahrhunderts ihren poetisch-beredten Charakter bewahrte, war „die plebejische Redegewalt der liguistischen Tribunen", in deren Rede Géruzez Stellen von solcher Kraft und Schönheit fand, daß aller Classicismus der späteren Tage gegen sie zurücktreten muß. Das ist eine literarische Thatsache von hoher Bedeutung, der namentlich bei der hohen kunstmäßigen Entwicklung der geistlichen Beredsamkeit im 16. und 17. Jahrhundert ihr Recht gebührt. [Weinand.]

Feucht, Jacob, Weihbischof von Bamberg, polemischer Schriftsteller, war aus Pfullendorf in Oberschwaben gebürtig. Nachdem er kurze Zeit eine Landpfarrei in der Diöcese Eichstätt versehen hatte, begab er sich 1567 zur Fortsetzung seiner Studien nach Ingolstadt, wurde hier Magister artium, Licentiat der Theologie, 1570 Stadpfarrer zu U. L. Frau und im folgenden Jahre Rector der Universität. Seine erste Controversschrift, „Christlicher Bericht, wie ein Christ auf die 37 Hauptartikel des wahren christlichen Glaubens antworten solle", Ingolst. 1572, Köln 1583, veranlaßte eine Gegenschrift Osianders in Stuttgart, welche Feucht mit einer fünfzig Bogen starken Schrift, „Beschaidene Rettung des Berichtes", München 1573, beantwortete. Osiander schrieb dagegen „Antwort Auff M. Jacobi Feuchten Buch, darinnen er die 37 Jesuitische, Päpstische Artickel zubeschönen vnd zuuerthedigen vndersteht", Tüb. 1573; Feucht erwiederte mit „Willkomm oder Abdanck Osiandri, Sampt seiner Endtlichen Abfertigung D. Jacobi Feuchten", Collen 1574. Feucht wurde inzwischen 1572 als Weihbischof nach Bamberg berufen; die bischöfliche Weihe erhielt er in Rom durch Cardinal Truchseß, Bischof von Augsburg. Auf der Rückkehr erwarb er sich den Doctorgrad der Theologie, und Kaiser Rudolf II. ernannte ihn zum kaiserlichen Rath. Er starb am 26. April 1580. Seine Hauptwirksamkeit lag in der segensvollen Verwaltung des Predigtamtes, wodurch er viele Schwankende im Glauben befestigte und Abgefallene zur Kirche zurückführte. Die Predigten erschienen wiederholt in Einzeldrucken und in Sammelausgaben. Sehr polemischen Charakter trägt die Sammlung: „Neun vnd dreissig Catholische Predigen", Cöln 1578, worin die Lehre von der Fürbitte für Verstorbene, vom Fegfeuer, vom Ablaß, von der heiligen Messe und Communion, eine Auslegung des Vater Unser, eine Erläuterung von 20 Ursachen, warum die Leute nicht katholisch sein wollen, fünf Reden zur Zeit der großen Theuerung und die Bekehrungsgeschichte zweier am Neujahrstage 1577 getauften Juden (Jochinann Buechel von Wonfurt und Abrahe Blin von Marckelßheim) enthalten ist. Mehr erbaulichen Charakter haben die „Postilla Catholica Evangeliorum, das ist Außlegung aller Sontäglichen Euangelien", 2 voll., Cölln 1577—1578 u. ö. und „Wintertheil und Sommertheil der Kleinen Catholischen Postill", 2 voll. Cöllen 1576, 4 voll. ebd. 1579. „Ein Kleins Christlichs vnd catholisch Betbüchlin" erschien 1576 zu Dilingen. [Streber.]

Feudum, s. Kirchenlehen.

Feuerprobe, s. Gottesurtheile.

Feuer- und Wolkensäule, eine Wundererscheinung beim Auszuge der Israeliten aus Aegypten. Nach dem Berichte der heiligen Schrift ging nämlich der Herr bei Tag in einer Wolkensäule (בְּעַמּוּד עָנָן), bei Nacht in einer Feuersäule (בְּעַמּוּד אֵשׁ) vor den Israeliten her, um ihnen den Weg zu zeigen (Ex. 13, 21 f.). Nachdem die Stiftshütte errichtet war, verweilte die Säule über ihr, so lange das israelitische Lager an seinem Platze zu bleiben hatte, entfernte sich aber von derselben, wenn das Lager weiter ziehen sollte. Dieß geschah während der ganzen Zeit der Wanderung Israels durch die Wüste (Ex. 40, 34—37); die Säule gab durch ihr Stehenbleiben das Signal zum kürzern oder längern Verweilen an einem Orte und durch ihre Fortbewegung zum Weiterzuge und diente bei diesem zugleich als Wegweiser (Num. 9, 15—23; 14, 14. Ps. 77, 14. 2 Esdr. 9, 12. 19). Außerdem diente sie auch noch zu anderweitigem Schutze. Schon beim Durchgang durch's rothe Meer stellte sie sich zwischen das ägyptische und israelitische Lager und hinderte das Zusammentreffen beider, war nach den Israeliten hin leuchtend, nach den Aegyptern hin aber dunkel (Ex. 14, 20), und der Herr schaute nach dem ägyptischen Lager aus der Feuer- und Wolkensäule und verwirrte es (Ex. 14, 24; vgl. Ps. 76, 18 f.). Aehnliche Vorfälle werden

zwar nicht weiter berichtet, aber gelegenheitlich wird doch gesagt, daß die Feuer- und Wolkensäule nicht bloß den Weg gewiesen und das Bleiben und Weiterziehen bestimmt, sondern auch noch sonst zum Schutze gedient habe. Eine dießfallsige Andeutung liegt schon in den Worten: „die Wolke Jehova's war über ihnen am Tage, wenn sie aufbrachen vom Lager" (Num. 10, 34); förmlich ausgesprochen wird es aber Ps. 104, 39: „er breitete eine Wolke aus zum Schirm"; ebenso Weish. 10, 17: „sie (die Weisheit) führte sie auf wunderbarem Wege und diente ihnen zum Schirm am Tage und zum Sternenlichte bei Nacht"; in Betreff jenes Schirmes aber heißt es, die Wolke habe das Lager beschattet (19, 7) und die Sonne gefahrlos gemacht (18, 3). Daß es sich diesen Bibelstellen zufolge um eine wunderbare Erscheinung handelt, bedarf kaum der Bemerkung, und die natürlichen Erklärungsversuche haben sämmtlich die Textesworte gegen sich. Dieß gilt namentlich auch von der in neuerer Zeit ziemlich herrschend gewordenen Meinung, die Feuer- und Wolkensäule sei nichts anderes als ein Feuer, „das dem Heere vorausgetragen worden sei und am Tage durch den gerade aufsteigenden Rauch, in der Nacht durch sein Leuchten als Wegweiser und Signal gedient habe" (vgl. Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland II, 4 ff.; Winer, Realw. II, 806). Mag immerhin schon im Alterthum „bei (orientalischen) Kriegsheeren, die besonders unbekannte, unwegsame Gegenden durchziehen", so etwas üblich gewesen sein: der Bibeltext redet nicht von einem solchen Feuer. Auch die Prodigien, womit Thrasybul (Clem. Alex. Strom. 1, 24) und Timoleon (Diod. Sic. Biblioth. 16, 66) erfreut wurden, haben, wenn sie je auf Wahrheit beruhen, mit der mosaischen Feuer- und Wolkensäule höchstens eine geringe äußerliche Aehnlichkeit, ohne in Absicht auf Zweck und Bedeutsamkeit mit ihr irgend verglichen werden zu können. In letzterer manifestirt sich nach Ex. 14, 24 und Num. 9, 15 ff. Jehova selbst, so daß sie als äußerlich wahrnehmbare symbolische Erscheinung seiner Herrlichkeit (als Symbol der כְּבוֹד יְהוָה) sich ausweist, worin er dem Volke als dessen Leiter und Beschützer gegenwärtig sein und als gegenwärtig erkannt werden wollte. Die Beschaffenheit des Symbols (Gewölk und leuchtendes Feuer) hat ihren Grund in der Art und Weise, wie der Herr bei der Gesetzgebung auf Sinai in blitzenden Gewitterwolken erschienen war, und deutet insofern die beständige Nähe und Gegenwart des dort erschienenen Gesetzgebers und Herrn der Theokratie an. Die Beantwortung der Frage, ob der heilige Text von zwei Säulen oder nur von einer rede, scheint keine große Schwierigkeit zu haben. Denn Ex. 14, 19 und Num. 9, 21 wird nur eine Säule genannt, und Ex. 14, 24 ist die Säule eine Säule von Feuer und Wolke zugleich (עַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן), leuchtend gegen die Israeliten, dunkel gegen die Aegypter. Demnach erschien eine und dieselbe Säule bei Tag als Wolke und bei Nacht als Feuer. Auffallend hat man es gefunden, daß Moses (Num. 10, 29—32) Hobab ersuchte, ihn und das Volk auf den Wanderungen durch die Wüste als Wegweiser zu begleiten, da doch die Feuer- und Wolkensäule ein viel zuverlässigerer Wegweiser als Hobab sein mußte. Es hilft nichts, wenn man mit einigen Auslegern eine Metathesis annimmt und die betreffende Stelle hinter Ex. 18, 26 einschiebt; denn auch damals war die Feuer- und Wolkensäule schon lange vorhanden. Ohne Zweifel hat man die Worte: „sei unser Auge" (Num. 10, 31) mit Cornelius a Lapide, Rosenmüller u. A. nicht von eigentlicher Wegweisung, sondern nur so zu verstehen, daß Hobab vermöge seiner genauen Localkenntnisse in der dortigen Gegend angeben konnte, wo gute Weideplätze, Wasserquellen, Gehölze 2c. zur Benutzung der Israeliten zu finden seien. (Vgl. Münden, De columna nubis et ignis, Goslar. 1712; Förster, Ueber die Feuer- und Wolkensäule, in Eichhorns Repertorium X, 132 ff.; Rosenmüller, Scholien zu Ex. 13, 21.) [Welte.]

Feuillanten, I. die aus dem Cistercienserorden hervorgegangene Congregation der Feuillanten oder Fulienser, welche ihren Namen nach dem Stammkloster Les Feuillans oder Fulium (Haute-Garonne) erhielt. Der Stifter dieser Reformcongregation wurde Jean de la Barrière, aus der durch den spätern Helden berühmt gewordenen Familie der Vicomtes de Turenne. Er war zu St. Céré 1544 geboren, ward sorgfältig erzogen, begann seine Studien zu Bordeaux und Toulouse und vollendete diese auf der hohen Schule zu Paris. In seinem 18. Jahre erhielt er die durch die Apostasie des Abtes Karl von Crussol erledigte Cistercienser-Abtei U. L. F. de Feuillans als Commende und nahm drei Jahre nachher von ihr Besitz. Nachdem er elf Jahre als Commendaturabt ihre materiellen Vortheile genossen hatte, trat er nach Bewältigung mancher innerlichen Kämpfe selbst in den Orden. In seiner Abtei aber hatte, wie es scheint, die Vorliebe zum Protestantismus den gänzlichen Zerfall der regulirten Zucht herbeigeführt. Eine Verbesserung derselben that wesentlich noth, und Barrière hatte den Muth, sie trotz aller gegen sie erhobenen Hindernisse und Widersprüche durchzusetzen. Von allen seinen Religiosen verlassen und sogar in Gefahr, von ihnen ermordet zu werden, führte er jahrelang ein streng ascetisches Leben. Da er endlich auf einem Generalcapitel zu Cisteaux als ein Neuerer angeklagt wurde, gewann er durch seine demüthige Vertheidigung die Achtung der Väter in so hohem Grade, daß sich viele derselben seiner Leitung anvertrauten und von nun an durch ihren Eifer der Welt zur Erbauung und ihren Ordensbrüdern zum Vorbild dienten. Nicht zufrieden, durch das Tragen von Cilicien, die Anwendung der Disciplin und andere außerordentliche ascetischen Mittel dem Geist die

Herrschaft über das Fleisch zu erhalten, gingen sie mit bloßen Füßen und bloßem Haupte, schliefen ganz angekleidet auf Brettern und nahmen ihre Nahrung, die sozusagen bloß aus Wasser und Brod bestand, auf dem Boden knieend ein; die Händearbeit, die sonst in den reichen Cistercienser-Klöstern längst vergessen war, wurde wiederum eingeführt und bewahrte theils die Religiosen vor Zerstreuung, theils erwarb sie der Congregation die zum Unterhalte so zahlreicher Genossen nöthigen Mittel. Nach Ueberwindung großer Schwierigkeiten erlangte La Barrière die Approbation seiner Reform durch den heiligen Stuhl. Sixtus V. errichtete am 7. Mai 1589 die Congregation als eine selbständige, welche nur in gewissen Fällen dem Abte von Cisteaux sich zu unterwerfen habe, und gab diesen reformirten Cisterciensern zu Rom das Haus San Vito, bald darauf das der hl. Pudentiana, zu dem später ein sehr schönes Kloster kam. Als schon vorher Heinrich III. von Frankreich zu Paris in der Straße St. Honoré ein Kloster zu gründen beabsichtigte und sich deßwegen an La Barrière wandte, begleiteten diesen sechszig Religiosen unter der Bedeckung von fünfzig Kürassieren, die ihnen der König zum Schutze gegen die Hugenotten beigegeben hatte. Am 11. Juli 1587 gelangten sie, nachdem sie nicht einmal durch die Beschwerden der Reise von der pünktlichen Beobachtung ihrer Vorschriften waren abgehalten worden, in der Hauptstadt Frankreichs an und wurden vom Könige selbst feierlich empfangen. Während der Bürgerkriege und des Getriebes der Ligue blieb La Barrière seinem Könige treu und hielt ihm zu Bordeaux eine Trauerrede; viele seiner Religiosen dagegen betheiligten sich, wie so manche Mitglieder anderer Orden, bei den Kämpfen der Ligue. Bernard de Mongaillard, der kleine Feuillant genannt (gest. 8. Juni 1628), hat in der Geschichte dieser Kriege seinen Namen verewigt. So nun größtentheils in die Interessen der Ligue verwickelt, mußten die Feuillanten ihrem Reformator seine Anhänglichkeit an den König als Verrath an der katholischen Sache anrechnen und wurden daher seine unversöhnlichen Gegner. Auf dem 1592 unter dem Vorsitze des Dominicaners Alexander de Francis, nachmaligen Bischofs von Forli, abgehaltenen Capitel wurde Barrière, da er auf die gegen ihn vorgebrachten Anschuldigungen nichts erwiederte, als: „er wisse wohl, daß er ein großer Sünder sei", als geständiger Verbrecher seiner Würde entsetzt; es ward ihm verboten, Messe zu lesen, und die Verpflichtung auferlegt, sich jeden Monat vor der Inquisition zu stellen. Endlich aber wurde der Cardinal Baronius mit einer neuen Untersuchung des Inquisitionsprozesses beauftragt, aus welcher Barrière schuldlos hervorging (La conduite de Dom Jean de la Barrière, premier abbé et instituteur des feuillans, Paris 1699). Bald darauf starb er zu Rom am 25. April 1600. Papst Clemens VIII. befreite die Congregation vollends von der Gerichtsbarkeit von Cisteaux, unterwarf sie unmittelbar dem päpstlichen Stuhl und beauftragte sechs ihrer Religiosen, unter dem Einflusse eines Barnabiten und des Bischofs von Forli, mit dem Entwurfe neuer Statuten. Dieselben gestatteten nothwendig gewordene Milderungen (es sollen nämlich vierzehn Religiosen der Abtei Feuillans in Folge allzu strenger Lebensweise gestorben sein) und wurden 1595 kirchlich bestätigt (Constitutiones Congreg. B. Mariae Fuliensis ad S. Bernardi regulam accommodatae in Capitulo gener. Romae 1595 celebrato, Romae 1595). In Frankreich stand der Congregation ein auf drei Jahre gewählter Abt vor; sie verbreitete sich jetzt glücklich in Italien und Frankreich. Um der in Folge der längern Abwesenheit der Vorsteher auf den Capiteln drohenden Erschlaffung vorzubeugen, theilte sie Papst Urban VIII. am 22. Mai 1630 in zwei verschiedene Congregationen: in die italienische, deren Mitglieder verbesserte Bernhardiner genannt wurden, und in die französische, genannt von U. L. F. de Feuillans. Die französische Congregation zählte 2 alte Cistercienserabteien und 29 neue Niederlassungen, die italienische 3 alte Abteien und 40 neue Klöster. Jeder Congregation stand fortan ein eigener General vor. Nachmals änderten beide Congregationen (die französische 1634 und die italienische 1667) Manches in ihren Statuten. Die verbesserten Bernhardiner trugen eine sehr weite weiße Kutte ohne Scapulier, mit Gürtel und einer sehr großen Kapuze von derselben Farbe; die Franzosen trugen eine engere von gröberem Stoffe; auch wurde diesen gestattet, des rauhern Klimas wegen Schuhe zu tragen. Die Congregation brachte viele berühmte Männer hervor, so die Theologen Petrus Comagère (gest. 1662) und Laurentius Apistus (gest. 1681), den Orientalisten Julius Bartolocci (gest. 1687), den spätern Cardinal Bona (s. d. Art.), den berühmten Jean Goulu (gest. 1629), ferner Charles Vialart, gewöhnlich Carolus a S. Paulo genannt, Verfasser der Geographia sacra seu notitia episcopatuum ecclesiae universae, Paris. 1641, den Literarhistoriker der Congregation, Charles Joseph Morot, Verfasser von Cistercii reflorescentis seu Congregationum Cistercio-Monasticarum B. M. Fuliensis in Gallia et reformatorum S. Bernardi in Italia chronologica historia, Taurini 1690.

Noch muß das Institut der Feuillantinnen kurz erwähnt werden. Schon Barrière hatte auf dem Schlosse Sauvens bei Toulouse einige fromme Frauen nach hinlänglicher Prüfung zur Beobachtung der Observanz der Feuillanten verpflichtet und ihnen am 19. Juni 1588 in ihrem Hause zu Montesquiou die Gelübde abgenommen. Fast zu gleicher Zeit hatte der Cardinal Rustico zu Rom für acht arme Frauenspersonen das Kloster St. Susanna erbaut, diesen aus dem Kloster Cäcilia eine Oberin gegeben

und ihre geistliche Leitung den PP. Feuillanten anvertraut. Im Hause von Montesquiou aber suchten so viele Individuen Aufnahme, daß das Institut nach Toulouse verlegt wurde, wo bald viele vornehme Damen, durch das Beispiel der Antoinette d'Orleans, der jugendlichen Wittwe Karls von Gondi, Marquis von Belle-Isle, aufgemuntert, eintraten. Eine weitere Verbreitung hinderte eine Verordnung des Generalcapitels (1595 und 1598), vermöge welcher die Feuillanten sich verpflichteten, außer dem Hause von Toulouse keinem andern geistliche Hilfe zu gewähren. Dennoch gelang es der Gemahlin Ludwigs XIII., Anna von Oesterreich, auch in Paris für die Feuillantinnen ein Haus zu gründen (1662). Diese Nonnen hatten Ordenstracht und Satzungen mit den Feuillanten gemein, denen sie nach einer Bulle Clemens' VIII. (1606) unmittelbar unterworfen waren. Konnte auch dieser weibliche Verein aus dem angeführten Grunde keine weitere Verbreitung und Bedeutung erlangen, so hatte er dennoch durch sein gutes Beispiel große Verdienste um Hebung der guten Zucht in anderen religiösen Instituten. (Vgl. Helyot V, 401 ss.; Henrion-Fehr I, 159 ff.) [Fehr.]

II. Feuillanten, d. h. Ministerielle, wurde ein Theil der Versammlung des Clerus in Paris (24. Mai bis 4. November 1755) genannt. Aus Anlaß der Verbannung des Erzbischofs Beaumont von Paris kam das Verhalten bei Spendung der Sacramente an Gegner der Bulle Unigenitus zur Sprache. Einig war man darin, sie seien notorischen Gegnern zu verweigern; streitig war, was notorisch sei. Präsident der Versammlung war der biegsame schwache Cardinal de la Rochefoucauld (geb. 1701, Erzbischof von Bourges 1729, gest. 1757), welcher zur Freude der Jansenisten am 20. August 1755 dem entschiedenen Theatiner Joh. Franz Boyer (geb. 1675, gest. 1755), Bischof von Mirepoix, als Minister des Cultus oder de la feuille (daher der Name) folgte. Er war Führer einer Partei von 17 Bischöfen (u. A. den Erzbischöfen von Albi, Arles, Embrun, Narbonne, Sens) und 22 Deputirten zweiten Ranges, welche am 22. October ein Gutachten in 10 Artikeln aufsetzten. Diese nicht unkatholischen, aber geschraubten, verschwommenen, in etwas gallicanischem Tone gehaltenen Artikel schienen die Schwierigkeiten eher umgehen, vertuschen und ignoriren, als lösen zu wollen. Art. 6 und 7 bestimmten, wer nicht juridisch verurtheilt sei und bei der Administration selbst nicht Widerstand zeige, solle nur privatim, nicht öffentlich ermahnt oder der Sacramente beraubt werden. Viel bündiger, präciser und kampfbereiter waren die 8 Artikel der Minorität (16 Bischöfe, u. A. der Erzbischöfe von Auch, Tours, Toulouse, des heiligmäßigen Bischofs de la Motte von Amiens, nebst 8 Deputirten, denen sich 10 Bischöfe außer der Versammlung später anschlossen). In Art. 3 war gesagt, nicht nur die juridische, auch die thatsächliche Notorietät genüge, wenn sie nicht könne verhehlt werden. Beide Acte wurden 31. October gemeinschaftlich mit einem von Lefranc de Pompignan (geb. 1715, Bischof von Puy 1743, Erzbischof von Vienne 1774, Minister de la feuille 4. August 1787, gest. 30. December 1790) verfaßten Begleitschreiben an den Papst geschickt, damit er entscheide. Benedict XIV. entschied in dem Breve Ex omnibus (16. October 1756), notorisch hartnäckig sei, wer 1. gerichtlich als solcher verurtheilt worden, 2. vor Gericht seine Hartnäckigkeit bekannt habe, 3. bei Empfang des heiligen Sacramentes selbst sich widerspenstig zeige, 4. wer früher etwas gegen die Bulle gethan habe, wovon das öffentliche Aergerniß noch fortdaure. Der Papst schloß sich also, freilich in längerer und schwächerer Fassung, mit einigen Modificationen im Wesentlichen dem Standpunkt der Minorität an. (Durand de Maillane, Dict. de droit canon. IV, 408 ss.; De turbis Galliae, Aug. Vind. 1757, 104 sq.; Etudes de théol. 1878, II, 688 ss.; Schill, Constitution Unigenitus, Freiburg 1876, 288 ff.) [Bauer S. J.]

Fevret, Charles, Seigneur de St. Mesmin, französischer Rechtsgelehrter, geboren am 16. December 1583 zu Semur-en-Auxois, wurde 1602 Advokat am Parlamente in Dijon, seit 1626 auch Rath und Geschäftsträger der Prinzen Henri II. und Louis II. von Condé, und starb am 12. August 1661. Außer einigen kleineren Werken verfaßte er Traité de l'Abus et du vrai sujet des appellations qualifiées de ce nom d'Abus, Dijon 1653, Paris 1655, vermehrt Lyon 1667. 1677. 1681. 1689. In streng gallicanischem Sinne wird in neun Büchern die ganze kirchliche Verwaltung nach allen Richtungen hin zu dem einen Zwecke durchgenommen, die mannigfache Anwendbarkeit der Appellatio tamquam ab abusu zu zeigen. Eine erschöpfende Angabe der Quellen und der Literatur, Erörterung der vorgekommenen praktischen Fälle, Vergleichung des Rechtszustandes in anderen Ländern zeichnen das Werk aus; bei der Gesinnung der französischen Parlamente ist es erklärlich, daß die Schrift bei ihnen alsbald unbedingtes Ansehen erlangte. Unter Clemens XI. wurde sie am 22. December 1700 censurirt, und die Assemblée du Clergé de France veranlaßte den Professor A. Dadin de Hauteserre zu einer Widerlegung (Ecclesiasticae jurisdictionis vindiciae adversus C. Fevreti et aliorum tractatus de abusu, Paris. 1703. 1710). Mit dieser Widerlegung und mit Noten von Brunet und Gibert erschienen noch weitere Ausgaben zu Lyon 1736 und Lausanne 1778. (Vgl. Regnard in der Biogr. génér. XVII, 607; Schulte, Quellen u. Lit. des canon. Rechts III, 1, 589.) [Streber.]

Fichte, Johann Gottlieb, Philosoph, Begründer der sog. Wissenschaftslehre, war 19. Mai 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz als Sohn

eines in ärmlichen Verhältnissen lebenden Webers geboren. Das Interesse, das er bei einem begüterten Edelmanne erweckt hatte, verschaffte ihm die Möglichkeit, einen gelehrten Beruf zu ergreifen. In Jena und Leipzig studirte er Theologie, mit Hunger und Noth kämpfend und durch Privatunterricht mühsam seinen Unterhalt verdienend. Ohne zu einem Abschlusse seiner Studien gelangt zu sein, verließ er die Universität und war neun Jahre lang Hauslehrer an verschiedenen Stellen, auch in Zürich, wo er seine nachmalige Gattin, eine Nichte Klopstocks, kennen lernte. Im J. 1790 wurde er durch einen Zufall mit der Kant'schen Philosophie bekannt, die eine vollständige Revolution seiner ganzen Denkweise bewirkte, nachdem er zuvor, durch Lessing und Spinoza beeinflußt, einer deterministischen Weltanschauung gehuldigt hatte. Mit der Energie, die ihm eigen war, vertiefte er sich in dieselbe und schrieb bereits ein Jahr darauf völlig im Geiste des Kant'schen Kriticismus seine „Kritik aller Offenbarung". Als Vernunftreligion wird darin ein Gottesglaube bezeichnet, der nicht die Voraussetzung, sondern vielmehr die Folge der Achtung vor dem Sittengesetze, als dem Gesetze der Vernunft, ist. In der Naturreligion habe dagegen bereits eine gewisse Veräußerlichung stattgefunden; durch eine unwillkürliche Täuschung werde das, was das Gesetz unserer Vernunft ist, als Gesetz Gottes angesehen, um ihm eine höhere Auctorität zu verleihen; es sei sonach hier der Gottesglaube das Prius. Der Offenbarungsglaube endlich solle da Bedürfniß und Thatsache sein, wo bei dem niedersten Stande der Bildung das Moralgefühl allererst begründet werden muß, und das Sittengesetz daher vermittelst der Einbildungskraft auf ein äußeres Factum, eine directe göttliche Verkündigung, zurückgeführt wird. Die Schrift erschien anonym und wurde, trotz ihrer von der Kant'schen durchaus verschiedenen Schreibweise, allgemein für ein Werk Kants gehalten, ja ausdrücklich als solches bezeichnet. Eben dieß machte, nachdem Kant in einer öffentlichen Erklärung die Urheberschaft abgelehnt und den wahren Verfasser genannt hatte, Fichte mit einem Schlage zum berühmten Schriftsteller. Im J. 1793 veröffentlichte er von Zürich aus anonym die beiden Schriften „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europa's, die sie bisher unterdrückten", und „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution". Als Grundlage alles staatlichen Lebens gilt darin ein Vertrag, den Alle mit jedem Einzelnen abschließen, von dem der Einzelne jederzeit zurücktreten kann, und den die Mehrheit jederzeit ändern kann; als Endzweck des Staates die „Cultur zur Freiheit". Von dem hiermit begründeten Standpunkte eines durch und durch unhistorischen, philosophischen Radikalismus werden die bestehenden staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse beurtheilt und wird den Völkern das Recht der Revolution vindicirt. Im darauf folgenden Jahre wurde Fichte als Professor der Philosophie nach Jena berufen. Von den Studenten und der großen Mehrheit seiner Collegen mit Begeisterung aufgenommen, entwickelte er hier während der nächsten fünf Jahre eine glänzende Lehrthätigkeit. Fichte war ein geborener Redner, und die eigene Ueberzeugung von der ausschließlichen Wahrheit seiner Meinung, die ihm jederzeit zugleich als die einzige eines freien und wahrhaft sittlichen Mannes würdige galt, mußte den Zuhörern imponiren. Conflicte konnten daneben nicht ausbleiben; verhängnißvoll wurde für ihn aber erst die Veröffentlichung eines Aufsatzes „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung". Die kursächsische Regierung confiscirte denselben und beantragte in Weimar, daß der Verfasser zur Rechenschaft gezogen werde. Dort wollte man die Sache möglichst glimpflich behandeln, Fichte selbst aber verdarb sie durch sein schroffes und unkluges Benehmen, so daß ihn die weimarische Regierung unter Zustimmung Göthe's fallen ließ, indem sie das angedrohte Entlassungsgesuch, welches sie hatte einschüchtern sollen, als ein ernstgemeintes nahm und Fichte von seiner Stelle entfernte. Er begab sich nach Berlin, wo er mit Fr. Schlegel, Schleiermacher und anderen Gelehrten in Verbindung trat, auch Vorlesungen vor einem Kreise gebildeter Männer hielt. Im J. 1805 übertrug man ihm eine Professur an der — damals preußischen — Universität in Erlangen, doch las er daselbst nur in dem Sommersemester des genannten Jahres. Im Sommer 1806 ging er in Folge des Vorrückens der Franzosen nach Königsberg, wo er kurze Zeit Vorlesungen hielt. Nach dem Frieden von Tilsit nach Berlin zurückgekehrt, hielt er dort im Winter 1807/1808 die berühmten „Reden an die deutsche Nation", worin er die politische Wiederherstellung des Vaterlandes an eine geistige und sittliche Erhebung des deutschen Volkes — in seinem Sinne — knüpfte. Bei den Vorbereitungen zur Gründung der Universität in Berlin betheiligt, wurde er demnächst (1809) zum Professor an derselben ernannt. Seine Wirksamkeit war indessen hier nicht von langer Dauer, er starb bereits am 29. Januar 1814.

In der Geschichte der Philosophie knüpft sich Fichte's Bedeutung wesentlich an die Umgestaltung, welche er mit dem Kant'schen Kriticismus vornahm. Kant (s. d. Art.) hatte zwar das Geltungsbereich des Wissens auf die Erscheinungen eingeschränkt, hinter den Erscheinungen aber das, wenn auch unerkennbare, Ding an sich stehen gelassen. Die zeitgenössische Kritik fand zudem in seinem System den fundamentalen Widerspruch, daß jenes Ding an sich unser Sinnesvermögen afficire, somit eine Einwirkung ausübe, das Verhältniß von Ursache und Wirkung aber — nach dem Ergebnisse der „Kritik der reinen Vernunft" — nur Anwendung auf die Erscheinungen finden solle. Fichte häl

dafür, daß die wahre Absicht des Kant'schen Kriticismus zu ihrer Erfüllung völlige Beseitigung des ‚Ding an sich' und Ableitung des gesammten Inhaltes des Bewußtseins aus dem Subject allein verlange. Der Dogmatismus, d. h. das philosophische System, welches vom Object, vom Sein ausgeht, führe, wie Fichte im Anschlusse an Jacobi behauptet, consequenter Weise zum Fatalismus. Es hange aber, was man für eine Philosophie erwählt, „davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat". Wer sich seiner Freiheit und Selbständigkeit, seiner Unabhängigkeit von den Dingen bewußt ist, kann unmöglich dem Dogmatismus huldigen, er muß den entgegengesetzten Standpunkt des Idealismus ergreifen, der umgekehrt vom Subject, vom Denken oder vom Bewußtsein ausgeht. Daß dieser Standpunkt auch der allein wissenschaftlich zulässige sei, wird daraus gefolgert, daß vom Sein keine Brücke zum Bewußtsein herüberführe, in der sich selbst erscheinenden Intelligenz dagegen das Sein dieser letzteren bereits enthalten sei. Soll nun aber der Inhalt des Bewußtseins, die Gesammtheit der Vorstellungen oder die Erfahrung, als Product des Ich begriffen und aus demselben abgeleitet werden, so kann freilich das Ich und seine schöpferische Thätigkeit nicht selbst Gegenstand der Erfahrung sein: es ist nach Fichte eine schöpferische Thathandlung, deren wir uns durch intellectuelle Anschauung bewußt werden. Worin nun aber die gewöhnliche Meinung ein vom vorstellenden Ich unabhängiges Reales erblickt, was noch Kant als ein Gegebenes, als den Stoff der Erfahrung im Unterschiede von den aus dem Subjecte stammenden Formen angesehen hat, das darf auf dem von Fichte eingenommenen Standpunkte gleichfalls nur als Erzeugniß des Ich gelten, es ist keine von ihm unabhängige Schranke, worauf es in seiner Thätigkeit stieße, es ist das Ergebniß seiner eigenen Selbstbeschränkung. Demgemäß lautet der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre: „das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein", und der zweite: „das Ich setzt sich entgegen ein Nicht-Ich". Der Versuch der Durchführung konnte natürlich nur die Unmöglichkeit der Aufgabe herausstellen. Fichte hat ein ungewöhnliches Maß von Abstractionskraft und grüblerischem Scharfsinn darauf verwandt (man vergl. namentlich „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre", 1794; eine freiere Darstellung ohne logisch-algebraische Formeln enthält die „Bestimmung des Menschen", 1800), aber zuletzt ist doch der einzige Wahrheitsgehalt der künstlichen und verwickelten Deductionen die sehr einfache Weisheit, daß es ein Object als Object, d. h. ein Vorgestelltes, nur geben kann, wenn ein Subject, d. h. ein Vorstellendes da ist, und ebenso ein Subject als solches, d. h. ein Vorstellendes nur, wenn ein Object, d. h. ein Vorgestelltes, da ist. Aeußerlich geschieht dabei die Ableitung so, daß der Thesis die Antithesis entgegengesetzt und hierauf die Synthesis beider gesucht wird. Das vermeintlich Abgeleitete sind Empfindung, Anschauung, Bild, dann die Einbildungskraft als die Quelle der Kategorien wie der Raum- und Zeitvorstellung u. s. w.; dagegen wird der Versuch, zu dem concreten Empfindungsinhalt, dem angeschauten Einzelobject u. s. w. zu gelangen, nirgendwo unternommen, und doch ist eben dieß, was den Inhalt unseres Bewußtseins ausmacht. In der praktischen Philosophie behält Fichte im Wesentlichen den Kant'schen Standpunkt bei. Das Sittengesetz ist das Gesetz der autonomen Vernunft und darf aus keiner andern Quelle hergeleitet werden. Sein Ziel ist die Vollendung des Ich in sich selbst, seine Forderung im einzelnen Falle: „erfülle jedesmal deine Bestimmung". Eine Welt der Dinge und in ihr eine Mehrheit von Vernunftwesen muß es geben, weil sonst die Realisation des Sittengesetzes nicht möglich wäre: die Welt ist „das versinnlichte Material der Pflicht". Von dem moralischen wird das Rechtsgebiet auf's strengste geschieden. Das Rechtsgesetz, welches die Beschränkung der eigenen Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der fremden verlangt, soll mit dem Sittengesetze nichts zu thun haben (vgl. „Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre", 1796). In der Lehre vom Eigenthum unterscheidet Fichte zwischen dem bloßen Zueignungsrecht, dem auf der Arbeit beruhenden Eigenthumsrecht und der Festsetzung und Sicherung der rechtlichen Eigenthumsordnung durch den Staat. Sofern dann weiter der Staat nicht nur das Eigenthum schützen, sondern auch einem Jeden die Möglichkeit gewähren soll, von seiner Arbeit zu leben, entwirft er den Plan zu einer Organisation der Arbeit, welcher theils an die ältere Zunftverfassung erinnert, theils die Gedanken des neuern Socialismus anticipirt. Am weitesten in dieser Richtung geht die Schrift „Der geschlossene Handelsstaat", worin Verstaatlichung des gesammten auswärtigen Handels, auctoritative Festsetzung der Preise für alle landwirthschaftlichen und gewerblichen Erzeugnisse, Berufszwang und Aehnliches gefordert wird. Nach seiner Uebersiedelung nach Berlin, unter den Eindrücken der Fremdherrschaft und der Befreiungskriege, erfüllte sich Fichte mehr und mehr mit Begeisterung für den nationalen Staat, während er zuvor gleich den meisten seiner Zeitgenossen kosmopolitischen Ansichten gehuldigt hatte. Als die wichtigste Aufgabe des Staates erschien ihm nunmehr die ideale Volkserziehung auf dem Grunde der wahren Wissenschaft, d. h. seiner eigenen Philosophie, wofür er ebenso einseitige als unausführbare Vorschläge zu machen wußte. Daß für Fichte die Religion mit der Sittlichkeit zusammenfalle, ergab sich bereits oben bei Erwähnung seines Erstlingswerkes. Der Begriff der Gottheit wird auf den

der moralischen Weltordnung zurückgeführt. Wenn Fichte mit Recht gegen den Eudämonismus der Aufklärungsphilosophie kämpft, welcher in Gott nur den Geber der Glückseligkeit erblicken wollte, so schießt er doch weit über das Ziel hinaus durch die Behauptung, wer von Gott Glückseligkeit erwarte, mache aus ihm einen Götzen. Die Persönlichkeit Gottes bestreitet er mit dem seitdem unzähligemal wiederholten Argumente, daß mit jenem Prädicate eine Verendlichung in Gott hineingetragen werde. — Den ursprünglichen Standpunkt der Wissenschaftslehre, worauf seine Stellung in der Geschichte der Philosophie beruht, hat Fichte in der spätern Periode seines Lebens, theilweise unter dem Einflusse von Schelling, erheblich modificirt, indem an die Stelle des „Ich" mehr und mehr der Begriff des Absoluten trat, welches Ich und Nicht-Ich, Subject und Object unter sich befaßt. — Zur Literatur: J. G. Fichte's nachgelassene Werke, herausgegeben von (seinem Sohne) J. H. Fichte, 3 Bde., Bonn 1834; sämmtliche Werke, herausg. von demselben, 8 Bde., Berlin 1845 bis 1846; J. G. Fichte's Leben und literar. Briefwechsel, von demselben, 2 Bde., Sulzbach 1830, 2. Aufl. Leipzig 1862; Löwe, Die Philos. Fichte's nach dem Gesammtergebniß ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältniß zu Kant und Spinoza, Stuttgart 1862. Eine große Anzahl von Reden und Festschriften sind aus Anlaß der Fichtefeier am 19. Mai 1862 erschienen. Schmidt-Warneck, Die Sociologie Fichte's, Berlin 1884. [v. Hertling.]

Ficinus, Marsilius, ein platonischer Philosoph der Renaissance-Zeit, war im Jahre 1433 zu Florenz als Sohn eines Arztes geboren, studirte in seiner Jugend Medicin, kam aber frühzeitig in Verbindung mit Cosimo de' Medici und wendete sich auf dessen Anregung hin den classischen und philosophischen Studien zu. Nachdem er sich mehrere Jahre hindurch mit Begeisterung diesen Studien gewidmet hatte, trat er öffentlich als Lehrer der platonischen Philosophie auf und erhielt zugleich von seinem Gönner Cosimo de' Medici die Vorstandschaft der von diesem errichteten platonischen Akademie in Florenz. Er übersetzte auf Veranlassung Cosimo's die Schriften Plato's, sowie die der Neuplatoniker Plotin, Jamblichus und Proklus in's Lateinische und versah sie mit Commentaren. Er verfaßte aber auch selbständige Werke, um in diesen seine gewonnenen Ueberzeugungen in systematischer Form zur Darstellung zu bringen. Das hauptsächlichste derselben ist die Theologia Platonica de animorum immortalitate, in welcher er ein möglichst vollkommenes und abgerundetes Bild seiner Denkweise bietet. Ein zusammengedrängter Auszug dieses Werkes ist das Compendium Theologiae Platonicae. Dazu kommen dann noch die Bücher De christiana religione, De vita coelitus conservanda, eine Apologie und Briefe. So war sein ganzes Leben und Wirken der platonischen Philosophie gewidmet, und der Ruhm, den er bei seinen Zeitgenossen erwarb, ist mit diesen platonischen Untersuchungen verwachsen. Die Unfälle, welche später das Haus Medici trafen, mußte auch er theilen. Nach Vertreibung der Mediceer aus Florenz zog er sich in die ländliche Einsamkeit zurück und lebte da von einem Canonikate, das ihm der Cardinal Johann von Medici noch verschafft hatte. Er starb im J. 1499.

Ficinus ist von der höchsten Achtung für Plato und dessen Philosophie erfüllt. Wenn diese Philosophie auch nicht vollkommen christlich sei, so stehe sie doch der christlichen Wahrheit am nächsten und sei daher am meisten geeignet, die durch falsche Philosophie irregeleiteten Geister für das Christenthum wieder zu gewinnen. Bleibe doch Plato in seinen Untersuchungen nie bei den nächsten Ursachen der Erscheinungen stehen, vielmehr suche er überall zu dem höchsten Grunde alles Erkannten, zu Gott, vorzudringen, um Alles vom Standpunkte der Gotteserkenntniß aus zu begreifen und zu beurtheilen (Theol. Plat. prooem.). Jedoch nahm Ficinus die platonische Philosophie nicht bloß nach der Gestalt, wie sie in den platonischen Schriften niedergelegt war, sondern er suchte sie im Zusammenhange mit der ältern und mit der spätern (neuplatonischen) Philosophie zu begreifen. Er nennt als Vorläufer Plato's Hermes Trismegistus, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras und Philolaus und nimmt an, daß Plato aus ihnen geschöpft habe. Philo, Numenius und die Neuplatoniker gelten ihm dann als die genaueren Erklärer des Platonismus, aus welchen daher das nähere Verständniß des letztern zu schöpfen sei. Das Interessanteste in seiner Theologia Platonica ist wohl die Art und Weise, wie er die intellectuelle Erkenntniß des Menschen erklärt, weil er hier den spätern „Ontologismus" bereits nach seiner ganzen Tragweite anticipirt. Jede intellectuelle Erkenntniß, sagt er, beruht auf einer Verbindung des erkennenden Subjectes mit einer geistigen Form, welche die zu erkennende Sache repräsentirt. Diese Form ist die intelligible Species. Diese Species kann jedoch nicht von außen in den Geist kommen. Würde letzteres stattfinden, so könnte der Geist die intelligible Species doch nur durch das Medium des sinnlichen Bildes in der Einbildungskraft gewinnen. Aber wie soll ein sinnliches Bild, welches als solches nur ein Einzelnes und mit allen Bedingungen der Materie Behaftetes ist, eine allgemeine, intelligible Form erzeugen können! Man muß daher annehmen, daß die intelligiblen Species schon vor aller Erfahrung im Geiste sich befinden, daß sie ihm also eingeboren seien, und daß die äußere Erfahrung nur dazu diene, den Geist anzuregen, damit er dasjenige, was er in jenen „Formulis innatis" bereits in sich trägt, zum Bewußtsein bringe (ib. 11, 3). Fragt man nun weiter, wie denn auf der Grundlage dieser Formulae innatae

der intellectuelle Erkenntnißproceß selbst sich gestalte, so beantwortet Ficinus diese Frage folgendermaßen. Wie zu jeder sinnlichen, so ist auch zu jeder intellectuellen Erkenntniß ein Object erforderlich, das wir erkennen. Das Object der intellectuellen Erkenntniß nun ist im Gegensatze zu dem der bloßen sinnlichen Erfahrung das wahre Wesen der Dinge. Dieses können wir aber nicht aus den sinnlichen Dingen selbst schöpfen, weil aus diesen, wie schon gezeigt, keine intelligible Species gewonnen werden kann. Es bleibt also nichts Anderes übrig, als daß wir dasselbe erkennen in der göttlichen Idee, welche das wahre Wesen der Dinge ausdrückt. Demnach ist die intellectuelle Erkenntniß nur aus einem unmittelbaren Contact mit den göttlichen Ideen zu erklären. Durch den äußern Gegenstand, sofern wir ihn sinnlich wahrnehmen, wird der Geist gewissermaßen erinnert an die ihm eingeborne intelligible Species des Gegenstandes, und indem er nun derselben sich bewußt wird, schaut er durch diese die Idee des Gegenstandes, welchem die eingeborne Species entspricht, unmittelbar in Gott an. Dadurch erhebt er sich zur intellectuellen Erkenntniß des Gegenstandes; er schaut ihn in seiner reinen Wahrheit. Und in der That, die Wahrheit alles Geschöpflichen besteht darin, daß es seiner Idee congruent ist. Folglich kann auch unsere Erkenntniß nur dann eine wahre sein, wenn sie gleichfalls der Idee congruent ist, d. h. wenn wir das Ding in seiner Idee erkennen. Demnach ist Gott das Licht des Geistes; in ihm erkennt er Alles, gleichwie das Auge im Lichte der Sonne Alles schaut, und damit bewahrheitet sich das Wort der heiligen Schrift: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine! (ib. 12, 1. 2). Man könnte allerdings fragen: Wenn wir alle Dinge nach ihrem wahren Wesen in Gott schauen, warum haben wir denn dann kein Bewußtsein hievon? Darauf ist Folgendes zu erwiedern. Wie das Auge, durch die Species der Farbe informirt, zwar die Farbe erkennt, aber nicht die Species der Farbe, so erkennen auch wir durch die Idee, die wir in Gott anschauen, das Wesen der Dinge, aber nicht die Idee selbst, insofern sie etwas in Gott ist. Zudem drückt jede Idee, welche in Gott ist, das göttliche Wesen nicht aus, wie es an sich ist, sondern nur, inwiefern es sich vorbildlich verhält zu einem bestimmten Gegenstande. Daher denkt denn auch der Geist, wenn er eine Idee in Gott schaut, Gott nicht in seinem Ansichsein, sondern nur nach der Beziehung, nach welcher sein Wesen vorbildlich sich verhält zu einem bestimmten Dinge. Daraus erklärt es sich also leicht, warum wir in unserer intellectuellen Erkenntniß kein Bewußtsein von der Schauung Gottes oder der Idee in Gott haben (ib. 2, 3). Von den weiteren Lehrmeinungen des Ficinus erwähnen wir noch, daß er in neuplatonischer Weise eine Weltseele annimmt, welche das belebende und bewegende Princip des Universums sei, und durch welche die Ideen aus dem übersinnlichen Bereiche in die Materie herabsteigen, um in der letztern zur Offenbarung zu kommen. Ueber der Weltseele stehen die Engel und auf höchster Stufe die absolute Einheit — Gott. Die Verbindung der Weltseele mit dem Weltleibe ist vermittelt durch einen allgemeinen Weltgeist, der ätherischer Natur ist. Die Menschenseele ist ein unkörperliches, immaterielles Wesen und ihrer Natur nach unsterblich. Die averroistische Ansicht von der realen Einheit des Intellectes in allen Menschen wird von Ficinus zurückgewiesen und ausführlich widerlegt. — Ficinus' Uebersetzung des Plato erschien zuerst in Florenz 1483—1484, die des Plotin 1492, die Theologia Platonica 1482; seine sämmtlichen Schriften mit Ausnahme der Uebersetzung des Plato und Plotin erschienen zuerst zu Basel 1576. (Vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie des M.-A. III, 151 ff.) [Stöckl.]

Fidatus, Simon a Cassia, der sel., O. S. Aug., ascetischer Schriftsteller, geboren zu Cassia in Italien aus der Familie der Fidati, trat in früher Jugend in den Orden der Augustiner-Eremiten und war ein Muster aller klösterlichen Tugenden. Er predigte in Perugia, Bologna, Siena, Florenz und anderen Städten mit apostolischem Muthe und reicher Frucht. Auf sein Wort bekehrten sich besonders viele verirrte Frauenspersonen; für diese gründete er ein Büßerinnenkloster und errichtete ein anderes Haus für gottgeweihte Jungfrauen. Er starb am 2. Februar 1348 zu Florenz im 70. Jahre seines Alters. Gregor XVI. versetzte ihn wegen der von unvordenklicher Zeit ihm erwiesenen Verehrung 1833 unter die Zahl der Seligen. Sein Fest wird am 3. Februar gefeiert. Er schrieb 15 Bücher De gestis Domini, worin die evangelische Geschichte in ein Ganzes zusammengefaßt und nach dem mystischen Sinne in einfacher Darstellungsweise, aber voll tiefen Geistes erklärt sind. Nach einer Incunabelausgabe s. l. et a. erschien das Werk zu Basel 1517, Köln 1533. 1540, Regensburg 1733. Gedruckt wurde ferner Expositio super evangelia quadragesimalia, Florent. 1496, und ein Schriftchen in italienischer Sprache über die Fehler im geistlichen Leben, Mailand 1556. Ungedruckt blieben De doctrina christiana; De vita christiana; De cognitione peccati; Expositio Symboli; De vita Eremitica; De patientia; De speculo Crucis; De B. Maria virgine; De conflictu christiano. (Fabric. ed. Mansi, s. v.; Ossinger, Bibl. August. 214 sq.; Lanteri, Saec. sex. I, 176.) [Keller O. S. Aug.]

Fideijussio, s. Bürgschaft.

Fidelis von Sigmaringen, der heilige, Martyrer aus dem Orden der Kapuziner, wurde 1577 zu Sigmaringen geboren. Sein Vater war Johann Roy, städtischer Schultheiß, seine Mutter Genofeva Rosenberger, beide vermögliche Leute. Leider verlor Marcus, wie Fidelis in der Taufe genannt war, den Vater schon sehr frühzeitig; dennoch empfing er, wie er selbst in seinem Testa-

mente bezeugt, von seinen nach des Vaters Tod ihm verordneten Pflegern eine solide katholische Erziehung und wurde auf niedere und hohe Schulen zur wissenschaftlichen Ausbildung geschickt. Noch sind aus seiner Studienzeit Briefe von ihm in lateinischer Sprache vorhanden, welche seine Fortschritte beweisen. Mit Talent und Fleiß verband er eine liebenswürdige Bescheidenheit und große Frömmigkeit, eine unbefleckte Unschuld und ein abgetödtetes Leben; er trank nie Wein und trug stets ein Bußkleid. Nach Vollendung der philosophischen Vorbildung entschloß er sich zum Studium der Rechte, zog deßwegen auf die Universität Freiburg im Breisgau und hatte auch dieses im J. 1603 bereits absolvirt. Bevor er aber heimkehrte, hatten mehrere adelige Jünglinge aus schwäbischen Häusern unter sich einen Bund geschlossen, zu ihrer weitern Ausbildung die merkwürdigsten Städte Europa's zu besuchen, und wählten im Einverständnisse mit ihren Eltern und den Professoren zu Freiburg den in wissenschaftlicher und moralischer Beziehung ausgezeichneten Marcus zu ihrem Führer und Geleitsmann. Dazu ließ sich Marcus auch seiner selbst wegen „zu mehrerer Erfahrung Welt-Laufs, Ergreifung und Erlernung ausländischer Sprachen und besserer Sitten und glücklicher Absolvirung aller Studien", wie er in seinem Testamente bemerkt, gerne herbei, verließ zu Anfang des Jahres 1604 wieder das elterliche Haus und trat mit den jungen Leuten die Reise an, welche sechs Jahre dauerte, und auf welcher er mit verschiedenen Gelehrten Bekanntschaft machte. Mit vielen Kenntnissen bereichert, kehrte er 1610 nach Sigmaringen zurück, erhielt 1611 die Doctorwürde in beiden Rechten, trat zu Ensisheim, dem Sitze der vorderösterreichischen Landesregierung, die Advokatur an und gewann sich nicht nur bald das Vertrauen der Regierung, sondern auch den schönen Titel eines Advokaten der Armen. Allein er bemerkte bald, daß der gewählte Stand, obwohl er ihn nach eigener Versicherung einzig zu dem Zwecke erkoren hatte, Gott mit ganzer Seele zu lieben, ihm zur Erreichung desselben nicht förderlich sei, und Ungerechtigkeiten, deren sich andere Advokaten schuldig machten und wozu sie ihn, freilich vergebens, zu verleiten suchten, brachten schnell den Entschluß in ihm hervor, die Advokatur niederzulegen und in einen geistlichen Orden zu treten. Noch im J. 1611 ließ er sich im Kapuzinerkloster zu Altdorf aufnehmen, empfing im Herbst desselben Jahres schon die Diaconatsweihe und feierte 1612 im Kloster zu Freiburg die erste heilige Messe. Nach Beendigung derselben erhielt er durch den Guardian Angelus das Ordenskleid und den Namen Fidelis, bei welcher Gelegenheit Angelus in einer Anrede die Stelle der Offenb. 2, 10: Esto Fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae, gleichsam prophetisch auf ihn anwandte. Endlich legte er nach zurückgelegtem Noviz- und Probejahr und nachdem er über sein Vermögen testirt hatte (unter Anderem stiftete er auf ewige Zeiten für einen armen katholischen Studenten aus der Grafschaft Sigmaringen ein Stipendium, das noch besteht), die Ordensprofeß ab und studirte die Theologie in den Kapuzinerklöstern zu Konstanz und zu Frauenfeld. In dieser Weise und durch außerordentliche Frömmigkeit wohl vorbereitet, wurde er zum Prediger und Beichtvater bestimmt und zuerst in Rheinfelden, dann zu Freiburg im Uechtlande und 1621 zu Feldkirch in Vorarlberg als Guardian aufgestellt. An allen Orten leitete er seine Untergebenen mehr durch sein Beispiel als durch die amtliche Gewalt, hielt genau auf die Beobachtung der Klostervorschriften, schützte zwar die Rechte des Convents, wies aber doch alle unnöthigen Geschenke an denselben zurück und war selbst von einer solchen Liebe zur klösterlichen Armut beseelt, daß er zwei Jahre lang trotz seines vielen Schreibens nur Eine Feder gebrauchte. So zeigte er sich als würdigsten Vorstand der Schüler des hl. Franciscus. Andererseits zog er durch seine Predigten die Herzen seiner Zuhörer mächtig an, wirkte Wunder von Bekehrungen, führte viele Calvinisten in den Schooß der katholischen Kirche zurück, wurde als weiser Rathgeber, Helfer und Tröster gerne aufgesucht, lag zur Zeit der Pest dem Besuche und der Pflege der Kranken ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses ob und erwarb sich die allgemeine Achtung und Liebe auch des Militärs.

Der Ruf von dieser apostolischen Thätigkeit verschaffte dem heiligen Manne bald einen wichtigen Auftrag. Im benachbarten Bündner Land hatte die Reformation wie überall auf den Ruinen der Einigkeit das blutrothe Banner der Parteiwuth aufgepflanzt. Die Anhänger Zwingli's und Calvins benutzten die politische Lage des Landes, um ihre Leidenschaft an den Katholiken auszulassen (s. d. Art. Chur). Der Bischof von Chur, Johann Flugi von Aspermont, der dem weitern Abfalle zu wehren sich anstrengte, wurde dreimal (1607, 1612, 1617) zur Flucht gezwungen, und dem Flüchtigen ward das Leben abgesprochen; der greise Johann Baptist Prevost wurde 1618 enthauptet; der ausgezeichnete Erzpriester Nicolaus Rusca ward zu Tode gefoltert und unter dem Galgen begraben; auch sonst wurden Katholiken mit dem Exile oder dem Strange bestraft und calvinische Prediger mit Gewalt in den katholischen Gemeinden eingesetzt. Diese Grausamkeit gegen die Katholischen bewirkte endlich, daß sich die katholischen Valtelliner gegen ihre calvinischen Dränger am 19. Juli 1620 erhoben und an ihnen, vorzüglich an den Predigern, furchtbare Rache nahmen. Nun besetzten Spanier und Oesterreicher das Veltlin und andere Theile von Graubünden, und endlich erhielt zwar Graubünden die Hoheit über die Valtellina, dieser aber ward Religionsfreiheit und freie Wahl katholischer Obrigkeiten zugesichert. In diesem kirchlich und politisch zerrissenen Bündnerlande suchte nun Oesterreich der

katholischen Religion wieder aufzuhelfen. Zu diesem Zwecke wurde Fidelis im Einverständniß mit der österreichischen Regierung zum Vorstande der damals von der römischen Propaganda für Rätien errichteten Mission bestellt. Allein nur kurze Zeit, vom Anfange des Jahres 1622 bis zu Ostern desselben, stand er seinem höchst beschwerlichen und gefahrvollen Amte vor. Schon hatte er im Prätigau, zu Grüsch und Sevis große Fortschritte im Missionswerke gemacht, als er der calvinischen Wuth, die durch Verbreitung falscher Nachrichten über ihn und durch Unterschiebung gefälschter Verordnungen der österreichischen Regierung noch gesteigert worden war, zum Opfer fiel. Während er Ostern wie gewöhnlich in seinem Kloster zu Feldkirch feierte, brachten seine Feinde ihre Pläne zur Reife. Fidelis war der gegen ihn gerichteten Umtriebe und der ihm drohenden Lebensgefahr wohl kundig, kehrte aber doch wieder zu seiner Mission zurück, nachdem er im Vorgefühle seines nahen Todes für sein Kloster Anordnungen getroffen, beim Magistrate zu Feldkirch für alle dem Kloster erwiesenen Wohlthaten gedankt und ihm dasselbe sowie die Armen und Hilfsbedürftigen empfohlen hatte. Eine Generalbeicht am 24. April und die Darbringung des heiligen Meßopfers rüsteten ihn zum Martyrium. Tags vorher war er von den fanatisirten Bauern eingeladen worden, nach Sevis zu kommen, um ihnen zu predigen, und folgte der Einladung. Der spanische Befehlshaber gab ihm in richtiger Würdigung der Verhältnisse eine Bedeckung von Soldaten mit, welche während der Predigt Wache halten mußten. Allein schon während des Vortrags fiel ein Schuß auf ihn, der ihn jedoch verfehlte; die Soldaten wollten von den Waffen Gebrauch machen, wurden aber theils getödtet, theils gefangen genommen. Nach der Predigt schlug Fidelis gleichwohl den Weg nach Grüsch ein; allein ein bewaffneter Bauernhaufe fiel ihn an und marterte ihn mit unzähligen Stichen und Schlägen zu Tode. Dieß geschah am 24. April 1622. Ein calvinischer Prediger, der bei dem Martyrium zugegen war, konnte sich des Geständnisses nicht erwehren, daß ein Glaube, der so sterben lehre, der rechte sei, und kehrte zur katholischen Kirche zurück. Papst Benedict XIV. sprach Fidelis heilig. Sein Leichnam ruht in der Kapuzinerkirche zu Feldkirch; sein Haupt und seinen linken Fuß besitzt die Domkirche zu Chur. (Vgl. Act. canonizat. S. Fidelis etc., Romae 1749; Leben der VV. und MM. von Butler, übersetzt von Räß und Weis, 24. April, wo auch die vorzüglicheren Biographen des hl. Fidelis angegeben sind; Zimmermann, Der hl. Fidelis von Sigmaringen, Innsbruck 1863; Schnell, Dr. Marcus Roy, Freiburg 1877.) [Schröbl.]

Fidelissimus rex, s. Allergläubigster König.

Fiesole, s. Johannes, der sel.

Filiale (Filialkirche, Tochterkirche, ecclesia filialis s. filia) bedeutet eine solche Kirche, welche keine selbständige Pfarrei ausmacht, vielmehr von einer anderen Pfarrei abhängig ist und von da aus versehen wird. Letztere ist alsdann im Verhältnisse zu der erstern die Mutterkirche. Der Gottesdienst und die ordentliche Seelsorge an den Filialen wird zu regelmäßigen Zeiten von dem Pfarrer der Mutterkirche oder dessen Kaplänen, welche sich, so oft es nöthig ist, persönlich dahin begeben (sog. Excursion), besorgt, oder es wird ein besonderer Hilfspriester oder Beneficiat dazu verwendet. Die Filialkirche entsteht entweder durch Fundation, sei es aus den Einkünften einer großen Pfarrei, sei es aus Stiftungen, oder durch Union, indem eine bisher selbständige Kirche, z. B. wegen Mangels der Sustentation, einer anderen als Filialkirche untergeordnet wird, bisweilen auch in der Art, daß der bisher nur gelegenheitlich und unregelmäßig gehaltene Gottesdienst an einer Kapelle in einen ständigen und regelmäßigen umgewandelt wird. Der Pfarrer hat alle in seinem Territorium bestehenden Filialkirchen unter sich, die dazu bestellten Geistlichen stehen zu ihm in demselben Verhältnisse, wie die Kapläne, und die dazu gehörigen Gläubigen (Filialisten) sind in die Mutterkirche eingepfarrt; auch sollen sie diese bisweilen, besonders an hohen Festtagen, besuchen, um ihr nicht entfremdet zu werden. Die Filialisten tragen zu den Baukosten ihrer Filiale, wie auch der Mutterkirche, verhältnißmäßig bei; denn das Tridentinum (Sess. XXI, De ref. c. 7) erklärt die Parochianen in genere als pflichtig, und dazu sind auch die Filialisten zu rechnen. (Vgl. Riess, Diss. de ecclesiis filiabus, Altorf. 1701; Hert, De ecclesiis filiabus, Altorf. 1705; Baumgärtner, De ecclesia matre, Altorf. 1734.) [Sartorius.]

Filioque ist eine Formel zur Bezeichnung für den Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne. Der heilige Geist hat nämlich seinen ewigen Ursprung nicht bloß vom Vater, sondern auch vom Sohne, jedoch nicht wie von zwei Principien, sondern wie von Einem Principe, und nicht durch eine zweifache, sondern durch eine einzige Spiration. Die dießbezügliche nähere Erklärung und Begründung bietet die Lehre von der Trinität (s. d. Art.). Der durch das Filioque ausgesprochenen Wahrheit steht der Irrthum entgegen, daß bloß der Vater, nicht auch der Sohn, das ewige Princip des heiligen Geistes sei. Eine directe Läugnung jener Glaubenslehre findet sich in den vier ersten christlichen Jahrhunderten nicht. Die Macedonianer behaupteten, daß der heilige Geist nicht vom Vater, sondern nur vom Sohne, und zwar durch Erschaffung, seinen Ursprung habe. Viele Theologen führen die Nestorianer oder Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Cyrus als Gegner des Filioque an (vgl. Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit 262 f.; Klee, Dogmengesch. I, 221; Zobl, Dogmengesch. 350), während andere die einschlägigen Aeußerungen im orthodoxen Sinne erklären. In dem wohl nicht von Nestorius, sondern von Theodor von Mo-

pfuestia verfaßten, aber von den Nestorianern benutzten Glaubensbekenntnisse, welches Charisius dem allgemeinen Concil von Ephesus vorlegte (vgl. Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. II, 206 f.), sowie in der Polemik Theodorets gegen den neunten Anathematismus Cyrills von Alexandrien, in welchem der heilige Geist der eigene Geist des Sohnes genannt wurde, heißt es, daß der heilige Geist nicht vom Sohne oder durch den Sohn seine Existenz habe. Jedoch ist es sehr wahrscheinlich, daß hiermit nur der macedonianische Irrthum oder das Geschaffensein des heiligen Geistes vom Sohne geläugnet werden sollte. Jedenfalls war die Controverse, wenn sie stattfand, vorübergehend und berührte bloß die Orientalen, während sie im Occident unbekannt oder unbeachtet blieb. Im 7. Jahrhundert fand das Filioque in dem gegen die Monotheleten gerichteten Synodalschreiben des Papstes Martin I. bei diesen Häretikern in Constantinopel (nach dem Briefe des hl. Maximus an Marinus, dessen Aechtheit seit dem Concil von Florenz von Lateinern wie Griechen ohne Grund beanstandet wurde) Widerspruch. Ueber die Bedeutung desselben und die aus diesem Anlaß zwischen Griechen und Lateinern etwa gepflogenen Verhandlungen fehlen nähere Angaben. Der Streit gewann keine weitere Ausdehnung, da er mit dem Monotheletismus, welcher damals das theologische Interesse vorwiegend in Anspruch nahm, in keinem innern Zusammenhange stand, und auch Maximus für das Filioque Partei ergriff. Nach dem Berichte der fränkischen Chronisten wurde auf der Synode zu Gentilly bei Paris, welche Pipin im J. 767 veranstaltete, mit den Gesandten des Kaisers Constantin Copronymus wie über die Bilderverehrung, so auch über den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne disputirt. Acten dieser Synode oder sonstige darauf bezügliche genauere Nachrichten liegen nicht vor (vgl. Hefele a. a. O. III, § 341). Im Anfange des 9. Jahrhunderts (808, vgl. Hergenröther, Photius, I, 696) beschuldigte der griechische Mönch Johannes aus dem Kloster des hl. Sabas die fränkischen Mönche aus dem Oelbergskloster zu Jerusalem der Häresie, weil sie das Filioque im Symbolum bekannten (vgl. Hefele a. a. O. § 411). Photius, der durch widerrechtliche Entsetzung des Patriarchen Ignatius auf den bischöflichen Stuhl von Constantinopel gelangt war (858), läugnete den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne und bestritt die Rechtmäßigkeit der Aufnahme des Filioque in das constantinopolitanische Symbolum. Dasselbe geschah Ende des 10. Jahrhunderts durch die Patriarchen Sisinnius und Sergius und dann um die Mitte des 11. Jahrhunderts durch den Patriarchen Michael Cärularius, der das griechische Schisma erneuerte und vollendete. Seitdem ist die Verwerfung des Filioque oder die Lehre, daß der Vater allein mit Ausschluß des Sohnes das ewige Princip des heiligen Geistes sei, neben der Läugnung des römischen Primates der Hauptirrthum der schismatischen griechischen Kirche geblieben.

Die heilige Schrift lehrt, wie die patristische Auslegung bestätigt, den Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne, allerdings nicht direct, sondern in gleichwerthigen Ausdrücken. Sie nennt den heiligen Geist wie den Geist des Vaters (Matth. 10, 20), so auch den Geist des Sohnes (Gal. 4, 6), den Geist Christi (Röm. 8, 9), den Geist Jesu Christi (Phil. 1, 19); sie schreibt wie dem Vater (Joh. 14, 26), so auch dem Sohne (Luc. 24, 49. Joh. 15, 26; 16, 7; 20, 22. Apg. 2, 33. Tit. 3, 6) die Sendung des heiligen Geistes zu und sagt, daß letzterer das, was er die Apostel lehre, vom Sohne empfange (Joh. 16, 13 ff.). Solche Aeußerungen können, da der heilige Geist Gott und dem Sohne gleichwesentlich ist, nur in der persönlichen Abhängigkeit oder dem Ursprunge des heiligen Geistes vom Sohne ihren Grund haben. Da ferner nach Joh. 16, 15 der Sohn alles besitzt, was der Vater hat, die Vaterschaft selbstverständlich ausgenommen (Florent. Decret. Unionis), so kommt ihm auch die dem Vater eigene active Spiration rücksichtlich des heiligen Geistes zu. Nirgends wird diese dem Vater allein zugetheilt, und wenn Joh. 15, 26 dieser allein ausdrücklich genannt wird, so ist damit der Sohn nicht ausgeschlossen, was zum Ueberfluß auch noch daraus erhellt, daß gleichzeitig die Sendung des heiligen Geistes durch den Sohn erwähnt wird.

Die heiligen Väter haben die Glaubenslehre des Filioque auf's Klarste bezeugt und neben den Argumenten der heiligen Schrift und den Zeugnissen der Tradition auch schon die theologischen Beweisgründe benutzt, wie sie bei den Scholastikern sich finden (Klee a. a. O. I, 217 ff.; Schwane a. a. O. 257 ff.). Die Uebereinstimmung der orientalischen, insbesondere der griechischen Väter mit den abendländischen Zeugen der Tradition ist, wie Cardinal Bessarion auf dem Concil von Florenz betonte, im Voraus gewiß und liegt thatsächlich vor. Eine Verschiedenheit der Lehre hätte auch nothwendig Widerspruch hervorrufen müssen. Die heiligen Väter lehren den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne theils in ähnlicher Weise wie die heilige Schrift, theils direct und ausdrücklich. Sie sagen, daß zwischen dem heiligen Geiste und dem Sohne dasselbe Verhältniß bestehe, wie zwischen dem Vater und dem Sohne (Hurter, Comp. theol. dogm. n. 125, 2). Zur Bezeichnung dieses Verhältnisses bedienen sie sich derselben Namen, welche dem Sohne auf Grund seines Ursprunges vom Vater beigelegt werden, mit Ausnahme der Namen „Sohn“ oder „Gezeugter“. So nennen sie den heiligen Geist: Wort, Ebenbild, Siegel, Abglanz, Antlitz, lebendige Kraft des Sohnes. Auch wird der Sohn als Quelle des heiligen Geistes, wie der Vater als Quelle des Sohnes bezeichnet (Hurter l. c. n. 125, 3), was durch andere gleichbedeu-

tende Bilder auf Grund von Weish. 7, 22 (vgl. Gutberlet, Das Buch der Weisheit S. 180 ff.) weitere Veranschaulichung findet. Nirgends wird der Vater als alleiniges Princip des heiligen Geistes oder die active Spiration als sein charakteristisches Merkmal erklärt. Die öftere ausschließliche Hervorhebung des Ausganges vom Vater stellt den Ausgang vom Sohne nicht in Abrede, und dieß um so weniger, je öfter bei denselben heiligen Vätern zugleich das Filioque sich findet. Vom Sohne allein heißt es ausdrücklich, daß er solus ex solo Patre sei. Den Glauben an das Filioque setzt die Untersuchung voraus, warum der heilige Geist nicht Sohn des Sohnes oder Enkel des Vaters sei, sowie die Polemik gegen die Macedonianer, in welcher nicht der Ursprung, sondern das Geschaffensein des heiligen Geistes vom Sohne geläugnet und der Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne als Beweis für seinen Ausgang vom Vater und für seine Gottheit benutzt wurde. Theologisch weisen die heiligen Väter darauf hin, daß die Ordnung und der Unterschied der göttlichen Personen lediglich auf dem Ausgange der einen Person von der andern beruhe, woraus das Filioque sich ergibt, da der heilige Geist in der Trinität die dritte Stelle einnimmt und vom Sohne verschieden ist (Hurter l. c. n. 125, 1). Zur directen Aussprache der in Rede stehenden Lehre werden insbesondere zwei Formeln gebraucht, nämlich die eine, daß der heilige Geist vom Vater und Sohne (ex Patre Filioque, ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ), die andere, daß er vom Vater durch den Sohn (ex Patre per Filium, ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ) ausgehe. Wenngleich letztere Formel vornehmlich bei den griechischen Vätern sich findet und daher auch kurz die griechische genannt wird, so sind doch beide Formeln bei Griechen wie Lateinern im Gebrauch. Hieraus ergibt sich schon, daß sie bei den rechtgläubigen Lehrern sachlich nicht von einander abweichen, sondern dieselbe Wahrheit in verschiedener Weise aussprechen, was denn auch das Concil von Florenz in seinem Unionsdecret unter Zustimmung der Griechen erklärt hat. Die griechische Formel fand niemals ernstlichen Widerspruch bei den Lateinern und wurde, als ihretwegen die karolinischen Bücher den hl. Tarasius und die Griechen angriffen, von Papst Hadrian I., der selbst das ex Filio gebrauchte, als zulässig vertheidigt (vgl. Hergenröther a. a. O. 694). Sie hat den Vortheil, daß sie hervorhebt einerseits, Vater und Sohn seien nicht zwei Principien, sondern Ein Princip des heiligen Geistes, andererseits, der Vater sei principium sine principio, der Sohn principium de principio rücksichtlich des heiligen Geistes. Der Sohn hat ja die active Spiration mit dem göttlichen Wesen durch die Generation vom Vater empfangen. In diesem Sinne wird gesagt, der heilige Geist gehe principaliter vom Vater aus, und dasselbe ist gemeint, wenn der Vater, der selbst ἄναρχος ist, überhaupt ἀρχή vorzugsweise, sowie allein αἰτία (αἰτία oder ἀρχὴ προκαταρκτική; principium primum et summum) sowohl des Sohnes als des heiligen Geistes genannt wird. Daher stehen auch die entsprechenden Aeußerungen beim hl. Maximus und bei Johannes von Damascus nur dem Wortlaute, nicht dem Inhalte des Filioque entgegen. Die oben angegebene Unterscheidung wollen die griechischen Väter machen, wenn sie zwar nicht durchweg, aber doch oft andere Ausdrücke für die active Spiration des Vaters als für die active Spiration des Sohnes und dann jener und dieser entsprechend für die passive Spiration des heiligen Geistes anwenden. Da die Spiration des heiligen Geistes die Generation des Sohnes zur Voraussetzung hat, so wird auch der Sohn als die Mitte oder der Mittler zwischen dem Vater und dem heiligen Geiste und dieser als mit dem Vater durch den Sohn verbunden bezeichnet, obgleich der heilige Geist unmittelbar vom Vater ausgeht und unmittelbar mit ihm vereinigt ist, da Vater und Sohn nur Ein Princip des heiligen Geistes sind. Die patristische Lehre von der Abhängigkeit des heiligen Geistes vom Vater und Sohne bezieht sich nicht auf seine zeitliche Sendung allein, sondern zunächst auf sein inneres trinitarisches Verhältniß; erstere hat wegen der Homousie der göttlichen Personen in letzterem ihre Grundlage (vgl. Klee a. a. O. 220; Hurter l. c. n. 123. 124. 128).

Der Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne wird auch durch die kirchlichen Liturgien, sowie durch eine Reihe von Glaubensdarlegungen (Expositiones oder Symbola fidei) bezeugt. In letztere Klasse gehören die Glaubenserklärungen von Gregor Thaumaturgus, von Epiphanius (Hefele a. a. O. II, 10), von Leo I., dem Großen, in seinem Schreiben (Ep. 15) an Turribius, den Bischof von Astorga, von Papst Hormisdas in seinem Schreiben (Ep. 79) an den Kaiser Justinus, von Papst Martin I. in dem oben erwähnten Synodalschreiben, von Papst Hadrian I. in seiner Antwort auf die karolinischen Bücher, von Papst Leo III. in seinem Schreiben an die Mönche zu Jerusalem (Hefele a. a. O. III, § 411). Das nach dem hl. Athanasius benannte Symbolum erklärt: Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens. Die Worte „et Filio“ können nicht als spätere Zuthat betrachtet werden (vgl. Migne, PP. gr. XXVIII, 1567 sqq.). Das erste Concil von Constantinopel lehrt die Gottheit und den Ausgang des heiligen Geistes aus dem Vater, d. h. nach dem Nicänum aus dem Wesen des Vaters, was der macedonianischen Häresie gegenüber genügte. Der Ursprung aus dem Sohne stand nicht in Frage und wird nicht bloß nicht ausgeschlossen, sondern einerseits implicite ausgesprochen, da der Sohn dem Vater gleichwesentlich ist, andererseits stillschweigend dadurch begünstigt, daß das Concil sich nicht zu der Erklärung veranlaßt sieht, der heilige Geist,

der als Gott vom Sohne nicht geschaffen sein kann, habe in keiner Weise in diesem sein Princip. Daß das Concil das Filioque nicht habe verwerfen wollen, zeigt auch die nachher fortdauernde Festhaltung dieser Lehre seitens der heiligen Väter. Das Concil von Ephesus und die vier folgenden allgemeinen Concilien haben die Anathematismen des hl. Cyrillus und daher auch die darin enthaltene Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes aus dem Sohne bestätigt. Direct wurde diese Wahrheit zunächst auf Particularconcilien ausgesprochen und zwar, da die von vielen Theologen (Hurter l. c. n. 125, 4) angezogene Synode zu Seleucia-Ktesiphon im J. 410 und noch mehr ihre angeblichen, auch das Filioque vortragenden Canones zweifelhaft sind (vgl. Hefele a. a. O. II, 102 f.), zuerst von den Synoden zu Toledo 447 und 589 und mehreren folgenden, ebenso zu Emerita (Merida) 666, zu Braga 675, zu Heathfield 680 (vgl. Hefele a. a. O. III, 109. 117. 252). Diesen folgten die allgemeinen Concilien, das vierte im Lateran 1215, das zweite zu Lyon 1274 und das zu Florenz 1439. — Photius und die späteren griechischen Schismatiker stützen sich für ihre Irrlehre auf die Thatsache, daß Joh. 15, 26 und das erste Concil von Constantinopel nur den Vater, nicht auch den Sohn als Princip des heiligen Geistes erwähnen; ferner auf solche Stellen, an welchen die heiligen Väter in ähnlicher Weise sich ausdrücken; dann besonders auf Theodoret, Maximus und Johannes von Damascus, welche den Lehrinhalt des Filioque geradezu läugnen sollen. Die Berufung auf letztere würde, auch wenn sie objectiv begründet wäre, gegenüber der gesammten patristischen Lehre ihre Beweiskraft verlieren. Die für den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne sprechenden biblischen und patristischen Aeußerungen beziehen die griechischen Schismatiker ausschließlich auf die zeitliche Sendung und Offenbarung des heiligen Geistes durch den Sohn, oder auf die Homousie beider göttlichen Personen, oder auf den gleichmäßigen Ursprung beider vom Vater. Für letztere Auffassungen muß das διά in der griechischen Formel seine causale Bedeutung verlieren und wird dann in verschiedener Weise erklärt, so auch dahin, daß διὰ τοῦ υἱοῦ dasselbe sei wie σὺν τῷ υἱῷ (vgl. Hergenröther in Tüb. Quartalschr. 1858, 627). Unter den theologischen Gründen der Schismatiker ist der wichtigste Einwand, daß die katholische Lehre zwei Principien und zwei active Spirationen des heiligen Geistes behaupte, somit die göttliche Monarchie aufhebe: eine Mißdeutung, welche nirgendwo eine Stütze findet und von den Concilien zu Lyon und Florenz ausdrücklich zurückgewiesen worden ist (vgl. Hergenröther a. a. O. 559 ff.).

Die Aufnahme des Filioque in das (nicänisch-) constantinopolitanische Symbolum im Abendlande erfolgte, wenn nicht schon auf dem Concil von Toledo 447, dann doch auf dem dritten Concil daselbst 589. Das Beispiel Spaniens fand Nachahmung in anderen Ländern. Auf der Synode zu Friaul im J. 796 adoptirt und rechtfertigt der Patriarch Paulinus von Aquileja jenen Zusatz. Hierüber sprach auch das Aachener Concil vom Jahre 809, wie als wahrscheinlicher anzunehmen ist, sich aus und zwar mit Zustimmung (vgl. Hefele a. a. O. III, § 411). Seine Beschlüsse wurden von Papst Leo III. geprüft, der die Glaubenslehre des Filioque bestätigte, indeß die Einschaltung dieser Formel in das Symbolum mißbilligte und zwar nicht den Befehl, aber doch den Rath ertheilte, sie wieder auszuscheiden. Dieser wurde überhaupt nicht oder nicht überall befolgt. Um die Mitte des 11. Jahrhunderts hatte das Filioque selbst in Rom feste Stellung im Symbolum. Ueber die Zeit dieser Aufnahme herrscht Meinungsverschiedenheit; die Meisten glauben, sie sei unter Benedict VIII. (1014—1015) geschehen. Die Rechtmäßigkeit der Erweiterung des Symbolums durch das Filioque, welche die griechischen Schismatiker in Folge ihrer Läugnung des darin ausgedrückten Dogmas bestreiten mußten, bedarf keines längern Nachweises. Die Berufung auf das allgemeine Concil von Ephesus und die folgenden Concilien, welche jede Aenderung des Glaubensbekenntnisses untersagt haben, ist hinfällig. Ein solches Verbot, soweit es dogmatischen Charakter besitzt, trifft bloß jede Fälschung, nicht eine nähere Erklärung des Glaubens; soweit es aber disciplinäre Bedeutung hat, bindet es nicht die höchste kirchliche Auctorität, wie auch die Concilien nach dem Ephesinum thatsächlich gezeigt haben. Konnte die Einfügung des Filioque in das Symbolum von Seiten der abendländischen Particularkirchen als ein Verstoß zwar nicht gegen den Glauben, aber doch gegen die gesetzmäßige Ordnung beanstandet werden, wie das Verfahren Leo's III. beweist, so war sie gegen einen solchen Vorwurf geschützt, nachdem der apostolische Stuhl sie, wenn auch nicht angeordnet, so doch gestattet hatte. Von den Griechen haben die Päpste und auch die Unionsconcilien zu Lyon und Florenz nicht die Aufnahme dieses Zusatzes in das Symbolum, sondern nur die Anerkennung der Glaubenslehre verlangt, daß der heilige Geist auch vom Sohne ausgehe. — Literatur: Petavius, De Trinitate, lib. 7; K. Werner, Gesch. der apologet. und polem. Literatur der christl. Theologie III, 1 ff., Schaffhausen 1864; van der Moeren, Dissertatio theologica de processione Spiritus Sancti ex Patre Filioque, Lovanii 1864; J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Constantinopel, I, 684 ff. III, 399 ff., Regensburg 1867—1869; A. Vincenzi, De processione Spiritus Sancti, Romae 1878; Franzelin, De Deo Trino, ed. 2, sect. 3, th. 32—41, Romae 1876; Scheeben, Handb. der kath. Dogmatik I, § 113, Freiburg 1873; J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie IV, § 237, Mainz 1881. [J. A. Becker.]

Fillastre (Philastrius), Wilhelm, zwei Kirchenfürsten des 15. Jahrhunderts. 1. Wilhelm, Erzbischof von Aix und Cardinal, geboren 1348 aus einer edlen Familie, studirte mit großem Erfolge Griechisch, Mathematik und Rechtswissenschaft und lehrte letztere Disciplin in Reims, wo er Decan des dortigen Metropolitancapitels wurde. Im Streite zwischen Gregor XII. und Peter de Luna (Benedict XIII.) sprach sich Fillastre auf der Versammlung in Paris (1406) für letztern und gegen die vorgeschlagene Neutralität aus. Im J. 1409 erhielt er das Erzbisthum Aix; Johannes XXIII. ernannte ihn 1411 zum Cardinal. Auf dem Concil von Konstanz (1414) war Fillastre für die Beilegung des Schismas sehr thätig und befürwortete besonders die Cession Gregors XII. und seiner beiden Gegner. Von Martin V. als Legat nach Frankreich geschickt, erregte er, weil er die sogen. Freiheiten der gallicanischen Kirche bekämpfte, das Mißfallen König Karls VI. und mußte das Land verlassen. Nach Rom zurückgekehrt, wurde er Erzpriester der lateranensischen Basilika. Fillastre starb in Rom 1428. Er war ein Mann von ausgebreiteter Gelehrsamkeit und scheute für die Wissenschaft keine Opfer. Reims verdankte ihm eine herrliche Bibliothek auserlesener Codices.

2. Wilhelm, O. S. B., Bischof von Verdun, Toul und Tournay, ein Neffe des Vorigen, trat in den Benedictinerorden, wurde Bischof von Verdun (1437) und vertauschte diesen Sitz später mit dem von Toul (1449), diesen (1460) mit dem von Tournai, und starb am 21. August 1473. Philipp der Gute, Herzog von Bourgogne, verwandte ihn zu mehreren wichtigen Geschäften und verlieh ihm in Anerkennung seiner Verdienste den Orden des goldenen Vließes, über dessen Geschichte Fillastre eine Schrift verfaßte (Paris 1516). [Brück.]

Filliucius (Figliucci), Name mehrerer Gelehrten. 1. Vincenz, geb. 1566 in Siena, wurde 1584 Jesuit, lehrte zuerst Philosophie und Mathematik, wurde Rector des Collegiums in Siena, lehrte dann zehn Jahre lang Moral in Rom, wo er zugleich päpstlicher Pönitentiar bei St. Peter war, und starb am 5. April 1622. Er schrieb Morales quaestiones de christianis officiis, Lugd. 1622, 2 fol. mit einem Appendix 1625; De beneficiis, pensionibus etc. clericorum, Matriti 1626; Compend. quaestionum moral., Lugd. 1626. Die Jansenisten fanden darin einiges Material, um sittliche Entrüstung zu spielen. Pascal hat ihn an acht oder neun Stellen der Provinzialbriefe durch losgerissene Citate verhöhnt; dasselbe thaten 1762 die Extraits des assertions mit sechs Stellen. Das Parlament von Bordeaux verbot seine Werke zur Zeit des großen französischen Jesuitensturmes (23. Juni 1762); nützlicher war der Zorn des Parlaments von Rouen, das wenigstens den kalten Wintertag des 12. Februar 1762 auswählte, um sie mit 28 anderen Jesuitenwerken zu verbrennen (Réponse aux extraits des assertions III, p. XLIX; De Backer I, 1863).

2. Felix, Humanist, um 1525 in Siena geboren, vollendete seine philosophischen Studien zu Padua um 1548 unter Claudius Tolommei und stand wahrscheinlich schon damals im Dienste des Cardinal del Monte (Julius III.), dem er 1551 ein Werk widmete. Er übersetzte vorzüglich griechische Schriftsteller in's Italienische und schrieb: Il Fedro ovvero del bello, Roma 1544; Delle divine lettere del gran Marsilio Ficino, Venet. 1548; Le XI Filippiche di Demostene, Roma 1550; Della filosofia morale d'Aristotile, ib. 1551; bald darauf Della politica ovvero Scienza civile secondo la dottrina d'Aristotile, l. VIII scritti in modo di dialogo, ein Werk, das aber erst 1583 in Venedig gedruckt wurde. Nach 1551 wurde er zu Florenz Dominicaner unter dem Namen Alexius und übersetzte dann im Auftrag des Papstes Pius V. den Katechismus von Trient in's Italienische; die Uebersetzung wurde zu Rom 1567, Venedig 1582 und 1618 gedruckt. Felix starb nach 1582, aber Ort und Jahr des Todes sind unbekannt. (Quetif et Echard, Script. Ord. Praed. II, 263; Biogr. univers. XIV, 510.) [R. Bauer S. J.]

Findelhäuser (Brephotrophien) sind Anstalten, welche die christliche Charitas errichtete, um Findlinge, d. h. von den Eltern ausgesetzte Kinder, aufzunehmen und zu verpflegen. Bei den Völkern des heidnischen Alterthums war Abtreibung, Tödtung und Aussetzung der Kinder gesetzlich erlaubt. Bei den Römern legte die Wehmutter jedes neugeborene Kind dem Vater zu Füßen. Nahm dieser den niedergelegten Säugling vom Boden auf, so wurde derselbe als Familienmitglied anerkannt. Ließ er ihn am Boden liegen und wandte er den Blick von ihm ab, so war das Kind dem Tode oder der Aussetzung verfallen. Die Annahme des Kindes durch den Vater geschah unter Anrufung der Göttin Levana und wurde mit liberos tollere bezeichnet. Die Aussetzung geschah in Rom an zwei Orten, auf dem Gemüsemarkt bei der Columna Lactaria im sog. Foro Olitorio, sodann im Velabrum in der Nähe des Aventins. Die ausgesetzten Kinder kamen selten mit dem Leben davon. Nur hie und da wurden sie nicht aus Mitleid, sondern aus Egoismus aufgezogen, um auf billige Weise zu einem Sklaven zu kommen, denn das gesetzliche Loos der Findelkinder war die Sklaverei. Seneca erzählt, daß man in Rom einzelne Findlinge noch zu schlimmeren Speculationen mißbrauchte und sie theils zu Bettelzwecken verstümmelte, theils zur Prostitution heranzog. Das Christenthum brachte den Kindern die Erlösung. Man verehrte in dem hilflosen Kinde die unsterbliche, mit dem Blute des Erlösers erkaufte Seele; die Hilflosigkeit gab Anspruch auf besondere Fürsorge. Abtreibung, Tödtung, Aussetzung und Verkauf der

Kinder waren durch die christliche Lehre verworfen, und der von den Heiden ausgesetzten Kinder erbarmte sich die christliche Liebe. Justinus Martyr und Minutius Felix, Tertullian und Cyprian, Lactanz und Eusebius tadelten lebhaft die Aussetzung der Kinder und bezeichneten es als Verbrechen, die Hilflosen dem voraussichtlichen Tode preiszugeben. Die Erziehung der Findlinge geschah zuerst in christlichen Familien, nach Constantin in den Pflegeanstalten (Xenodochien oder Hospitälern). Eigene Findelanstalten gab es schon zur Zeit des Kaisers Justinian. Allmälig entsprach auch die Gesetzgebung den christlichen Grundsätzen. Nachdem schon Trajan den Findelkindern freier Eltern die Freiheit zurückgegeben hatte, suchte Constantin Aussetzung und Mord der neugeborenen Kinder durch gesetzliche Bestimmungen einzuschränken, ohne indeß bestimmte Strafen festzusetzen. Erst Valentinian I. und Gratian setzten die Todesstrafe auf Kindsmord und verkündigten auch Strafen gegen Kinderaussetzung. Jeder Vater wurde verpflichtet, für seine Kinder zu sorgen. Justinian I. gab allen Findlingen die Freiheit und stellte sie unter den besondern Schutz der Kaiser, der Bischöfe und der Präfecten. Die Aussetzung eines Säuglings erklärte er für ein schlimmeres Verbrechen als den gemeinen Mord. Dieß blieb der Ausdruck der christlichen Gesetzgebung. Das durch die Eltern selbst gefährdete Leben der Kinder sollte durch die Nächstenliebe des wahren Christen erhalten werden. Nur zu häufig war es nicht bloß bittere Noth der Eltern, sondern auch das Schamgefühl gefallener Mädchen, wodurch das Leben der Neugeborenen gefährdet wurde. Letzterer Gesichtspunkt war es, welcher den Papst Innocenz III. veranlaßte, im J. 1198 bei dem Neubau und bei der Erweiterung des Hospitals Santo Spirito zu Rom mit demselben ein Findelhaus zu verbinden und durch eine sinnreiche Einrichtung, den sog. Drehladen (tours), es den Eltern zu ermöglichen, daß sie in geheimer, aber sicherer Weise ihre Säuglinge dem Findelhause übergäben. Dieser Drehladen bestand aus einem Holzcylinder, dessen innere Hälfte mit einer Höhlung versehen war. Wollte jemand ein Kind übergeben, so mußte mit einer Glocke ein Zeichen gegeben werden. Die mit der Höhlung versehene Seite des Cylinders wurde sodann nach außen gedreht, nahm das Kind auf und drehte es zurück. Daneben blieb das aus früherer Zeit übliche Verfahren bestehen, daß an den Kirchenthüren Muscheln von Marmor (concha marmorea) angebracht wurden, in welche Kinder gelegt werden konnten. Die Kirchendiener brachten diese Kinder dem Bischofe oder Pfarrer, welcher den Tag der Auffindung und die sonstigen Umstände in einem Protokoll verzeichnete und von Zeugen bestätigen ließ. Das Protokoll wurde aufbewahrt, um für spätere Rückforderungen des Kindes Anhaltspunkte zu besitzen. Beim Gottesdienst wurde das Findelkind mit der Frage vorgezeigt, ob jemand aus christlicher Liebe das unschuldige Kind annehmen und wie sein eigenes erziehen wolle. Fand sich niemand hierzu bereit, so ließ es die Kirche auf ihre Kosten in einer Pflegeanstalt (Xenodochium oder Hospital) erziehen. Dieses System der Protokollaufnahme bestand schon im ersten christlich-germanischen Reiche der Merowinger, in der gallisch-fränkischen Kirche und erhielt sich von da an bis zur Gegenwart gegenüber dem Drehladensystem. Letzteres System war lange Zeit das alleinherrschende in Italien und verbreitete sich von Rom aus namentlich durch den Pflegeorden vom heiligen Geist durch ganz Europa. Es fand aber begründete Einwendungen und viele Gegner, bis in der Gegenwart in den meisten Staaten Europa's ein combinirtes System herrschend wurde, welches die Vortheile der beiden früheren Methoden vereinigt. Es wurden Waisen- und Findelhäuser gegründet, welche Findelkinder aufnehmen, aber nur gegen Protokollaufnahmen, durch welche die thatsächlichen und rechtlichen Verhältnisse jedes einzelnen Falles festgestellt und die Aufnahme als Gebot der Nothwendigkeit oder doch als Forderung der Zweckmäßigkeit erwiesen wird. Dadurch bleibt der Familienzusammenhang gewahrt, und das Band zwischen Mutter und Kind wird nicht ganz zerrissen, wie bei der Drehladenaufnahme. Die Drehladen bestehen heute nur noch in einigen Findelhäusern Italiens, Spaniens und Portugals. Nach den Normen des canonischen Rechtes besteht bei solchen Findelkindern keine Präsumtion für eheliche oder uneheliche Geburt, sondern es muß in jedem Falle das Factum erst bewiesen werden. Wollen demnach Findelkinder später in den geistlichen Stand treten, so muß untersucht werden, ob eine Irregularität ex defectu natalium vorhanden ist oder nicht. Diejenigen geistlichen Orden und Confraternitäten, welche die Obsorge über Findelhäuser übernommen haben, erfreuen sich des Privilegs, daß die von ihnen erzogenen Findlinge als legitim betrachtet werden (Gregor. XIV. Const. Circumspecta 1591). Die Taufe muß bei Findelkindern, wenn der gültige Empfang derselben nicht als geschehen constatirt werden kann, in bedingter Form vorgenommen werden (c. 110. 111, D. IV De consecr.; Bened. XIV. De synodo 7, 5, 5).

In den protestantischen Ländern hat man meist mit der Erziehung in Findelhäusern ganz gebrochen und gewährt dafür armen Müttern und armen gefallenen Mädchen Unterstützungen durch die öffentliche Armenpflege, oder man bringt die Kinder in Familien unter, meist in denjenigen, welche die billigsten Offerte machen. Man hat damit schlechte Erfahrungen gemacht und es hat sich das Verbrechen langsamer, aber sicherer Tödtung herausgebildet (die berüchtigten „Engelmacherinnen“ in der Nähe der Großstädte). Gewiß ist die Erziehung in der Familie jeder andern Erziehung vorzuziehen, so

lange sich brave christliche Pflegefamilien finden. Letztere sind aber selten, und deßhalb ist die Unterbringung der Findelkinder in eigenen Pflegeanstalten, in Waisen- und Findelhäusern fast durchgängig eine unabweisbare Nothwendigkeit. Werden diese Pflegeanstalten in christlichem Geiste von religiösen Genossenschaften geleitet, so bieten sie eine bessere Gewähr, als die meisten Familien, welche sich zur Uebernahme der Pflege erbieten. [Das reiche Quellenmaterial ist zusammengestellt und übersichtlich benützt bei Fr. S. Hügel, Die Findelhäuser und das Findelwesen Europa's, ihre Geschichte, Gesetzgebung, Verwaltung, Statistik und Reform, Wien 1863, sowie bei Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, 2. Aufl., Freiburg 1884. Die überaus zahlreiche Literatur ist von Hügel im Anhange seines Werkes S. 560—570 nach Ländern geordnet zusammengestellt. Von seither erschienenen Schriften seien erwähnt: Conrad, Die Findelanstalten, in Hildebrands Jahrbüchern XII, 241 ff.; Laurent, L'état actuel de la question des enfants assistés, Par. 1876; Brochard, La vérité sur les enfants trouvés, Par. 1876.] [Ratzinger.]

Finnland. Christianisirung und heutiger Zustand. Die Finnen waren schon Tacitus im Nordosten Germaniens als Fenni, Ptolemäus als Finni bekannt; ihr Gebiet hieß Enengia, Fenengia, später Finnia, Finnlandia. Der weitverzweigten Ural-Altaischen Völkerfamilie angehörig (vgl. W. Schott, Ueber Nationalität und Abkunft der Finnen, in Schmidt, Zeitschr. f. Gesch. VIII, 456 ff.), waren sie noch um die Mitte des 12. Jahrhunderts grauenhaftem Aberglauben ergeben und verehrten den Naturgott Kawe, seine beiden Söhne und die Elementargeister zum Theil selbst durch Menschenopfer (vgl. Mone, Gesch. des nord. Heidenthums I, 43 ff.; Thomassen, Finnische Mythologie, deutsch von Peterson, Reval 1821; Stolberg-Brischar, Gesch. der Religion XLIX, 356 ff.). Ihren Nachbarn machten sie sich durch Seeräuberei gefürchtet; besonders hatten die Schweden, durch welche ihnen die Gnade des Christenthums zu Theil werden sollte, viel durch ihre räuberischen Einfälle zu leiden. Dieß und sonstige politische Rücksichten, sowie die Meinung, der Verdienste eines Kreuzzuges theilhaftig zu werden, bewog König Erich den Heiligen von Schweden, sich die Finnen zu unterwerfen. Er hatte bald den südlichen, zunächst der See gelegenen Theil Finnlands, dessen Bewohner schwedischer Abkunft waren, erobert (1156—1157). Eine Menge der letzteren, welche das Christenthum nicht annehmen wollten, wurde niedergemacht, die übrigen ließen sich taufen. Es wurden neue Colonisten eingesetzt; die Colonie erhielt den Namen Nyland (Neuland) und wurde von dem übrigen Finnland unterschieden. Zum Schutze der Colonisten ließ der König eine Besatzung zurück, und wahrscheinlich legte er damals schon die Burg Åbo an, um von da aus seine Eroberung zu schützen und weiter zu verfolgen. Mochten immerhin auch die öfteren Raubzüge der Bewohner jenseits des bottnischen Meerbusens dem König Erich Anlaß zu dieser Eroberung gegeben haben, sein Hauptbeweggrund war doch, der christlichen Lehre neue Bekenner zu gewinnen. Deßhalb ließ er unter dem Volke das Evangelium verkünden, Kirchen erbauen und eine Anzahl von Geistlichen unter dem Bischof Heinrich von Upsala daselbst Wohnung nehmen. Heinrich, ein Engländer von Geburt, der den König in seinem Vorhaben bestärkt und auf dem Zuge begleitet hatte, war auf's Eifrigste bedacht, das Christenthum unter den Finnen zu verbreiten, wiewohl ihm die ungeheuren Schwierigkeiten nicht entgehen konnten, welche sich der Christianisirung eines kaum seiner ersten Rohheit entwachsenen Volkes entgegenstellten. Die ersten Finnen waren mehr aus Furcht vor den feindlichen Waffen, als aus Ueberzeugung Christen geworden, und trotz der Bemühungen des Bischofs Heinrich und seiner unmittelbaren Nachfolger dauerte dieser Zustand noch lange fort. So mußte Papst Alexander III. dem Erzbischof von Upsala und dessen Suffraganen verbieten, die Finnen, „welche immer beim Herannahen eines feindlichen Heeres den christlichen Glauben zu bewahren versprechen und christliche Prediger und Lehrer begierig verlangen, beim Abzug des Heeres aber den Glauben wieder abwerfen und die Prediger verachten und verfolgen", noch fernerhin zu unterstützen, wenn sie von ihnen für ihr Wohlverhalten nicht hinreichende Caution erhielten (Mansi XXI, 940 sq.; vgl. auch die für die Geschichte Finnlands in dieser Zeit höchst wichtige Urkundensammlung G. H. Porthan, Sylloge monument. ad illustr. hist. Fennicam, Aboae 1802 sq.). Zu diesem Freiheitstrieb, welcher die Finnen bald wieder zu ihrem heidnischen Cultus zurückführte, kam als weitere nicht geringe Schwierigkeit, daß die ersten Glaubensboten der Sprache des Landes unkundig waren, und daß es, wenn sie auch geschickte Dolmetscher fanden, der Sprache an Ausdrücken für die neuen Begriffe der christlichen Lehre ganz und gar gebrach. Aus diesem Uebelstande entsprangen oft, selbst in späterer Zeit noch, die lächerlichsten Mißverständnisse und Irrthümer, welche wiederum hinderlich für die Annahme des Christenthums wirkten. So predigte ein Missionar an einem Weihnachtstage vom Ursprung Jesu aus der Wurzel Jesse; der Dolmetscher, durch die Aehnlichkeit des biblischen Ausdrucks mit dem schwedischen Worte Gjässe (Gänse) verführt, übersetzte: der Weltheiland sei von einer Gans entsprungen. Nichtsdestoweniger taufte Bischof Heinrich, der in Rendamecki seinen Sitz aufgeschlagen, eine große Zahl der Bewohner und erlangte zuletzt die Martyrerkrone unter dem von ihm bekehrten Volke. Ein Finne hatte einen Mord begangen; der Bischof wollte ihn der Kirchenzucht unter-

werfen, wurde aber von dem trotzigen Barbaren erschlagen (um 1158). Wunder geschahen auf der Stelle, wo sein Blut geflossen, und die bekehrten Finnen verehrten ihn nun dankbar als ihren Apostel und Schutzheiligen. Sein Bild, das ihn in vollem Bischofsschmucke, mit einer Streitaxt zur Seite und den Mörder zu seinen Füßen zeigt, wurde in den finnländischen Kirchen zur allgemeinen Verehrung aufgestellt, und seinem Andenken wurden Festtage, am 19. Januar und 18. Juni, gewidmet. Zu seiner Ehre wurde nachmals auch die (1827 abgebrannte) Domkirche zu Åbo errichtet; nach ihrer Vollendung im J. 1300 wurden seine Gebeine mit großer Feierlichkeit dorthin gebracht und als ihr größtes Kleinod betrachtet. War man schon früher zu seinem Grabe zu Nousis gewallfahrtet, und wußte man Vieles von den dort geschehenen Wundern zu erzählen, so verbreitete sich jetzt seine Verehrung auch nach anderen Orten des Nordens. Als die Russen 1720 die Stadt Åbo besetzt hielten, wurden die Gebeine des heiligen Bischofs aus der Domkiche genommen und dem Fürsten Gallitzin übergeben, welcher dieselben nebst dem Brode, von welchem die Arbeiter bei dem Dombau gegessen hatten, an den Czaren sandte; sie werden heute noch in St. Petersburg hoch in Ehren gehalten. (Vgl. Vita et miracula S. Henrici, in E. Benzelii Momumenta eccl. Suegoth. I, 33 sq.; Bolland. Acta SS. Jan. II, 249; Stadler, Heiligen-Lexikon II, 631.)

Der erste Nachfolger des hl. Heinrich, Rudolfus oder Rodulfus, wurde von den Kuren gefangen fortgeführt und getödtet (c. 1178). Unter Bischof Fulquinus verbrannten die Russen, welche sich weniger aus Religionshaß als vielmehr aus politischen Gründen den Bedrängern des Christenthums in Finnland zuwendeten, die von den Schweden angelegte Stadt Åbo (1198). Bischof Thomas (1221—1245), ein englischer Dominicaner, sah sich genöthigt, auf der Insel Gotland eine Zuflucht zu suchen, um der Wuth der heidnischen Einwohner zu entgehen. Im J. 1229 suchte Gregor IX. dem Bischof geeignete Unterstützung zu sichern, und im nämlichen Jahre beantragte Thomas die Verlegung des bischöflichen Sitzes nach Åbo, worauf jedoch nicht eingegangen wurde. Dagegen ermächtigte Innocenz IV. im J. 1245 den Erzbischof von Upsala und den Dominicaner-Provinzial zur Annahme der längst gewünschten Resignation des Bischofs, der sich um die Erhaltung der wankenden finnländischen Kirche außerordentliche Verdienste erworben hatte. Als er 1248 starb, war die Bekehrung des Landes noch sehr unvollständig, der größere Theil der Bewohner noch heidnisch oder wieder abgefallen. Besonders zeichneten sich die heidnischen Tawasten, mitten im heutigen Finnland, durch ihre Wuth gegen die Bekenner des Christenthums aus. Sie mordeten die Missionare und verfolgten die Neubekehrten auf alle Weise, so daß ohne den Schutz der schwedischen Waffen das Christenthum gar bald wieder aus Finnland verschwunden sein würde. Um den beständigen Verfolgungen Einhalt zu thun, aber auch um die Eroberung des Landes zu sichern, führte der schwedische Jarl Birger im J. 1249 ein Kreuzheer gegen die Tawasten. Nach ihrer Unterwerfung zwang er sie zur Annahme des Christenthums, führte neue Colonisten ein und gründete zur Sicherheit das Schloß Tawastborg oder Tawasthus. Auch baute er an mehreren Orten Kirchen und bestimmte, daß jeder Hausvater oder erwachsene Mann, statt anderer Abgaben und Zehnten, dem Bischof Felle von Hermelinen oder Eichhörnchen entrichten solle. Der fünfte Bischof, Bero (seit 1249), trat diese Abgaben, welche anfangs bloß den Bischöfen zufielen und von ihnen zur Verbreitung und Befestigung der christlichen Lehre verwendet werden sollten, bald freiwillig dem König ab. Bero starb in Rendamecki, ebenso auch sein Nachfolger Ragvaldus um 1266. Johannes I., O. S. D., der auf Catillus (1266—1285) gefolgt war, wurde 1290 nach Upsala transferirt. Unter Bischof Magnus wurde der dritte und letzte Kreuzzug nöthig, um die Herrschaft der Schweden über Finnland und dadurch das Christenthum in diesem Lande zu befestigen. Diesen vom Papst genehmigten Zug unternahm während der Minderjährigkeit des Königs Birger II. dessen Vormund, Thorkel Knutson, noch im J. 1293. Thorkel landete mit einer mächtigen Flotte, überwältigte die Einwohner und legte die dritte Festung, Wiborg, an, so daß von dieser Zeit das Land auch in die drei Statthalterschaften Åbo, Tawasthus und Wiborg getheilt war. Der Bischof Peter von Westerås, der gerade von seinem Sitze vertrieben worden war, verkündete nun unter den noch heidnischen Barbaren das Christenthum, und die schwedischen Waffen ließen nur die Wahl zwischen der Annahme desselben und der Knechtschaft. Diese erzwungene Bekehrung war natürlich nicht geeignet, die Gemüther alsbald für die Annahme der christlichen Religion empfänglich zu machen. Eine rasche und allgemeine Verbreitung derselben hemmten auch die Kriege mit den Russen von Nowgorod, welche, auf die Erfolge der Schweden eifersüchtig, 1318 mit einer Flotte gegen sie ausrückten. Die Russen zerstörten abermals Åbo und das Schloß Kuusto, damals Residenz des Bischofs, und nahmen Wiborg. Anderweitige Kriege nöthigten sie jedoch zum Frieden mit den Schweden; sie mußten diesen 1323 ganz Finnland überlassen, das nunmehr unter dem Titel eines Herzogthums fast 500 Jahre lang im Besitze der Schweden blieb. Da die unterjochten Finnen jetzt mit größerer Schonung behandelt wurden, die schwedischen Könige zu Statthaltern über Finnland stets ausgezeichnet kluge und mäßige Männer wählten und auch auf die Beförderung der Cultur unter ihren neuen Unterthanen eine Aufmerksamkeit wendeten, welche den Geschichts-

forscher wirklich überrascht, so drang allmälig christliche Sitte und Bildung weiter vor; das Heidenthum hörte immer mehr auf und fand nur in den entferntesten Gegenden von Tawastland, Oesterbottn und Sawolax noch Anhänger. Als Bischof Magnus sah, daß die Kirche endlich zu blühen begann, verlegte er den bischöflichen Sitz von Rendamecki nach Åbo (1300). In der Hist. Suec. Goth. eccl. von Oland Oernhjalms heißt es zwar p. 464: Quod vero tradit, tunc factam fuisse translationem Sedis Episcopalis a Rendamechi Aboam; ea contigit non nisi 1228, ut docebit nostrum Bullarium, non 1300, ut perperam tradit Messenius; allein nach allgemeiner Annahme ist letztere Jahreszahl die richtigere. In Åbo gelangte der Bischof und sein Capitel zu hohem Ansehen, und der Gottesdienst wurde daselbst mit nicht gewöhnlicher Pracht gefeiert. Die Cathedrale S. Henrici war mit Altären und Bildern reich geschmückt; es waren dort Chorsänger und Präbendare, Hospitäler, Convente und Bruderschaften. Die Zahl der Kirchen im Lande wurde nicht nur allmälig vermehrt, sondern gegen Ende des 15. Jahrhunderts wurden die bis dahin nur von Holz erbauten mehr und mehr mit steinernen vertauscht. Auch die wissenschaftlichen Kenntnisse der Zeit wurden durch die Geistlichkeit nach Finnland verpflanzt; die Åboer Domschule wurde sehr zahlreich besucht, und Vieles nützten auch die nach und nach angelegten sechs Klöster. In den oberen, vom Meere weit entfernten Gegenden allein waren um die Mitte des 15. Jahrhunderts noch keine anderen Einwohner, als herumstreifende Lappen, und auf sehr weite Strecken durchaus keine menschlichen Wohnungen. Daher konnten auch hier keine Pfarreien, wie in Schweden, eingerichtet werden. Die Geistlichen erhielten von den Lappen ihre Zehnten und Stolgebühren in Fellen von Hermelinen, Eichhörnchen, Seehunden, Vögeln und allerlei Thieren, und noch lange bestand unter ihnen das Heidenthum neben dem Christenthum fort.

Bischof Magnus starb 1308; ihm folgten Ragvaldus II. (1310—1321); Benedictus (gest. 1338); der hl. Hemmingus (1340 bis 1366), ein ausgezeichneter Kanzelredner; Heinrich Hermann (1366—1368); Johann II. Petri (1369—1370); Johann III. von Westfalen (1370—1384); Vero Georg Valk (1385 bis 1412); Magnus Olai (1412—1450; vgl. Raynald, Ad ann. 1416, n. 22); Olaus Magni (1450—1460), wie sein Vorgänger in Rom consecrirt, während die anderen meist durch ihren Metropoliten von Upsala die Consecration erhielten; Konrad Bitz (1461—1489); Magnus Nicolai de Stärkilax (1490—1500; vgl. Raynald, Ad ann. 1496, n. 24); Laurentius Michael Suurpä (1500—1506); Johann IV. Olavi (1506—1510), und als 22. und letzter katholischer Bischof Avidus Kurck, consecrirt 5. October 1511, gest. 22. Juli 1522 in Folge eines Schiffbruchs. Nach seinem Tode wurde die sogen. Reformation von Schweden aus auch in Finnland eingeführt; dieß konnte nur mittels Anwendung von Gewaltmaßregeln geschehen, so fest war das Christenthum in Finnland trotz Allem begründet worden. Den Stuhl von Åbo bestieg 1528 der „Reformator Finnlands", Martin Skytte, ein apostasirter Dominicaner und intimer Freund Gustav Wasa's, als erster lutherischer Bischof. Die Klöster wurden aufgehoben, so das Dominicanerkloster zu Åbo, das älteste Finnlands, das Franciscanerkloster zu Raumo, dessen Collegium beim Beginn der Reformation in hohem Ansehen stand, das Dominicaner- und das Franciscanerkloster zu Wiborg, und das zu Kökar auf Aland. Am längsten bestand noch das auf das inständige Verlangen des Volkes 1438 gestiftete Birgittenkloster zu Nädendal (Gnadenthal), zwei Meilen von Åbo, welches im Vergleich mit den übrigen am reichsten dotirt war, aber dem Lande auch den größten Vortheil brachte. Die bis 1595 geduldeten Nonnen hatten nämlich die Einwohner dieser Stadt zu der heute noch daselbst blühenden Leinenindustrie und Strumpfstrickerei angeleitet. Rußland, das schon vorher einzelne Theile erobert hatte, entriß den Schweden 1809 ganz Finnland und gab diesem 1811 den Titel eines Großfürstenthums. Dieses wird heute noch nach eigener Verfassung und Gesetzgebung durch gesonderte Verwaltung in unmittelbarer Abhängigkeit vom Kaiser selbst regiert und zählt (1881) auf 373 603,8 qkm 2 081 612 Einwohner, wovon sich 2 040 535 zur lutherischen, 38 757 zur griechisch-orthodoxen und 2320 zur katholischen Religion bekennen. Der Muttersprache nach unterscheidet man 1 774 000 Finnen, 298 000 Schweden, 4200 Russen, 1800 Deutsche, 1000 Lappen u. s. w. Letztere sind die älteste Bevölkerung und jenseits des 68.° nördl. Br. in die drei lutherischen Kirchspiele Enontekis, Enare und Uutsjoki eingetheilt. Die Deutschen finden sich im Wiborgischen; ihre Sprache wird in den Städten, besonders von den gebildeten Ständen gesprochen; die heutige Hauptstadt Helsingfors hat nicht weniger als drei deutsche Buchhandlungen. Die niederen Stände reden die finnische Sprache. Diese wort- und bilderreiche poetische Sprache erklärt uns auch das merkwürdige Talent der Finnen zum Improvisiren und den Reichthum der Volkslieder voll Gemüth und Witz. In letzter Zeit wurde sie amtlich der schwedischen gleichgestellt, welche bisher ausschließlich die Sprache der Beamten, Gerichte und Schulen war. In die herrschende lutherische Kirche sind fast alle Kirchenordnungen, Liturgien und kirchliche Bücher aus der schwedischen übergegangen; auch ihre Verfassung ist ein Abbild der schwedischen Kirche. Finnland zerfällt in drei bischöfliche Stifter: Åbo, mit der Residenz in Helsingfors, Borga und Kuopio, und diese wieder in 37 Propsteien und 210 Pastorate. Der Bischof von Åbo erhielt 1817 den Titel

Erzbischof, aber dadurch keinerlei Jurisdiction über die anderen. Die höchste kirchliche Behörde bildet der kaiserliche Senat zu Helsingfors, zu dessen Departements eine geistliche Expedition gehört. In Altfinnland heißt der Oberpastor Kyrkoherde, der Kaplan einer Filiale Pastor; sogen. Predikanter (Prediger) verwalten die neugestifteten Kirchendistricte. Die Geistlichen werden, wie die höheren Richter und einzelne Civilbeamte, aus den hierzu angewiesenen Steuern direct ausbezahlt. Finnland eigenthümlich sind die Kantpredigten, d. h. solche, die der Pastor auf entlegenen Dörfern seiner Gemeinde in den Bauernstuben oder unter freiem Himmel hält. Die höchste Bildungsanstalt für die Theologen ist die 1827 von Åbo nach Helsingfors verlegte Universität (gestiftet 1646 von der Königin Christine, welche das 1628 von Gustav Adolf errichtete Gymnasium in eine reich dotirte Universität mit 16 Lehrern verwandelte); das daselbst befindliche theologische Seminar ist nach dem Muster der früheren schwedischen eingerichtet. Außerdem bestehen noch Gymnasien zu Åbo, Helsingfors, Borga, Wiborg u. s. w. Ueberhaupt hat die geistige Cultur Finnlands, für welche schon zur schwedischen Zeit viel geschah, unter der russischen Regierung sich noch gehoben; namentlich nimmt die Universität einen regen Antheil an der Entwicklung der deutschen Wissenschaft. Die erst seit 1809 eingewanderten Russen stehen unter einem Protojerei in Wiborg und haben zwei Klöster, das eine, schon 992 gegründet, auf der Insel Walamo im Ladogasee, das andere südöstlich von Kexholm auf der Insel Konewitz. Die wenigen Katholiken haben eine Kirche in Wiborg, welche bis vor Kurzem von einem Dominicaner versehen wurde, und in Helsingfors eine von der Regierung unterhaltene Missionsstelle, welche im August 1867 Herr Funcke, jetzt Professor der Theologie an der Akademie zu Münster, definitiv übernahm. (Vgl. außer den bereits angeführten Werken noch: M. Pauli Juusten, Chronicon Episcop. Finland. annotat. et apparatu monument. illustr. a H. G. Porthan, Aboae 1799; J. Messenius, Chron. Episcop. per Sueciam, 1685; Peringskioldi, Monum. sueco-goth., 2 tom., Stockholm. 1710—1719; Fr. Rühs, Finnland und seine Bewohner, Leipzig 1809; Gerschau, Versuch einer Geschichte Finnlands, Odense 1821; J. W. v. Schubert, Schwedens Kirchenverfassung, 2 Bde., Greifswalde 1821; Gallitzin, La Finlande, 1852; Moroni, Dizion. I, 35 sq.; Wiggers, Kirchliche Statistik II, 423 ff.; Belsheim, Omsorg i Norden for Finnernes (Lappernes) Omvendelse til Kristendommen för Reformationen, i Tidssk. f. d. evang. luth. Kirke ny Raekke VII, 2, 327 sqq.) [Neher.]

Firmicus Maternus, bezw. Julius Firmicus Maternus, heißt laut der Unterschrift des einzigen uns erhaltenen Manuscriptes (cod. Vaticano-Palatinus 165, saec. X) der Verfasser einer Schrift De errore profanarum religionum, welche die Kaiser Constantius (337—361) und Constans (337—350) auffordert, die letzten Reste des Heidenthums auszurotten. Der Verfasser sowohl wie seine Schrift sind dem christlichen Alterthume vollständig fremd, und alles Wissen um dieselben geht auf das genannte Manuscript zurück, welches leider zu Anfang verstümmelt ist (es fehlen die zwei äußeren Blätter des ersten Quaternio). Die Abfassung der Schrift ist (nach der Anspielung auf Mißerfolge der Perser im Kampfe mit Rom c. 29, n. 3) mit ziemlicher Sicherheit um 347 anzusetzen, und vielleicht darf (im Hinblick auf c. 7) Sicilien als des Verfassers Heimat oder Wohnsitz gelten. Die Identificirung des Verfassers mit dem gleichzeitigen neuplatonisch-heidnischen Mathematiker Julius Firmicus Maternus (Junior Siculus) stößt auf unüberwindliche Schwierigkeiten und ist jetzt allgemein aufgegeben; vielleicht sind die beiden Auctoren Brüder oder Vettern gewesen, oder aber der Christ ist fälschlich mit dem Namen des Heiden bezeichnet worden, indem der Schreiber letzterem, dem Verfasser der acht Bücher Matheseos, irrthümlich auch die Schrift des ersteren beilegte (Ad. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendl. I, 124, Anm. 3). Ihrer Haltung und Tendenz nach läßt sich diese Schrift den älteren Apologien des Christenthums an die Seite stellen; in den beiderseitigen Eigenthümlichkeiten spiegelt sich so recht der Unterschied der Zeiten. Das polemische Element, welches die christliche Apologie bis zum Jahre 312 nur als Schutzwaffe in sich schloß, ist in dieser Schrift nicht bloß in den Vordergrund getreten, sondern zur Alleinherrschaft gelangt. Naturgemäß richtet sich ihr Angriff zunächst und hauptsächlich gegen die Geheimdienste, in welchen das Heidenthum seine letzte Zufluchtsstätte fand; es wird der crasse Aberglaube und die widernatürliche Unsittlichkeit mancher dieser Mysterien aufgedeckt (c. 6—17) und sodann der Nachweis versucht, daß die Losungsworte, an welchen die Eingeweihten sich erkannten, signa vel symbola, nichts Anderes seien, als diabolische Nachäffungen biblischer, insbesondere prophetischer Aussprüche (c. 18—27). Die Schrift läßt sich nicht freisprechen von einem gewissen Zelotismus, welcher kein Bedenken trägt, zu Gewaltmaßregeln aufzureizen. Uebrigens ist der Verfasser sich bewußt, das Interesse der Heiden selbst zu vertreten: ist der Kranke nur erst wiederhergestellt, so erkennt er den Nutzen unangenehmer und schmerzlicher Heilmittel dankbar an (c. 16, n. 4—5). In dogmengeschichtlicher Hinsicht ist das eingehende Zeugniß über die heilige Eucharistie c. 18 von besonderem Interesse. Die Darstellung ist sehr lebendig und schwungvoll und die Sprache verhältnißmäßig rein, wenngleich nicht frei von Plebejismen. — Ueber die mehrgenannte Handschrift s. A. Reifferscheid in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Cl. d. k. k. Ak. d. Wiss. zu Wien LVI (1867), 512—513. Die

erste Druckausgabe besorgte M. Flacius Illyricus, Straßburg 1562; sie erlebte in der Folge eine lange Reihe mehr oder weniger verbesserter Auflagen (bei Gallandi, Bibl. vet. patr. V, 21—39, bei Migne, PP. lat. XII, 971—1050). Eine neue Ausgabe, auf Grund neuer Vergleichung der Handschrift, lieferte C. Bursian, Leipzig 1856; eine weitere C. Halm, Wien 1867 (M. Minucii Felicis Octavius, Julii Firmici Materni liber de err. prof. rel.; Corpus Script. eccles. lat. II). [Bardenhewer.]

Firmilian, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, stammte aus einem vornehmen Geschlechte, genoß eine gute Erziehung und verband mit einer musterhaften Frömmigkeit eine tiefe Gelehrsamkeit; besonders hatte er sich mit Gregorius Thaumaturgus in der Schule des Origenes, dem er stets als großer Verehrer zugethan war, in den Wissenschaften wohl umgesehen. Um 232 bestieg er den bischöflichen Stuhl zu Cäsarea, und in dieser Stellung nahm er während seiner ganzen Amtsführung den thätigsten Antheil an allen die Kirche betreffenden Fragen. Hierher gehört besonders die Controverse, ob die von den Häretikern ertheilte Taufe gültig sei (baptisma ratum et validum). Wie schon Tertullian (De baptismo c. 15; De pudicitia c. 19), so hatte sich auch die Praxis einiger orientalischen Kirchen und zwei Synoden zu Iconium und Synnada, wo sich die Bischöfe von Phrygien, Galatien, Cilicien und anderen nahe gelegenen Provinzen versammelt hatten, für die Ungültigkeit der Ketzertaufe (s. d. Art.) ausgesprochen. Hiergegen erklärte sich Papst Stephanus, indem er die Ueberlieferung der römischen Kirche geltend machte, während Firmilian die Nichtigkeit der ketzerischen Taufe für apostolische Ueberlieferung erklärte; man wisse wenigstens nicht, wann der Grundsatz aufgekommen sei, und er müsse deßhalb auf Christus und die Apostel zurückgeführt werden. Die ganze Streitfrage gewann eine noch größere Bedeutung, als auch Cyprian mit den meisten afrikanischen Bischöfen für die dem Scheine nach consequentere und strengere Ansicht der Orientalen auftrat. Cyprian wandte sich an Firmilian, um von ihm die Ansicht und Praxis der Orientalen in der fraglichen Sache näher zu erfahren, und Firmilian erklärte sich in einem längern Schreiben, nicht ohne Heftigkeit, Spott und Ironie, gegen Papst Stephan und suchte die Praxis der Orientalen zu vertheidigen. Dieses Schreiben, ursprünglich in griechischer Sprache abgefaßt, wurde von Cyprian in's Lateinische übersetzt und steht in der Briefsammlung Cyprians als Epistola 75. Wie Firmilian im J. 252 nach Antiochien gereist war, um das novatianische Schisma beilegen zu helfen, so begab er sich auch zweimal dahin wegen Paulus von Samosata; auf einer dritten Reise erkrankte er unterwegs und starb 269 zu Tarsus in Cilicien. Außer dem Einen schon genannten Briefe sind von den Büchern, welche Firmilian nach Basilius (De Spiritu S. c. 29) verfaßt haben soll, keine auf uns gekommen. Die orientalische Kirche verehrt ihn am 28. October; im römischen Martyrologium aber fehlt sein Name. (Vgl. Gregor. Nyss. In vita S. Gregorii Thaum. 6; Euseb. H. E. 6, 26. 27. 46; 7, 5. 28; Bolland. Octob. XII, 470 sq.) [Fritz.]

Firmung (confirmatio, sacramentum chrismatis, σφραγίς), ein Sacrament der christlichen Kirche. Die Sacramente bilden ein organisches Ganze, und ihre Bestimmung besteht darin, das gesammte Leben der Menschen zu weihen und zu heiligen, den alten Adam im Geschlechte zu ertödten und den neuen nach Gott geschaffenen Menschen immer mehr herauszubilden, überhaupt das Erlösungs- und Heiligungsbedürfniß des gefallenen Geschlechts nach allen Seiten hin, für alle Lagen, Verhältnisse und Zustände zu befriedigen. Die Reihe dieser Sacramente eröffnet die Taufe als Vorbedingung aller übrigen; sie befreit und reinigt den Menschen von allen Sünden und versetzt ihn gleich einer Pflanze aus dem Boden der Welt in das Reich der Gnade, pflanzt in ihm den Keim des neuen himmlischen Lebens und sichert ihm alle jene Gnaden zu, welche ihm zur selbstthätigen Entfaltung desselben im Fortgange des Lebens nothwendig sind. Mit der Taufe steht in nächster Verbindung die Firmung, welche in der Reihe der Sacramente das zweite ist. In ihr wird nämlich zur Vollendung gebracht, was in der Taufe angefangen worden. Denn die Firmung ist das Sacrament, in welchem dem Getauften der heilige Geist mitgetheilt wird, welcher ihn in dem in der Taufe angenommenen christlichen Glauben befestigt und ihm den Muth verleiht, denselben vor der Welt freudig zu bekennen, gegen alle Gefahren standhaft zu vertheidigen und für ihn Alles zu dulden. In Bezug auf diese besondere Gnade wird sie daher confirmatio, d. i. Befestigung, auch consummatio und perfectio, d. i. Vollendung, genannt, wodurch eben sowohl ihre nahe Beziehung zur Taufe als auch ihre wesentliche Verschiedenheit von derselben angedeutet wird. Obgleich sie daher jedem, der getauft ist, ertheilt werden kann, so ist es ihrem speciellen Zweck doch angemessen, zum Empfang einen Zeitpunkt im Leben des Menschen, welcher die Bekanntschaft mit den Wahrheiten der christlichen Religion voraussetzt, oder doch den Gebrauch der Vernunft abzuwarten, weil eigentlich erst von dieser Zeit an von einem Kampfe gegen die Gefahren des Glaubens die Rede sein kann. Deßhalb besteht auch in der abendländischen Kirche die Gewohnheit, bei Kindern damit bis nach dem Empfange der heiligen Communion (s. d. Art. Erstcommunion) zu warten, jedenfalls sie nicht leicht vor dem siebenten Lebensjahre zu ertheilen (Catech. Rom. p. 2, c. 3, § 17). Die Firmung ist zwar zur Seligkeit nicht unumgänglich nothwendig, und auch darin unterscheidet sie sich von der Taufe, aber sie ist für jeden, der sich ihrer theilhaftig machen kann, von unschätzbarem Nutzen,

weil sie ihm die Kraft verleiht, den seligmachenden Glauben zu bewahren und das christliche Leben zu bethätigen. Denn wenn auch das Bekenntniß desselben jetzt nicht mehr so vielfach mit grausamen Qualen und Lebensgefahren bedroht ist, wie in den ersten Zeiten des Christenthums, so haben dieselben doch noch keineswegs überall aufgehört. Ueberdieß bleiben die inneren Versuchungen und die Reizungen der Welt bestehen, und der Feind des christlichen Namens bedient sich jetzt meistens anderer äußerer Mittel, die in ihren Wirkungen für Viele ebenso gefahrvoll sind, als die früheren Androhungen von Martern und Todesstrafen, nämlich der Reden und Schriften irreligiöser und unsittlicher Menschen, welche die christlichen Wahrheiten angreifen, lächerlich und verächtlich zu machen und so den Herzen besonders der jungen Christen zu entreißen suchen. Es ist daher eine höhere Kräftigung, wie sie das heilige Sacrament der Firmung verleiht, für sie höchst nöthig, wenn sie solchen Gefahren siegreichen Widerstand leisten sollen. Demnach kann niemand, ohne sich schwer zu versündigen, in sorgloser Weise verabsäumen, sich der ihm von Gott in diesem Sacrament dargebotenen Gnade höheren Beistandes, sobald es ihm möglich ist, theilhaftig zu machen. Deßhalb hat auch die katholische Kirche von Anfang an fest an diesem Sacrament gehalten; es erscheint ihr als die Weihe des „auserwählten Geschlechtes, der königlichen Priesterschaft, des heiligen Volkes, in welchem Alle die Vollkommenheiten Dessen verkündigen, der sie aus der Finsterniß berufen hat zu seinem wundervollen Lichte" (1 Petr. 2, 9 f.), als Salbung des Gläubigen zum Kämpfer Christi, als höhere Kräftigung zum mannhaften Bekenntnisse des Glaubens.

Die Einsetzung dieses Sacramentes durch Christus geht sowohl aus der heiligen Schrift als aus der Tradition hervor. Christus verspricht, denen, welche an ihn glauben würden, den heiligen Geist zu senden (Joh. 7, 37—39); und in den Unterredungen, welche er kurz vor seinem Leiden mit seinen Aposteln pflog, ertheilte er ihnen wiederholt die tröstliche Verheißung, daß er den heiligen Geist ihnen senden werde, um sie zu stärken und zu kräftigen in den bevorstehenden Kämpfen, um ihnen das tiefere Verständniß seiner Heilswahrheit zu eröffnen und ihnen den Muth zu verleihen, daß sie seinen Namen überall freudig bekennen (Joh. 15, 26; 16, 13). Diese Verheißung des Erlösers erfüllte sich beim Pfingstfeste an den Aposteln und zugleich, wie schon der Prophet Joel (2, 28) vorher verkündigt hatte, an den sämmtlichen Gläubigen. Bloß die Weise der Erfüllung war eine verschiedene. Während nämlich die Apostel die Kraft und Gnade des heiligen Geistes auf eine außerordentliche wunderbare Weise unter der Gestalt feuriger Zungen überkamen, wurde sie den übrigen Gläubigen durch die Händeauflegung der Apostel zugeeignet. Dieser Händeauflegung als eines bedeutsamen Zeichens hatte sich schon der Erlöser bedient, als er die Kinder segnete, und die Apostel behielten diesen Ritus nicht bloß bei, sondern sie machten von ihm auch als einer wahrhaft heiligen, sacramentalen Handlung Anwendung; sie legten überall den Gläubigen und schon Getauften die Hände auf, damit sie den heiligen Geist empfingen zur Stärkung ihres geistlichen Lebens, zur Befestigung ihres Glaubens und ihrer Hoffnung. Dieser apostolischen Gewohnheit, den Getauften durch Gebet und Händeauflegung den heiligen Geist mitzutheilen, geschieht in der Apostelgeschichte ausdrückliche Erwähnung, indem sie (8, 14—17) berichtet, daß die Apostel Petrus und Johannes nach Samaria gesandt wurden, um den durch den Diacon Philippus Getauften den heiligen Geist zu ihrer geistigen Vollendung mitzutheilen, und ebenso zeugt dafür das Benehmen des Apostels Paulus, welches die Apostelgeschichte (19, 1—6) erzählt. Der Apostel fragt an dieser Stelle die Jünger, welche er zu Ephesus traf, ob sie auch, da sie gläubig geworden, den heiligen Geist empfangen hätten, und als er vernimmt, daß sie bloß die Johannestaufe erhalten hätten, läßt er sie zuvor im Namen Jesu taufen und legt ihnen alsdann selbst die Hände auf, worauf sie, wie es dort heißt, den heiligen Geist empfingen. Auf dieselbe apostolische Praxis bezieht sich auch die Stelle im Hebräerbrief 6, 1—4, wo der Apostel zu den Anfangsgründen und Grundelementen der christlichen Lehre auch den Unterricht von der Mittheilung des heiligen Geistes durch apostolische Händeauflegung rechnet. Gleicher Weise sind endlich auch jene neutestamentlichen Stellen von dem Sacramente der Firmung zu deuten, worin von einer Befestigung und Salbung in Christo, von einer Besiegelung mit dem heiligen Geiste, von einer Erneuerung durch denselben Geist die Rede ist (2 Cor. 1, 21. 22. Eph. 1, 13. Tit. 3, 5 f.). Die Apostel betrachteten und vollzogen demnach die Händeauflegung als eine wahrhaft heilige Handlung, an welche höhere Gnadenwirkungen geknüpft waren; sofern daher nur der Erlöser Gnaden verheißen und spenden und die Spendung an äußere Zeichen anknüpfen kann, insofern kann die Anordnung der Händeauflegung durch Christus und somit der wahrhaft sacramentale Charakter derselben gar nicht in Abrede gestellt werden. Wenn nun auch nicht genau bestimmt werden kann, zu welcher Zeit oder bei welcher Gelegenheit Christus dieses Sacrament förmlich eingesetzt hat: ob etwa, wie Einige meinen, zugleich mit der Einsetzung des heiligen Abendmahls, oder, wie Andere dafür halten, in dem Zwischenraum zwischen seiner Auferstehung und Himmelfahrt, wo er seine Apostel schließlich über die Geheimnisse seines Reiches belehrte (Apg. 1, 2—4), so ist doch gewiß, daß er es eingesetzt hat; denn hierauf führen nicht bloß die oben angeführten Verheißungen Christi, sondern es geht auch thatsächlich daraus hervor, daß die Apostel dieses Sacrament in einer eigenthümlichen Form den Getauften spen-

deten, was sie, wie schon gesagt, ohne Auftrag Christi nicht gethan haben würden, und aus den Wirkungen der damit verbundenen göttlichen Gnade, welche niemand verheißen und gewähren konnte, als Christus. Damit stimmt auch die Tradition überein. Schon die apostolischen Väter deuten unverkennbar auf dieses Sacrament hin, wenn sie von einer Mittheilung des heiligen Geistes an die Getauften zur Kräftigung ihres geistigen Lebens reden (Clem. Rom. Epist. 1 ad Cor. 42; Herm. Past. Mand. 5); die unmittelbar nachfolgenden Väter aber sprechen sich über den sacramentalen Charakter der Firmung, sowie über ihren Unterschied von der Taufe schon ganz entschieden aus; sie stellen die Taufe, die Händeauflegung und die Eucharistie als besondere Sacramente neben einander (Tertull. De bapt. 7; De resurrect. carnis 8; De praescript. 40), und nennen die Firmung das Sacrament der Salbung, welches dem schon Getauften zu ertheilen sei. Bei den Verhandlungen über die Gültigkeit der Ketzertaufe sind beide Parteien einstimmig darin, daß die Häretiker jeden Falles die Firmung nicht gültig spenden könnten (Cypr. Epp. 70—76; Cornel. Ep. ad Fab. bei Eus. 6, 43). Auch die Particularsynoden von Elvira (305) und von Laodicea (364) sind in Betreff des sacramentalen Charakters der Firmung ganz entschieden und ertheilen über die Weise ihrer Spendung besondere Vorschriften; die letztere Synode z. B. erhebt die kirchliche Sitte, mit dem Taufacte unmittelbar die Ertheilung der Firmung zu verbinden, zu einer gesetzlichen Vorschrift (can. 48). Bei den späteren Kirchenvätern, Ambrosius, Augustinus u. s. w., findet die Idee der Firmung nach allen ihren einzelnen Momenten hin ihre bestimmte dogmatische Aussprache, und ebenso wird ihre Realität von den verschiedenen häretischen und schismatischen Parteien der orientalischen Kirche anerkannt. Wenn die ältesten Kirchenväter der Firmung als eines besondern Sacramentes seltener Erwähnung thun, so hat dieses seinen Grund einfach darin, daß in der alten Kirche, wo vorzugsweise nur Erwachsene getauft wurden, die Firmung sofort mit der Taufe verbunden wurde; selbstredend kann hieraus ebenso wenig auf eine Identität der Taufe und Firmung geschlossen werden, als die altkirchliche Gewohnheit, den getauften Kindern sofort die heilige Eucharistie zu reichen, zu einem Schlusse auf eine Identität der Taufe und Eucharistie berechtigt.

Die **Protestanten** verwerfen das Sacrament der Firmung, indem sie die Einsetzung desselben durch Christus läugnen, und haben dafür eine Cerimonie eingeführt, welche sie Confirmation nennen, und worunter sie eine feierliche Erneuerung des Taufgelübdes im Angesichte der versammelten Gemeinde verstehen, oder einen Act, wodurch die Getauften, nachdem sie vorher von ihrem Glauben Rechenschaft abgelegt haben, als selbständige Glieder der Gemeinde anerkannt und feierlich in dieselbe aufgenommen werden, also eine leere Cerimonie ohne Gnadenwirkung (vgl. d. Art. Confirmation). Allein die Abläugnung der göttlichen Einsetzung dieses Sacramentes steht in entschiedenem Widerspruche mit den oben angeführten Stellen des N. T. und ist einer weitern Widerlegung gar nicht werth, da sich zumal Thatsachen, wie die von den Aposteln selbst geschehene Spendung der Firmung, durch Abläugnen nicht ungeschehen machen lassen. Dagegen ist die von den Protestanten eingeführte Cerimonie, welche die Stelle der Firmung vertreten soll, im N. T. durchaus nicht angeordnet, sondern eine rein menschliche Einrichtung, eine bloße Schulangelegenheit, und in kirchlicher Beziehung überflüssig, da die Confirmanden schon durch die Taufe förmlich und feierlich in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden sind und daher vor der Confirmation nicht weniger Glieder dieser Gemeinschaft sind, als nach derselben. Daher hat auch die Synode von Trient mit Recht die Lehre der Reformatoren von der Firmung verworfen und dagegen die Sacramentseigenschaft derselben festgehalten (vgl. Sess. VII, De confirm. can. 1—3).

Was nun die **Wirkungen** dieses Sacramentes betrifft, so verleiht dasselbe 1. eine Vermehrung der in der Taufe empfangenen heiligmachenden Gnade; 2. die besondere Gnade, die christliche Lehre fest zu glauben, standhaft zu bekennen und im Leben darzustellen (Joh. 15, 27. Luc. 24, 48. Apg. 1, 4. 8; 2, 2; 5, 41—42); 3. einen unauslöschlichen Charakter, welcher dem Empfänger eingeprägt wird (Hebr. 6, 4. 6; Conc. Trid. Sess. VII, De Sacr. can. 9). Die Firmung besiegelt und befestigt also und bringt zur Vollendung, was in der Taufe grundgelegt ist. Sie macht den Getauften durch Mittheilung des heiligen Geistes allseitig tüchtig zur Lösung seiner sittlichen Aufgabe und verleiht ihm insbesondere die höhere Weisheit, Kraft und Stärke, auf daß er der Welt und ihren Versuchungen gegenüber seine Taufunschuld, seinen Glauben und seine Hoffnung sich schütze, daß er allmälig heranwachse zu einem Manne im Vollalter Christi und den Kampf des Kreuzes gegen die Welt freudig zu dem seinigen mache. Der unauslöschliche Charakter aber ist das Wahrzeichen eines Streiters Christi, wodurch er für immer kennbar wird als ein Solcher, der zur Fahne Christi geschworen und die ihm dargebotene Waffenrüstung Christi angenommen hat. Dieser Beruf ist ein ganz allgemeiner und für immer übernommener; die übernatürliche Einweihung zu demselben, die in der Firmung geschieht, ist daher wesentlich eine permanente, d. h. sie drückt der Seele ein unvertilgbares Zeichen auf und darf deßhalb nicht wiederholt werden. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der Firmung ganz so wie mit der Taufe und Priesterweihe; sowie der Mensch nur Einmal wiedergeboren und ein Kind Gottes werden kann, und wie er nur Einmal den Charakter eines geistigen Vaters empfangen kann, so wird er auch nur einmal zu einem

christlichen Manne, zu einem Streiter Christi eingeweiht. — Wenn in Betreff der Wirkungen des Sacraments der Firmung, bezw. der Händeauflegung der Apostel, die Protestanten behaupten, dieselben hätten bloß in gewissen wundervollen Gaben (Charismen, s. d. Art.) bestanden, wie in der Gabe, Wunder zu wirken, zu weissagen, in fremden Sprachen zu reden ꝛc., und dieselben wären bei der Entstehung des Christenthums nothwendig gewesen, um dasselbe bei den Juden und Heiden als göttliche Institution zu bewähren, hätten nach der Apostelzeit aufgehört, und daher habe mit dem Aufhören dieser Charismen auch die Händeauflegung alle Bedeutung verloren, so liegt darin ein großer Irrthum. Jene Charismen waren außerordentliche Wirkungen, welche den Getauften durch den heiligen Geist bei der Händeauflegung der Apostel neben oder zugleich mit den ordentlichen Wirkungen des Sacramentes verliehen wurden. Denn jene wurden nach der evangelischen Geschichte nicht allen, denen die Hände aufgelegt wurden, ertheilt, sondern verhältnißmäßig nur Wenigen, diese aber Allen; jene hatten nur einen äußern Zweck, nämlich Andere von der Göttlichkeit des Christenthums zu überzeugen, diese aber einen innern, nämlich den Empfänger selbst in seinem bereits angenommenen christlichen Glauben zu befestigen; jene waren vorübergehend, d. h. nur in einzelnen Fällen oder Zeitmomenten sich zeigend, diese aber bleibend. Beide sind also wesentlich von einander verschieden, wie es auch der Apostel Paulus (1 Cor. 12 u. 13. 2 Cor. 1, 22) ausspricht. Sie können mit einander verbunden werden, wenn es Gott gefällt, durch jene außerordentlichen Gaben an einzelne Individuen, jene äußeren Zwecke zu erreichen, und haben deßhalb auch, wenngleich sie bei der Entstehung des Christenthums häufiger waren, in der Kirche keineswegs ganz aufgehört; aber nothwendig mit einander verbunden sind sie nicht, während die ordentlichen Gaben des heiligen Geistes, welche mit der Firmung wesentlich verbunden sind, stets vorhanden und bei jedem Individuum wirksam sind, wenn anders es selbst deren Wirksamkeit kein Hinderniß in den Weg legt (Conc. Trid. Sess. VII, De sacr. can. 6; Catech. Rom. p. 2, c. 3, § 18).

Die Art und Weise der Spendung dieses Sacramentes ist folgende. Der Bischof breitet über sämmtliche Firmlinge die Hände aus und fleht auf sie die Gnade des heiligen Geistes herab; alsdann salbt er jeden Einzelnen unter specieller Handauflegung mit dem Chrisam, und zwar an der Stirn, dem Sitze der Scham, und unter Hinzufügung eines leisen Backenstreiches, dadurch andeutend, daß der Firmling sich des christlichen Bekenntnisses nicht schämen und allen Mißhandlungen um Christi willen sich freudig unterziehen solle. — Ueber die Materie der Firmung sind nicht alle Theologen gleicher Meinung. Einige, z. B. Morinus, betrachten als solche ausschließlich die Handauflegung des Bischofs, und zwar bald die der Salbung mit dem Chrisam vorhergehende allgemeine, bald die in der Salbung der Stirn einschließlich mitgegebene specielle Handauflegung. Andere sind der Ansicht, daß die Materie dieses Sacraments in dem Chrisam, in dem mit Balsam vermischten, vom Bischofe geweihten Oele, näher in der Salbung der Stirn des Firmlings mit dem Chrisam bestehe. Die Meisten aber verbinden beides mit einander und erklären demnach die Salbung und die darin einschließlich mitvollzogene Handauflegung als die Materie der Firmung. Diese letztere Ansicht möchte wohl auch die meisten Gründe für sich haben. In den heiligen Schriften geschieht der Handauflegung ausdrückliche Erwähnung, und sie ist daher wohl als ein ganz wesentliches Moment des Firmungsritus anzusehen. Aber auch der Salbung mit Chrisam (s. d. Art. Oele, heilige) für diesen Fall geschieht in den heiligen Schriften Erwähnung (1 Joh. 2, 27. 2 Cor. 1, 21. 22), und ihre Anwendung dabei ist in der Kirche uralt; mehrere Väter behaupten mit Rücksicht auf die genannten Stellen entschieden ihren apostolischen Ursprung. Die Väter legen überhaupt auf diese Salbung das größte Gewicht und sprechen die Ueberzeugung aus, daß das Chrisam vermöge der Wirksamkeit des heiligen Geistes zum Träger und Vermittler höherer Kräfte werde (Cyrill. Hieros. Cat. myst. 3, 3; Cyrill. Alex. In Is. l. 3, tom. 1, 353; Aug. In I ep. Joan. tract. 3, n. 5). Auch die Synode von Trient gibt zu verstehen, daß die Salbung mit Chrisam wesentlich zu diesem Sacrament gehöre (Sess. VII, De confirm. c. 2). In dem Decretum Eugenii IV. pro Arm. wird einfach das Chrisam als Materie der Firmung erklärt, wohl, weil die Handauflegung als damit verbunden und daher als mit inbegriffen sich von selbst verstehe. Die Salbung mit Chrisam gehört also jedenfalls zur Materie der Firmung. — Die Form dieses Sacramentes anlangend, so besteht dieselbe im Allgemeinen in den Gebeten, welche theils der Händeauflegung und Salbung vorhergehen, theils dieselbe begleiten, denn in der Apostelgeschichte (8, 15) heißt es von den Aposteln Petrus und Johannes: „Als sie gekommen waren, beteten sie für sie (die Getauften), daß sie den heiligen Geist empfingen; dann legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den heiligen Geist." Insbesondere aber sind es die Worte Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, welche bei der Salbung unter der speciellen Handauflegung gesprochen werden. Das Gebet selbst, welches die Apostel hierbei verrichteten, ist zwar im N. T. nicht angegeben, aber es muß angenommen werden, daß es dem Gegenstand angemessen war; es kommt daher der Kirche zu, ein Gebet von gleicher Beschaffenheit dafür aufzustellen und zu verrichten. Das Gebet der katholischen Kirche ist aber dem Wesen und der Bedeutung der Firmung vollkommen angemessen und daher die passende Form

dafür; sein Gebrauch ist sehr alt, da sich schon im 8. Jahrhundert Beweise dafür vorfinden. In der griechischen Kirche lautet die Form: Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου (Constantinop. I, can. 7), und in anderen orientalischen Kirchen wieder anders.

Schließlich ist noch Einiges über den **Ausspender** und **Empfänger** dieses Sacramentes zu bemerken. Nach dem Zeugnisse der Apostelgeschichte (Kap. 8) verrichteten die Apostel ausschließlich die Firmung, und sie übertrugen dieselbe nicht, wie die Taufe, den Diaconen. Von den Aposteln ging dieses Recht auf ihre Nachfolger, die Bischöfe, hinüber und der Bischof ist demnach der ordentliche Ausspender der Firmung. Hierfür zeugen Papst Cornelius (bei Euseb. H. E. 6, 43), Cyprian (Ep. 73), das Concil von Elvira (can. 38. 77), Innocenz I. (Ep. ad Decent. c. 3), Hieronymus (Adv. Lucif. n. 8), Augustin (Trinit. 15, 26, 46) u. A. Das Concil von Trient hat darum die Behauptung, daß jeder einfache Priester die Firmung spenden könne, mit Recht verworfen (Sess. VII, De confirm. can. 3). Diese ausschließliche Spendung der Firmung von Seite des Bischofs entspricht auch vollkommen der Idee der Firmung; sowie die letzte Vollendung eines Gebäudes dem Baumeister selbst vorbehalten zu werden pflegt, so ziemt auch die Vollendung der Taufe, die Besiegelung und Befestigung des Christen denjenigen, welche unter den Dienern Christi beim Bau seines Hauses den höhern und höchsten Rang einnehmen. Wie der Feldherr selbst für den Kriegsdienst aufnimmt und einweiht, so steht auch die Einweihung für das christliche Leben und seine mannigfaltigen Kämpfe ordentlicher Weise nur den Führern im Heere Christi, also nur den Bischöfen zu (Catech. Rom. p. 2, c. 3, § 10. 13). Nach dem klaren Zeugnisse des hl. Hieronymus (Adv. Lucif. n. 8. 9; Ep. ad Evangel. 146, 1) erkannte aber schon die alte Kirche in diesem Vorrechte des Bischofes nicht einen Ausfluß seiner Weihegewalt, sondern seiner höhern Jurisdiction. Wenn daher außerordentlicher Weise ein einfacher Priester das Sacrament der Firmung spenden soll, so kann er es nicht aus eigener, sondern aus delegirter Macht, und zwar muß ihm dieselbe gegenwärtig vom apostolischen Stuhle selbst ertheilt werden, und das Chrisma, dessen er sich bedient, muß von einem Bischof geweiht sein. Diese Vollmacht wird aber nur in wichtigen und sehr dringenden Fällen ertheilt, z. B. wenn Missionarpriester dahin gehen, wo noch keine Bischöfe sind (Decretum Eugenii IV. pro Arm.; Pallavicini, Hist. Conc. Trid. 9, 7; Benedict. de Synod. dioec. 7, 7). In der griechischen Kirche wird zwar allgemein von den einfachen Priestern die Firmung ertheilt, und zwar unmittelbar nach dem Taufact; aber dieses muß dort gleichfalls als Folge einer allgemeinen und ständigen Delegation angesehen werden, da es in den darüber auf dem Concil von Florenz mit den Griechen gepflogenen Unterhandlungen heißt, dieselben hätten sich hierüber dem canonischen Rechte und Gesetze gemäß (canonice et legitime) ausgesprochen. Ueber die ältere Lehre und Praxis der griechischen Kirche kann kein Zweifel bestehen. Der hl. Chrysostomus nennt (Hom. in Actus 18, 3) die Vornahme der Geistesmittheilung ein ganz besonderes Vorrecht der Apostel (δῶρον ἐξαίρετον); darum hätten auch nur die Vorsteher der Kirche (κορυφαῖοι) und sonst niemand die nämliche Gewalt. Ein Abweichen von der alten Praxis trat wahrscheinlich erst ein, als durch die Einfälle der Barbaren die Bischofssitze verödeten. — Rücksichtlich des **Empfängers** der Firmung endlich ist zu bemerken, daß, da die Firmung nach ihrer Idee nicht die Wiedergeburt des Menschen, sondern die Stärkung und Belebung des geistigen Lebens im Wiedergeborenen bewirkt, nur der Getaufte zu ihrem Empfange qualificirt und berechtigt ist, wie es auch ausdrücklich in der Apostelgeschichte (8, 14—16; 19, 5. 6) angegeben und von jeher in der katholischen Kirche gelehrt und gehalten worden ist; ferner daß, da die Firmung ein Sacrament der Lebendigen ist, und daher ihr Empfang den Stand der Gnade voraussetzt, der Empfänger, wenn er die Taufunschuld durch eine schwere Sünde verloren hat, sich vorerst durch das Sacrament der Buße zu ihrem würdigen und wirkungskräftigen Empfang vorbereiten muß. (Vgl. Tournely, Tract. de sacramento confirmationis; Bellarmin, De sacr. confirmationis; Welz, Das hl. Sacrament der Firmung, Breslau 1847; Nepefny, Die Firmung, Passau 1869.) [Verlage.]

Fisch als altchristliches Symbol, s. Symbole.

Fischart (Fischaert), Johann, Satiriker, war um 1550 zu Mainz oder auf Mainzer Gebiet geboren. Die Schreibweise Fischaert deutet, wie K. Gödeke (Deutsche Dichter des 16. Jahrhunderts XV, Leipzig 1880, S. XXII) bemerkt, vielleicht auf niederländische Herkunft der Familie. Für das Geburtsjahr gibt es keinen bestimmten Anhaltspunkt; Fischart bezeichnet sich in seiner ältesten bis jetzt bekannten Schrift „Nacht-Rab" vom J. 1570 und noch in einer spätern als „jungen Mann". Wackernagel (J. Fischart von Straßburg und Basels Antheil an ihm, 1870), dem sich Gervinus-Bartsch in der „Geschichte der deutschen Dichtung" und König in der „Deutschen Literaturgeschichte" anschließen, will Straßburg als Geburtsort nachweisen; doch läßt sich der Beiname Mentzer, Menzer, Meintzer, mit (M) und ohne Abkürzung, dessen Fischart sich gewöhnlich bedient, so nur gezwungen erklären (vgl. Gödeke, Einl. XXI). Weil Fischart sich auch „Artevisus von Fischmentzweiler" nennt, hat v. Meusebach vermuthet, irgend ein kurmainzisches Dorf könne gemeint sein. Ueber seinen Bildungsgang weiß man wenig; sein „lieber Herr Vätter Caspar Scheit" von Worms war sein Präceptor; an der Universität Basel studirte er und wurde dort 1574 zum Doctor juris promovirt, nachdem er

über das Thema An filius scholaris teneatur conferre expensas et libros studiorum causa a patre subministratos disputirt hatte. Von 1574—1578 lebte er, soviel bekannt, ohne Amt in Straßburg, zeitweilig in drückender Armut, wenngleich von seiner Schwester Mann, dem Buchdrucker Bernhard Jobin, vielfach beschäftigt. Doch war er auch viel gereist; Frankreich, Flandern, England und Italien hatte er besucht. Im J. 1581 finden wir ihn als Advokaten am Reichskammergericht zu Speier. Im J. 1583 heiratete er die Tochter des Elsässer Chronisten Hertzog; aus dieser Ehe stammten ein Sohn und eine Tochter. Zwei Jahre später wurde er von Eberhart, damals Vormund des Johann von Hohenfels u. s. w., Herrn zu Reipoltzkirch, als Amtmann in Forbach angestellt. Da er sich aber in einer Schrift aus dem Jahr 1588 von Trübuchen, d. i. von Straßburg (nach dem lateinischen Namen Augusta Tribocorum) nennt, hält v. Meusebach (Fischartstudien, herausgeg. von Camillus Wendeler, Halle a. d. S. 1879, 155) es nicht für unmöglich, wenn auch wenig wahrscheinlich, daß er nicht lebenslang Amtmann in Forbach geblieben sei, sondern sich wieder nach Straßburg gewendet habe. Er starb 1591. (Vgl. insbesondere Gödeke, Einl.) — Seiner Schriften waren, wenn man kleine Flugblätter mitzählt, über 50, theils in Prosa, theils in Versen; manche der unbedeutenderen sind verloren gegangen, erhalten sind etwa 40. Nur selten schreibt er seinen vollen Namen; öfter deutet er ihn durch einzelne Buchstaben an, wie J. F., J. F. M., J. F. G. M., oder durch Umkehrung und Versetzung, z. B. Hartfisch, τραχσχιφ, Retznem, oder er übersetzt „Huldrich (nach der Bedeutung von Johannes im Hebräischen) Elloposkleros", oder gibt Pseudonyme: „Guicciard", „Jesuwelt Pickhart", oder Anagramme: „In Freuden Gedenk Mein", „Jove Fovente Gignitur Minerva", „Inmundi Fimus Gratia Mundi", oder er unterläßt jede Andeutung (vgl. C. Wendeler a. a. O. 293 ff.). Gervinus theilt Fischarts Werke nach drei Richtungen hin, nach denen er sich von Zeitverhältnissen angeregt gefunden habe, in drei Gruppen: über die kirchlichen Bewegungen, über die politisch-vaterländischen Interessen Straßburgs, Deutschlands und der Nachbarländer und über die allgemeinen sittlichen Zustände und Eigenheiten der Zeit; auf diese Momente lasse sich fast alles Uebrige in seiner Schriftstellerei zurückbeziehen. Doch ist diese Scheidung nicht strenge durchzuführen. Ueber den Werth der einzelnen Schriften gehen die Meinungen meist sehr aus einander; es scheint, der confessionelle Standpunkt vieler Beurtheiler hat sich auch bei der Abschätzung der literarischen Bedeutung geltend gemacht. Fischart war Calvinist. Wer unmittelbar nach Lesung von Gervinus, H. Kurz und einigen anderen Literarhistorikern die polemischen Schriften selbst zur Hand nimmt, dürfte sich sehr enttäuscht fühlen. Unbefangen urtheilt K. Gödeke: „Wie nicht alles, was Fischart in Prosa schrieb, gleichen Werth hat, so ist auch bei den gereimten Schriften zwischen den polemischen und den übrigen zu unterscheiden. Die kirchlich-polemischen gegen Jacob Rabe, Johann Nasus und die Jesuiten können jetzt nur noch, weil sie von Fischart herrühren, die Aufmerksamkeit auf sich ziehen." Seine erste derartige Arbeit, „Nacht-Rab oder Nebelkräh" (1570) ist nichts als eine persönliche Schmähschrift gegen Jacob Rabe, Sohn des Ludwig Rabe. J. Rabe war zum Katholicismus übergetreten und erwies sich als ein eifriger Verfechter desselben. Im „Nacht-Raben" werden ihm, nach einigen schulfüchsigen Schulmeistereien, die schandbarsten Bubenstreiche nachgesagt, die auf mündlichem Klatsch beruhen mochten, von ihm selbst aber geläugnet und auch sonst nicht berichtet werden. Etwas lebendiger ist die gegen Nasus gerichtete, nicht persönlich gehaltene Satire „Von St. Dominici und St. Francisci artlichem Leben" (1571), worin sich wenigstens schon etwas Erfindungsgabe zeigt und Mönchsgeschichten lustig behandelt werden. Großen Werth hat jedoch auch diese Satire nicht. Dem „Jesuitenhütlein" liegt, wie H. Kurz entdeckte, ein französisches Gedicht zu Grunde. Die ganze Hölle arbeitet an dem vierhörnigen Jesuitenhütlein, das mit allerlei Greuel vernäht ist und in das die Teufel selbst nisten, so daß Lucifer sogar davor erschrickt. Es ist eine ziemlich frostige Allegorie, die sich leicht umkehren ließe und den Jesuiten nicht sehr wehe gethan haben wird. Diese Satire fand jedoch mehr Beifall als die übrigen, da sie dreimal gedruckt wurde. Der „Bienenkorb des Heyligen Römischen Immenschwarms" in Prosa ist eine Uebersetzung eines holländischen Originals des Philipp Marnix von Aldegonde, jedoch mehrfach erweitert (vgl. Vilmar, Zur Literatur Johann Fischarts, 2. Aufl. 1865). Marnix ist radikal-reformirt, „verwirft alle Tradition ohne Ausnahme und scheint die Nichtannahme des apostolischen Symbolums seitens der reformirten Niederländer nicht allein unbedenklich, sondern sogar höhnend zuzugeben. Es sind daher einige Partien, wie die Besprechung der Transsubstantiation und des Zeichens des Kreuzes, ohne alles Verständniß nicht allein für den römischen, sondern auch für den lutherischen Glauben abgefaßt; beide Auffassungen des Abendmahles, die katholische wie die lutherische, werden als roher Capernaitismus in unzarter Weise verhöhnt". Vilmar weist nach, daß Fischart bis 1578 mit Marbach zusammengestanden, dann aber eine völlige Wendung gemacht und entschieden gegen Marbach, Pappus und die Concordienformel Partei ergriffen hat. Wenn das Büchlein „Bewärung des Vralten gemeynen Sprüchworts: die Gelehrten, die Verkehrten" (1584) von Fischart ist, so hat er sich wenigstens von den tyrannischen Neigungen des Calvinismus ferngehalten, ja gegen den Religionszwang wie gegen die Vermischung des

obrigkeitlichen Amtes mit der Person auch seiner eigenen Partei die Wahrheit gesagt: „Wolt auch zum Glauben niemand zwingen, Gleich wie man euch thet etwa tringen. Sonst würden eben jr diß schaffen, Was jr an andern thetten straffen.“ Ebenso verdient Anerkennung, daß er den Kalenderaberglauben bekämpfte, freilich mit starker Benutzung der Witze des von ihm sonst heftig angefeindeten Franciscanermönchs Joh. Nasus, der wenige Jahre, bevor Fischart „Aller Praktik Großmutter“ (1574) zu jenem Zwecke schrieb, seine Practica Practicarum (1571) veröffentlicht hatte; ob Fischart den nur halb versteckten Namen Jo nas Philognesius wirklich nicht erkannt hat, bleibe dahingestellt; vom Vorwurf des Abschreibens wollte aber selbst Meusebach ihn nicht freisprechen. Einen gemeinsamen Vorgänger hatten aber beide an Jacob Henrichmann, dessen Prognostica schon 1508 erschienen waren; bekannt gemacht hat dieselben Wackernagel in der oben citirten Schrift. Indeß war Fischart so tief wie irgend einer der Zeitgenossen in anderweitigem Aberglauben befangen. Er redigirte eine Ausgabe des Malleus 1582; vom J. 1581 ist seine Uebersetzung und Bearbeitung der Daemonomania magorum des Franzosen Bodin, keineswegs rein akademisch, sondern zu praktischen Zwecken: „Vom Außgelaßnen Wütigen Teuffelsheer der Besessenen, Unsinnigen Hexen vnd Hexenmeyster, Vnholden, Teuffelsbeschwerer, Warsager, Schwartzkünstler, Vergiffter, Nestelverknipffer“ u. s. w., „wie sie vermög der Recht erkannt, eingetriben, gehindert, erkündigt, erforscht, Peinlich ersucht vnd Gestrafft sollen werden . . . auß Frantzösischer Sprach treulich in Teutsch gebracht, vnd an etlichen enden gemehret vnd erkläret. Heutigs Tags bei nun zumal zweiffelhafftiger Nachfrag von der Hexen Verdienst vnd Straff den Theologen, Rechtsgelehrten, Medicis, Amptleuten, Richtern, Rhäten, Rhatspersonen, vnd jeder Oberkeyt notwendig zu wißen vnd sich darnach zu richten.“ Einsichtsvolle Männer, die sich bereits gegen die Hexenprozesse erklärt hatten, werden als Werkzeuge des Satans verdächtigt, namentlich ein Arzt Weyer, mit dem sich ein besonderer Abschnitt beschäftigt, wie Fischart auch in der Vorrede zur zweiten Auflage (1586) nochmals gegen ihn polemisirt. Das Buch ist in seinen Einzelheiten geradezu widerwärtig, und wenngleich Fischart nicht alles und jedes, was darin steht, als unumstößlich betrachtet wissen will, so ist doch das Ganze, auch in Fischarts eigenen Beiträgen, nur geeignet, mit Grauen vor den von Fischart vertretenen juristischen Grundsätzen zu erfüllen. Dabei soll auch noch für die Unterhaltung der Leser gesorgt sein, denn es sind „allerhand lustige vnnd anmütige Materien“ von Bodin „vnter einander gemenget, damit nur ein jeder, der darüber kompt etwas, das jhm muntet vnd schmecket, het anzutreffen“. Harmlos ist Fischarts Thätigkeit als Erneuerer und Herausgeber eines alten Gedichtes über Peter von Stauffenberg, genannt Dieringer, dem eine Meerfee, die ihm im Walde erschien, ein Leben bis zum jüngsten Tage in Lust, Ehren und Reichthum zusicherte, wenn er nicht heirate; als er es dennoch that, mußte er sterben; seine Seele wurde gerettet. Ganz unerquicklich aber ist die gleichfalls gereimte Erklärung eines Holzschnittes: „gewiße Wunderzeitung“, wie eine Jüdin zu Binswang unweit Augsburg im J. 1574 „zwai leibhafte Schweinlin“ geboren habe. In 84 Versen wird das angebliche Ereigniß vorgetragen und als göttliches Wunder gedeutet. Als Herausgeber alchemistischer Schriften hat ihn unlängst Wendeler im Archiv für Literaturgeschichte nachgewiesen. Ist es bei einzelnen Arbeiten Fischarts nicht leicht zu unterscheiden, wie viel Herzensmeinung und wie viel Geschäftsinteresse unterlaufe, so muthet doch wohl am seltsamsten die Uebersetzung der lateinischen Elogia des Onuphrius Panvinius auf einige zwanzig Päpste an, vom J. 1378 bis auf seine Zeit, zur Erklärung von Holzschnitten des Tob. Stimmer. Das Bild des Papstes nimmt je die erste, das Elogium des Panvinius die zweite, die Uebersetzung Fischarts die dritte Folioseite ein. Das Buch erschien 1573 und ist dem Bischof von Basel, Melchior von Lichtenfels, zugeeignet. Die bekanntesten Bücher sind unzweifelhaft „Gargantua“ und „Das Glückhafft Schiff von Zürich“. Jenes hat in der ersten Ausgabe (1575) den Titel: „Affenteurliche vnd Vngeheurliche Geschichtschrift Vom Leben, rhaten vnd Thaten der for langen weilen Vollenwolbeschreiten Helden vnd Herrn Grandgusier Gargantoa vnd Pantagruel, Königen inn Vtopien vnd Ninenreich. Etwan von M. Francisco Rabelais Französisch entworfen; Nun aber vberschrecklich lustig auf den Teutschen Meridian visirt vnd vngefärlich obenhin, wie man den Grindigen laußt, vertirt durch Huldrich Ellopostleron Reznem.“ Die Erzählung selbst ist äußerst dürftig, nur die zahllosen Ein- und Ausfälle, die Schilderung aller möglichen und unmöglichen Einrichtungen, Sitten und Gebräuche sind von Interesse. Indeß läßt sich der Inhalt in Kürze nicht annähernd wiedergeben. Stehen aber in grammatischer und lexikalischer Hinsicht seine prosaischen Schriften überhaupt über denen in Versen, so verhalten sich doch nach K. Gödeke's treffender Charakteristik, wenn man die Selbständigkeit des Schaffens zum Werthmesser nimmt, die prosaischen Werke zu denen in Versen wie die alten Centonen zu sonstigen Gedichten. „In der Prosa erscheint er, wenn man seine Quellen gefunden hat, nicht mehr als ein Verschwender, vielmehr als ein fleißiger Sammler, der überallher borgt, Zettel und Einschlag, Zeichnung und Stift.“ Zwar das am häufigsten genannte Gedicht „Das Glückhafft Schiff“ macht nur insoweit einen wohlthuenden Eindruck, als man von dem Mangel an poetischem Gehalt und der überaus langweiligen Ausführung abzusehen vermag. Wie die Ritter ihre Turniere, hatten die Städte ihre Freischießen;

zu einem solchen, welches Straßburg im J. 1576 veranstaltete, trafen die Züricher ein, um die alte Freundschaft beider Städte zu erneuern, und zwar mit einem am Morgen desselben Tages von Zürich mitgenommenen, beim Ausladen noch warmen Hirsebrei. Daß die Helden die sonst viertägige Fahrt in einem Tage zurücklegten, ist für Fischart eine Leistung, welche diejenige der Argonauten übertrifft. Er bestrebt sich, Manneskraft und bundesfreundliche Gesinnung ohne alle Polemik zu verherrlichen, und diese Absicht entschädigt in etwa für die überaus nüchterne Darstellung. „Ich habe es," äußerte sich J. Grimm gegen den eifrigsten Sammler und Verehrer Fischart'scher Schriften, den 1847 verstorbenen Freiherrn von Meusebach, „unter meiner Erwartung gefunden. Aus dem schönen Stoff hätte jeder heutige Dichter viel mehr zu machen gewußt, und selbst Hans Sachs würde ihn besser behandelt haben." — Von anderen ernsten Gedichten verdienen Erwähnung die „Geistlichen Lieder und Psalmen" aus dem Straßburger Gesangbuch von 1576, 30 an der Zahl, neu herausgegeben von G. von Below und J. Zacher, Berlin 1849, darunter eine Uebersetzung des Athanasianischen Symbolums und ein gehaltvolles „Wanderlied für Raisende Leut". In dem „Artlichen Lob der Lauten" als Einleitung zu einem Musikwerke (1572) und dem Vorworte zu Stimmers „Neuen Künstlichen Figuren Biblischer Historien" (1576) spricht sich eine würdige Auffassung der Kunst aus. Die Erklärung der Holzschnitte selbst gehört aber zu den schwächsten Reimereien dieser Art. Das „Lob des Landlustes" ist eine Uebersetzung und verständige Ausführung der Horazischen Epode ohne deren satirischen Schluß; vielmehr bittet er den Gott des Friedens: „Verhüt, daß nicht der gbaute Boden Ein wüste walstatt werd der toden Und werd für Himmelstau begossen Mit Blut von Menschen herzeflossen." Sehr lesenswerth ist die „Anmanung zu christlicher Kinderzucht", in wahrhaft poetischer Sprache und mit Herz und Gemüth geschrieben. Diese und die „Ernstliche Ermanung an die lieben Teutschen aus Anlaß dieses beigesetzten Bildes" (die auf der Weltkugel stehende, mit kaiserlichen Insignien geschmückte Germania) sind wohl Fischarts beste Gedichte; bei Lesung derselben bedauert man, daß er das Feld der ernsten Poesie nicht mehr angebaut hat. [Weisbrodt.]

Fische, Fischfang bei den alten Israeliten. In Aegypten, wo die Israeliten zum Volke herangewachsen waren, gab es sowohl im Nil als in den Kanälen und Seen sehr viele Fische und von verschiedenster Art (Ex. 7, 18. Ez. 29, 4. 5. Herod. 2, 93. Diod. Sic. 1, 36: ὁ Νεῖλος ἔχει παντοῖα γένη ἰχθύων καὶ κατὰ τὸ πλῆθος ἄπιστα. Strab. Geogr. 17, 823), und daß dieselben unter die Lieblingsspeisen der Israeliten gehörten, erhellt aus Num. 11, 5. Wie sich daher im Voraus erwarten läßt, beschäftigten sie sich auch in Palästina, das vermöge seiner Lage am Mittelmeer und seiner Seen und Flüsse keinen Mangel an Fischen hatte, viel mit dem Fischfang. Daß derselbe namentlich im See Genesareth eifrig betrieben wurde, ist aus den Evangelien bekannt (Matth. 4, 18—22. Luc. 5, 2—7. Joh. 21, 1 ff.), und zu Jerusalem hatte ein Thor den Namen Fischthor (Soph. 1, 10. 2 Esdr. 3, 3; 12, 38. 2 Par. 33, 14) ohne Zweifel von dem Fischmarkte, der bei demselben stattfand, und auf den sogar Tyrier zuweilen ihre Fische zum Verkaufe brachten (2 Esdr. 13, 16). Die gewöhnlichen Werkzeuge zum Fischfange waren Angeln (חַכָּה Js. 19, 8. Job 40, 25), Fischerhaken (סִיר, צִנָּה Amos 4, 2), Harpunen (צִלְצַל דָּגִים Job 40, 31) und hauptsächlich verschiedenartige Netze (חֵרֶם, מִכְמֹרֶת, מְצוֹדָה Js. 19, 8. Hab. 1, 15 f. Eccl. 9, 12). Die Zeit, die man gern zum Fischfang wählte, war die Nacht (Luc. 5, 5) kurz vor Tagesanbruch (Plin. H. N. 9, n. 23). Uebrigens durften die Israeliten nur das Fleisch derjenigen Fische und überhaupt Wasserthiere essen, welche Floßfedern und Schuppen haben (Lev. 11, 9 ff.); Aale z. B. waren also verboten. Zu Opfern scheint man aber die Fische nie gebraucht zu haben; jedenfalls werden sie unter den gesetzlichen Opferthieren nicht genannt. [Welte.]

Fischer, Christoph, lutherischer Theologe, aus dem Joachimsthale gebürtig, wurde zu Wittenberg 1544 Magister und, nachdem er Pfarrer zu Jüterbogk gewesen, durch Empfehlung Melanchthons um 1552 Superintendent in Schmalkalden, 1571 Generalsuperintendent in Meiningen, ging 1574 als Oberpfarrer nach Halberstadt und starb 1597 als Generalsuperintendent zu Zelle. Er hatte als des Majorismus verdächtig von den strengen Lutheranern Manches zu leiden; vergeblich bewies er seine Orthodoxie dadurch, daß er die herkömmlichen Beschuldigungen gegen die katholische Kirche im gewohnten Stile dem Volke vortrug. Bei Jöcher befindet sich ein Katalog seiner zahlreichen Schriften. In Döllingers Reformation (II, 305—311) finden sich merkwürdige Stellen aus seinen Schriften gesammelt, worin bittere Klagen über das große sittliche Verderben in der neuen Kirche, über die teuflische Verachtung des Predigtamtes, über die Unterlassung der Communion und der Werke der Barmherzigkeit, über das heftige Verlangen Vieler nach dem verfluchten Papstthum *c. geführt werden. [Schröbl.]

Fischerring, s. Ring.

Fisher, John, Bischof von Rochester (Joannes Roffensis) und Cardinal, wurde 1459 zu Beverley in Yorkshire geboren. An der blühenden Universität Cambridge begann er seine Studienlaufbahn und vollendete sie mit solcher Auszeichnung, daß er 1501, als er zum Doctor der Theologie promovirt worden war, auch zum Kanzler der Hochschule, d. h. zum Anwalte und Vertreter ihrer Gerechtsamen und

Privilegien erwählt wurde und in dieser Stellung zeitlebens blieb. Nachdem er Priester geworden war, ergab er sich mit Feuereifer dem Amte der Seelenführung. Die höchstgestellten Personen vertrauten sich seiner Leitung, und Heinrich VII. selbst zog ihn in seinen Rath. In dieser Stellung erwarb er sich große Verdienste um die Förderung der Wissenschaften, namentlich zu Cambridge. Die Mutter des Königs vermochte er zu Stiftung zweier neuer, prächtig ausgestatteter Collegien in Cambridge (Christ-College und St. Johns-College), und verwendete aus eigenen Mitteln bedeutende Geldsummen zu Unterstützung armer Studirender auch außerhalb Cambridge, ja außerhalb England. König Heinrich VII. ehrte 1504 seine Verdienste durch Verleihung des Bisthums von Rochester. Den apostolischen Eigenschaften des Mannes eröffnete sich hier ein um so größeres Feld der Thätigkeit. Er umfing die ihm anvertraute Heerde als den einzigen Gegenstand aller seiner Mühen, Arbeiten und Aufopferungen, und lehrend und heilend, predigend und wohlthuend suchte er Allen Alles zu werden, ähnlich den großen apostolischen Seelen in den ersten Jahrhunderten des Christenthums. So sehr hatte er die ihm zuerst anvertraute Diöcese als seine geistliche Braut lieben gelernt, daß ihn kein späteres Angebot von glänzenderen und reicheren Kirchen zur Scheidung von derselben je verleiten konnte. Im J. 1509 starb König Heinrich VII., und der jugendliche Heinrich VIII. folgte auf dem Thron. Fisher hatte einigen Einfluß auf seine Bildung gehabt; seine sterbende Großmutter hatte noch auf ihrem Todbette die Jugend und Unerfahrenheit ihres Enkels dem erprobten Führer empfohlen. Durch eine lange Reihe von Jahren ehrte der neue König Fisher wie ein Sohn seinen Vater, und pflegte oft zu rühmen, „daß kein Fürst in Europa einen Prälaten aufzuweisen hätte von der Wissenschaft und Tugend des Bischofs von Rochester". Luthers Auftreten in Deutschland (1517) warf die eifervolle Thätigkeit des verdienstreichen Oberhirten in eine neue Richtung, befestigte aber nur sein gutes und vertrauensvolles Verhältniß zum Könige. Fisher bekämpfte die Irrlehre außerhalb Deutschlands unter den Ersten; ein großer Theil seiner noch erhaltenen Schriften ist diesem Zwecke gewidmet. Selbst das gegen Luther gerichtete Buch Heinrichs VIII. De septem sacramentis ist, wenn nicht von ihm verfaßt, doch unter seinem Einflusse entstanden. Etwa in's Jahr 1525 oder wenig später fällt der Beginn der unglückseligen Leidenschaft des Königs für Anna Boleyn. Bei dem listigen Benehmen der Buhlerin, die ihm die Erreichung seiner Absicht nur für den Preis einer Krone in Aussicht stellte, kam der König von selbst oder auf wohldienerische Einflüsterung dahin, die Ungültigkeit seiner seit 18 Jahren bestandenen Ehe mit der spanischen Katharina zu behaupten. Es ist natürlich, daß er Genossen seiner Meinung und Mitschuldige seines Vorhabens aufsuchte, und nicht weniger natürlich, daß er deren, in einem sinkenden Zeitalter, als suchender König fand. Aber die erhabensten und verehrtesten Häupter, die Gipfel des priesterlichen und wissenschaftlichen Ansehens in England, an deren Zustimmung dem Könige vor Allem gelegen war, waren nicht unter ihnen. Fisher ward die Frage bereits 1527 vorgelegt, also nicht lange, nachdem der Gedanke der Ehescheidung in dem Könige selbst aufgestiegen sein mochte. Nach einer reiflichen Erwägung der Sache und aller vorgebrachten Gründe ging seine Entscheidung ohne Scheu und Menschenfurcht auf die Gültigkeit der Ehe und die Unmöglichkeit einer Aufhebung derselben. Dieß war das erste Zusammenstoßen Fishers mit dem Könige, und derjenige, von dem gesagt wurde oder der von sich selbst gesagt haben soll, daß er „so wenig als die Ehre einer Frau seiner Lust, das Leben eines Mannes seiner Rache je versagt habe", konnte seine Gefühle über einen Widerspruch gegen den Mittelpunkt aller seiner Herzensgedanken wohl rechtzeitig verbergen, aber weder vergessen noch vergeben. Es war übrigens unmöglich, daß einem Manne von der Stellung und dem Charakter Fishers nicht vielfache Gelegenheit geboten werden sollte, seine Ansichten und Ueberzeugungen über dasjenige an den Tag zu legen, was nun schon „die große Angelegenheit des Königs" hieß. Seine Gesinnungen hierüber waren niemandem ein Geheimniß, und er bethätigte sie von Neuem, als der Prozeß bereits im Gange war, durch einen glänzenden Vortrag vor den Cardinälen Wolsey und Campeggio. Solche Denkungsweise bereitete einem Manne, auf den so viele Augen gerichtet waren, Verderben. Die Schlinge war um ihn gelegt, und ein an sich wenig bedeutender Vorfall bot Veranlassung, sie zum ersten Male anzuziehen, nämlich eine gegen den König gerichtete Weissagung der Elisabeth Barton von Kent (s. d. Art.). Nachdem die Prophetin mit mehreren Anderen des Hochverrathes schuldig erkannt und hingerichtet worden war, wurde der Prozeß auch noch auf die Hehler des Verrathes ausgedehnt. Unter der großen Zahl, die man in diesen Kreis ziehen konnte, hielt man sich natürlich an diejenigen, denen man übel wollte; unter diesen war auch Bischof Fisher. Er hatte die Barton, wie es scheint, nur einmal und erst nach dem Könige gesprochen; dennoch traf ihn die Anschuldigung auf Hehlung. Des Königs damaliger erster Günstling, der Generalvicar seiner Kirchenhoheit, Thomas Cromwell (s. d. Art.), ließ ihm dabei sagen, daß er wohl Verzeihung erlangen möchte, wenn er sich der königlichen Gnade ohne Vorbehalt in die Arme würfe. Aber Fisher verschmähte es, eine Schuld zu bekennen, wo er sich schuldlos wußte. Von Krankheit und Altersschwäche (er stand nahe an seinem achtzigsten Jahre) an sein Zimmer geheftet, übersandte er den richtenden Lords

seine Vertheidigungsschrift: „daß ein Gespräch mit einer Person, die er damals auf glaubwürdige Zeugnisse hin als fromm und wohlgesinnt zu halten alle Ursache hatte, unmöglich eine Gesetzesübertretung darstellen könne; daß keines ihrer Worte auf Verrath oder irgend ein wider den König zu begehendes Verbrechen gedeutet, vielmehr überall nur von göttlicher Heimsuchung die Rede gewesen sei; daß ihm um so weniger eine Verpflichtung einleuchten konnte, dem Könige darüber Enthüllungen zu machen, als ja der König in eigener Person sich an der Quelle selber unterrichtet". In der Stimmung und bei dem Charakter jener Tage wagten die Lords indeß kein freisprechendes Urtheil zu erlassen. Fishers Name blieb in der Anklage, und er verglich sich mit der Krone um eine Summe von 300 Pfund. Aber dieß war nur wie ein Vorgeschmack dessen, was kommen sollte. Kurze Zeit später berief man Fisher und Thomas Morus vor den königlichen Rath, um dort die Successionsacte zu beschwören. Diese neue, von dem König ausgedachte Maßregel gebot allen volljährigen Unterthanen der englischen Krone, die etwa dazu aufgefordert würden, Gehorsam einem Gesetze zu schwören, wonach die Thronerbfolge von der unfähig erklärten Prinzessin Maria auf die königlichen Kinder aus der sogenannten Ehe mit der Anna Boleyn übertragen wurde. Aber der Wortlaut der Acte, deren zustimmende Annahme in der Eidesformel ausgesprochen war, beschränkte sich nicht darauf. Er begriff die Erklärung, daß keine Gewalt auf Erden von den im Buche Leviticus bestimmten Eheverboten zu dispensiren Macht habe (das Lieblingsargument des Königs in seiner „großen Angelegenheit"), und daß darum des Königs Ehebündniß mit Katharina von Anbeginn gesetzlos, null und nichtig gewesen wäre. Fisher unterschied in dem Ansinnen die politische und theologische Seite. Ueber die erste, was nämlich die bloße Regulirung der Thronfolge betraf, machte er keine Schwierigkeit, denn das fiele in die Competenz der weltlichen Gewalt; die theologische Seite der Frage erlaube ihm sein Gewissen weder zu beschwören noch zu billigen. In ähnlicher Weise hatte sich, obwohl besonders vernommen, schon Morus geäußert. Nachdem der König, selbst gegen Cranmers (s. d. Art.) Rath, aber auf Cromwells Aufhetzung, diese Unterscheidung verworfen hatte, wurden beide derjenigen Uebertretung schuldig erkannt, welche im englischen Gesetze misprision of treason heißt, und auf welche schon die frühere Anklage gelautet hatte, weil unter jenem Ausdruck auch die Hehlung des Verrathes mitbegriffen ist. Strafe dieser Uebertretung war Einziehung aller beweglichen, Verlust der Einkünfte aller unbeweglichen Güter, und lebenslängliche Einkerkerung. Der Tower nahm die Bekenner auf. In seinen Gefängnissen litt namentlich Fisher, der auf der höchsten Stufe des Greisenalters stand und von den Mühseligkeiten desselben gedrückt war, so großen Mangel auch an den nothwendigsten Bedürfnissen des Lebens, daß er das Mitleid seines königlichen Peinigers anflehen mußte, ihm Kleider zur Bedeckung seines Leibes zukommen zu lassen. Allein auch bei diesem Grade der Verfolgung hatte es noch kein Bewenden. Der König wollte Blut. Eine neue Anklage ward, etwa nach Jahresfrist, auf eigentlichen Verrath (treason) erhoben. Er habe „boshafter und verrätherischer Weise geäußert, daß der König nicht das Oberhaupt der Kirche sei. Solches erhärte die Zeugenschaft derjenigen, welche vom Rathe bestellt worden wären, die Suprematsfrage mit ihm zu verhandeln". Man sieht die Absicht des Vorganges. Wurde eine solche Verhandlung mit ihm eröffnet, so war seine Antwort gewiß und sein Untergang unvermeidlich. In eine ähnliche Schlinge war Morus verwickelt worden. Das Ansehen dieser beiden Männer war im Lande zu groß, als daß man nicht Alles hätte anwenden sollen, um entweder sie zu beugen oder durch ihren fürchterlichen Fall die Anderen zu schrecken. Es traf sich, daß Papst Paul III. gerade in der Zwischenzeit, und bevor noch die Nachricht der erneuerten Anklage nach Rom gelangt sein konnte, den in den Gefängnissen des Tower schmachtenden Bekenner zum Cardinal erhoben hatte. Die Wuth des Königs erreichte damit ihren Gipfel. „Paul mag ihm den Hut schicken," rief er aus, „ich aber will sorgen, daß er keinen Kopf behält, um ihn zu tragen." Fishers Verhör konnte sein Schicksal nur besiegeln. Die Verweigerung des geforderten Supremat-Eides und eine glänzende Vertheidigung der alten katholischen Kirchenverfassung, freilich vor tauben Ohren, das letzte Bekenntniß dieser großen Seele, ersparte den Richtern viele Umfrage und Zeugenschaft. Am 22. Juni 1535 ward Fisher auf's Schafott geführt. Im Angesichte desselben warf er den Stock weg, der ihm seine Schwäche zu stützen gedient hatte, und rief fröhlichen Antlitzes aus: „Muth, meine Füße, ihr werdet wohl noch das Bischen Wegs zurückzulegen im Stande sein, das euch noch übrig ist!" Auf dem Schafott angelangt, redete er einige Worte an das Volk, wünschte Heil dem König und dem Staate, sprach laut das Te Deum und empfahl sich in einem brünstigen Gebete der göttlichen Barmherzigkeit. Hierauf legte er sein Haupt auf den Block und empfing den tödtlichen Streich. Sein Leichnam ward nackt ausgezogen und dem Volke einige Stunden lang zum Spectakel ausgesetzt, das Haupt an einer Pike auf der Londner Brücke aufgesteckt. Man nahm es weg, als das Volk gefunden haben wollte, daß es überlang seine Frische und Farbe behalte. Den Leichnam soll man ohne Sarg in's Grab geworfen haben. Auch gegen die Producte seines Geistes wüthete die Grausamkeit. Man verbrannte alle vorgefundenen Manuscripte, reiche Früchte dieses arbeitsamen Lebens; es waren so viele, daß ein starkes Pferd mühsam

daran zu schleppen hatte. Seine erhaltenen Werke (die früher gedruckten) erschienen 1597 zu Würzburg in Einem Foliobande gesammelt. (Vgl. Baumstark, John Fisher, Bischof von Rochester, Freiburg 1879.) [Fick.]

Fistula (arundo, pipa, siphon, calamus, pugillaris) ist ein goldenes oder silbernes Röhrchen, mit dem man nach den ältesten römischen Ordines das heilige Blut aus dem Abendmahlskelche bei der Communion aufsog. Heutzutage hat der Gebrauch eines solchen aufgehört. Nur ausnahmsweise bedient man sich desselben noch in der feierlichen Papalmesse, um wahrscheinlich die Sitte der Vorzeit nicht ganz in Vergessenheit kommen zu lassen. Es läßt sich nämlich der Papst bei dem feierlichen Hochamte den Kelch vom Diacone reichen, um daraus das heilige Blut mit einem Röhrchen zu saugen. Nach ihm saugen es der assistirende Diacon und Subdiacon in gleicher Weise. Eine Sammlung der einzelnen historischen Notizen hierüber findet sich bei A. Krazer (De apostolica nec non antiqua eccles. occident. liturgia, Aug. Vind. 1786, § 117); Vogt (Hist. fistulae euchar., Bremae 1740) und Köcher (Apospasmatia historiae fistularum eucharisticarum, Osnabrugi 1711). [F. X. Schmid.]

Flabellum (Fächer, Wedel), ein liturgisches Geräthe. Zur Linderung der Hitze und zur Abwehr lästiger Insekten bediente man sich im Alterthume allgemein der Fächer (Ovid. Ars am. 1, 161; Martial. Epigr. 3, 82). Auch bei religiösen Riten waren sie üblich; so zeigen griechische Vasenbilder Fächer in der Hand opfernder Frauen (Visconti, Osserv. su due mosaici antichi, Parma 1788, 7). Daß der Gebrauch eines solchen Instrumentes auch von den Christen im Privatleben beibehalten wurde, war selbstverständlich (vgl. die Stellen bei Ducange s. v. flabellum und ῥιπίδιον). Man schenkte Fächer seinen Freunden, so Marcella dem hl. Hieronymus (Ep. 44 ed. Vall.); Mönche widmeten ihre Handarbeit häufig der Anfertigung von Flabellen. In Monza wird noch das Flabellum der Königin Theodolinde aufbewahrt, ein nach Art unserer Fächer zusammengefaltetes Lederstück, mit Gold und Silber verziert und mit Resten einer Schrift bedeckt (Abb. und Beschr. bei Burges, Archeological Journal XIV, 17 sq.; Smith and Cheetham, Dictionary I, 677 sq.). Für den liturgischen Gebrauch schreiben die Apostolischen Constitutionen (8, 12) die Flabellen in der Messe von der Opferung bis zur Communion vor. Zwei Diaconen sollen zu beiden Seiten des Altares stehen und Fächer aus feinem Leder, aus Leinwand oder von Pfauenfedern leise bewegen, um Insekten vom heiligen Kelche ferne zu halten. Nach den Liturgien des hl. Basilius und Chrysostomus (Bibl. veter. Patrum, Par. 1624, 51. 78) findet dieses Fächeln während der Consecration statt; nach Germanus von Constantinopel (Contempl. rer. eccl., bei Migne, PP. gr. XCVIII, 419) hört es beim Gebete des Herrn auf. Als μυστικὴ ῥιπίς bildete das Flabellum im Morgenlande einen nothwendigen Theil der liturgischen Geräthe (ῥιπιστήριον λειτουργικόν, Vita S. Epiphanii); im Chronicon Alexandrinum (vgl. die Stellen bei Menard, Notae ad Sacram. Greg. n. 784) werden τίμια ῥιπίδια, pretiosa muscaria genannt. In den morgenländischen Ritualien ist es auch jetzt noch Attribut des Diacons (Goar, Euchol. 253: ἅγιον ῥιπίδιον) und wird demselben bei der Weihe überreicht. Goar gibt die Abbildung eines griechischen Flabellums, welches einen Engelskopf mit sechs Flügeln an der Spitze eines Holzstabes darstellt. Nach der Erklärung des Mönches Job (bei Photius, Bibl. cod. 222; Migne, PP. gr. CIII, 770) ist das Flabellum Symbol der sechsflügligen Seraphim und soll im Momente der Consecration die Anwesenden von allem Irdischen wegziehen und zur Anbetung Gottes emporheben. In der abendländischen Kirche kennen zwar die römischen Ordines die Verwendung des Flabellums bei der heiligen Messe nicht, doch haben sich anderweitige Nachrichten erhalten, welche den Gebrauch bis in's 14. Jahrhundert nachweisen. Moschus (Pratum spirit. c. 150) erzählt von einem italienischen Bischofe, welcher 535 einem unwürdigen Diacon am Altare das Flabellum abnahm; Hildebert von Tours (Ep. 1, 2, al. 8) sandte seinem Freunde ein solches zum Gebrauche beim heiligen Dienste; es wird in alten Mönchsregeln genannt, so in der des hl. Benignus zu Dijon und in den Consuetudines von Clugny (Martène, De antiq. monach. rit. l. 2, c. 4, § 3), im alten Cerimoniale der Dominicaner (c. 6), im päpstlichen Cerimoniale aus der Zeit Nicolaus' V. (Bona, Rer. liturg. l. 1, c. 25, n. 6). Berühmt ist das noch erhaltene Flabellum der Abtei Tournus, welches wohl dem 8. Jahrhundert angehört. Es ist eine an einem Elfenbeinstabe befestigte Scheibe, geziert mit Bildern von 14 Heiligen und mit Distichen beschrieben (Abb. bei Smith and Cheetham, Dictionary I, 678). Nach einer Notiz bei Macri (Moroni, Diz. XXV, 90) haben auch noch später der Prior der Malteserritter, der Erzbischof von Messina und der Bischof von Troia den Gebrauch des Flabellums beibehalten. In einigen italienischen Kirchen werden bei feierlichen Umzügen große, fächerartige Schirme mit langem Stiele mitgetragen. Wenn der Papst bei gewissen Festen (aufgezählt bei Moroni, Diz. XXV, 87) auf der Sella gestatoria in die Kirche getragen wird, begleiten ihn zwei Camerieri secreti mit Flabellen aus Pfauen- und Straußenfedern; ebenso bei der Procession an Frohnleichnam. (Vgl. M. Ardito, Dissert. sopra la materia e l' uso de' ventagli appo gli antichi, Napoli 1790; Paciaudus, Σκιαδιοφόρημα sive de umbellae gestatione comm., Romae 1752, cap. 7. 11; G. M. Suarez, De flabellis pontificiis seu muscariis pavonicis, Vasioni et Lugd. 1652; Martigny,

Dict. des antiq. chrétiennes, s. v.; Kraus, Realencykl. I, 529.) [Streber.]

Flacius Illyricus, Matthias, lutherischer Theologe und Begründer der Magdeburger Centurien, wurde 1520 zu Albona in Illyrien von armen Eltern geboren; sein eigentlicher Name soll Matthias Trancowitz gewesen sein. Nachdem er im zwölften Jahre seinen Vater verloren, nahmen sich seiner zuerst Ascerius von Mailand, später der Humanist Johann Egnatius an und unterrichteten ihn. Seiner Mittellosigkeit wegen konnte er die glücklich begonnenen Studien nicht vollenden und faßte deßhalb den Entschluß, in den Franciscanerorden zu treten. Der illyrische Provinzial dieses Ordens, P. Baldus Lupetinus, der ihm mütterlicherseits nahe verwandt war, billigte diesen Entschluß keineswegs, sondern rieth ihm, nach Deutschland zu gehen und dort „unter Luthers und Melanchthons Leitung die Theologie gründlich aus den Quellen zu studiren". Nach einem kurzen Aufenthalt zu Basel und Tübingen, wo ihn Landsleute freundlich aufnahmen, kam er 1541 nach Wittenberg, dem damaligen Sammelpunkt aller antirömischen Geister. Hier nahm sich Melanchthon des jungen wißbegierigen Mannes freundlich an, auch Luther wendete ihm seine Gunst zu, da er in ihm geistige Energie und große Anlagen zu erkennen glaubte; doch reichten diese Wohlthaten nicht aus, um davon leben zu können. Flacius verlegte sich daher auf Privatunterricht in der lateinischen und griechischen Sprache; dabei blieb ihm noch so viel Zeit übrig, daß er nebenbei die hebräische Sprache studiren und sich zum Examen pro doctoratu philosophiae vorbereiten konnte. Die schöne Aussicht für die Zukunft, welche sich ihm hier eröffnete, wurde aber bald durch eine bis zur Verzweiflung gesteigerte Schwermuth und Gewissensangst getrübt; er glaubte, der Zorn Gottes laste auf ihm, und es mangele ihm die göttliche Gnade. In diesem Zustande wurde er mit dem Diacon Bachoven, der später selbst im Wahnsinn starb, bekannt und zu Luther geführt. Dieser tröstete ihn, ließ sogar öffentliche Gebete für ihn halten und empfahl ihn, um ihn zu ermuntern, 1544 dem Kurfürsten Johann Friedrich für eine Professur der hebräischen Sprache. Als er diese erhielt, war er allen Nahrungssorgen enthoben; im folgenden Jahre heiratete er, und von der Schwermuth seines Geistes hörte man nichts mehr. In Folge des schmalkaldischen Krieges und der Eroberung Wittenbergs floh Flacius nach Braunschweig, wo er mit großem Beifall Vorlesungen hielt, wurde aber im folgenden Jahre nach Wittenberg zurückberufen. Hier hatte sich indessen Vieles verändert. Ein großer Theil der dortigen Theologen hegten bezüglich des vom Kaiser vorgeschriebenen Interims intolerante Grundsätze; Melanchthon, Major und Pomeranus aber stimmten ihnen nicht zu und zeigten sich versöhnlich, indem sie zugleich dem neuen Kurfürsten Moritz von Sachsen ein Gutachten darüber ausstellten, inwieweit dasselbe ohne Verletzung des Gewissens angenommen werden könne. Dieses sogen. Leipziger Interim erregte bei den strengen Lutheranern das höchste Mißfallen und erzeugte den Adiaphoristenstreit (s. d. Art.), in welchem Flacius die Hauptperson spielt. Uneingedenk der vielen Wohlthaten, die er von Melanchthon genossen, griff er ihn und dessen Anhänger in öffentlichen Reden leidenschaftlich an und stellte sie als Verräther der Wahrheit dar; die Annäherung zwischen Protestanten und Katholiken, die der Kaiser durch das Interim bezweckte, verspottete er als „eine Vereinigung zwischen Christus und Belial". Da aber seine Worte in Wittenberg wenig fruchteten, so ließ er insgeheim anonyme Schriftchen drucken, worin er mit blindem Fanatismus für die Festhaltung und consequente Entwickelung „des in Gefahr schwebenden Lutherthums" eintrat. Ein solches Vorgehen eines 27jährigen Mannes mußte natürlich die Wittenberger auf's Höchste erbittern; die frühere Freundschaft verwandelte sich bald in unversöhnliche Feindschaft. In Wittenberg war seines Bleibens nicht mehr; im J. 1549 legte er seine dortige Professur nieder und zog mit seinen Freunden nach Magdeburg, der Kanzel Gottes, wie letztere die durch ihre Gegenwart und Thätigkeit „begnadigte" Stadt nannten. Magdeburg hatte das Interim bisher mit Entschiedenheit abgewiesen, dort war die Presse noch frei; daher ergoß sich auch von da eine Flut von Streitschriften und Satiren über ganz Deutschland. Flacius war aber hier zunächst bedacht, die Zahl seiner Anhänger zu mehren. Daher reiste er nach Hamburg, wo er die Superintendenten Johann Aepinus und Joachim Westphal, die schon früher in einem offenen Schreiben an Melanchthon dessen adiaphoristische Anschauungen mißbilligt hatten, für seine Sache gewann. Ueberhaupt fand er in Norddeutschland eine dem Augsburger wie dem Leipziger Interim höchst feindselige Stimmung, die ihn das Beste hoffen ließ. Mittlerweile stieg aber auch der Haß der Adiaphoristen gegen die Flacianer auf's Höchste; sie trösteten sich sogar mit der Hoffnung, daß Kurfürst Moritz dieselben bei der Einnahme Magdeburgs als Anstifter der Rebellion auf den Stadtmauern aufhängen werde. Dieser aber, bereits von einem protestantischen Kaiserthum träumend, ließ sich darauf nicht ein, und die Ausweisung des Flacius aus Köthen und die Zurückweisung desselben nach Magdeburg, welche Melanchthon beim Fürsten von Anhalt bewirkte, nutzte ebenfalls so wenig, daß über den Denuncianten und seine Partei von hier aus nach wie vor die furchtbarsten Blitze geschleudert wurden. Das Ansehen des Flacius wuchs in ganz Deutschland ungemein; er wurde als der Retter des neuen Evangeliums gepriesen, und man muß gestehen, daß wenigstens die Consequenz und Aufrichtigkeit auf seiner Seite war, während bei den Adiaphoristen böswillige Polemik die

Feder führte. Unterdessen verwickelte ihn sein religiöser Eifer in verschiedene Streithändel. Dem Professor Osiander in Königsberg, der die Rechtfertigung in Christo nicht bloß als eine Gerechterklärung, sondern auch als Gerechtmachung erklärte, warf er Häresie vor und stritt mit ihm zwei Jahre herum; zu gleicher Zeit ließ er sich mit Major in Wittenberg wegen dessen Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke ein, die er als papistischen Irrthum verwarf; auch Amsdorf, sein Freund, betheiligte sich an diesem Streite und erklärte in seinem Eifer die guten Werke sogar als zur Seligkeit schädlich, was aber Flacius tadelte. Um dieselbe Zeit (1551—53) schrieb er gegen die Sacramentirer und gegen Schwenckfeld. Sein Hauptkampf aber, der viele Jahre dauerte, war gegen Pfeffinger und die Synergisten gerichtet, welche abweichend von der lutherischen Lehre, daß Gott im Menschen Alles und allein wirke, die Nothwendigkeit einer Mitwirkung des Menschen (συνεργισμός) zu seinem Heile lehrten.

Diese Streitigkeiten beklagte Flacius auf's Tiefste; er sagte sich selbst, daß dieselben nothwendig die neue Kirche in Spaltungen auflösen und schließlich deren Existenz bedrohen würden. Daher faßte er einen doppelten Plan. Zuerst suchte er auf dem Convente zu Cosrik (1556) eine Vermittlung und Versöhnung mit den Melanchthonianern herbeizuführen; allein diese scheiterte an der Leidenschaftlichkeit des „sanften" Melanchthon. Der zweite Plan war die Abfassung einer neuen, auf kritischer Quellenprüfung beruhenden Kirchengeschichte, worin er zeigen wollte, daß die katholische Kirche sich mit Unrecht die apostolische nenne, daß vielmehr die lutherische Kirche dasselbe lehre, was auch von den Aposteln sei gelehrt worden. Dieser Plan, dem Protestantismus eine historische Unterlage zu geben, fand bei seinen Parteigenossen großen Beifall und verschaffte ihm von vielen Seiten reichliche Unterstützungen an Geld, Büchern und seltenen Handschriften (s. d. Art. Centurien). Eine Auswahl tüchtiger Mitarbeiter war bald gewonnen. Während aber die nöthigen Materialien mit großer Mühe herbeigeschafft wurden, suchten die Wittenberger das neue Unternehmen auf alle Weise zu verdächtigen; dem Gründer sagte man sogar nach, daß er die erbettelten Gelder theilweise in seine Tasche stecke. Gewissermaßen als Vorläufer dieses Werkes und zum Beweise für den hohen Werth der historischen Theologie gab er im J. 1556 zu Basel seinen Catalogus testium veritatis heraus, der ihm viel Lob und Anerkennung eintrug. Um dieselbe Zeit erhielt er von den Söhnen des verstorbenen Kurfürsten Johann Friedrich den Ruf zu einer Professur an die von ihnen errichtete Universität Jena und zugleich zur Generalsuperintendantur daselbst. Jena galt damals als das Bollwerk des Stocklutherthums gegenüber den Hochschulen Wittenberg und Leipzig, und die Theologie-Professoren, welche dort lehrten, waren mit derselben Gesinnung und demselben Eifer für die lutherische Sache wie Flacius beseelt; daher nahm dieser auch die Stelle gerne an. Gewissermaßen als Inauguration seines Amtes veröffentlichte er zu Basel seine Schrift: Missa latina, quae olim circa DCC Domini annum in usu fuit, bona fide ex vetusto authenticoque codice descripta. Dieselbe erregte anfangs großes Aufsehen, da man ausstreute, es fände sich in diesem alten liturgischen Werke keine Spur specifisch katholischer Lehren; die Protestanten glaubten, nun liege der Katholicismus mit einem Schlage besiegt am Boden. Aber die Katholiken erkannten bald, daß der Herausgeber den Inhalt des Buches entweder nicht verstanden oder sehr oberflächlich gelesen habe; denn es fand sich darin eine Missa pro defunctis, die Invocatio Sanctorum und überhaupt die katholische Meßliturgie nach römischem Ritus; Gerbert und Zacharias schrieben dieselbe dem 10. oder 11. Jahrhundert zu. Da die Protestanten zugleich einsahen, daß diese Liturgie nur zur Bestätigung der katholischen Abendmahlslehre diene, so wurde Flacius durch ungestüme Bitten und Drohungen veranlaßt, die Schrift aus dem Buchhandel zurückzuziehen; daher heute ihre Seltenheit. Im J. 1559 erschien endlich der erste Band der Centurien. Allgemein wurde der Fleiß und die Gelehrsamkeit der Verfasser gelobt; dieß hinderte aber nicht, daß die Wittenberger fortfuhren, die Flacianer zu verdächtigen und zu lästern, wo und wie sie nur konnten. Diesen gesellte sich in demselben Jahre auch ein Jenenser College des Flacius bei, Victorin Strigel, der mit ihm zuvor gegen Interim, Adiaphoristen, Majoristen, Osiandristen u. s. w. gestritten hatte. Durch verschiedene Ausfälle des Flacius auf seine Person und sein Wissen verletzt, regte er wegen der Lehre vom menschlichen Synergismus die Studenten gegen ihn auf und bekämpfte das von Flacius abgefaßte Confutationsbuch, welches gegen alle Abweichungen vom Lutherthum gerichtet war. Indeß mußte er dafür im Gefängniß büßen. Um Frieden zu stiften, veranstaltete der fürstliche Hof 1560 zwischen Flacius und Strigel eine Disputation, worin Flacius die Behauptung aufstellte, die menschliche Natur sei durch Adams Sünde ganz verderbt, so daß sie nichts Gutes thun noch dazu mitwirken könne. Bei dieser freilich ächt lutherischen Lehre blieb er aber nicht stehen, sondern ging so weit, die Erbsünde nicht für ein Accidens, sondern für etwas Substantielles am Menschen zu erklären. Diese Lehre, in welcher seine Gegner mit Recht Manichäismus erblickten, erzeugte unter seinen Parteigenossen viele Zerwürfnisse und Verwirrungen, und trug ihm selbst Verachtung und Verfolgung ein. Durch die Bemühungen des Kanzlers Brück, der ganz auf Seite Strigels stand, erhielt dieser seine Freiheit und sein Lehramt wieder, und der Hof verfügte die Niederschlagung des Streites. Da

aber Flacius jeden excommunicirte, der Strigel zu vertheidigen wagte, und der weltlichen Regierung gegenüber die Selbständigkeit der kirchlichen Auctorität in Anspruch nahm, wurde er auf Antrag des Kanzlers abgesetzt. Nun begann für Flacius das Leben eines Verfolgten. Von Jena begab er sich nach Regensburg, wo er sich mit literarischen Arbeiten beschäftigte, bis er 1566 einen Ruf als Kirchenrath nach Antwerpen erhielt, um bei Gründung der lutherischen Gemeinde daselbst an der Ausarbeitung einer Kirchenordnung mitzuarbeiten. Doch war hier seines Bleibens nicht lange, da den Lutheranern auf Anstiften der reformirten Gemeinde daselbst die freie Religionsübung entzogen wurde. Er zog sich nun nach Frankfurt zurück, wo seine Familie sich schon längere Zeit aufhielt. Hier gab er sein Werk Clavis scripturae heraus, worin er das lutherische Lehrsystem biblisch zu begründen suchte. Dasselbe erregte aber im Schooße des Protestantismus neue Stürme; einerseits griffen Beza, Bullinger und andere protestantische Theologen dasselbe heftig an, weil der Verfasser ihre Schriften schamlos ausgeschrieben hatte; anderseits verursachte dasselbe eine Theilung der flacianischen Partei in Accidentarier und Substantiarier. Der Rath von Frankfurt hatte aber keine Lust, seine Stadt zum Schauplatz theologischer Streitigkeiten machen zu lassen, und wies den Verfasser 1567 auf höfliche Weise aus. Nun begab Flacius sich nach Straßburg, wo er nur unter der Bedingung, sich ruhig zu verhalten, aufgenommen wurde. Sein Aufenthalt daselbst dauerte fünf Jahre, innerhalb welcher er sich nur mit der Ausarbeitung und Drucklegung der Centurien beschäftigte. Ersichtlich war es sein Bestreben, sich mit den dortigen Theologen auf guten Fuß zu setzen; daher verzichtete er auch in einem Colloquium mit den Accidentariern, welches er 1571 abhielt, auf das Wort substantia und wählte dafür vires substantiales; den Ausdruck accidens aber wollte er nicht annehmen. Mehrere Versuche, sich mit den sächsischen Theologen zu verständigen, mißglückten gänzlich. Im J. 1572 zerfiel er auch mit den Straßburger Pastoren, und da auch hier durch seine Schuld die Flammen der Zwietracht hoch aufschlugen, wurde ihm vom dortigen Magistrat das Gastrecht gekündigt. Nun wanderte er von einem Orte zum andern; in Mansfeld, Berlin, Schlesien, Basel — überall wurde ihm die Aufnahme verweigert. Am letztgenannten Orte vollendete er noch den 13. Folioband seiner Centurien; es war seine letzte Arbeit. Krank an Geist und Körper schleppte er sich — unstreitig der eifrigste und gelehrteste Vertheidiger des reinen Lutherthums — nach Frankfurt, wo er am 11. März 1575 starb. (Vgl. Dupin, Bibliothèque des auteurs séparés de la communion de l'église romaine du XVI^e^ et XVII^e^ siècle, Par. 1718, I, 477; J. B. Ritter, Matth. Flacii Illyrici Leben und Tod aus theils bekannten theils unbekannten Briefen Anderer und seiner selbst, 2. Aufl., Frankfurt und Leipzig 1725; Casp. Ulenbergii Vitae haeresiarch. Lutheri, Melanchthonis, Majoris, Illyrici, Osiandri aliorumque, complectentes ortum, progressum et incrementa, Col. 1622, deutsch von Kerp, Mainz 1837; A. Twesten, M. Flacius Illyricus, Berlin 1844; Döllinger, Reformation, Regensburg 1848, II, 224 ff., wo auch die kleineren Schriften des Flacius verzeichnet sind; Preger, M. Flacius Illyricus, Erlangen 1861.) [Kessel.]

Flagellanten oder Geißler (Flagellantes, Verberantes, nach ihren Abzeichen und ihrer Kleidung auch Crucifratres, Cruciferi, Albi, Fratres in albis, Bianchi genannt) waren spontan sich sammelnde Bruderschaften, welche im 13. und 14. Jahrhundert, oft zu mehreren Tausenden anwachsend, unter Gebet und Absingen von Liedern processionsweise durch Städte und Ortschaften zogen und sich öffentlich strengen Bußwerken, namentlich der Selbstgeißelung unterzogen. Die Geißel (flagellum) spielte in der kirchlichen Disciplin eine nicht unbedeutende Rolle. Zuerst findet sie sich in den Klosterregeln als Züchtigungsmittel für die Mönche; in dieser Form geschieht ihrer z. B. Erwähnung bei Palladius (420) in der Hist. Lausiac. c. 6, und von da an ist sie fast in allen Mönchsregeln des Morgen- und Abendlandes zu finden; auch auf Concilien wird diese Correctionsweise sanctionirt (Hefele, Conc.-Gesch. II, 594 und 656). Anfänglich galt als Regel, daß vor Allem die jüngeren Mönche wegen schwerer Vergehen statt mit der Excommunication mit dem flagellum gezüchtigt werden sollten (vgl. Socr. H. E. 4, 23). In Bälde fand dieses Strafverfahren auch für den Clerus Anwendung, und es wurden dießbezügliche Bestimmungen bereits auf den Concilien von Vannes (465), Agde (506), Epaon (517) u. A. (Hefele II, 595. 657. 683) gegeben. Aehnliche Strafbestimmungen finden sich dann in den Capitularien der fränkischen Könige (Thomassin. Vet. et Nov. Discipl. II, 3, 107; vgl. Kober, Körperliche Züchtigung als kirchliches Strafmittel gegen Cleriker und Mönche in Tüb. Quartalschr. 1875). Im Laufe der Zeit wurde sodann die Geißelung aus einem kirchlichen Strafmittel zu einer Bußübung und fand als freiwillige körperliche Kasteiung Anwendung, wohl in ernster Nachahmung des paulinischen Satzes: „ich züchtige meinen Leib, um ihn in Dienstbarkeit zu bringen" (1 Cor. 9, 27). Auch in dieser Form erscheint die Geißelung zuerst in den Klöstern, und zwar im 11. Jahrhundert im Kloster Fontavellano, dem von 1044 an der hl. Petrus Damiani (gest. 1072) als Prior vorstand. Dieser war einer der eifrigsten Förderer dieser Art von Buße gegenüber der großen Entartung und den vielen Lastern seiner Zeit. Fast Unglaubliches in dieser Selbstzüchtigung leistete Damians Schüler Dominicus Loricatus (s. d. Art.), Mönch von Fontavellano, der Psalmengebet und Selbstgeißelung in eine

Art System brachte, indem er jeden Psalm mit hundert Geißelstreichen begleitete und in dieser Weise einmal in sechs Tagen zwanzig Psalter persolvirte. Von den Klöstern verpflanzte sich diese Art von Buße auch unter den Clerus und die Laienwelt, und bald wurde die Selbstgeißelung unter allen Geschlechtern und Ständen eifrig geübt; von fürstlichen Personen mag hier nur Ludwig IX. von Frankreich und die hl. Elisabeth von Thüringen erwähnt werden. War so die Geißelung als besonders wirksamer Buß- und Sühneact erkannt und als wesentliches Förderungsmittel auf dem Wege der Vollkommenheit in hoher Achtung, so konnte es leicht geschehen, daß selbst bei einem unbedeutenderen äußern Anstoß, vor Allem aber durch erschütternde Bußpredigten, das Schuldbewußtsein in einer Weise wachgerufen wurde, daß ernster Bußgeist die weitesten Kreise ergriff und allgewaltig mit sich fortriß. Solches findet sich denn auch im 13. Jahrhundert. In der Lebensbeschreibung des hl. Antonius von Padua (gest. 1231) heißt es (Boll. Jun. II, 705): „Seine Predigten waren Feuerströme, denen niemand widerstehen konnte; sie entflammten viele Sünder und Verbrecher zur Reue und Buße. Damals fingen die Menschen zuerst an, unter Geißelschlägen und Absingen frommer Lieder processionsweise einherzuziehen."

Diese ersten Geißleraufzüge scheinen jedoch ganz local beschränkt und auch nicht zahlreich gewesen zu sein; wenigstens finden sich keine weiteren Nachrichten darüber. Großartiger und umfangreicher gestalteten sie sich dagegen einige Decennien später, im J. 1260. Ihren Ausgang nahm die Bewegung von der Stadt Perugia und verbreitete sich von da rasch durch ganz Italien bis über die Alpen hinüber. Ein Zeitgenosse berichtet davon Folgendes: „Als ganz Italien von Lastern und Verbrechen angesteckt war, ergriff plötzlich eine seit Jahrhunderten unerhörte Gottesfurcht zuerst die Einwohner von Perugia, dann die Römer und zuletzt fast alle Völker Italiens. Der Tag des Herrn, das jüngste Gericht schien hereinbrechen zu wollen. Der Schrecken bemächtigte sich der Gemüther dergestalt, daß Hohe und Niedere, Jung und Alt, ja selbst Kinder von fünf Jahren, ganz nackt, nur die Schamtheile bedeckt, in feierlicher Procession paarweise durch die Straßen der Stadt zogen. Jeder hielt eine Geißel von ledernen Riemen in der Hand, womit er sich die Schultern blutig schlug. Sie jammerten und seufzten und vergossen Ströme von Thränen, daß man hätte glauben können, sie sähen das Leiden des Heilandes mit eigenen Augen. Sie riefen zu Gott um Erbarmen, zur Gottes-Mutter um Beistand; sie flehten inbrünstig, er, der zahllosen reuigen Sündern vergeben, möge auch ihnen Verzeihung schenken. Diesen Aufzug machten sie bei Tag und bei Nacht, ja im rauhesten Winter. Mit brennenden Kerzen, Kreuzen und Fahnen, unter Vorantritt von Priestern zogen sie zu hunderten, tausenden, ja zehntausenden durch die Städte, umwallten die Kirchen und warfen sich vor den Altären zur Erde nieder. Das Gleiche thaten sie auch in den Flecken und Dörfern, so daß Berge und Thäler von ihrem Klaggeschrei wiederhallten. Da schwiegen alle Freudengesänge und Liebeslieder, nur die Klagetöne der Büßenden erfüllten Stadt und Land. Diese wehmuthsvollen Trauerklagen erweichten die härtesten Herzen und entlockten den Verstocktesten Thränen. Auch Frauen nahmen Theil an dieser außergewöhnlichen Bußübung, und zwar nicht nur solche aus dem Volk, sondern auch vornehme; ja selbst zarte Jungfrauen schlossen sich in ihre Kammern ein und übten die Geißelung. Es versöhnte sich, wer in Feindschaft lebte; die Wucherer und Diebe erstatteten das ungerechte Gut zurück, und wer sich irgend eines Vergehens schuldig gemacht, beichtete und bekehrte sich aufrichtig. Die Gefängnisse wurden geöffnet, die Gefangenen freigelassen, die Verbannten zurückgerufen" (Monach. Pad. ap. Murat. SS. VIII, 712). Während kirchlicherseits diese ersten Geißlerzüge unbehelligt blieben, ja selbst von Priestern und Bischöfen begleitet wurden, traten ihnen die Ghibellinen von Anfang an feindlich entgegen, und König Manfred hielt sie mit Gewalt von seinen Reichen Sicilien und Apulien fern, sei es aus religiös-politischen Gründen, sei es, weil er gefährliche Unruhen, vielleicht eine Art Kreuzzug von ihnen befürchtete. Nachdem die Bewegung alle größeren Städte und Ortschaften Ober- und Mittelitaliens ergriffen, verschwand sie allmälig wieder, und Anfang des Jahres 1261 findet sich in Italien kaum mehr eine Spur von ihr. Dagegen drang sie nun über die Alpen und durchzog Krain, Kärnthen, Steiermark, Oesterreich, Ungarn, Polen, Böhmen, Bayern bis an den Rhein. Im Frühjahr 1261 trat zu Straßburg eine Geißlerschaar von zwölfhundert Gliedern auf. Nach den Berichten verschiedener Chroniken war die Organisation dieser Züge diesseits der Alpen im Ganzen die nämliche wie in Italien. Die Geißler zogen paarweise mit entblößtem Oberkörper und verhülltem Angesicht (wohl um nicht erkannt zu werden) hinter Fahnen und Kreuzen und geißelten sich blutig unter Absingen frommer, eigens hierzu gedichteter Lieder, von denen eines der gebräuchlichsten anfing:

Ir slaget euch sêre
in Cristes êre!
durch got sô lât die sünde mêre.

Bald aber scheint hier die Bewegung in Schwärmerei ausgeartet zu sein, und es verlauteten ernste Klagen gegen die Geißler, daß sie sich gegen die Kirche auflehnten, die Priester verachteten, die Schlüsselgewalt sich anmaßten und Beicht hörten, und ihre Geißelung überschätzten, als wenn sie die Seligkeit ihrer verstorbenen Angehörigen vermehre und selbst den Verdammten Trost und Hilfe bringe. Es wurde nun eifrig gegen die Geißler gepredigt; man

belegte sie mit dem Banne, und es wurde auch die weltliche Obrigkeit zu ihrer Unterdrückung aufgefordert. So verschwanden sie bald diesseits der Alpen wieder, zum Theil noch während des Jahres 1261 (vgl. über diese Geißlerzüge auch Hermanni Altah. Annales Mon. Germ. SS. XVII, 402). Von da an erschienen nur mehr sporadisch einzelne Geißlerschaaren, so 1296 zu Straßburg, 1334 zu Bergamo und 1340 zu Cremona.

Um die Mitte des 14. Jahrhunderts erwachte unter dem Drucke eines göttlichen Strafgerichtes, wie es in gleicher Entsetzlichkeit kaum je über Europa hereingebrochen, wieder das allgemeine Schuldbewußtsein mit Allgewalt und äußerte sich in den großartigsten Geißleraufzügen. Vom östlichen Asien ausgehend, war eine verheerende Pest gegen 1347 an den Küsten Kleinasiens und Nordafrika's angelangt, von wo sie durch Handelsschiffe nach den Häfen Italiens und Südfrankreichs verschleppt wurde. Im J. 1348 durchzog sie Frankreich und Deutschland, im folgenden Jahre Polen, Skandinavien und England und verschwand endlich über Island und Grönland. Zu Tausenden starben die Menschen dahin; in Deutschland allein sollen weit über 2000 Ortschaften ganz ausgestorben sein. Nach einer Wahrscheinlichkeitsberechnung fielen der entsetzlichen Seuche in Asien über 36 Millionen, in Europa aber 25 Millionen Menschen zum Opfer (vgl. Hecker, Der schwarze Tod im 14. Jahrhundert, Berlin 1832). Die Epidemie, gewöhnlich „großes Sterben" oder „schwarzer Tod" genannt, war zugleich von erschrecklichen Elementarereignissen begleitet: Erdbeben, Orkanen, Ueberschwemmungen, ungewöhnlichen Lufterscheinungen und namentlich von einer höchst ungesunden Beschaffenheit der Luft. Es ist religiös-psychologisch wohl verständlich, daß bei solch erschrecklicher Zuchtruthe tiefernster Bußgeist unter den Menschen erwachte. Unter dem schauerlichen Todeswüthen, das ringsum herrschte, schien sich das Jenseits in fühlbarer Weise auf die Erde niederzusenken, und man glaubte sich wirklich bereits dem Ende der Welt nahe. So griff man zu dem nach dem damaligen religiösen Bewußtsein wirksamsten Bußmittel, um einerseits die Tage der Heimsuchung zu kürzen, andererseits auf das nahende Gericht sich bereit zu halten; wieder erstanden die Geißlerzüge, und zwar dießmal mit noch unwiderstehlicherer Gewalt als vor hundert Jahren. Schon im Frühjahr 1349 war die erste Geißlerschaar, von Pirna kommend, vor Magdeburg angelangt, um daselbst ihre Buße zu verrichten. Seitdem zeigten sich ähnliche Vereinigungen in Würzburg, Speier, Straßburg, ja im Laufe des Jahres 1349 sah man durch ganz Deutschland, von den Alpen bis zum Meere, ja selbst über dieses hinaus bis nach Dänemark und England hinüber hin- und herflutende Schaaren wandernder Geißler, unter denen selbst Haufen von Frauen und unmündigen Kindern sich befanden. Die ausführlichste Nachricht über diese Geißlerbruderschaften hat uns der Straßburger Domherr Friedrich Closener (gest. 1384) in seiner 1362 vollendeten Chronik hinterlassen, in der auch die Lieder der Geißler, soweit sie ihm bekannt wurden, verzeichnet sind. Auf Grund dieser Berichte, sowie der Angaben des Aegidius Mucidus, Abt von St. Martin in Tournay (gest. 1352), über die Geißler in Tournay und Flandern (ed. de Smedt, Recueil des chroniques de Flandre, II, Bruxelles 1841, 95. 297) kann man sich ein ziemlich anschauliches Bild von den Geißlerfahrten jener Zeit, sowie von ihrer Organisation entwerfen.

Wer in die Bruderschaft der Geißler eintreten wollte, mußte zuvor eine Generalbeicht ablegen, seinen Feinden verzeihen, sich zu einem frommen Lebenswandel verpflichten und von seiner Frau, sowie vom Beichtvater die Erlaubniß zum Eintritt erhalten haben. Sodann mußte er im Besitz von 11 Schilling und 4 Pf. sein, um 33 oder 34 Tage hindurch (so lange nämlich dauerte die Fahrt zur Erinnerung an die Lebensjahre Jesu auf Erden) täglich wenigstens 4 Pf. für seinen Unterhalt aufwenden zu können; die Geißler durften nämlich wohl Almosen und Einladungen annehmen, aber nicht selbst um milde Gaben bitten. Endlich mußte jeder versprechen, dem Meister der jeweiligen Bruderschaft pünktlich zu gehorchen und genau nach der Weise der Geißler zu leben. Beim Eintritt in die Herberge und beim Verlassen derselben wurden 5 Vater unser und Ave Maria gebetet, dann 5 während der Nacht, 15 am Morgen, 5 vor und 5 nach dem Essen. Bei Tisch durfte nicht gesprochen werden, wie überhaupt jedes unnütze und vor Allem jedes freventliche Wort verboten war. Während des Freitags wurde vollständig gefastet; an den übrigen Tagen genoß man nur Fastenspeisen. Am Charfreitag erfolgte dreimalige Selbstgeißelung bei Tag und ebenso bei Nacht. Starb einer der Brüder, so mußte sich jedes Mitglied 15 Vater unser und Ave Maria lang geißeln; übertriebene Selbstgeißelung dagegen war verboten, da sie Siechthum oder Tod zur Folge haben konnte. Jeder fleischliche Verkehr mit Frauen blieb während der Fahrt streng untersagt. Der Anzug bestand in einem Mantel, mit vorn und hinten aufgeheftetem rothem Kreuz, einer Kapuze und darauf einem Hut, der ebenfalls vorn und hinten mit einem rothen Kreuz versehen war. Nahte sich die Schaar einer Stadt oder einem Dorf, so ordnete sich der Zug: voran das Kreuz, die Kerzen und die oft kostbaren seidenen und sammtnen Fahnen, dann die Büßer paarweise. Zwei bis vier Vorsänger stimmten nun einen Gesang an, Leis genannt (wohl Kürzung aus Kyrie eleison), den die ganze Schaar chorweise wiederholte. So zog man unter dem Geläute aller Glocken zur Kirche. Dort angekommen sang man knieend: Jhesus der wart gelabet mit Gallen; des sullen wir an ein Kriuze vallen; bei diesen

Worten warfen sich alle kreuzweise zur Erde und blieben in dieser Lage, bis der Vorsänger anhub: Nu hebent ûf die iuwern hende, daz got diz groze sterben wende. Dieß wiederholte sich dreimal, worauf die Geißler die Kirche verließen und von den bereits ihrer harrenden Einwohnern des Ortes zu Gast geladen wurden. Ging es zur Geißelung, die täglich zweimal, Morgens und Abends, vorgenommen wurde, so zog man in ganz gleicher Weise wie beim Einzug auf einen geräumigen Platz, Markt, Klosterhof oder auf eine Wiese vor der Stadt. Daselbst angekommen, schloß die ganze Geißlerschaar einen weiten Kreis, in dessen Mitte sie ihre Kleider niederlegten; dann warfen sie sich mit entblößtem Oberkörper auf die Erde und zwar so, daß jeder durch eine bestimmte Lage die Hauptsünde andeutete, für die er büßen wollte. Dann erhob sich der Meister und schritt über einen der Brüder hinweg, indem er ihn mit der Geißel schlug und sprach:

Stant ûf durch der reinen martel êre
und huete dich vor der sünden mêre;

so that er beim zweiten, dritten u. s. w. bis zum letzten. Jeder, der also berührt worden, erhob sich gleichfalls und schritt mit gleicher Rede und Handlung dem Meister nach über die noch daliegenden Brüder. Waren alle aufgestanden, so schloß man wieder einen Kreis, der Vorsänger trat in die Mitte und begann den eigentlichen Geißlerleis, den alle übrigen nachsangen:

Nu tretent herzuo swer buefsen welle!
fliehen wir die heifse helle!
Lucifer ist ein boese geselle etc.;

während des Gesanges gingen die Brüder um den Kreis herum, sich mit Geißeln den Rücken blutig schlagend. War ein Drittel des Leis gesungen, so knieten alle nieder und sangen: Jesus ward gelabet mit Gallen etc., warfen sich dann kreuzweis zur Erde und verharrten 5 Vater unser lang in dieser Lage, bis der Vorsänger anfing: Nû hebent ûf die iuwern hende etc. Jetzt erhoben sie sich auf die Kniee mit kreuzweise ausgebreiteten Armen und schlugen sich an die Brust mit den Worten:

Nû slânt euch sêre
durch Cristes êre,
durch got, so lânt die suenden mêre.

Hierauf stand man auf und es begann der zweite Umgang der Geißelung, während dessen das zweite Drittel des Leis gesungen wurde, an dessen Schluß die genaue Wiederholung der ersten Zwischenhandlung folgte. Dann kam der dritte und letzte Umgang unter Absingen des letzten Drittels des Leis. Mit der letzten Strophe endigte auch die eigentliche Geißelung, und es kam noch die Zwischenhandlung wie nach dem ersten Umgang und zum Schluß die Wiederholung des Eingangs, so daß die ganze Bußhandlung schloß, wie sie begonnen, mit dem Hinwegschreiten über einander. Während dann die Geißler inmitten des Kreises ihre Kleider wieder anlegten, sammelten die Angeseheneren unter den Zuschauern eine Beisteuer zu Kerzen und Fahnen der Bruderschaft. Zum Schluß trat einer aus der Geißlerschaar, der Laie sein mußte, auf eine Erhöhung und verlas einen angeblich von Christus selbst geschriebenen Brief, den ein Engel auf die Erde gebracht und auf den Petrusaltar zu Jerusalem niedergelegt habe. Derselbe besagt: Gott habe, erzürnt über die große Sündhaftigkeit, Ungerechtigkeit, Lieblosigkeit und den Unglauben der Christen, sowie über die Entheiligung des Sonntags, des Freitags und anderer Festtage, seit einigen Jahren viel Ungemach über die Menschheit gesandt: Erdbeben, Feuer, Heuschrecken, Hungersnoth, Reif, Frost, Gewitter, Hagel, Dürre, Ueberschwemmung und viel des Krieges durch die Saracenen. Ja Christus habe die Christen durch Saracenen und wilde Thiere von der Erde vertilgen wollen, und nur auf Fürbitte Maria's und seiner Engel habe er dieses Strafgericht noch aufgeschoben. Wer sich nun bekehre, Gottes Gebote halte und seine Feste feiere, werde Gottes Erbarmen erfahren. Wer nicht an den Brief glaube, verfalle Gottes Acht; wer ihn aber glaube und verbreite, über den komme des Himmels Segen. Auf Befragen, wie der göttliche Zorn zu versöhnen sei, ertheilte der Engel den Befehl zur Veranstaltung einer Geißelfahrt. Hierauf folgten kurze Angaben über Entstehung und Fortpflanzung der Geißlerzüge, ein Gebet um den göttlichen Segen für die Fahrt und zuletzt einige Angaben über Verbreitung, Erscheinungsweise und Abwehr des schwarzen Todes. Nach Verlesen des Briefes zog man in gleicher Weise, wie man gekommen, zur Kirche zurück und von da in die Herberge. Nach strenger Vorschrift durfte eine Geißlerschaar nicht über einen Tag und eine Nacht in einem Orte bleiben.

Das Ansehen, das diese Büßer anfangs beim Volke genossen, war fast unbegrenzt und auch ihre Erfolge nicht unbedeutend. Ganze Ortschaften wurden durch den Ernst dieser schweren Bußübungen mächtig ergriffen, eine Menge von Mißbräuchen wurden abgestellt, leichtfertige Kleidertrachten verschwanden, Spiel und Tanz, sowie alle Ausgelassenheiten des Lebens hörten auf. Bald aber scheinen sich diesen ernsten Genossenschaften auch verkommene Elemente angeschlossen zu haben, die unter dem Scheine der Buße ihr Lasterleben forttrieben und nach und nach das ganze Geißlerwesen in Mißcredit brachten. Es verlauteten wieder ähnliche Klagen, wie 1261, über Unbotmäßigkeit, Unordnung und selbst Ausschweifung, über Anmaßung kirchlicher Gerechtsame und Mißachtung der Hierarchie. Im October 1349 erschien ein päpstliches Breve, das die Geißlerzüge verbot und die Bischöfe zu ihrer Unterdrückung aufforderte. Der Mißachtung des Volkes, dem Verbot der Kirche und der Verfolgung der weltlichen Gewalt vermochten die Genossenschaften nicht in die Länge zu wider=

stehen, und so verschwanden sie wieder in kurzer Zeit. Von 1350 zeigten sich nur noch sporadisch kleinere Geißlerschaaren öffentlich; dagegen erhielten sich noch mancherorts Privatvereine, welche die Selbstgeißelung heimlich übten.

Nachdem letztere gewaltsam in die Verborgenheit getrieben und der öffentlichen Controle entzogen waren, scheinen sich bei den Geißlern förmliche Irrlehren eingeschlichen zu haben, so daß sie sich zu einer wirklichen antikirchlichen Secte fortentwickelten, mit der sich dann das Concil von Konstanz zu beschäftigen hatte. Nach den Acten dieses Concils (von der Hardt, Conc. Const. I, 1, 86. 127) hätte die Secte den ganzen kirchlichen Cult und die ganze kirchliche Hierarchie verworfen. Alles dieses ersetze die Geißelung, die mit Gebet und Fasten verbunden alle Vergehen tilge und demnach jede andere Buße und alle Sacramente überflüssig mache. An die Stelle der Wassertaufe trete die sog. Bluttaufe; ebenso würden alle anderen kirchlichen Gnadenmittel und Einrichtungen durch die Eine Geißelung verdrängt. Wie der Alte Bund sich gelöst habe, als Christus mit der Geißel den Tempel reinigte, so höre auch das Priesterthum des Neuen Bundes mit der Geißelung auf. Aus den 50 Artikeln, welche von der Hardt (l. c.) aufführt, ergibt sich mit Bestimmtheit, daß die Secte sich von den Geißlern des Jahres 1349 herleitete. Dieselbe scheint namentlich in Mitteldeutschland, in Thüringen größere Verbreitung gefunden zu haben. Anfang des 15. Jahrhunderts, namentlich 1414, wurden durch die Inquisition zu Sangershausen, Erfurt und an anderen thüringischen Orten Glaubensgerichte gehalten und viele dieser Geißler verurtheilt. Zu Sangershausen sollen durch den Dominicaner Heinrich Schönfeld 91 Geißler, in anderen Städten quamplurimi verbrannt worden sein. Auch nach der Konstanzer Synode dauerte die Secte noch mehrere Decennien fort, und es werden weitere Glaubensgerichte zu Nordhausen 1446 und zu Sangershausen 1454 erwähnt; bei letzterem endeten 22 Geißler auf dem Scheiterhaufen. Von da ab aber verschwindet die Secte.

Verschieden von diesen schwärmerischen Conventikeln waren die Geißlervereine, welche gegen Ende des 14. Jahrhunderts in Spanien, Südfrankreich und Norditalien auftraten und namentlich zahlreich in Begleitung des Bußpredigers Vincenz Ferrerius sich zeigten. Sie waren in lange weiße Gewänder gekleidet, welche ihnen Haupt und Gesicht verhüllten, weßhalb sie Albi, Bianchi hießen. Sie zogen oft zu mehreren Tausenden unter Gebet, Gesang und Geißelstreichen durch die Städte, und Vincenz hielt unter den Schaaren strenge Ordnung. Die ungünstige Stimmung, welche wegen der Thüringer Vorgänge über dergleichen Vereine überhaupt herrschte, mag auch für diese südlichen Geißler nicht ohne Wirkung gewesen sein. Gerson, der eine eigene Schrift contra sectam flagellantium schrieb, warnte Vincenz vor diesen Genossenschaften. Wenn dieser auch der Einladung des Concils, nach Konstanz zu kommen, keine Folge leistete, so scheint er doch Gersons Mahnung gefolgt zu sein und sich von den Geißlern zurückgezogen zu haben. So verschwanden nach und nach auch diese Vereine, und die Geißel zog sich als Bußmittel wieder in die Stille der Klöster zurück, woher sie gekommen war. Erwähnenswerth ist, daß Lied und Predigt der spanischen Geißler fast immer auf die Ankunft des Antichrists und des bevorstehenden Weltendes Bezug nehmen. Gersons Urtheil über die Geißler lautet: „die Secte der Geißler habe die Kirche mit Recht verworfen, denn durch sie sei nicht nur die bürgerliche und kirchliche Ordnung gestört, sondern auch Anlaß zu Häresie, Verachtung der Sacramente und der Priester, listiger Erpressung von Geld, stetem Müßiggang, Diebstahl, Ehebruch und anderen Verbrechen gegeben worden. Man solle nicht bloß mit kirchlichen und bürgerlichen Strafen gegen die Geißler einschreiten, sondern vor Allem das Volk über den hohen Werth der christlichen Geduld in allen Drangsalen belehren, da ein von Gott auferlegtes Leiden ohne Murren, ohne Haß gegen Obere oder diejenigen, die uns mit Recht oder Unrecht drücken, gelassen ertragen, die Seele mehr läutere, als wenn man sich geißelnd in Stücke zerreiße, dabei aber ungeduldig bleibe."

Bei Beurtheilung solcher abnormen religiösen Erscheinungen wird man den Geist der Zeit, sowie die Ursachen, aus denen sie hervorgegangen, zu berücksichtigen haben. Im Allgemeinen wird man vom kirchlichen Standpunkt einem Versuch, solche drastische Bußübung zu generalisiren, nie das Wort reden dürfen. Die Gefahr der Ausartung und Verirrung liegt zu nahe, vor Allem dann, wenn sich dergleichen Erscheinungen von der kirchlichen Auctorität loszumachen suchen. Andererseits aber sollte man, ehe das Verdict so leichthin gesprochen wird, bedenken, daß außerordentliche Zeiten stets auch außergewöhnliche Erscheinungen zu Tage fördern. Es ist Sache der legitimen Auctorität, dergleichen Erscheinungen in die richtigen Bahnen zu lenken und in den rechten Grenzen zu halten. Was sodann die Entstehung der Geißlerzüge selbst anlangt, so liegt ihre erste und Hauptursache so klar zu Tage, und sie stehen mit den jeweiligen Zeitereignissen in so organischem Zusammenhang, daß es nicht recht verständlich erscheint, wenn man schlechthin die Kirche und ihre Lehre hierfür verantwortlich machen möchte. Daß die Geißlerzüge des Jahres 1260 und 1261 durch den Joachimitismus, d. h. durch die Prophezeiungen des Calabreser Mönchs veranlaßt waren, zeigt die Chronik Salimbene's unbestreitbar. Der Glaube, mit dem Jahre 1260 trete das dritte, das sog. Zeitalter des heiligen Geistes ein, hatte in weiten Kreisen Eingang gefunden, daher suchte man sich auf diesen Zeitpunkt durch außerordentliche Buße vorzubereiten. Für die Geißler

des Jahres 1349 aber könnte man die Kirche erst dann verantwortlich machen, wenn es sich zeigen ließe, daß die Pest jenes Jahres eine Folge der kirchlichen Lehre oder der kirchlichen Entartung gewesen. Daß nämlich jene Geißlerfahrten nur durch die Pest hervorgerufen wurden, ergibt sich aus dem Inhalt der Geißlerlieder selbst auf's Bestimmteste. Endlich zeigen Lied und Predigt der spanischen Geißler aus dem Ende des 14. Jahrhunderts, daß auch sie in der Erwartung des nahen Weltendes ihren Entstehungsgrund hatten. Inwieweit dieser Volksglaube durch das unglückliche Schisma beeinflußt war, mag erst noch untersucht werden. Daß man nun aber bei diesen außergewöhnlichen Bußacten, zu denen man sich durch die erschütternden Zeitereignisse angespornt fühlte, zur Geißel griff, lag eben im Geiste jener Zeit, die in dieser Art von Buße die kräftigste Sühne erblickte, und wie es so gekommen, haben wir bereits im Anfang dieser Erörterung gezeigt.

Eine beklagenswerthe Begleiterin der Geißlerzüge des Jahres 1349 waren die schrecklichen Judenverfolgungen, bei denen es übrigens noch fraglich sein dürfte, ob sie durch die Geißler direct veranlaßt wurden, oder ob sie nur eine Folge der durch jene Aufzüge wachgerufenen religiösen Erregung waren. — Literatur. Außer den in der Abhandlung bereits genannten Werken: Zacher, in Ersch und Gruber, Encyklopädie LVI, 242 ff.; Schneegans, Die große Geißelfahrt nach Straßburg im J. 1349, deutsch von Const. Tischendorf, Leipzig 1840; Döllinger, Der Weissagungsglaube in der christl. Zeit, in Raumers Histor. Taschenbuch 1871, 319 ff.; Closeners Chronik im Stuttgarter literarischen Verein I, 83 ff.; Röhricht, Bibliographische Beiträge zur Geschichte der Geißler in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte I, 313. [Knöpfler.]

Flaminius (Flaminio), Marcus Antonius, Sohn des gleichnamigen zu Bologna 1536 verstorbenen Professors, hervorragend unter den lateinischen Schriftstellern und Dichtern seiner Zeit, zeichnete sich leider, obwohl er dem geistlichen Stande angehörte, nicht in gleichem Grade als katholischer Christ aus, indem er sich für einige Zeit der auch an manchen Orten Italiens hervortretenden Neigung zur Glaubensneuerung hingab. Deßhalb, meint man, habe er 1545 die ihm vom Papst Paul III. angebotene Stelle eines Secretärs beim Concil in Trient ausgeschlagen. Wie aber aus der von Beccatelli verfaßten Biographie des Cardinals Pole hervorgeht, führte der heilsame Umgang mit diesem Kirchenfürsten zu Viterbo ihn auf den rechten Weg zurück, so daß er seitdem katholisch schrieb und starb (Pallav., Istoria del C. di Trento II, l. 6, c. 1, p. 79, Faenza 1793). Pole, bei dem Flaminius ebenso wie bei dem Cardinale Alexander Farnese in hoher Gunst stand, war es auch, auf dessen Befehl er, als erster unter seinen Landsleuten, in lateinischen Versen die Psalmen Davids herausgab, deren göttlicher Erhabenheit und Majestät er ausgezeichneten Ausdruck verlieh. Wohl würde es Flaminius hierin in der Folge noch weiter gebracht haben, wenn ihn nicht der Tod schon in der Blüte seiner Jahre 1550 dahingerafft hätte. Antonio Caracciolo (In vita Pauli IV) erzählt, Flaminio habe noch auf seinem Sterbelager so viel auf Reinheit des Stils gehalten, daß er bei Ablegung des Glaubensbekenntnisses sich des Wortes Transsubstantiatio als eines Barbarismus enthielt. Er that es nicht, als hätte er an der Wesensverwandlung selbst gezweifelt; denn als der Priester drohte, ihm die Sacramente zu verweigern, wiederholte er das Wort öfter nach einander, so laut er nur vermochte. Er schrieb eine Paraphrase über die Prima philosophia des Aristoteles, Commentare zu dem Psalter, eine in Versen abgefaßte Paraphrase über 30 Psalmen, Gedichte De rebus divinis, 4 Bücher Gedichte an Turrianus 2c. Seine 8 Bücher Gedichte nebst seiner Vita erschienen 1727 und 1743 zu Padua in neuen, von Fr. M. Mancurtius besorgten Editionen, und seine Carmina sacra wurden später noch öfter edirt; die Epistolae familiares gab Capponi, Bologna 1744, mit vielen Erläuterungen und einer Lebensbeschreibung versehen. In deutscher Uebersetzung erschienen M. A. Flaminius' und seiner Freunde weltliche und geistliche Gedichte von C. B. Schlüter, Mainz 1847. — Ein anderer Flaminius, Nobilius zugenannt, von Lucca, Verfasser mehrerer Schriften, angesehener Theolog und Kritiker seiner Zeit, gest. 1590, war unter Papst Sixtus V. Mitglied der Congregation zur Verbesserung der Vulgata und gab 1588 eine aus den alten lateinischen Kirchenvätern gezogene Sammlung der Ueberreste der sogenannten Versio Itala heraus, die nachher von Thomasius, Martianäus, Bianchi und Sabatier vervollständigt wurde (Dupin, Nouvell. biblioth. XVI, 154). [Schrödl.]

Flavian, der hl., von Constantinopel bekleidete die hohe Würde eines Patriarchen in der griechischen Kaiserstadt vom Jahre 446 bis 449. Dieß war eine sehr schwierige und bewegte Zeit, da die morgenländische Kirche von Häresien zerrissen und von Streitigkeiten und Zerwürfnissen bis in das innerste Mark erschüttert war. In diesen verwirrten Verhältnissen entwickelte der Patriarch der weitherrschenden Metropole einen Tugendglanz und eine ächt christliche Charakterstärke, welche uns die gerechteste Bewunderung und Anerkennung abdringt. Bescheiden aber fest, geduldig aber unerschüttert, vergaß er keinen Augenblick seine hohe Stellung und die ihm dadurch auferlegten heiligen Pflichten. Nach seiner Wahl ward ihm im Namen des Kaisers anbefohlen, diesem Eulogien zu senden; als aber die von ihm geschickten Brode zurückgewiesen wurden mit dem Bedeuten, die Eulogien müßten von Gold sein, erwiederte der

Patriarch mit apostolischem Freimuthe: „Gold und Silber habe ich nicht, und die Kirchenschätze sind nicht mein." — Als die monophysitische Häresie, die Ausgeburt des Archimandriten Eutyches (s. d. Art.), unter seinen Augen zu Constantinopel ihr Haupt übermüthig erhob und Vieler Herzen bethörte, bewährte sich Flavian als unerschrockenen Verfechter des katholischen Lehrbegriffes. Hiermit begann aber eine Kette von Drangsalen über ihn hereinzubrechen. Auf die Anklage, welche Eusebius von Dorylänm gegen den neuen Häresiarchen vor dem Stuhle des Patriarchen erhob, veranlaßte Flavian auf einer zu Constantinopel (448) versammelten Synode eine Untersuchung der eutychianischen Lehre, deren Resultat die Verdammung derselben als ketzerisch und die Ausschließung des Urhebers aus der Kirchengemeinde war. In diesem Ausspruche ward der Patriarch durch das Urtheil des großen Papstes Leo, an den er die ganze Sachlage berichtete, bestärkt (Leon. Opp., ed. Quesnell. ep. 24, ed. Baller. ep. 28), und so wagte er muthig den schweren Kampf gegen die bereits zahlreichen und mächtigen Anhänger des Eutyches. Allen voran an Haß und Gewaltthätigkeit gingen zwei einflußreiche Männer, der Eunuch Chrysaphius, des Kaisers Theodosius II. allvermögender Günstling, und Dioscurus (s. d. Art.), Alexandriens herrschsüchtiger Bischof. Beide hegten gegen Flavian persönlichen Groll und arbeiteten gemeinschaftlich mit Eutyches an dem Untergange des orthodoxen Bischofes. Da dieser durch nichts, selbst nicht durch des Kaisers Ungunst und Drohung sich einschüchtern ließ, drangen seine Widersacher dem Kaiser unter dem Vorwande einer kirchlichen Beilegung des Streites die Berufung einer Synode ab, welche zu Ephesus unter dem Vorsitze des leidenschaftlichen Dioscurus (449) zu Stande kam. Von einer Synode, auf der nur erbitterte Feinde Macht und Einfluß übten, konnte Flavian nichts Gutes erwarten. Wirklich wurde in dieser unordentlichen Versammlung alles, was niedriger Trug zu ersinnen und zügelloser Despotismus auszuüben vermochte, gegen den katholischen Bischof angewandt. Zuerst traf ihn die Demüthigung, Eutyches von allem Vorwurfe der Ketzerei losgesprochen und triumphirend zu sehen; dann folgte die Schmach, daß er selbst, nachdem man ihm das Stimmrecht entzogen, eines ungerechten Verfahrens in der Sache des Häresiarchen angeklagt, ohne gebührende Untersuchung für schuldig erklärt, seines hohen Amtes entsetzt und mit Excommunication belegt wurde. Unbeachtet blieb seine Appellation an den Bischof von Rom, fruchtlos die Fürbitte mehrerer Bischöfe, welche in der Versammlung Dioscurus kniefällig um die Zurücknahme seines Spruches gegen Flavian baten. Ja selbst hiermit war der Ungerechtigkeit keineswegs Genüge gethan. Denn plötzlich erschienen mitten in dem ausgebrochenen Tumulte bewaffnete Krieger mit Ketten und fanatische Mönche mit Knitteln und Schwertern, welche unter Anführung des frechen Barsumas (s. d. Art.) auf die katholisch gebliebenen Bischöfe eindrangen und von ihnen die Unterzeichnung von Flavians Absetzung erzwangen. Beispiellos ist die rohe und schmachvolle Mißhandlung, welche Flavian selbst erdulden mußte. Von Dioscurus, wie Evagrius (H. E. 2, 2) erzählt, oder nach Anderen von Barsumas mit Füßen getreten, wurde er von den zügellosen Trabanten der Gewalthaber derart zugerichtet, daß er nach drei Tagen zu Hypaipa in Lydien, wohin man ihn in die Verbannung schleppte, in Folge der ausgestandenen Leiden sein Leben endigte (449). In der Folge aber rechtfertigten die auf dem öcumenischen Concil zu Chalcedon (s. d. Art.) im J. 451 sitzenden Väter das Andenken des mißhandelten Flavian auf das Glänzendste und erklärten den standhaften Bischof feierlich als einen für den reinen Glauben gefallenen Martyrer (Mansi VII, 289; Harduin II, 556). Papst Hilarius, welcher als Legat des Papstes Leo dem Concil zu Ephesus beigewohnt hatte, ließ in einer von ihm erbauten Kirche den Martyrtod Flavians bildlich darstellen. Außer drei Briefen gegen Eutyches, von welchen die zwei letzten in den Acten des ephesinischen Concils und der erste bei Cotelier im ersten Bande seiner Denkwürdigkeiten der griechischen Kirche sich vorfinden, besitzen wir von Flavian keinen schriftlichen Nachlaß. (Vgl. Liberatus, Breviar. c. 11 et 12; Boll. Febr. III, 71 sq.; Melchiorri, Memorie istor. crit. delle gloriose gesta di S. Flaviano, Patriarcha di Cost., Fermo 1836.) [Hauswirth.]

Flavian von Antiochien gehörte der für seine Vaterstadt traurigen Zeit des durch die arianischen Umtriebe entstandenen Schismas unter den antiochenischen Katholiken im 4. Jahrhundert an. Da er schon als junger Mann seine ganze Kraft und Thätigkeit der Kirche zuwandte, wurde er in den Streit der Eustathianer und der Meletianer um den Bischofsstuhl von Antiochien verwickelt und entschied sich für Meletius, dessen Partei bald an ihm einen Führer und eine kräftige Stütze gewann. Sein Ansehen und sein Einfluß wuchs mit jedem Tage, so daß man ihm schon als Laien und dann als Presbyter in der Abwesenheit des Meletius die Leitung der meletianischen Gemeinde anvertraute. Um der Verdienste willen, welche er bei dieser Gelegenheit sich erwarb, erhoben ihn die Seinigen nach Meletius' Tode (381) zu dessen Nachfolger, und als solcher ward er auch von den auf der constantinopolitanischen Synode versammelten orientalischen Bischöfen trotz dem thätigen Widerstreben des für die Einigkeit eifernden Gregors von Nazianz bestätigt und anerkannt. Gregor hatte vorgeschlagen, den Bischof Paulinus, welcher Meletius von den Eustathianern entgegengestellt worden war, als Bischof anzuerkennen und so allem Streit ein Ende zu machen. Er drang aber mit seiner Ansicht nicht durch, und demnach ent-

brannte nach Flavians Ernennung die Zwietracht erst recht. Denn nicht bloß die Eustathianer widersetzten sich diesem mit großer Bitterkeit, sondern auch die ägyptischen und occidentalischen Bischöfe verwarfen seine Wahl mit Entschiedenheit, sich berufend auf das bereits früher zwischen beiden Theilen getroffene und feierlich bestätigte Uebereinkommen, in Folge dessen zur gütlichen Schlichtung des gehässigen Streites beim Absterben des Einen der Ueberlebende allein ohne eine neue Wahl der streitigen Kirche rechtmäßig vorzustehen hätte und allerorts anzuerkennen wäre. Da nun dieser Vertrag, gemäß welchem Paulinus einziger und rechtmäßiger Bischof sein sollte, durch Flavians Erhebung gebrochen war, klagten die gereizten Abendländer, die schon ehedem Paulin bevorzugten, laut über Treubruch, weigerten sich aller Gemeinschaft mit Flavian, und warfen den Morgenländern, weil sie diesen bestätigten, ihr unbedachtsames und für den kirchlichen Frieden so verderbliches Benehmen ohne Rückhalt öffentlich vor, wodurch die Spannung zwischen Orient und Occident vermehrt und die Flamme der Zwietracht höher angefacht wurde. Nichts half auch in diesem schwierigen Handel Paulins Tod, welcher im Jahre 380 eintrat. Sein Anhang verehrte den von Paulin vor seinem Ende geweihten Evagrius als Vorsteher und brachte eine Klage gegen Flavian vor den Thron des Imperators Theodosius. Auf kaiserliches Geheiß sollte Flavian seine Sache zuerst in Rom und, als die Occidentalen die Verhandlung an Theophilus von Alexandrien und die ägyptischen Bischöfe, als Nachfolger des großen Athanasius, zu übertragen beschlossen hatten, in Alexandrien führen. Da aber Flavian über die Rechtmäßigkeit seiner Ansprüche zu verhandeln sich durchaus weigerte, ließ der Kaiser, dessen Gunst er inzwischen sich und den Antiochenern durch eine Reise an seinen Hof gewonnen hatte, die Sache auf sich beruhen. So währte die unglückselige Spaltung bis zu Evagrius' Tode (392) fort, nach welchem wenigstens eine theilweise Beilegung erfolgte. Flavian brachte es nämlich durch sein Bemühen dahin, daß für Evagrius kein Nachfolger gewählt wurde, wodurch der erste Schritt zur erwünschten Aussöhnung geschah. Antiochiens Bürger unterwarfen sich nun zum großen Theile dem Bischofe Flavian; auch des hl. Chrysostomus und Theophils von Alexandrien thätige Verwendung beim römischen Stuhle krönte der glücklichste Erfolg, so daß Flavian wieder in die römische und abendländische Gemeinschaft zugelassen wurde. Dennoch verharrte ein Theil der Eustathianer hartnäckig in der Trennung bis gegen das Jahr 415, wo die Beredsamkeit Alexanders, des zweiten Nachfolgers Flavians, sie endlich vollends zur Einigkeit zurückführte. Flavian selbst aber, der erste Wiederhersteller der lange gestörten Einheit, wirkte bis zum Jahre 404 segenbringend in seiner Gemeine und starb im Rufe großer Heiligkeit. — Chrysostomus erwähnt in seinen Homilien seiner öfter mit besonderem Lobe und schildert, wie er zum Kaiser gereist sei, um den Antiochenern die kaiserliche Huld zuzuwenden. Theodoretus (Hist. Eccl. 4, 22) kann nicht genug Rühmliches über Flavian als eifrigen Vertheidiger des orthodoxen Glaubens gegen die Arianer vorbringen und citirt auch mehrere Homilien, welche derselbe zu diesem Ende verfaßt haben soll. Aber weder diese noch andere Werke Flavians sind auf die Nachwelt gekommen. Nach Dupins Dafürhalten (N. Biblioth. III, 7) sollen einige Homilien, welche dem hl. Chrysostomus zugeschrieben werden, Flavian zum Verfasser haben. (Vgl. Baron. ad a. 381, n. 50 sq. a. 388, n. 24 sq. a. 389, n. 64 sq.; Pagi, Critic. ad a. 398, n. 22.) [Hauswirth.]

Flavigny (Flaviniacum), Stadt in Burgund, auf einem Berge gelegen und zur Diöcese Autun gehörig. Diese Stadt (oppidum s. castrum) enthielt von Alters her eine sehr bedeutende, den hll. Petrus und Präjectus geweihte Abtei, welche unter dem Namen Flaviniacum, Monast. Flaviniacense bekannt ist. Sie war ursprünglich aus der Vereinigung zweier Klöster hervorgegangen, von denen das eine, welches dem hl. Petrus geweiht war, in Chlodwig I. seinen Stifter ehrte, das andere, welches den heiligen Bischof und Martyrer Präjectus zum Patron hatte, im J. 722 von St. Widrad (Waré) gegründet war. Der letzte Abt des seinem Verfall nahen Klosters von St. Petrus hieß Magnoaldus; er tritt später von 722(20?)—746 auch als Abbas Flaviniacensis auf. Wenn nun auch St. Widrad, der gleichzeitige Stifter vom St. Präjectus-Kloster, in seinen beiden Testamenten Abbas genannt wird, so ist das wohl nur als bloßer Titel aufzufassen (vgl. Acta SS. ord. S. Bened., Saec. III, 1, 686. 687). St. Widrad (gest. 747) hatte seiner neuen Abtei völlige Exemtion ausbedungen; diese wurde ihm auch gewährt und blieb in den ersten Zeiten der Abtei zu eigen, ebenso wie das Recht, Inful und Stab zu tragen und bei der Wahl des Bischofs von Autun die erste Stimme abzugeben. Papst Johann VIII. weihte im J. 877 persönlich die Kirche des Klosters, von welcher Zeit an gewöhnlich der hl. Petrus als deren Patron genannt wird, während sie vorher meist unter dem Titel des hl. Präjectus angeführt wird. Der zweiunddreißigste Abt des Stiftes, Hugo, zugenannt der Flaviniacenser (s. d. Art.), aus kaiserlichem Geblüte, ist bekannt als Verfasser des Chronicon Virdunense. Wie so viele andere Benedictiner-Klöster Frankreichs trat auch Flavigny später der Mauriner-Congregation bei. Nach Hugo's Chroniken (s. Acta SS. Ord. S. Bened., Saec. III, 1, 683) existirte noch ein anderes Kloster, das den Namen Flaviniacum trug. Es lag in der Gegend von Toul (in territorio Tullensi) und war als Priorat der Abtei von St. Viton untergeben. (Vgl. Gallia christiana IV, 454 sqq.) [Kerker.]

Fléchier, Esprit, Bischof von Nîmes, französischer Kanzelredner, wurde den 10. Juni 1632 zu Pernes in der Grafschaft Avignon von armen Eltern geboren. Sein Oheim, Hercules Audifret, Superior der Congregation der christlichen Lehre, nahm ihn in die Congregation auf, aber die Strenge von dessen Nachfolger bewog ihn, dieselbe zu verlassen. Er ging nach Paris und widmete sich der Dichtkunst. Die Beschreibung eines von Ludwig XIV. mit großer Pracht gehaltenen Caroussels in lateinischer Sprache (Cursus regius, 1662) erwarb Fléchier viel Beifall, weil er die lateinische Sprache mit Leichtigkeit auf einen Gegenstand anzuwenden wußte, welcher den Dichtern des Alterthums unbekannt war. Weit geringern Ruhm ernteten seine Verse in französischer Sprache. Gänzlicher Mangel an Schutz und Aufmunterung zwang ihn, auf dem Lande zuerst die Stelle eines Hauslehrers, dann die Leitung einer öffentlichen Schule zu übernehmen; er fand sich hier nicht an seinem Platze und glaubte seine Kräfte mit glücklicherem Erfolge verwenden zu können, wenn er sich der Kanzelberedsamkeit widmete. Zu diesem neuen Berufe brachte er eine lebhafte Einbildungskraft, hohe Eleganz des Ausdrucks, eine feine Beobachtungsgabe und ungemeine Leichtigkeit in der Darstellung mit; dabei war seine schwache und monotone Stimme bei Trauerreden ganz geeignet, über die Zuhörer einen düstern Zug der Wehmuth und Trauer zu verbreiten. Fléchier versuchte sich in jedem Zweige der geistlichen Beredsamkeit, aber nur seine Trauerreden erwarben ihm bleibenden Ruhm. Seine 25 Reden für die Adventszeit lassen zwar Rundung des Stils und sorgfältige Auswahl der Worte nicht verkennen, es fehlt ihnen aber an großen und erhabenen Gedanken. In seinen acht Synodal- und Missionsreden entwickelt er mit Innigkeit des Gefühls und mit zarter Rücksicht gegen seinen Clerus die Pflichten der Geistlichen gegen Neubekehrte, im Beichtstuhle, im Lehramte, im Unterrichte der Jugend, in ihrem Privatleben, ohne jedoch an Erhabenheit des Ausdrucks und tief religiöser Weihe Massillons Synodalreden zu erreichen. In einer Einleitung zu seinen 20 Lobreden auf Heilige entwickelt Fléchier die Grundsätze dieser Art von Beredsamkeit zwar richtig und sagt, daß das Lob der Heiligen sein bestimmtes Maß haben müsse, daß man ihre Verdienste nicht mit denen Christi vergleichen dürfe, daß man nicht zu viele Legenden aufnehmen und in Anführung von Wundern alle Vorsicht anwenden, besonders aber zur Tugend erwecken und diese im schönsten Lichte und in den hellsten Farben vorstellen müsse; allein in den Lobreden selbst findet man diese Grundsätze nicht immer angewendet. Die erste seiner acht Lob- und Trauerreden ist dem Andenken der Herzogin von Montausier gewidmet und im J. 1672 gehalten. Wie die meisten seiner Lobreden leidet sie an zu vielen Antithesen, und das künstliche Gerippe tritt zu sehr hervor; doch finden sich in ihr Schilderungen, welche durch Feinheit der Beobachtung, durch Anschaulichkeit der Darstellung, durch Anmuth und Reiz des Ausdrucks hohes Interesse erregen. Fléchier erwarb sich mit dieser Rede viel Beifall und wurde deßwegen 1675 mit der Trauerrede auf die Herzogin von Aiguillon, einer Verwandten des Cardinals Richelieu, beauftragt. Die Herzogin hatte von ihrem Einfluß auf den mächtigen Minister einen edeln Gebrauch gemacht und die letzte Zeit ihres Lebens ganz mit Werken der Barmherzigkeit zugebracht. Fléchier erhebt sich in dieser Rede zu einer trefflichen Würdigung von Richelieu's Charakter und von dem hohen Amte eines ersten Ministers und schildert mit Glück das Leben der Herzogin, die in dem Glücke der Anderen ihr eigenes fand. Seine Lobrede auf den Marschall Turenne, 1676 gehalten, bildete sein Meisterwerk. Mascaron, Bischof von Tulle, stritt mit Fléchier um den Preis, aber nach dem Urtheile aller Kunstkenner übertraf unser Redner seinen Nebenbuhler weit. Es finden sich nicht bloß einzelne herrliche Partien in der Rede, sondern von Anfang bis Ende herrscht eine Begeisterung, die sich nicht erschöpft, weil ihm in dem Leben des Marschalls Hilfsmittel genug zu Gebot stehen, sein Feuer stets wieder zu beleben. Die Rede auf den Präsidenten der Kammer, Lamoignon, 1679 gehalten, schildert in einem ruhigen, milden Tone das geschäftige Leben eines hohen Richters und eines tugendhaften Mannes. Die Rede auf Maria Teresia, Königin von Frankreich, deren Leben kaum anders als durch Wohlthaten und fromme Andacht bekannt ist, hielt Fléchier 1682 und wußte die einzelnen Züge in dem Leben der Königin zierlich darzustellen, ohne daß er nach dem Ruhme strebte, in kräftigen Schilderungen das Leben des Hofes vorzuführen, den die Königin bloß durch das Beispiel einer stillen Demuth und Andacht erbaute. Im J. 1686 hielt er die Rede auf den Kanzler Tellier, welche viele Reminiscenzen aus der Rede auf Lamoignon, zugleich aber auch manche lebhafte und kräftige Schilderungen darbietet. Die Rede auf Maria Anna, Dauphine von Frankreich, 1690 gehalten, zeigt anfangs eine schöne Harmonie des Stils, wird aber nachher matt und weniger ansprechend. Die letzte seiner Trauerreden ist dem Andenken seines vieljährigen Freundes, des Herzogs von Montausier, gewidmet und wurde den 11. August 1690 gehalten. Der Herzog zeichnete sich durch strenge Tugend und Rechtlichkeit mitten an einem verdorbenen Hofe aus; Fléchier liefert in einfacher Darstellung ein kräftiges Gemälde des Lebens seines Freundes, ohne jedoch ganz seiner gewöhnlichen Fehler sich entschlagen zu können. Fléchier studirte mit Eifer seine Vorgänger in der geistlichen Beredsamkeit, um ihre Fehler desto besser kennen zu lernen und vor denselben sich zu wahren. Aber unwillkürlich eignete er sich manche davon an. Wurde sein Ruhm auch

durch die nachfolgenden Redner verdunkelt, so darf man doch nicht vergessen, daß er in die Sprache Reinheit und Eleganz des Ausdrucks brachte und sie durch die Harmonie und die Fülle seiner Worte bereicherte. Fléchier wurde den 12. Juni 1673 zugleich mit Racine an die Stelle von Anton Godeau in die Akademie aufgenommen. Seine Antrittsrede wurde mit solchem Lobe überhäuft, daß Racine, dadurch eingeschüchtert, seine Rede kaum herzustammeln wußte und ganz mit ihr durchfiel. Außer den Reden gibt es von Fléchier noch Briefe voll Geist und Adel bei einer liebenswürdigen Nachlässigkeit der Sprache. Seine Monographie über den Cardinal Commendone (1669) ist eine Jugendarbeit, welche mehr mit oratorischem Schmucke als mit dem tiefen Blick eines Geschichtsschreibers die großen Verdienste des Cardinals bei seiner Sendung nach Deutschland und Polen darstellt. Seine Geschichte des Kaisers Theodosius (1679) stellt diesen Fürsten in einem zu günstigen Lichte dar und überhäuft ihn zu sehr mit Lob, wovon der Grund darin zu suchen ist, daß Fléchier diese Geschichte als Erzieher des Dauphin schrieb und diesem nur hohe Begriffe von einem Regenten beibringen wollte. Ludwig XIV. belohnte 1686 Fléchier mit dem Bisthume von Lavaur, indem er es ihm mit den Worten übertrug: „Sie mußten lange auf eine Stelle warten, welche Sie schon seit vielen Jahren verdienten, aber ich wollte mich nicht des Vergnügens berauben, Sie zu hören.“ Bald darauf wurde ihm das Bisthum Nîmes angeboten; er weigerte sich lange, es anzunehmen, mußte aber dem Wunsche des Königs nachgeben. Dieser wünschte einen Mann auf diesem schwierigen Posten, der durch seine Klugheit, Sanftmuth und Beredsamkeit die Gemüther zu beruhigen und zu gewinnen verstände. Das Edict von Nantes war seit kurzer Zeit widerrufen, die Calvinisten erhoben sich offen zum Aufstande; die freundliche Behandlung, die Nachsicht und Liebe Fléchiers gewann Viele für die Kirche. In seinen Hirtenbriefen offenbarte sich ganz sein väterlicher Geist; er mahnte stets von Gewaltmaßregeln gegen diejenigen ab, von welchen er überzeugt war, daß sie ihre religiöse Ansicht nicht ändern würden, und beklagte tief die Leiden, die man sie erdulden ließ. Daher genoß er auch allgemeine Achtung selbst bei den Protestanten, und die Fanatiker, welche sengend und brennend die Provinz durchzogen, verschonten seine Wohnung. Zugleich belebte er den Eifer seines Clerus für wissenschaftliche Studien und leuchtete ihm mit dem Beispiele eines frommen und reinen Wandels voran. Er beförderte auf jede Weise den religiösen Sinn der Gläubigen und zeigte für sie eine Herablassung und einen Eifer, der sie unwiderstehlich anzog. Zugleich wußte er mit Kraft und Energie die Rechte der Kirche zu schützen und die Mißbräuche abzustellen. In der harten Zeit, da seine Provinz verwüstet und durch Krankheit, Mißernte und Hungersnoth bedrängt wurde, ertheilte er, ohne Unterschied der Person, immense Almosen, stellte den Bau von Kirchen ein, um Mittel zur Wohlthätigkeit zu haben, und ertheilte zugleich die Gaben mit einer Zartheit der Rücksicht, welche den Empfänger nie in Verlegenheit brachte. So wirkte er 25 Jahre lang in einer schwierigen und bewegten Zeit voll Kraft und Liebe, zum Nutzen des Staates und zum Wohle der Kirche. Er hatte kurz vor seinem Tode eine Ahnung, daß er bald sterben werde, und trug einem Bildhauer auf, ein Grabmal in bescheidener Form für ihn zu verfertigen. Von den zwei Plänen, welche derselbe brachte, wählte Fléchier den bescheideneren. Er starb den 16. Februar 1710. Als Fenelon seinen Tod erfuhr, sprach er: „Wir haben unsern Meister verloren.“ Die gesammelten Werke erschienen in zehn Bänden zu Nîmes 1728 und dann zu Paris 1825; die Mémoires sur les Grand-Jours, tenues à Clermont-Ferrand en 1665—1666, edirte Gonod zu Paris 1844. Deutsche Uebersetzungen der Reden erfolgten in sieben Theilen zu Augsburg 1760; Uebersetzung der Trauerreden von Lutz, Tübingen 1847. (Vgl. Fabre de Narbonne in der Ausgabe der Werke, Paris 1825; Delacroix, Hist. de Fléchier, 2 vols., Paris 1865.) [Lutz.]

Flectamus genua (Laßt uns die Kniee beugen) ruft in der römischen Liturgie der Celebrant an einigen wenigen Tagen im Jahre (z. B. am Charfreitage, an drei Quatembermittwochen, an drei Quatembersamstagen) nach dem Zuruf Oremus vor einer oder mehreren Orationen, senkt zugleich das rechte Knie bis zur Erde und hält es gesenkt, bis der Altardiener ihn mit dem Worte Levate (Hebet sie auf) auffordert, es wieder zu erheben. In der feierlichen Messe ruft das Flectamus genua der Diacon und das Levate der Subdiacon; der Celebrant dagegen ruft in derselben wohl Oremus, bleibt aber stehen, während Diacon und Subdiacon beide Kniee (so lehren ausdrücklich Merati, Romsee und andere Rubricisten) beugen. Dieser Gebrauch findet sich schon in den ältesten Sacramentarien der römischen Kirche, auch Cäsarius von Arles (bei Bona, Rer. lit. l. 2, c. 5, n. 2), Cassian (Collat. 21, 20) u. s. w. kennen ihn; nur wurde das Levate bald vor der Oration (Ord. Rom. I; Sacram. Gelas.; Sacram. Gregor.), bald erst vor der Schlußformel der Oration, dem Per Dominum etc. (Ord. Rom. Vulg.; Hug. Menard. n. 242 ad Sacram. Greg.) gerufen. Auch ist es unentschieden, ob schon am Anfange der Oration oder überall erst vor der Schlußformel aufgestanden wurde. Für das Letztere zeugt der Ordo Rom. vulgatus, vielleicht auch Cäsarius von Arles und Cassian (Inst. 2, 7). Es mochte hierbei in den verschiedenen Kirchen verschieden gehalten werden (vgl. d. Art. Kniebeugung). [F. X. Schmid.]

Fleury, Andreas Hercules, Bischof von Frejus, Cardinal und erster Minister unter Ludwig XV., wurde zu Lodève in Languedoc

den 22. Juni 1653 geboren. Seit frühester Jugend zum geistlichen Stande bestimmt, machte er treffliche Fortschritte in den Unterrichtsanstalten zu Clermont und Harcourt. Erst 15 Jahre alt, erhielt er eine Domherrnstelle zu Montpellier. Im 24. Jahre wurde er Almosenpfleger der Königin Maria Teresia, nach deren Tode er in gleicher Eigenschaft an dem Hofe Ludwigs XIV. blieb. Er gewann sich die Achtung des Hofes durch seinen Geist, seine Kenntnisse und sein ebenso freimüthiges als feines Betragen. Der König ernannte ihn im J. 1698 zum Bischofe von Frejus. Während des Einfalls der Verbündeten erwirkte er für seine Stadt und sein Bisthum die schonendste Behandlung. Der Prinz Eugen und der Herzog von Savoyen zollten ihm ihre Bewunderung. Sein Bisthum legte er im Jahre 1715 wegen hohen Alters und geschwächter Gesundheit nieder; nun ernannte ihn Ludwig XIV. kurz vor seinem Tode zum Erzieher seines Urenkels. Mit dem größten Eifer versah Fleury dieses wichtige Geschäft und suchte ebenso den Geist als das Herz des jungen Ludwig zu bilden. Im J. 1726 erhielt Fleury den Purpur, bald darauf die Stelle und Macht eines ersten Ministers, wenn er auch den Namen nicht führte. Er war damals schon mehr als 70 Jahre alt, verwaltete aber doch noch 16 Jahre lang, bis zu seinem im J. 1743 erfolgten Tode, diese erste Stelle in Frankreich. Man wirft ihm vor, daß er den jungen König nicht genug zu den Geschäften der Regierung angehalten, sondern ihn vielmehr davon abgehalten habe, um selbst unbeschränkter zu regieren; daß er der Langsamkeit und dem Zögern, den mit dem hohen Alter verbundenen Eigenschaften, allzusehr, daß er der Politik des Friedens um jeden Preis gehuldigt habe; daß er dem Schützlinge der Franzosen Stanislaus Leszinski nicht ausreichende Hilfe gesandt; daß er aus übelberechneter Sparsamkeit die Flotte der Franzosen vernachlässigt habe. Von diesen Vorwürfen trifft ihn im Ernst nur der letzte. Anderseits waren die 16 Jahre seiner Gewalt sehr wohlthätig für Frankreich. Dieß wird besonders einleuchtend, wenn man die Lage der Dinge und die Persönlichkeit der Regierenden vor und nach ihm in Betracht zieht; seine Zeit erscheint dann wie ein goldenes Zeitalter. Er erwarb Lothringen für Frankreich, verminderte die Abgaben, brachte Ordnung in das zerrüttete Münzwesen, gab dem Handel neuen Aufschwung, beschützte die Kunst und die Wissenschaft. Trotz seiner Friedensliebe konnte er die Einmischung Frankreichs in den österreichischen Erbfolgekrieg nicht verhindern. Fleury bewahrte bis zum höchsten Alter die Heiterkeit und den frohen Muth seiner früheren Jahre. Er starb zu Issy im J. 1743 und hinterließ nur ein unbedeutendes Vermögen. Ludwig XV. ließ dem verehrten Erzieher ein Denkmal errichten. Fleury war Doctor der Sorbonne, Mitglied der Académie française, der Académie des sciences und des inscriptions et belles lettres. (Vgl. Leben des Card. Fleury, Freiburg 1743; Nachrichten vom Leben und der Verwaltung des Card. Fleury, Hamb. 1744.) [Gams O. S. B.]

Fleury, Claude, berühmter Kirchenhistoriker, wurde zu Paris den 6. December 1640 als Sohn eines aus Rouen stammenden Rechtsgelehrten geboren. Seine Bildung erhielt er bei den Jesuiten im Collége von Clermont. Mit 18 Jahren (1658) wurde er Parlamentsadvokat und widmete sich mit Erfolg neun Jahre diesem Berufe. Seine Liebe zur Zurückgezogenheit und einem stillen frommen Leben führte ihn in den geistlichen Stand. Bald wurde er Erzieher der Prinzen Conti, der Gespielen des Dauphin. Im J. 1680 übergab ihm Ludwig XIV. die Erziehung seines natürlichen Sohnes, des Prinzen von Vermandois, und verlieh ihm nach dessen Tode (1684) die Cistercienserabtei Locdieu in dem Bisthum Rodez. Im J. 1689 ernannte er ihn auf Bossuets Vorschlag zum Unterlehrer seiner Enkel, der Herzoge von Bourgogne, von Anjou und von Berry. Im J. 1696 wählte ihn die Akademie zu ihrem Mitgliede; im J. 1706 übergab ihm der König die reiche Abtei Argenteuil bei Paris, nachdem die Erziehung seiner drei Enkel vollendet war. Nach dem Tode Ludwigs XIV. wurde Fleury (1716) von dem Regenten Orleans an den Hof zurückberufen und zum Beichtvater des jungen Ludwig XV. ernannt. Im J. 1722 legte er wegen hohen Alters diese Stelle nieder und starb am 14. Juli 1723, 82 Jahre alt. Am Hofe lebte er stets in großer Zurückgezogenheit, nur mit seinen Studien und der Abfassung von Büchern beschäftigt. Von den kleineren Werken seiner schriftstellerischen Thätigkeit erschienen zuerst anonym die während seiner juridischen Thätigkeit verfaßten und ganz im gallicanischen Geiste gehaltenen Histoire du droit français, Paris 1674, und Institution au droit ecclésiastique, 1677. 1687. Während seiner Laufbahn als Erzieher schrieb er Les moeurs des Israélites, 1681; Les moeurs des Chrétiens, 1682; Grand catéchisme historique, 1683 (bis Constantin d. Gr. reichend). In diesen Werken bot er gewissermaßen die historische Erläuterung dessen, was er in dem auf Bossuets Aufforderung verfaßten Traité du choix et de la méthode des études, 1686, in systematischer Form niederlegte. Es folgte die moralische Abhandlung Les devoirs des maîtres et des domestiques, 1688, und Vie de Marguerite d'Arbouze, abbesse et réformatrice de l'abbaye du Val-de-Grâce, 1685. Endlich erschien im J. 1690 der erste Band seiner berühmten Kirchengeschichte. In kurzen Zwischenräumen folgten neunzehn weitere Quartbände; mit dem zwanzigsten schloß Fleury im J. 1719 seine eigene Arbeit. Er hatte die Geschichte der Kirche von der Himmelfahrt Christi bis zum Jahre 1414 erzählt. Der Werth seiner Geschichte liegt in der Menge der mitgetheilten Thatsachen, in dem Reize einer einfachen und doch geschmackvollen Darstellung, in der allgemeinen Ver-

ständlichkeit, so daß das Werk auch den Laien zugänglich und für diese eine ebenso belehrende als erbauliche Lectüre ist. Für Männer vom Fach ist das Werk keine eigentliche Quelle der Geschichte; Fleury vermeidet gelehrte Untersuchungen, die Citate und Actenstücke fehlen zum großen Theile. Bei einer Menge kritischer Fragen findet man bloß das Ergebniß der Untersuchungen und die Ansicht des Verfassers angegeben, ohne zu erfahren, auf welchem Wege er dazu gekommen ist. Die Erzählung selbst trägt einen allzu aphoristischen Charakter. Fleury ist zu abhängig von den Annalen des Baronius und der Conciliensammlung des Labbé, so daß er oft nur einen Auszug von dem einen und andern gibt. Nebstdem ist Fleury, wie in seinem berufenen Kirchenrecht, so auch hier ein entschiedener Gallicaner und oft unbillig und ungerecht in der Darstellung des Lebens und der Bestrebungen der römischen Päpste. Es traten darum viele Historiker seiner Darstellung entgegen, so der Carmelit Honorat a S. Maria (Denunciatio historiae eccl. viri cl. D. Fleury ad nostros episcopos, s. l. 1726, Mechl. 1729), Balduin de Housta O. S. Aug. (Mala fides D. Fleury, Mechl. 1733), R. Lanteaume S. J. (Observations théologiques, hist., critiques sur l'Hist. eccl. de M. Fleury, 2 vols., Avignon 1736 à 1737, Brux. 1746), Rossignol (Réflexions sur l'hist. eccl., Paris 1802), Marchetti (Critica della storia eccl. e de' discorsi di Fleury, 2 voll., Venez. 1794, franz. Besançon 1829) u. A. — Der mit dem Druckorte Bern im J. 1766 erschienene Auszug (Abrégé de l'histoire eccl. de Fleury) hat dagegen mit Fleury selbst nichts zu schaffen, sondern ist ein zu Berlin im Auftrage des Königs Friedrich II., der selbst die Vorrede schrieb, angefertigtes antichristliches Machwerk. — Eine Fortsetzung der Kirchengeschichte Fleury's unternahm der frühere Oratorianer Jean Claude Fabre. Er hatte über das fünfzehnte und die folgenden Jahrhunderte genaue Studien gemacht; allein er besaß nicht den Geschmack und die Gabe einer guten Auswahl, wie sie Fleury hatte. Fast die ganze Profangeschichte nahm er in sein Werk auf, so daß er in 16 Quartbänden nur bis zum Jahre 1595 kam (Paris 1722—1737. Der 33. Band über das Wiederaufleben der kirchlichen Studien ist von Goujet). Dabei fehlt es Fabre an aller Kritik; als fanatischer Gallicaner läßt er sich zu einer Menge von Unwahrheiten und Schmähungen hinreißen. Den 37. und letzten Band dieses Werkes bildet die Table générale des matières von Rondet (Paris 1754). Das ganze Werk wurde hierauf von den PP. Bruno Parode und Alexander vom hl. Johannes vom Kreuz in die lateinische Sprache übertragen. P. Alexander gab in 35 Octavbänden eine Fortsetzung bis zum Jahre 1765 und fügte ihr eine lateinische Uebersetzung von Calmets Geschichte des Alten und Neuen Testamentes in 5 Bänden bei (Introductio in historiam eccles. s. historia V. et N. Test.). Sein Ordensgenosse Benno lieferte endlich einen weitern Band, bis zum Jahre 1768 reichend, so daß das ganze Werk in vermehrter Auflage (Aug. Vind. et Oenip. 1768—1798) auf 91 Bände und 2 Bände Inhaltsangabe anwuchs. In unserer Zeit endlich erschien als 21. Band der von Fleury selbst besorgten Ausgabe ein Abriß zur Kirchengeschichte von 1414—1517, welchen Fleury im Manuscripte hinterlassen hatte. Dieser Entwurf — das 101. bis 104. Buch seiner Geschichte — findet sich zuerst abgedruckt in der neuesten Ausgabe des ganzen Werkes: Histoire ecclésiastique par l'Abbé Fleury, augmentée de quatre livres, publiée pour la première fois, Paris 1840, 6 Bände in größtem Octav. Kleinere Aufsätze und akademische Reden finden sich vereint in den Opuscules de l'abbé Fleury, Nîmes 1780, und den Nouveaux opuscules, Paris 1807. (Vgl. Nicéron, Mémoires VIII, 389; Dupin, Bibliothèque XIX, 110; Tüb. Quartalschr. 1845, 331 ff.) [Gams O. S. B.]

Fleury-sur-Loire (Floriacus), ehemals berühmte Benedictinerabtei in der Diöcese Orleans, auch bekannt unter dem Namen St. Benedict an der Loire, wurde von Abt Leodebod von St. Anian, nachher Bischof von Orleans, in den ersten Jahren der Regierung Chlodwigs II. (638—657) gestiftet. Der erste Abt des Klosters, das Anfangs die Regel Benedicts und Columbans beobachtete, hieß Mummolus (St. Momble). Einst in Gregors Dialogen das Leben des hl. Benedict lesend und mit Schmerz der Zerstörung des Klosters Cassino durch die Langobarden gedenkend, entsandte er den Mönch Aigulph nach Cassino, um den Leib des hl. Benedict nach Fleury zu bringen. Aigulph entdeckte glücklich den kostbaren Schatz und brachte ihn nach Fleury, während der Leib der hl. Scholastica den Cenomanensern überlassen wurde, deren Bischof Berarius gleichzeitig und in derselben Absicht wie Mummolus nach Cassino geschickt hatte. Diese Translation geschah um 653, wird selbst von Paul Warnefrid bestätigt und hat das Zeugniß des Abtes Optatus von Monte-Cassino (gest. 760), des römischen Abtes Leo aus dem Ende des 10. Jahrhunderts und eine Menge anderer Zeugen für sich; gleichwohl ist sie von Manchen in Zweifel gezogen oder gar in Abrede gestellt worden. Durch den Besitz dieser kostbaren Reliquien ward Fleury, wie sich Papst Leo VII. in einem Schreiben an den Abt Odo ausdrückt, quasi caput ac primas omnium coenobiorum, und natürlich war es, daß sich bei diesem Heiligthum bis zu den Zeiten der Reformation Tausende von Pilgern aus Frankreich und ganz Europa alljährlich versammelten, daß Päpste und Könige demselben Privilegien, Freiheiten und Schenkungen verliehen, und daß um das ehrwürdige Grab sich eine Mustergemeinde von Benedictinern lagerte, welche mehrere Jahrhunderte lang den Segen einer eifrigen Klosterdisciplin und wissenschaftlicher Betriebsamkeit weit herum über Frankreich und selbst über andere Länder ausgoß.

Schon König Chlotar III. schenkte dem Kloster das Besitzthum Caput-cervium (Sacerge), und im Constitut des Aachener Conventes vom Jahre 817 wird es unter den angesehensten Klöstern des fränkischen Galliens, die dem Kaiser zu Geschenken und Kriegsdienst verpflichtet waren, zuerst genannt. Später zeigte sich vorzüglich Karl der Kahle sehr freigebig gegen das Kloster. Dem materiellen Wachsthum desselben entsprach das geistige. Mummolus war unablässig mit Lesen beschäftigt (gest. 679); Aigulph, welcher Benedicts Leib nach Fleury gebracht hatte, ward gegen 661 als Abt in das zerrüttete Kloster Lerin berufen und wurde dort ein Opfer seines Eifers. Abt Magulf, von Alcuin hoch gerühmt, erbaute für die Brüder ein eigenes Lesezimmer. Höhere Geistesblüten trieb das Kloster unter Theodulph (s. d. Art.), dem gelehrten Bischof von Orleans und zugleich Abt von Fleury; in seinen Capiteln an die Priester seiner Diöcese (Ep. 19) räth er diesen, ihre Blutsverwandten in die Schule zum heiligen Kreuz, oder zu St. Anian, oder zu St. Benedict (Fleury) zu schicken. Nach Theodulphs Tod (821) zierte unter Ludwig dem Frommen das Kloster der Mönch und Schriftsteller Adrewald (s. d. Art.); er verfaßte unter der Regierung Karls des Kahlen eine Schrift über die Wunder des hl. Benedict, fortgesetzt von Adelerius, einem andern Mönch von Fleury. Vermehrt wurde außerdem das Ansehen von Fleury um diese Zeit durch ein hospitale nobilium und ein hospitale pauperum, errichtet von Ludwig dem Frommen, und durch einen Zuwachs von Reliquien aus dem Kloster St. Denys, sowie durch ein jährliches großes Fest zu Ehren derselben und ein Fest zu Ehren des hl. Benedict am 4. December, welches zugleich ganz Frankreich feierte. Für die Frauen, die das Kloster nicht betreten durften, wurde außerhalb desselben in einem waldumkränzten Ort der Reliquienschatz unter einem Zelte zu gewissen Zeiten exponirt. Allein störend traten dieser friedlichen Entwicklung die Raubzüge der Normannen entgegen; diese verbrannten 865 das Kloster, nachdem sich die Mönche mit den Reliquien des hl. Benedict geflüchtet hatten, und kamen 878 abermals nach Fleury, wurden dießmal aber von dem tapfern Abt Hugo geschlagen. Gleichwohl erschienen sie 909 zum dritten Male, und ihr Herzog Rainald schlug sogar in dem Dormitorium der Mönche seine Wohnung auf; aber Nachts erschien ihm St. Benedict, der ihm seinen nahen Tod ankündigte, und bald ging diese Drohung in Erfüllung. Seitdem bekamen die Normannen vor dem hl. Benedict einen großen Respect, und Rollo schonte stets das Kloster Fleury, selbst da er noch Heide war. Trotz aller der klösterlichen Zucht ungünstigen Ereignisse scheint die Disciplin zu Fleury noch im Anfang des zehnten Jahrhunderts im Wesentlichen bestanden zu haben, allein um 930 war sie wie überall in Frankreich völlig aufgelöst. Betrübt über den tiefen Verfall der Ruhestätte des hl. Benedict, erbat sich Graf Elisiard vom Könige Rudolf das Kloster, um es in Ordnung zu bringen, und verfügte sich in Begleitung von zwei Grafen, zwei Bischöfen und dem hl. Odo von Clugny nach Fleury. Als der Zug nach Fleury kam, griffen die Mönche zu den Waffen; Odo aber ritt ganz allein gerade auf das Kloster zu. Den erstaunten Mönchen entfielen die Waffen, und sie sanken dem Heiligen reumüthig zu Füßen. Odo stellte die Unordnungen ab und hatte die Freude, die Mönche allmälig der frühern Disciplin zugeführt und mit einem eifrigen Zuwachs von Laien, anderen Mönchen, Canonikern und selbst Bischöfen, die ihre Würde niederlegten, vermehrt zu sehen. Trotz dieser von Clugny ausgehenden Reform kam aber Fleury nicht in Abhängigkeit von Clugny. Seitdem stieg Fleury noch auf eine höhere Stufe der Blüte und des Ruhmes, als je früher der Fall gewesen. Mönchen von Fleury wurden viele auswärtige Klöster zur Reformation übergeben, und Colonien von Fleurensern pflanzten Zucht und Kenntnisse in der Nähe und Ferne an. Selbst Spanier und Deutsche finden sich unter den Fleurensern, wie z. B. Dietrich von Heresfeld, der Verfasser der Schrift über die sog. Illation und Zurückführung des Leibes des hl. Benedict von Orleans nach Fleury. Die um das Jahr 1000 niedergeschriebenen Gewohnheiten der Abtei geben über die damals üblichen Gebräuche und Einrichtungen des Klosters wichtige und interessante Aufschlüsse; man erfährt daraus die große Wohlthätigkeit dieses Klosters gegen die Armen, von denen am grünen Donnerstag, zu Pfingsten und anderen Zeiten des Jahres 100 ausgespeist wurden, und für welche seit alten Zeiten fortwährend ein Xenodochium an der Benedictsbasilika bestand. Ganz besonders hob sich seit Odo's Reform die Schule zu Fleury, aus welcher einer der größten Gelehrten damaliger Zeit, Abbo (s. d. Art.), hervorging. Unter seinen sehr zahlreichen Schülern aus Frankreich und anderen Ländern stehen oben an die Engländer, welche schon vor Abbo Mönchszucht und Kenntnisse zu Fleury erlernten. Hier empfing der heilige Bischof Oswald von Worcester, ein Geistesverwandter und Mitgehilfe Dunstans (s. d. Art.) bei dem Reformationswerke der englischen Kirche, seine Bildung; der andere Mitgehilfe Dunstans, der hochverdiente Bischof Ethelwald von Winchester, sandte eine Mission nach Fleury, um von der hier blühenden Disciplin Einsicht zu nehmen, und Dunstan selbst bediente sich bei seiner sogenannten Concordie auch der Observanzen von Fleury. Schon vor ihm hatte sein Vorgänger, der Erzbischof Odo, das Erzbisthum nicht eher angenommen, bis er das Ordenskleid aus Fleury erhalten hatte. Unter Abbo's Schülern im Kloster Fleury ragten hervor: Aimoin (s. d. Art.), der Scholasticus Constantin, mit welchem der berühmte Gerbert (nachher Papst Sylvester II.) im Briefwechsel stand, die Mönche Gerard, Vitalis, Tortarius, Gauzbert &c. Außerdem verfaßten gleich-

zeitig mit Abbo und nach ihm im Verlaufe des elften Jahrhunderts noch mehrere Fleurenser Mönche Schriften, z. B. der Mönch Isenbard ein Büchlein über die Auffindung des Leibes des hl. Jodocus, der Mönch Helgaldus das Leben des Königs Robert, gest. 1031 (bei Bouquet, Script. rer. Gall. X), und auch später noch haben sich Chronisten und Schriftsteller unter ihnen hervorgethan, wie bei a Bosco, Bouquet und aus Hist. litt. de la France zu ersehen ist. Vor Allem blieb im ganzen Mittelalter bis tief in's 16. Jahrhundert hinein die Schule zu Fleury in hohem Ansehen. Nicht selten studirten hier 5000 Schüler, deren jeder wenn möglich zwei Handschriften als Honorar für den genossenen Unterricht schenken mußte. Deßgleichen mußten auch alle von Fleury abhängigen Klöster zur Unterhaltung der Bibliothek eine jährliche Beisteuer liefern. So kam das Kloster in den Besitz eines unermeßlich kostbaren Manuscripten- und Bücherschatzes, mit dem in der Folge die Hugenotten, wie überall in Frankreich, im Namen des reinen evangelischen Lichtes nichts Besseres anzufangen wußten, als ihn zu vernichten oder zu zerstreuen! Fleury hatte noch von einem großen Glücke zu reden, daß die Zerstörer den Leib des hl. Benedict übrig ließen und das ihm geweihte Klostergebäude nicht zerstörten, nachdem sie den von der Pietät der ganzen Nation im Verlaufe vieler Jahrhunderte zusammengetragenen kostbaren Kirchen- und Klosterschmuck geraubt hatten. In späterer Zeit schlossen sich die Fleurenser an die Congregation des hl. Maurus an. Von den Fleurenser Mönchen sind zu unterscheiden die Floriacenser oder Florenser, welche den Abt Joachim von Floris zum Stifter haben (s. d. Art. Floriacenser). (Vgl. Chron. Floriacense bei Duchesne III, 355 und abgekürzt als Annales Flor. in Mon. Germ. SS. II, 254; Mabillon, Annales O. S. B., I—IV passim; Gallia christiana VIII, 1538; Helyot V, 89; Joan. a Bosco, Floriacensis vetus bibliotheca Benedictina, Lugd. 1605; Cuissard-Gaucheron, L'école de Fleury-sur-Loire à la fin du 10e siècle in den Mém. de la Soc. Arch. de l'Orléanais XIV, 1875, 551 ss.) [Schrödl.]

Flodoard, Cleriker der Diöcese Reims, bedeutender Historiker, wurde 893 oder 894 im alten Sparnacum (jetzt Epernay) bei Reims geboren. Er studirte zu Reims unter Erzbischof Fulco und wurde durch dessen Nachfolger Herväus in den Clerus der Cathedralkirche aufgenommen. Nach dem Tode des Erzbischofs Seulf (925) traf die Diöcese schwere Heimsuchung. Graf Heribert von Vermandois drängte nämlich sein kaum fünfjähriges Söhnchen Hugo der Reimser Kirche als Bischof auf und fand dabei die Zustimmung Raouls, des Gegenkönigs gegen Karl den Einfältigen. Flodoard sammt allen, welche dem Eindringling widerstanden, wurden ihrer Pfründen beraubt und aus dem Lande getrieben. Als aber 931 beide Fürsten sich entzweiten, nahm Raoul Reims ein und bestellte unter neuen Gewaltthätigkeiten einen Gegenbischof in der Person Artolds, eines Mönches aus dem Kloster St. Remigius. Flodoard schloß sich mit dem größten Theil des Clerus dem neuen Bischofe an und unternahm 936 in dessen Interesse eine Reise nach Rom. Er fand bei Leo VII. günstige Aufnahme und empfing sogar vom Papste selbst die Priesterweihe. Als literarische Frucht der Reise entstand ein heroisches Gedicht über Jesus und die ersten Heiligen in Paläſtina, die italienischen Martyrer und die Thaten der Päpste (vollständig bei Migne, PP. lat. CXXXV, 494 sq.). Er widmete das Werk dem Erzbischofe Rotbert von Trier, welcher auf seine literarische Thätigkeit überhaupt großen Einfluß übte. Bald darauf aber vertrieb Graf Hugo, welcher Reims neuerdings in seine Gewalt bekommen hatte, den Erzbischof Artold und ließ seinen Sohn Hugo auf der Synode von Soissons 941 als Erzbischof inthronisiren. Flodoard, der selbst längere Zeit gefangen lag, flüchtete mit seinem Bischofe nach Deutschland und wohnte 948 der großen Synode zu Ingelheim an, welche von Papst Agapet II. berufen war, um dem Könige Ludwig Ultramarinus den Thron von Frankreich und dem Erzbischofe Artold das Bisthum Reims wieder zu verschaffen. Nachdem Artold durch die höchste Auctorität restituirt worden war, übertrug er seinem treuen Gefährten Flodoard die Verwaltung des Reimser Archives und gab ihm so Gelegenheit, zwei längst vorbereitete große Geschichtswerke zur Vollendung zu bringen. Flodoard veröffentlichte zuerst in vier Büchern die Historia ecclesiae Remensis, welche von den ältesten Zeiten bis 948 reicht. Schon für die älteren Perioden bringt Flodoard manches neue Material aus Urkunden bei; für die Zeiten der Bischöfe Hincmar und Fulco aber gibt er geradezu Regesten der wichtigsten Urkunden, besonders der päpstlichen Schreiben, und liefert so für die französische Staats-, Kirchen- und Literaturgeschichte ein Werk von größter Bedeutung (edirt von Sirmond, Paris 1611; Colvenerius, Douai 1617; Bibl. Patr. Lugd. XVII, 500; Migne, PP. lat. CXXXV, 37; Mon. Germ. SS. XIII, 412; lateinisch und französisch von Le Jeune, Reims 1854). Derjenige Theil des Werkes, welcher die Geschichte seiner Zeit behandelt, findet sich großentheils wiederholt in dem zweiten Hauptwerke, den Annalen (919 bis 966), welche gleichzeitig mit den Ereignissen begonnen, durch Abfassung der Historia aber unterbrochen worden waren. Von Jahr zu Jahr werden die Ereignisse, wichtige und geringfügige, mit größter Treue mitgetheilt und eine Fülle von Nachrichten über Frankreich, Lothringen und das ostfränkische Reich, mit welchem Flodoard mannigfache Beziehungen hatte, mitgetheilt (edirt von Pithou, Paris 1588; Bouquet VIII, 176; Migne, PP. lat. CXXXV, 423; Mon. Germ. SS. III, 368). Im J. 952 wurde Flodoard zum Bischofe von Tournay gewählt,

durch weltliche Gewalt aber gehindert, das Bisthum zu übernehmen. Er trat nun in den Mönchsstand und wurde Abt, wahrscheinlich im Kloster des hl. Basolus (nach Anderen des hl. Remigius) zu Reims. Durch das Alter gebrochen, resignirte er 963 und starb 966. (Vgl. die Prolegg. in Mon. Germ. III, 363 sq. XIII, 405 sq.; Wattenbach, Deutschl. Gesch.-Quellen I, 328 ff.) [Streber.]

Florentini, s. Theodosius, O. S. Fr. Cap.

Florentius, Bravonius, Mönch zu Worcester in England, gestorben um 1118, machte sich sehr verdient durch Verfassung einer bis zu seinem Todesjahr reichenden Chronik, worin er unter Grundlegung der Universalchronik des bekannten Irländers Marianus Scotus (gest. 1082—1083 zu Mainz) Auszüge aus Beda, den größten Theil von Assers Biographie des K. Alfred, manche andere werthvolle, besonders genealogische Nachrichten und die für die englische Geschichte werthvollste Uebersetzung der angelsächsischen Chronik einschaltete. Werthvoll ist diese Uebersetzung der angelsächsischen Chronik deßhalb, weil sich Florentius dabei vorzüglicher Handschriften bediente und das Angelsächsische auch richtiger in's Lateinische übertrug, als es bei den anderen Chronisten merklich ist. Da Florentius treu und genau dem Texte des Marianus folgte, so wurde sein Chronikon häufig als das Chronicon Mariani bezeichnet. Fortgesetzt wurde die Chronik von ein paar anderen Mönchen seines Klosters bis zum J. 1154. Waitz, welcher das dritte Buch der Chronik des Marianus Scotus mit einer beleuchtenden Vorrede herausgab (Mon. Germ. SS. V), hat am Ende (ib. 564 sq.) als Beisatz angefügt, was er in der Chronik des Florentius und ihrer Fortsetzung zur Illustrirung der deutschen Geschichte Erhebliches fand. Gedruckt wurde die Chronik des Florentius zu London 1592, zu Frankfurt 1601 und zu London 1848—1849. Simeon von Durham, Vorfänger der St. Cuthbertskirche zu Durham, hat in seiner um's J. 1129 verfaßten Chronik (848 bis 1129) das Werk des Florentius großentheils wörtlich zu Grund gelegt. (Vgl. Lappenberg, Gesch. von England I, 58; Waitz in Mon. Germ. l. c. 492 sq.) [Schrödl.]

Florenz, Stadt und Erzbisthum in Mittelitalien. I. Stadt. Florentia Tuscorum, in einer herrlichen Gegend, an beiden Seiten des schiffbaren Arno gelegen, soll nach den Einen schon von den alten Etruskern gegründet worden sein; nach Anderen aber verdankt sie ihr Entstehen dem benachbarten Fiesole und soll nur um ein Weniges älter sein als die christliche Zeitrechnung. Lange Zeit eine nicht gar bedeutende Stadt, erlangte Florenz erst unter Augustus einige Bedeutung, nachdem es zuerst durch römische, von Sulla und wiederum von den Triumvirn ausgesandte Veteranencolonien, wenn auch nicht erbaut, so doch als römische Stadt hergestellt worden (vgl. Borghini in Discorsi I, 1 sqq.). Florus (3, 21) bezeichnet es schon in der sullanischen Zeit als ein „splendidissimum municipium" (vgl. auch Fronto, De coloniis Tusciae, und Ptolemaeus bei Cellarius, Notitia orb. antiq. I, 572). Um die Mitte des 6. Jahrhunderts wurde Florenz durch Totila zerstört und sank zu einem Dorfe herab (Hegel, Gesch. der Städteverfassung von Italien, Leipz. 1847, II, 196); heutzutage kann man nur mit größter Mühe kaum einige Spuren des römischen Municipiums auffinden. Hundert Jahre später erstand es wieder aus seinem Verfall, indem es allmälig um die Taufkirche San Giovanni herum anwuchs. Dieses Heiligthum soll ursprünglich ein Marstempel gewesen sein, wie Dante und Villani als Meinung ihrer Zeitgenossen aussprechen. Spätere Schriftsteller setzen seinen Ursprung bald in die altchristliche, bald in die langobardische Zeit, während neuere Forscher es für ein Werk des 11. oder 12. Jahrhunderts halten, in welchem Falle es an der Stelle eines ältern, wahrscheinlich christlichen Tempels errichtet worden wäre. Jedenfalls ist das heutige Florenz langobardischen Ursprungs (Hegel a. a. O. 197). Da sich aber die Anfänge der neuen Stadt an die genannte bischöfliche Kirche knüpften, so erklärt sich auch, wie die florentinischen Bischöfe sich damals in öffentlichen Urkunden als N. Episcopus S. Joannis Bapt. Ecclesiae unterzeichneten. Seit Karl d. Gr., welcher 786, als er gegen Benevent zog, das Weihnachtsfest in Florenz feierte (vgl. Einhardus ad h. ann.), begann die Stadt wieder aufzublühen. Unter der Langobarden- und Frankenherrschaft wurde es meist von Herzogen und Markgrafen regiert, welche gewöhnlich in Lucca ihren Sitz hatten. Die späteren sächsischen Kaiser siedelten hier wahrscheinlich eine Colonie deutscher Ritter an, da sie die Wichtigkeit des Platzes als einer verbindenden Station zwischen Mittel- und Oberitalien erkannten (Leo, Gesch. der italien. Staaten I, 342). Diese seine Lage brachte auch Florenz zu hoher militärischer und commercieller Bedeutung, und seit Anfang des 11. Jahrhunderts blühte es, namentlich nachdem es die Macht seiner Mutterstadt und Rivalin Fiesole gebrochen, so sehr auf, daß es unter den salischen und hohenstaufischen Kaisern bereits eine der mächtigsten Städte Toscana's war und jenen oft die Thore schloß. Von der Sage wird die Zerstörung Fiesole's in das Jahr 1010 versetzt; in der That fällt jedoch dieses Ereigniß erst in's Jahr 1125. Da wurde am Tage des hl. Romulus Fiesole von den Florentinern erobert, zerstört und die Einwohnerschaft nach Florenz übersetzt, wo sie mit den Eingeborenen zu Einer Bürgerschaft verschmolz. Nur die Cathedrale ließen sie stehen; so blieb denn auch Bischof und Capitel zurück auf dem jetzt vereinsamten Berge, auf dem sich später neben mehreren neu erstandenen Klöstern die Florentiner zahlreiche prächtige Villen bauten. Der uralte Bischofssitz

Fiesole besteht heute noch; das Bisthum zählt in 253 Pfarreien etwa 110 000 Gläubige (Ughelli III, 270 sqq.; Moroni XXIV, 255 sqq.; Hegel a. a. O. 202). Für die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse in Florenz blieb diese Vereinigung nicht ohne Einfluß. Es mehrten sich jetzt Kirchen- und Klosterstiftungen, sehr oft mit des Reiches Schutz versehen, außerordentlich (Ughelli III, 46). Doch verdanken sehr viele Kirchenbauten schon dem 11. Jahrhundert ihre Entstehung (vgl. Reumont, Tavole della storia Fiorentina, Firenze 1841, tavola I ab anno 963—1115, wo sich ein Verzeichniß derselben findet). Unter anderen wurde auch die berühmte Abtei und Kirche San Miniato, nahe bei Florenz, nachmals Bischofssitz, durch Bischof Ildebrandus 1013 wieder hergestellt. Die Arno-Stadt selbst ging seit dem Tode der Markgräfin Mathilde, bei wachsender Unmacht der Markgrafen, der Unabhängigkeit und großem Reichthum entgegen. Zu Ende des 12. Jahrhunderts stand Florenz als Republik bereits an der Spitze des tuskischen Städtebundes. Hatte auch, da die Florentiner größtentheils entschiedene Guelfen waren, der politische Parteihader, der durch Privatzwiste zwischen den schon frühe zu Ansehen und Vorrang gelangten Adelsgeschlechtern noch gesteigert wurde, die Stadt in alle Schauer des Bürgerkrieges und in langwierige Fehden mit den ghibellinischen Nachbarstädten gestürzt: gleichwohl erschwangen sich inmitten dieser blutigen Kämpfe Wissenschaften, Künste, Handel und Industrie zu einer bewunderungswürdigen Höhe. Uebrigens wirkten die bald heftiger ausbrechenden Fehden zwischen Adeligen und „Popolanen" auch auf das kirchliche Gebiet zurück. So erging z. B. in den letzten Decennien des 13. Jahrhunderts das merkwürdige Senatsgesetz, daß kein Angehöriger der Stadt oder des Gebietes von Florenz es wagen solle, eine Wahl auf die bischöflichen Stühle von Florenz oder Fiesole anzunehmen (Ughelli III, 171), unter Strafe, für sich und seine Verwandten als Grande behandelt zu werden (intelligantur eo ipso jure Magnates et ita tractentur et reputentur). Gegen die Granden bestanden nämlich um diese Zeit vielfach Ausnahmegesetze, denen gemäß, um nur eines anzuführen, das Zeugniß eines einzigen Granden gegen einen Popolanen vor Gericht nichts galt, wohl aber umgekehrt (Leo a. a. O. IV, 55). Am 31. März 1376 mußte Gregor XI. das Interdict über Florenz aussprechen und die schwersten Strafen verhängen, weil diese Republik sich mit Mailand und anderen Städten gegen die römische Kirche verbunden hatte, verschiedene Gewaltmaßregeln einführte und die unzufriedenen päpstlichen Unterthanen zur Empörung reizte (Raynald ad ann. 1376, n. 1 sq.). Die bedeutenden Handelsverluste und die drohenden weiteren Gefahren bewogen die Florentiner, die berühmte Dominicanerin Katharina von Siena (s. d. Art.) zum Papste zu senden. Die der Heiligen nachgeschickten Gesandten vereitelten jedoch jeden Vergleich, und erst einige Jahre nachher unterwarf sich die Republik den Forderungen des Papstes (vgl. Hergenröther, K.-G. II, 32 f.). Um dieselbe Zeit (1378) erhoben sich die Zünfte gegen das bisherige Regiment des Adels, wodurch diese Republik, im Gegensatz zu den streng aristokratischen Republiken Genua und Venedig, einen ganz demokratischen Anstrich gewann. Nun stellte sich Florenz vollends an die Spitze der guelfischen Parteien in Mittelitalien und war stets im Kampfe gegen die übrigen Städte Toscana's, zunächst gegen die ghibellinischen Nachbarstädte Pisa und Siena. Zu Anfang des 15. Jahrhunderts herrschte es bereits über den größten Theil des spätern Toscana nebst Theilen der Romagna und Lunigiana, namentlich über Pisa. Stolz auf ihre Erfolge, wagten die Florentiner selbst dem Papste Sixtus IV. (1471—1484) feindlich gegenüber zu treten (vgl. Hergenröther a. a. O. 127 f.). Es war dieß schon die Blütezeit der Mediceer. Die seit der Mitte des 13. Jahrhunderts erscheinende Familie Medici, durch Handels- und Bankgeschäfte zu unermeßlichem Reichthum gelangt, gewann hundert Jahre später großen Einfluß auf die Geschicke ihrer Vaterstadt und trat mehr und mehr an die Spitze des Gemeinwesens. Zuerst erscheint der schlaue und ehrgeizige Sylvester, der 1378 Gonfaloniere di Giustizia ward. Sein Verwandter Giovanni, seit 1402, gelangte bald zu solchem Ansehen, daß er wie ein unumschränktes Staatsoberhaupt regieren konnte, worauf dessen Sohn Cosimo, „der Alte" oder „Vater des Vaterlandes", dreißig Jahre hindurch (1434—1464) die Geschicke der Republik leitete. Er trat mit fürstlichem Pompe als Gönner der Künstler und Gelehrten auf und eröffnete durch sein Beispiel das „mediceische Zeitalter". Durch seinen Enkel Lorenzo „il Magnifico" (der Edelgeborne oder Erlauchte) gelangte dasselbe mittels vermehrter Herbeiziehung von Gelehrten und Künstlern, insbesondere der Griechen aus Constantinopel, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu seinem höchsten Glanze. Man ist gewohnt, Cosimo und Lorenzo vorherrschend als Freunde der Künste und Wissenschaften zu betrachten. Pasquale Villari hat jedoch in der Geschichte Savonarola's und seiner Zeit (deutsch von M. Berduschek, Leipzig 1868) den Nachweis geliefert, daß die Verdienste der Medici hier mehr in Benutzung der vorgefundenen Verhältnisse, als in schöpferischem Wirken bestanden. Die Liebe für das classische Alterthum war schon seit Boccaccio's Zeit (gest. 1375) in fortwährendem Steigen, und selbst die bedeutendsten Künstler zu Anfang des 15. Jahrhunderts haben ihre größten Werke ohne Unterstützung der Medici geschaffen. Schon früher sogar eröffnete Giotto (gest. 1336) der Malerei freiere Bahnen und vermittelte den Uebergang von der alten strengern zur neuern Schule. Giotto ist, wenigstens zum Theil, der Erbauer

des freistehenden Glockenthurmes an der Cathedrale. Um das Jahr 1400 lebte Ghiberti, in Bildnerei und Malerei berühmt, der Verfertiger des zweiten ehernen Thores am Dome. Ihm folgten unter Cosimo de Medici die beiden großen Maler Masaccio (1402—1443), die sich in der Kirche del Carmine (Kapelle Brancacci) verewigten, und Giovanni da Fiesole (1387 bis 1455), der nur himmlische Gestalten malte. Unter den berühmten Architekten von Florenz aus dieser Zeit sind zu nennen Brunellesco (1375 bis 1444), der Erbauer der Kuppel des Domes, Michelozzo di Bartolommeo und der große Michel Angelo. Wie enge alle diese Bestrebungen an die Kirche und das kirchliche Leben geknüpft waren, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Auch in der Dichtkunst haben, zunächst wieder in inniger Verbindung mit dem kirchlichen Glauben, Florentiner das Höchste geleistet. Dante (s. d. Art.) war ein Florentiner; Petrarca (s. d. Art.) und Boccaccio, welche jenem freilich ungleich waren und der ganz weltlichen Poesie theils Bahnen eröffneten, theils dienten, waren Söhne von Florentinern. Endlich ging von dem mediceischen Florenz jener Aufschwung der classischen Studien aus, welcher die letzte Hälfte des 15. Jahrhunderts charakterisirt. Manuel Chrysoloras wirkte seit 1398 zehn Jahre an der Florentiner Universität und machte diese Anstalt zu einem wahren Seminarium für classische Studien. Dieser gelehrte Grieche ist der eigentliche Wiederhersteller der griechischen Literatur in Italien. Poggio Bracciolini (1398—1459) machte sich verdient durch Auffindung classischer Auctoren und durch seine florentinische Geschichte, Bruni (1359—1444) übersetzte platonische Schriften, Niccolo Niccoli (gest. 1436) war gewissermaßen der Vater der neuern philologischen Kritik. Die platonischen Studien, angeregt durch den bei Gelegenheit des Concils anwesenden Gemistos Plethon, kamen besonders in Aufnahme durch die Stiftung der platonischen Akademie, welche auf Plethons Anregung von Cosimo di Medici ausging. Marsilio Ficino (geb. 1433), Pico della Mirandola (geb. 1463, gest. 1494) und Angelo Poliziano (1454 bis 1494) waren ihre bedeutendsten Mitglieder. Selbst aus dem fernen Norden, aus Deutschland, kamen Jünglinge über die Alpen, angezogen von dem Rufe dieser Lehrer. Aber es ist nicht zu läugnen, daß, so würdig diese Bestrebungen an sich waren, durch die Ueberschätzung der Alten allmälig ein im tiefsten Grunde heidnischer Geist durch sie großgezogen wurde. Daher kam es, daß man in der Akademie am 7. November den vermeintlichen Geburtstag Plato's festlich und mit religiösen Cerimonien zu feiern begann. Einige gingen so weit, eine Bitte an den römischen Stuhl um Heiligsprechung des griechischen Weltweisen in Vorschlag zu bringen. Man verlangte, daß die platonische Philosophie von den Kanzeln gelehrt werde, und verstieg sich zu der Behauptung, daß durch sie das Evangelium bekräftigt und befestigt werde (Marsil. Ficinus, Epist. 12, 986, Paris. 1641; vgl. dazu 8, 901. 903. 913). So kann es uns kaum wundern, wenn wir lesen, daß Cardinal Bembo (s. d. Art.) vor der Aenderung seiner Lebensweise an Sadoleto schrieb: „Lies nicht die Briefe St. Pauli, damit jener barbarische Stil nicht deinen Geschmack verderbe; laß solche Kindereien, die eines Mannes unwürdig sind, beiseite." Wohl war der hierdurch hervorgerufene Gegensatz zur Kirche noch schlummernd, den einzelnen Personen noch mehr oder weniger unbewußt; aber eine Abschwächung des christlichen Bewußtseins, eine Verweltlichung der Künste und wissenschaftlichen Bestrebungen, großer Leichtsinn des Lebens war die nächste Folge hiervon. Einer andern Atmosphäre war es vorbehalten, die Früchte dieser Pflanzung zu zeitigen (vgl. Leo, Gesch. von Italien IV, 287 ff. 348 ff.). In Savonarola (s. d. Art.) trat eine ursprünglich aus christlichem Grunde stammende Reaction dagegen auf. Aber sie gerieth auf falsche Wege und war darum nur schädlich. Lorenzo di Medici — um wieder auf die Medici selbst zu kommen — trat mehr als seine Vorfahren als Selbstherrscher auf, wußte aber dabei durch leutseliges Wesen sich stets die Volksgunst zu bewahren, so daß ihn weder die Verschwörung der Pazzi (1478), noch der Einfluß eines Savonarola zu stürzen vermochte. Dagegen ward sein unfähiger Sohn Pietro (1494) nach kaum zweijähriger Regierung gestürzt; allein auch die von Savonarola organisirte theokratische Republik kam selbst bald wieder zum Falle. Vom Volke gerufen und von Kaiser und Papst unterstützt, kehrten die Medici 1513 wieder zurück, und die Regierung wurde in die Hände von Pietro's Sohn, Lorenzo II., gelegt. Um diese Zeit stand das mediceische Geschlecht auf dem Höhepunkt seines Glanzes, namentlich da nach einander zwei Medici den päpstlichen Stuhl als Leo X. und Clemens VII. bestiegen. Die Florentiner versuchten zwar, das immer drückender werdende Joch abzuschütteln, und verjagten 1527 die Mediceer abermals; allein Kaiser Karl V. stellte die Herrschaft der Vertriebenen wieder her und setzte nun Alessandro, den unehelichen Sohn Lorenzo's II., als erblichen Herzog von Florenz ein, wobei die florentinische Freiheit gänzlich vernichtet wurde. Nach dessen Ermordung (1537) stiftete Cosimo I. durch Unterwerfung Siena's den neuen Staat Toscana. Dieser Gründer der Kunstakademie erhielt von Papst Pius V. als Belohnung für die zur Bekämpfung der Türken geleisteten Dienste 1569 die großherzogliche Würde, deren Bestätigung sein Sohn und Nachfolger Franz I. 1575 von Kaiser Maximilian II. erkaufte. Nach dem Tode des letzten Mediceers, Johann Gasto, kam Toscana 1737, laut Vertrag vom J. 1735, an das Haus Lothringen, bildete 1801—1807 mit Parma das Königreich Etrurien, fiel 1814 wieder an das Haus Lothringen und wurde 1859 mit dem Königreich Ita-

lien vereinigt, dessen zeitweilige Hauptstadt Florenz von 1864 an gewesen ist.

Die Stadt Florenz, italienisch Fiorenza oder Firenze, mit Recht das italienische Athen und wegen ihrer herrlichen Lage und ihren prächtigen Gebäuden la Bella (Florentia pulchra) genannt, eine der bedeutendsten und eigenthümlichsten Städte Italiens nach Bauten, Ruinen und Kunstschätzen, steht heute noch, wie im Alterthum, unter dem Glanze, den sie im mediceischen Zeitalter als ein großartiger Mittelpunkt der Cultur wie der Industrie und des Handels entfaltete. Sie zählt in einem Umfange von $3^1/_2$ Stunden wohl 170 000 Einwohner. Im J. 1836 waren es erst 97 648, darunter 663 Protestanten und 1006 Juden; 1872 aber erklärten sich 158 704 als römisch-katholisch, 3916 als protestantisch, 2358 als jüdisch und 182 als griechisch-schismatisch, während Andere sich als Rationalisten, Freidenker, Türken u. s. w. bezeichneten. Die Stadt hat 170 Kirchen als Hinterlassenschaft der großen toscanischen Baumeister. Die schönste derselben ist die großartige, in germanisch-toscanischem Stile erbaute Cathedrale S. Maria del Fiore. Sie wurde 1298 durch Arnolfo da Colle an derselben Stelle begonnen, an welcher bis dahin die Kirche S. Reparata gestanden. Die ursprüngliche Domkirche war, wie bereits bemerkt, die Kirche S. Giovanni, dieselbe, welche jetzt noch neben der Cathedrale als Taufkapelle (Battisterio) dient. Sie hat hauptsächlich durch ihre ehernen Pforten in der Kunstgeschichte einen Namen, und Michel Angelo pflegte von ihr zu sagen, sie verdiene eine Pforte des Paradieses zu sein. Als S. Giovanni zu eng wurde, baute man eine neue Cathedrale, der hl. Reparata geweiht, an deren Stelle die heutige herrliche Domkirche S. Maria del Fiore (so genannt vom Namen der Stadt und ihrem Wappen, eine rothe Lilie in weißem Felde) entstand. Eine Erinnerung an die alte Bedeutung des Battisterio von S. Giovanni ist indeß geblieben; als Stadtpatron wird von den Florentinern auch heute noch St. Johannes Baptista verehrt. Sein Bildniß war unter den Mediceern auf den Münzen ausgeprägt, und Dante nennt die Bürgerschaft von Florenz Ovile di San Giovanni (Parad. 16). Die Cathedrale S. Maria del Fiore erkennt dagegen als ihre ersten Patrone den heiligen Bischof Zenobius, die hl. Reparata und den hl. Antonin. Sie stand erst nach 154 Jahren vollendet da bis auf die Façade, welche seit 1875 durch den Architekten de Fabris errichtet wird. Die 371 Fuß hohe schlanke elliptische Kuppel, 1420 durch Brunellesco erbaut, diente dem berühmten Michel Angelo zum Vorbilde bei der Kuppel der St. Peterskirche in Rom. Rechts vom Dome erhebt sich abgesondert, wie dieß im Mittelalter häufig der Fall war, der sehr hohe, von Giotto begonnene und von Taddeo Gatti vollendete Glockenthurm (Campanile), links die achteckige Taufkapelle (Battisterio). Letzterer gegenüber ist das 1244 gestiftete Waisenhaus und östlich davon das Oratorio della Misericordia, 1580 erbaut. Die Confraternità della Misericordia, 1244 durch Pier Borsi gestiftet, hat seither bis auf den heutigen Tag stets die angesehensten Patricier und Bürger von Florenz unter ihre Mitglieder gezählt. Diese verpflichten sich, überall, wo es Noth thut, die Werke der christlichen Barmherzigkeit auszuüben, namentlich Kranke und Verunglückte in die Spitäler zu übertragen, Todte, besonders Unbekannte, welche durch irgend einen plötzlichen Unfall das Leben verloren, zu beerdigen u. s. w. Wenn das bekannte Glöckchen des Oratorio den „Giornicanti", d. h. den dienstthuenden Brüdern des Tages das Zeichen gibt, daß ein Unglücksfall ihre Hilfe fordere, so eilen dieselben oft aus der glänzendsten Gesellschaft oder vom Balle hinweg, um in dem Hause der Misericordia sich in die Bruderschaftskleidung zu werfen und an den Ort des Unglücks zu eilen. Sehr oft sieht man in den Straßen der Stadt eine kleine Schaar von Männern, deren Leib durch das faltenreiche, lange schwarze Bruderschaftsgewand, und deren Kopf durch eine schwarze Kapuze mit nur zwei Löchern für die Augen fest verhüllt ist, auf ihren Schultern einen Kranken oder Verunglückten aus den ärmsten Volksklassen in die Anstalten tragen, wo die Hilfe seiner wartet. Wenn man alsdann bedenkt, daß unter diesen Trägern sich vielleicht ein oder mehrere Besitzer jener stolzen Paläste befinden, welche stets der Gegenstand der Bewunderung sind, so fühlt man sich durch eine solche Scene doppelt gerührt (vgl. Gams, Gesch. der Kirche II, 669 f.). Nicht weit vom Dome ist auch die dreischiffige St. Lorenzokirche, der erste große Kirchenbau der Renaissance (vgl. Cienfogni ed Moreni, Memorie istor. dell' ambrosiana basilica di S. Lorenzo di Firenze, 1804—1817, 3 voll.). In dem daran stoßenden Kloster ist eine an Manuscripten (über 7000) und Incunabeln reiche Bibliothek (Biblioteca Laurentiana), entstanden aus der von Lorenzo di Medici angelegten mediceischen Bibliothek. Eine zweite berühmte Bibliothek, und zwar eine der größten Europa's, ist die Biblioteca nazionale, früher Magliabecchiana, so genannt nach dem florentiner Goldschmied Magliabecchi (1633—1714), der, einer der größten Gelehrten seiner Zeit und nachmals Bibliothekar des Cardinals di Medici, seiner Vaterstadt 30 000 Bände vermachte. Im Laufe der Zeit noch bereichert, wuchs sie durch Vereinigung mit der früher im Palazzo Pitti befindlichen Biblioteca Palatina (1862) zu 200 000 Bänden und 10 000 Manuscripten an. An S. Lorenzo stoßt auch die Capella de' Principi und die Capella bei Depositi mit den Fürstengrüften der Medici. Die Kirche S. Maria Novella, mit reichem Bilderschatz, wurde von Michel Angelo seine Braut genannt (vgl. auch Necrolog. venerab. Convent. S. Mariae Nov. de Florentia Ord.

Praed. ab anno 1225—1844, 2 voll.). In der an das rechte Querschiff stoßenden Capella Rucellai befindet sich die berühmte Madonna von Cimabue (1270), welche damals einen solchen Enthusiasmus hervorrief, daß man sie in Procession mit großer Pracht und unter Trompetenschall vom Hause des Meisters nach der Kirche überführte. Neben der Kirche S. Marco ist das ehemalige Dominicanerkloster, in welchem einst der hl. Antonin, der sel. Giovanni Angelico da Fiesole und der fast ebenso berühmte Maler Fra Bartolommeo della Porta als Mönche lebten, und dem der schwärmerische Reformator Savonarola acht Jahre als Prior vorstand (vgl. P. Marchese, S. Marco Convento dei Padri Pred., Firenze 1850). In der Nähe ist Chiostro dello Scalzo, der ehemalige Versammlungsort einer Bruderschaft, bei deren Processionen ein Mitglied barfuß (scalzo) das Kreuz vorantrug. Santa Croce, 1294 im germanisch-toscanischen Stile für die Franciscaner erbaut, ist jetzt das Pantheon berühmter Italiener. An dieser Kirche bestand eine merkwürdige, 1785 durch Peter Leopold aufgehobene Laienbruderschaft, welche ausschließlich den frommen Zweck hatte, den zum Tod Verurtheilten in ihren letzten Stunden beizustehen (vgl. Uccelli, Della Compagnia di S. Maria della Croce al Tempio, Firenze 1867). Die Kirche Santissima Annunziata ist der zweite Wiegenort der Serviten (s. d. Art.). Von den vielen Wohlthätigkeitsanstalten mag nur das Arcispedale di S. Maria Nuova, das älteste und größte Spital der Stadt, genannt werden, das für 1800 Kranke Raum hat und 1288 durch Folco Portinari, den Vater von Dante's Beatrice, gestiftet wurde. Die zahlreichen Klöster (zu Ende des vorigen Jahrhunderts zählte man 89) sind alle aufgehoben. Neben mehreren Convict-Collegien und anderen höheren Unterrichtsanstalten besteht eine 1348 gestiftete Universität erster Klasse. Gegründet wahrscheinlich im Wetteifer mit Pisa, das schon früher eine berühmte Hochschule besaß, erhielt die Universität Florenz 1349 die päpstliche Bestätigung (Leo a. a. O. IV, 148) und 1364 die kaiserliche Genehmigung. Uebrigens bestand eine Schule, ohne Zweifel für die sieben freien Künste, schon früher in Florenz; wenigstens wird schon unter Kaiser Lothar I. neben den hohen Schulen in Pavia, Ivrea, Turin, Cremona, Fermo, Vicenza auch diejenige der Arno-Stadt genannt (Additamenta ad leges Lotharii I., 6, bei Leo a. a. O. I, 239). Alle die berühmten Männer, welche Florenz hervorgebracht, können hier nicht aufgezählt werden; zu bemerken ist nur noch, daß diese Stadt auch der Geburtsort großer Heiligen, des hl. Philipp Neri, der hl. Magdalena de' Pazzi, des hl. Johannes Gualbertus, ist, und daß sechs Florentiner den päpstlichen Stuhl bestiegen: die Mediceer Leo X. (1513), Clemens VII. (1523) und Leo XI. (1605); ferner Ippolito Aldobrandini (1592 als Clemens VIII.), Maffeo Barberini (1623 als Urban VIII.) und Lorenzo Corsini (1730 als Clemens XII.). [Neher.]

II. Bisthum. Wann und durch wen die Kirche in der Arno-Stadt gegründet worden, darüber fehlen uns verbürgte Aufzeichnungen. Eine alte Tradition nennt die hl. Frontinus (oder Ferentinus) und Paulinus als die ersten vom hl. Petrus gesandten Apostel Etruriens um's Jahr 56. Frontinus soll sogar, wie Einige behaupten, vom heiligen Apostelfürsten zum ersten Bischofe von Florentia ordinirt worden sein, und florentinische Schriftsteller lassen ihn auch die Reihe ihrer Kirchenvorsteher beginnen. Außer den erwähnten Missionaren nennt eine andere Tradition noch die beiden ebenfalls von Petrus gesandten Glaubensprediger Ptolemäus und Romulus, von denen der erstere die Provinz Hetruria urbicaria, der letztere Hetruria annonaria zugewiesen erhielt mit dem bischöflichen Sitze in Fiesole, dem alten Faesula oder Faesulae (s. o.). Romulus soll von Fäsulä aus auch den Florentinern gepredigt haben, was sich aber schwer mit der andern Tradition vereinigen läßt, welche um diese Zeit bereits einen Bischof in Florenz kennt. Ughelli geht noch weiter und behauptet als das Wahrscheinlichere, daß Romulus vielmehr in Florenz — nach Frontinus — residirt und in Fäsulä bloß den Martyrertod erlitten habe. Allein diesem steht die constante Tradition der Fäsulaner Kirche entgegen, welche bis auf den heutigen Tag den hl. Romulus als ihren Stifter und ersten Bischof verehrt. Ob nun die chronologische Festsetzung dieser Begebenheit eine richtige sei, ob diese Gründung schon zu Petri Zeiten stattgefunden, das wird man allerdings zu bezweifeln berechtigt sein, da die Neigung der Alten, den Ursprung ihrer Kirche weiter, als zulässig, hinaufzudatiren nicht in Abrede gezogen werden kann. Uebrigens muß die politisch bedeutsame und so nahe bei Rom gelegene Arno-Stadt schon sehr frühe mit dem Samen der christlichen Lehre auch eine bischöfliche Kirche erhalten haben. Eines florentinischen Martyrers unter der decischen Verfolgung, St. Minias (nach welchem die berühmte Abtei, später Bisthum S. Miniato genannt worden), gedenkt, auf alte Martyrerverzeichnisse gestützt, Baronius (Annal. ad ann. 254, n. 29). Endlich erscheint auf der römischen, unter Papst Melchiades (Miltiades) im J. 313 zur Beilegung des donatistischen Schisma's versammelten Synode der florentinische Bischof Felix, der erste, dessen Name und Regierungszeit historisch sicher ist (a Florentia Tuscorum bei Optatus Milevit., De schism. Donatist., ed. Dupin 20). Nach ihm soll Victor (355—369) diese Kirche geleitet haben, dem der hl. Theodor (369—392) und dann der hl. Andreas (392—407) folgten. Im folgenden Jahrhundert begegnet uns der hl. Zenobius, der Hauptpatron des Bisthums, um's Jahr 412 (vgl. Reumont, Tavole della storia Fiorentina, Firenze 1841, I, ad ann. 412; anders

Ughelli, Italia sacra III, 14 sqq.; Boll. Maji VI, 50), einer aus den verehrtesten Bischöfen der Stadt, dessen großer Seeleneifer und große Milde, verbunden mit Starkmuth in Vertheidigung der kirchlichen Rechte auch den Großen und Mächtigen gegenüber, ihm alsbald nach seinem Tode (gest. 428) die Huldigung der streitenden Kirche erwarb (Bolland. l. c.). Seiner gedenkt Paulinus in Vita S. Ambrosii c. 26 mit den Worten: intra Tusciam vero civitate Florentia, ubi nunc vir sanctus Zenobius Episcopus est. Als sein Nachfolger wird wieder ein hl. Andreas genannt, der aber wohl mit dem bereits angeführten identisch ist; er wird in der allerdings ziemlich späten Biographie des hl. Zenobius, welche (dem heiligen Bischof Simplicianus von Mailand fälschlich zugeschrieben) von Laurentius, Erzbischof von Amalfi, überarbeitet worden, erwähnt. Das römische Martyrologium gedenkt seiner zum 26. Februar. Von nun an hat der Episcopal-Katalog eine Lücke, wohl wegen des gänzlichen Verfalls der Stadt. Nur um die Mitte des 5. Jahrhunderts wird noch ein Bischof Eugen genannt, und hundert Jahre später (545) der hl. Mauritius. Dieser soll unter Totila's Händen gefallen sein und wurde später in der Kirche der hl. Reparata beigesetzt. Noch einmal erscheint um 555 ein Bischof Laurentius, und um dieselbe Zeit richtete Papst Pelagius I. Briefe an einen florentinischen Bischof (vgl. Gratian. Decret. can. 7, Dist. XXXIV; Mansi, Concil. IX, 906. 909). Nach Mansi wäre übrigens dieser Brief von Pelagius II., und somit würde die Regierungszeit dieses Bischofs etwa um 680 fallen, wenn anders unter Episcopus Florentinus ein Bischof der alten Florentia zu verstehen, und Florentinus nicht vielmehr als Eigenname zu fassen ist. Bis 679 erscheinen vier ungenannte Bischöfe. Der hl. Reparatus, welcher auf der von Papst Agatho 679 nach Rom berufenen Synode als florentinischer Bischof unterschrieben hat (s. die Synodalbriefe bei Harduin, Concil. III, 1135), ist wieder der erste bekannte, und von ihm an ist die Reihenfolge der Bischöfe nicht mehr unterbrochen. Bischof Thomas wohnte 743 dem römischen, von Papst Zacharias gehaltenen Concil bei (Harduin III, 1931). Der von dem tyrannischen Markgrafen Adalbert vielgeplagte Grasolfus, seit 897, fand sich 903 bei einer römischen Synode unter Papst Benedict IV. um Hilfe flehend ein und besuchte wiederholt unter Papst Sergius III. Rom, um seine Klagen laut werden zu lassen. Rimbaldus (929—964) hatte den Markgrafen Lambert zum Gegner wegen der Güter des Bisthums, gewann dagegen das Domcapitel für sich, indem er demselben sein Stammgut zum Geschenke machte. Sichelmus (966—989) soll durch den erzbischöflichen Titel ausgezeichnet worden sein. Dem hl. Poggius II. oder Podius (989—1002) erwirkte der Markgraf Hugo das Pallium. Vor seinem Tode bestätigte der Kaiser Otto III. die Besitzungen der von Willa, der Mutter des genannten Markgrafen, erbauten Marienkirche und erhob letztere zu einer königlichen und reichsunmittelbaren Abtei (Ughelli l. c. III, 46). Der heilig geachtete Bischof Lambert, seit 1025, resignirte 1032 und begab sich in's Kloster. Gerardus, aus Burgund oder Savoyen gebürtig, Bischof zu Florenz seit 1046, ist der erste Florentiner Bischof, der auf Petri Stuhl erhoben wurde; er hieß dort Nicolaus II. (s. d. Art.). Es kamen jetzt die bewegten Zeiten des Kampfes gegen Simonie und Investitur. Auch Florenz ward dadurch betroffen. Auf Nicolaus II., der auch als Papst den Florentiner Episcopat beibehalten hatte, folgte Petrus mit dem Beinamen „der Simonist" (Simoniacus) 1062 als Bischof. Gegen ihn erhob sich, als sein simonistisches Eindringen ruchbar wurde, der bessere Theil von Clerus und Volk. Petrus Damiani, als päpstlicher Legat gesandt, um die Zerwürfnisse beizulegen, konnte nichts ausrichten. Es wurde zur Feuerprobe geschritten. Der Mönch Petrus von Vallombrosa bestand sie glücklich als Repräsentant der Gegner des Bischofs, und dieser wurde amovirt. Der angestaunte Gottesmann Petrus erhielt davon den Namen Petrus igneus und wurde später Cardinal. Durch ihn schlug Gott wunderbar nicht bloß in Florenz, sondern fast in ganz Italien das Unwesen der Simonie darnieder (vgl. auch Damberger, Synchron. Geschichte VI, 695 f.). Nach Petrus Simoniacus (vgl. Baron. ad a. 1063, n. 56) erscheint 1063—1068 ein anderer Bischof Petrus, der zum Unterschiede von dem Vorigen hie und da den Beinamen Catholicus trägt (s. Ughelli 97). Am 3. März 1116 erließ Papst Paschalis II. ein Schreiben an Clerus und Volk zu Florenz, daß der Archidiacon und drei Prioren, welche an der Verschwörung gegen Bischof Gotifredus (1113—1142) theilgenommen, abgesetzt seien. Unter Joannes Velliternensis (1205—1231), dem 34. (nach Ughelli 35.) Bischof seit Frontinus, besuchten die beiden heiligen Ordensstifter Franciscus und Dominicus Florenz. Bald erhielten, von dem frommen und eifrigen Bischofe unterstützt, ihre Genossenschaften Kirche und Kloster in der Stadt, und zwar die Minoriten 1221 bei der Kirche des heiligen Kreuzes, die Prediger bei S. Maria Novella. Das herrliche Klostergebäude sammt Kirche baute der sel. Joannes von Salerno, ein Schüler des hl. Dominicus. Bischof Ardingho seit 1230 zeichnete sich als strenger Reformator der Sitten aus. Er visitirte die Diöcese und gab heilsame Gesetze zu Abstellung von Mißbräuchen, vor Allem auch zur Reform des Cathedralcapitels, das auf seinen Befehl das gemeinschaftliche Leben wieder aufnehmen mußte (1231). Durch ihn erhielten die sieben heiligen Stifter des Serviten-Ordens eine Niederlassung zuerst in der Stadt, da wo jetzt S. Annunziata steht, nachher auf dem Berge Senario. Aber auf der andern Seite hatte

Ardingho auch viel gegen Häretiker zu kämpfen. Eine Anzahl Katharer, in Italien gewöhnlich Patarener (s. d. Art.) genannt, hatte sich in Florenz eingeschlichen. Seitdem im J. 1228 Philipp Paternon als Sectenbischof sich an ihre Spitze gestellt, war ihre Zahl außerordentlich gewachsen, ja ein ganzes Drittel der Einwohnerschaft, darunter sehr bedeutende Männer, soll ihrer Lehre beigetreten sein (s. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, Leipzig 1824, IV, 187 ff.). Sie lehrten übereinstimmend mit dem katharischen Grunddogma, daß nicht der Gott des Himmels, sondern ein böses Princip die Welt erschaffen habe (Ughelli 147), daß eben deßwegen alles Irdische, Materielle, Sinnliche an sich böse sei, daß Christus seinen Leib nur vom Himmel gebracht haben könne, daß die Leiber nicht aus dem Grab erstehen, daß Christus nicht Alle erlösen wollte, daß endlich Brod und Wein nicht in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, u. dgl. Vom Papste gemahnt, begann Ardingho gegen die Häretiker einzuschreiten; es unterstützte ihn Roger Calcagni. Viele wurden eingekerkert und hingerichtet; da erklärte, vom Kaiser Friedrich II. beauftragt, etwa vier Wochen nach dem Lyoner Bannspruch, am 12. August 1245 der Podestà, der Kaiser verbiete feierlich solch ein Verfahren und fordere die Niederschlagung aller Prozesse. Man kann sich denken, daß diesem Befehle keine Folge geleistet wurde, um so mehr, da der unruhige, proselytenmacherische Geist dieser gefährlichen Secte bekannt war und man aus Erfahrung wissen mußte, wie wenig die christliche, ja überhaupt gesellschaftliche Ordnung neben ihrer dualistischen Lehre bestehen konnte. Es entstanden bedenkliche Gährungen, als man die Prozesse fortsetzte. Petrus von Verona, aus dem Predigerorden, nachmals als Martyrer heilig gesprochen, ermahnte predigend zur Vertheidigung des katholischen Glaubens und stiftete zu diesem Zwecke eine Gesellschaft, an deren Spitze die adelige Familie der Rubei trat. Es kam zum Aufstande. Unter Anführung der genannten Sodalität zogen die Katholiken in den Kampf; die Katharer wurden über den Arno zurückgetrieben und auf dem Platze der hl. Felicitas auf's Haupt geschlagen. Was von ihnen übrig blieb, mußte die Stadt verlassen (Ughelli 147; Raumer a. a. O.; Bolland. Acta SS., April. III, 693; Lami, Lezione de' antichità Toscane, Firenze 1765, II, 494—612; Borghini, Discorsi IV, 445). Ardingho starb 1249, nachdem er noch für die Serviten die Annunziaten-Kirche zu bauen begonnen. Unter den nachfolgenden Bischöfen ist zu nennen Petrus Corsini (1361—1370), unter welchem König Karl IV. im Jahre 1364 den Bischöfen von Florenz die Reichsfürstenwürde und das Kanzleramt der Universität verlieh, welch letztere Würde Papst Leo X. bestätigte (Ughelli l. c. 198. 237). Weiter gehört hierher der berühmte Zabarella, Bischof seit 1410, der als Canonist und Philosoph gleich ausgezeichnet war (s. d. Art.). Schon im ersten Jahre, nachdem er den Cardinalspurpur erhalten, entsagte er seinem bischöflichen Stuhl, und es wurde jetzt (1411) Americus Corsini an seine Stelle gesetzt, unter dessen Regierung die Erhebung der Florentiner Kirche, die bisher zur römischen Provinz gehörte, zur Metropole erfolgte. Dieß geschah am 2. Mai 1420 durch Martin V., der auf der Rückreise von Konstanz nach Rom zu Florenz sehr glänzend war empfangen worden und der Stadt hierfür sich dankbar erweisen wollte. Als Suffraganbisthümer wurden dem neuen Erzbisthum untergeordnet die Diöcesen von Fiesole und Pistoja (cui Faesulanus et Pistoriensis, ut viciniores, pro suffraganeis consignati sunt et non alii, Raynald. ad ann. 1420, n. 11. Bei Mansi XXVIII, 975 dagegen heißt es: a Romanis revocatus non ante rediit, quam Florentiam metropolitanam declarasset, ecclesias Volaterranam, Pistoriensem et Fiesolensem auxilii et subsidii loco eidem annectens). Nach Wiltsch II, 179 sollen auch Cortone und Arezzo Suffraganate von Florenz geworden sein; sie standen aber jedenfalls nur kurze Zeit unter dieser Metropole, wie auch Volterra, da wir diese immer als unmittelbar dem heiligen Stuhle unterworfen antreffen. Später kamen noch als Suffraganate unter Florenz: Borgo S. Sepolcro (errichtet 1515), Colle (1592), San Miniato (1622) und Prato (1653). Heute unterstehen dieser Metropole: Borgo S. Sepolcro, Colle, Fiesole, San Miniato, Modigliana (1850), Pistoja und Prato. Der zweite Erzbischof war Johannes Vitelleschi (1435—1437), später Cardinal und Patriarch von Alexandrien (gest. 1443). Unter Lodovico Scarampi (auch Mediarota Patavinus genannt) wurde das allgemeine Concil in der Stadt gefeiert (1439) (s. d. Art. Ferrara). Ihm folgte (1439—1445) Bartholomäus Zabarella, der Neffe des berühmten Cardinals, diesem der hl. Antonin, 1446—1459, der Verfasser der berühmten moraltheologischen Summe, durch Hadrian VI. canonisirt im J. 1523 (s. d. Art.). Unter den nachfolgenden Erzbischöfen sind folgende zu nennen. Julius de' Medici (1513) war meist abwesend, leitete aber dennoch seine Heerde mit Weisheit, hielt ein Provinzialconcil, reformirte den Clerus und gab, um die Reform dauernd zu machen, heilsame Anordnungen. Im Jahre 1523 wurde er als Clemens VII. auf Petri Stuhl erhoben. Aus seiner Zeit sind viele Einzelheiten über Personen und Dinge in Florenz durch die von B. Vardhi herausgegebenen Lettere di Gio. Batt. Busini, Firenze 1860, bekannt geworden. Antonius Altovita, seit 1548, war lange Zeit, weil den Machthabern verdächtig, exilirt und ward ebenso berühmt durch seinen Eifer in Herstellung der Kirchenzucht (Provinzialconcil), wie durch seine Gelehrsamkeit. Das Verzeichniß seiner großentheils philosophischen Schriften (De propositionibus,

De syllogismis, De elementis, De essentia animae etc.) siehe bei Ughelli 244. Unter seiner Regierung erhielt die Gesellschaft Jesu ein Collegium in Florenz (1551) durch Unterstützung der Gemahlin des Herzogs Cosimo, Eleonora di Toleto. Sein Nachfolger Alexander de' Medici, seit 1574, wurde Papst als Leo XI. 1605 den 1. April, regierte aber nur wenige Tage. Thomas Bonaventura di Gherardesca (1703—1721) errichtete das Seminar. Unter den Erzbischöfen der neuesten Zeit ist wohl der berühmteste Antonio Martini, Erzbischof seit 1781, bekannt durch seine von Pius VI. approbirte und heute noch allgemein im Gebrauch befindliche italienische Bibelübersetzung (vgl. Tüb. Theolog. Quartalschr. 1848, S. 47). Der gegenwärtige 93. Bischof bezw. 29. Erzbischof ist Eugen Cecconi, geb. Florenz 1834, präconisirt 1874. Noch als Canonicus seiner Vaterstadt begann er, von Pius IX. beauftragt, nach den Originalacten eine Geschichte der allgemeinen Kirchenversammlung im Vatican, die aber nicht vollendet wurde. Der erste Band erschien 1873, der zweite 1880; diese Bände enthalten nur die vorbereitenden Actionen. Für die conciliarischen Verhandlungen sind die folgenden Bände bestimmt. Sein Sprengel zählt in 66 Plebanien und 478 Pfarreien 365 000 Diöcesanen. Das Metropolitancapitel hat 5 Dignitäten, 38 Canoniker und 60 Chorpriester (vgl. Salvinus, Hist. Canonicor. Florentin.). Im erzbischöflichen Seminar werden etwa 100 Alumnen in allen geistlichen Wissenschaften unterrichtet.

III. Synoden. Abgesehen von der öcumenischen Synode wurden hier gehalten: a. Provinzialsynoden. 1. Die 1055 gegen Pfingsten im Beisein Kaiser Heinrichs III. durch Papst Victor II. gehaltene, welche wider verschiedene Mißbräuche, Veräußerung der Kirchengüter &c. und wider die Ketzerei Berengars Vorkehrungen treffen sollte (Harduin, Concil. VI, 1, 1039 und Hefele, Concilien-Geschichte IV, 785); 2. die 1105 unter Vorsitz Papst Paschalis' II. gehaltene, auf der gegen den Bischof der Stadt, Raynerius (s. Ughelli 101, nicht Fluentius, wie die Meisten angeben), eingeschritten wurde, weil dieser lehrte, der Antichrist sei bereits geboren (Harduin VI, 2, 1877 sqq.; Mansi, Supplem. Concil. II, 217); 3. die Versammlung, welche am 22. Februar 1327 veranstaltet wurde, und auf welcher der Cardinallegat Johann eine Anzahl Statuten über den Wandel des Clerus u. s. w. publicirte; sie gehört nicht zu den Synoden im eigentlichen Sinne (Hefele VI, 548); 4. das Provinzialconcil im J. 1517 (s. Ughelli 237), unter Julius de' Medici zur Reform des Clerus gehalten (Mansi, Supplem. V, 407), dessen Decret über kirchliche Jurisdictionsrechte bei Benedict. XIV., De synodo dioeces. 9, 9, 13 steht; 5. die Provinzialsynode 1518, von Leo X. bestätigt, deren Decret über die Verwaltung des Bußsacramentes bei Bened. XIV. l. c. 11, 11, 6 zu finden ist; 6. die 1563 unter Antonius Altovita (Ughelli 244; Bened. XIV. l. c. 9, 9, 13); 7. das Provinzialconcil zur Reformation von Clerus und Volk unter Petrus Niccolini, Erzbischof von 1632—1651 (Ughelli 249). b. Diöcesansynoden waren: 1. im J. 1139 (so Ughelli 119, nicht 1140, wie Walch annimmt) unter Bischof Gofredus zur Abstellung von Mißbräuchen; 2. 1508 unter Cosimus Pazzi (Bened. XIV. l. c. 9, 9, 13); 3. 1589 unter Alexander de' Medici [Clemens VIII.] (Bened. XIV. l. c. 11, 4, 3); 4. unter Alexander Martius de' Medici, Erzbischof von 1605—1630; 5. vier unter Francesco Nerli, Erzbischof von 1652—1670 (über die vom Jahre 1666 s. Bened. XIV. l. c. 9, 9, 13). Endlich 6. 1710 unter Erzbischof Gherardesca (ihre Acten wurden herausgegeben), und 7. 1732 unter Erzbischof Martellius (über beide vgl. Bened. XIV. l. c. 9, 9, 13 und besonders Ildefons a S. Aloysio, Etruria sacra, 1782, tom. I, der nur die zu Florenz abgehaltenen Synoden enthält). Ueber das Bisthum selbst vgl. noch: Vinc. Borghini, Tratatto della chiesa e vescovi Fiorentini, 1585 (im tom. II. der Discorsi 337 sqq.); Jos. Cerracchini, Cronologia dei vescovi ed arcivescovi di Firenze, 1716; G. Richa, Notizie istor. della chiesa fiorentine, Firenze 1754—61, 10 voll.; J. Lamio, S. Ecclesiae Florent. Monumenta, Flor. 1758, 3 voll.; Cappelletti XVI, 409 sqq.; Moroni XXV, 5 sqq.; G. Petri I, 336 sq.; Gams 747 sq.; dann auch F. M. Florentini, Hetruscae pietatis Origines, Lucae 1701. Ueber die politische Geschichte haben geschrieben u. A. Malespini, Villani, Macchiavelli, Ammirato, Aretinus und Scala. [(Kerker) Neher.]

Florez, Henrique, gelehrter spanischer Priester, war geboren zu Valladolid am 14. Februar 1701. Nachdem er in den Augustiner-Orden eingetreten war, bekleidete er nacheinander die Würden eines Doctor y Catedratico an der Universität Alcala, des Rectors am königlichen Collegium daselbst, eines theologischen Consultators bei dem obersten Rathe von Castilien, endlich eines Generalassistenten seines Ordens für die spanischen Provinzen. Sein Tod erfolgte zu Madrid im J. 1773. Man verdankt ihm mehrere Werke, die seinen Namen in der Gelehrtenwelt berühmt machten: 1. Cursus theologiae, 5 voll., 1732—1738; 2. Clave historial, Madr. 1743, ein Leitfaden zur Feststellung und Berichtigung chronologischer Punkte, an dem man große Genauigkeit und Ordnung rühmt, und der 1817 zum neunten Mal aufgelegt wurde. 3. España carpetana, Medallas de las colonias, municipios y pueblos antiguos de España, 3 voll., Madrid 1757 bis 1773, ein Werk, welches dem Verfasser die Aufnahme in die königliche Akademie der Inschriften und schönen Wissenschaften verschaffte. 4. Dissertacion de la Cantabria, Madrid 1768. 5. Memorias de las reynas catolicas, 2 voll., 1770. 6. Eine Abhandlung über Botanik und

Naturwissenschaften. 7. Das bei weitem bedeutendste Werk aber, das seinen Namen unter Theologen und Historikern niemals wird vergessen lassen, ist seine España Sagrada, teatro geographico-historico de la Iglesia de España. Origen, divisiones y Limites de todas sus Provincias. Antiguedad, traslaciones y estado antiguo y presente de sus Sillas, con varias dissertac. criticas. Der erste Band erschien zu Madrid 1747 (Neudruck 1754. 1779). Im Ganzen sind es mit den Fortsetzungen von Risco, Merino, Canal und Baranda 47 Bände. Von Florez selbst sind tom. I—XXIX incl. (1747—1774). Von XXX—XLII incl. hat Risco das Werk fortgesetzt (1774—1801), tom. XLIII und XLIV (a. 1819 ff.) sind von Antolin Merino und José de la Canal, welche beide ebenfalls, wie auch Risco, dem Augustiner-Orden angehörten; tom. XLV und XLVI (Madrid 1836) haben José de la Canal allein zum Verfasser, tom. XLVII erschien 1850, bearbeitet von Pedro Sainz de Baranda. Dieses ausgezeichnete Werk enthält der Reihenfolge nach eine geschichtliche und statistische Darstellung der einzelnen spanischen Bisthümer, sowie der in denselben gelegenen Stifter und Klöster, den Katalog ihrer Bischöfe, Martyrer, berühmten Männer ꝛc. Angehängt endlich sind den einzelnen Bänden historische und kritische Detail-Untersuchungen, welche wichtige (chronologische, historische) Punkte, oder geschichtliche Personen, ihre Schriften u. dgl. besprechen. (Vgl. Mendez, Noticias de la vida y escritos del P. F. H. Florez, Madr. 1780.) [Kerker.]

Floriacenser oder Florienser, eine Congregation des Cistercienserordens, wurde durch den Neapolitaner Joachim von Celico in's Leben gerufen. Nach einem ziemlich schicksalreichen Leben legte dieser die Würde eines Abtes in dem Cistercienserkloster Corazzo nieder, lebte fortan als Einsiedler und bezog 1189 mit einigen wenigen Gefährten einen Ort, Flora (S. Giovanni di Fiore) genannt, wo er, da eine Menge Schüler zu ihm strömte, ein Kloster gleichen Namens errichtete. Dieses konnte in kurzer Zeit Töchteranstalten gründen, welche alle der Mutterabtei unterworfen blieben. Die für dieselbe von Joachim entworfenen Statuten wurden am 25. August 1196 von Cölestin III. bestätigt. Allmälig erhielt die Stiftung mehrere Klöster in Neapel und beiden Calabrien (zur Zeit der höchsten Blüte 38), war aber auch eine Zeit lang der Verfolgung ausgesetzt, weil ihr Stifter der Häresie verdächtig schien; die meisten Häuser hatten in den Wirren jener Zeit viel zu leiden. Das Stammkloster selbst hatte das Glück, stets von guten regulirten Aebten geleitet zu werden, bis von 1470 an unter den Commendataräbten das weltliche Verderben Eingang fand. Letzterer Umstand hatte endlich die Vereinigung der meisten von Flora abhängigen Klöster in Calabrien und Basilicata (oder Matra) mit dem Cistercienserorden zur Folge (1505), während einige andere den Karthäuser- und Dominicanerorden einverleibt wurden. Schon gegen das Ende des 16. Jahrhunderts bestand kein selbständiges Floriacenserkloster mehr. Es gab auch einige wenige Frauenklöster dieser Observanz. Einer Verwechslung der Abtei Flora (französisch Fleure) mit der Abtei Fleury (s. d. Art.) ist es zuzuschreiben, wenn die Florienser irrthümlich Fleurienser genannt werden. (Vgl. Helyot V, 392 ss.) [Fehr.]

Florian, der hl., wird als Landespatron von Oberösterreich und Patron gegen Feuers- und Wassergefahr verehrt. Die ältesten Acten über seinen Martertod im J. 304 gab Surius heraus (Vitae Sanct. V, 49), jedoch, wie er bemerkt, dictione hinc inde nonnihil limata; später wurden sie nach einer Handschrift aus dem 10. Jahrhundert von Hieron. Pez edirt (Script. rer. Austriae, Lipsiae 1721, I, 35 sq.). Diesen Acten zufolge ging der Heilige, als er hörte, daß 40 Christen zu Lorch nach vielen Martern in den Kerker gebracht worden seien, freiwillig dahin und verlangte von Soldaten, mit denen er früher gedient hatte, vor den Statthalter Aquilinus geführt zu werden. Da er nicht zu bewegen war, Weihrauch zu opfern, ließ ihn der Statthalter mit knotigen Stöcken schlagen und verurtheilte ihn zuletzt, von der Brücke in den Ennsfluß gestürzt zu werden. Die Wogen trugen den Leichnam, obwohl man einen großen Stein an ihn befestigt hatte, auf einen hervorragenden Felsen, wo ihn ein Adler beschützte (weßhalb ein solcher im Stiftswappen von St. Florian). Eine fromme Matrone aber brachte in Folge einer Vision den Leib an den Ort, wo seit dem Jahr 1071 ein Stift regulirter Canoniker besteht. Diese Acten benutzte jedenfalls schon Rabanus Maurus für sein Martyrologium. Wahrscheinlich noch im selben 9. Jahrhundert wurden sie erweitert; Altmann, Chorherr des Stiftes, brachte sie im 12. Jahrhunderte in schöne, vollklingende Hexameter, die später wieder in Prosa übertragen wurden. Diese jüngsten Bearbeitungen der Acten nennen die erwähnte fromme Matrone Valeria; der Name ist durch die beachtenswerthe Grabinschrift in der Krypta der Stiftskirche zu St. Florian: † IV NON · MAI · DEPOSICIO S VALERIE VIDUE beglaubigt, welche zwar dem 13. Jahrhunderte angehört, aber nach Rossi's Urtheil, abgesehen vom Kreuze am Anfange und dem S vor dem Namen, die Copie einer Inschrift aus dem 4. Jahrhundert ist. Leider weiß man seit Jahrhunderten nicht, wo die Reliquien des hl. Florian sind. Schon Anfangs des 14. Jahrhunderts meinte man im Stifte, sie seien wegen der verschiedenen Einfälle der Heiden irgendwo im Kloster oder vielmehr im Chore verborgen worden. Keinen Glauben verdient wohl die Annahme, der heilige Leib sei nach Rom geflüchtet und von da im J. 1183 nach Krakau gebracht worden. Wohl melden alle polnischen Jahrbücher die Ueberbringung eines hl. Florian von Rom nach

Krakau, aber keines berichtet, daß es die Reliquien des unter Diocletian in die Enns gestürzten Florian seien. Erst später wurde in Krakau wie an einigen anderen Orten die Identität beider Martyrer behauptet. (Vgl. Engelbert Mühlbacher, Zur Kritik der Legenden des hl. Florian, in der Linzer Quartalschrift, 1868, 433—454.) [A. Pucher Can. reg.]

Florian, Sanct, regulirtes Chorherrenstift in Oberösterreich. Schon sehr früh entstand am Grabe des heiligen Blutzeugen Florian ein Kloster. In der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts wurde es zerstört, jedoch bald wieder hergestellt, wie mehrere gegen Ende des Jahrhunderts an dasselbe gemachte Schenkungen beweisen. Der sel. Altmann, Bischof von Passau, führte 1071 Regular-Canoniker ein. Seither hat sich diese Stiftung mannigfach um das Land und den Staat, um Kunst und Wissenschaft verdient gemacht. Propst Leonhard Riesenschmid (1483—1508) erwirkte dem unterhalb des Stiftsgebäudes allmälig entstandenen Orte von Kaiser Friedrich III. im Jahre 1493 die Rechte eines Marktes. Andere Prälaten machten sich um das Land viel verdient als ständische Verordnete, so insbesonders Leopold I. Zehntner (1612—1646), sein zweiter Nachfolger, David Furmann (1667—1689) und Johann Georg Wiesmayr (1732—1755). Der Letzteren Verdienst ist auch, daß das Stiftsarchiv zum instructivsten Privatarchive für die Geschichte Oberösterreichs in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts geworden ist. Im laufenden Jahrhundert machte sich der am 10. August 1844 im 71. Lebensjahre verstorbene Capitular Joseph Schmidberger um die Verbreitung der Obstbaumzucht sehr verdient, da er als langjähriger Vorstand der Gärten und Baumschulen des Stiftes viele Tausende veredelter Obstbäume durch die österreichische Monarchie und die deutschen Bundesstaaten versandte. — Die Verdienste des Stiftes und seiner Vorstände um den Staat fanden wiederholt Anerkennung von Seiten der Landesfürsten durch Wort und That. So erwirkte Erzherzog Albrecht, dem sein Bruder Kaiser Friedrich III. die Verwaltung von Oberösterreich überlassen hatte, dem Propste Lucas Friedenstainer von Maur (1436—1459) für ihn und seine Nachfolger von Papst Pius II. im J. 1458 das Recht der Pontificalien; Kaiser Leopold I. aber äußerte auf die Mittheilung vom Ableben des Propstes David: „Wir haben in dem Propste zu St. Florian die beste Stütze unseres Hauses im obern Lande verloren.“ Daß in St. Florian für die verschiedenen Zweige der Kunst Sinn und Liebe zu allen Zeiten sich fanden, ist bezeugt durch das schöne Stiftsgebäude, das in seiner jetzigen Gestalt in den Jahren 1686 bis 1745 entstanden ist, durch seine Sammlungen und durch so manche Sehenswürdigkeit in seinem Innern. Das Stiftsgebäude mißt seiner Länge nach etwas mehr als 200 m bei einer Breite gegen Süden und Norden von etwas über 100 m. Die Kirche, in schönem, neu-italienischem Stile erbaut, mit neun Altären und einer Kanzel aus Marmor, hat ihr bedeutendstes Kunstwerk an der unter Propst Matthäus II. Gogl (1766—1777) von Franz Xaver Krismann erbauten und unter Propst Jodok II. Stülz (1859—1872) von Matthäus Mauracher gänzlich umgebauten Orgel mit 78 klingenden Registern und 16 Mechanikzügen. Im Stiftsgebäude ist der im J. 1725 vollendete, ungefähr 31 m lange, 15 m breite und ebenso hohe sogenannte Marmorsaal mit seinen Deckengemälden, ein Denkmal der Prachtliebe des Propstes Johann B. Födermayr (1716—1732), besonders sehenswürdig; letztere stammen, wie auch sonst noch viele Fresken im Kloster, von Martin und Bartolommeo Altomonte. Die Sammlung von beiläufig 600 Oelgemälden enthält nicht wenige schätzbare Werke von Meistern zweiten und dritten Ranges, nebst 14 Perlen altdeutscher Kunst aus der Zeit des Propstes Peter III. Maurer (1508—1545). In einer Sammlung von etwa 11 000 Stichen, Radirungen, Holzschnitten und Handzeichnungen finden sich die tüchtigsten Meister der drei genannten Kunstzweige durch wohlerhaltene, mitunter sehr seltene Exemplare vertreten. Auch eine interessante, werthvolle Münzsammlung wird im Stifte aufbewahrt; den Grundstock derselben bildet die Sammlung des von 1718 bis 1729 am Hofe Karls VI. lebenden Venetianers Apostolo Zeno, welche Propst Johann Georg ankaufte (vgl. Fr. Kenner, Die Münzsammlung des Stiftes St. Florian, Wien 1871). Von der Pflege der Wissenschaft in St. Florian zeugen die werthvolle Bibliothek und die literarischen Leistungen, durch welche unter anderen die St. Florianer Stiftsherren Franz Freindaller, Franz Kurz, Joseph Chmel, Joseph Gaisberger, Franz Pritz, Jodok Stülz, Albin Czerny, Engelbert Mühlbacher, Michael Gitlbauer in weiteren Kreisen sich einen geachteten Namen erworben haben. Die Bibliothek zählt jetzt mehr als 70 000 Bände, darunter ungefähr 900 Incunabeln und ebenso viele Handschriftenbände. Als ihr eigentlicher Gründer darf Propst Johann Georg angesehen werden, der in den Jahren 1736—1754 für den Ankauf gediegener Werke nahezu 12 000 Gulden ausgab (vgl. Czerny, Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Florian, Linz 1871; Die Bibliothek des Chorherrenstiftes St. Florian, ebendas. 1874). Auch auf dem Gebiete der Schule hat St. Florian sich zu allen Zeiten thätig erwiesen (vgl. Die Klosterschule von St. Florian, deren Entstehung, Verlauf, Ende, 1071—1783, ebd. 1873). Seit dem Jahre 1854 besteht im Stifte eine theologische Lehranstalt mit vier Jahrescursen für die Mehrheit der Stifte Oberösterreichs. In vielen Schulen ertheilten und ertheilen die zahlreichen für die Seelsorge wirksamen Stiftsherren den Religionsunterricht, da dem Stifte 33 Pfarren mit mehr als 56 000 Gläubigen

incorporirt sind. Zehn dieser Pfarreien mußte das Stift auf Befehl der Regierung unter Kaiser Joseph II. mit großen Kosten errichten. Dadurch wurde auch die Vermehrung der Mitglieder nothwendig. Als Bischof Bernhard von Passau im Jahre 1290 die frühere Stiftskirche consecrirte, befanden sich in St. Florian 24 Priester, 3 Diaconen und mehrere Laienbrüder; im Jahre 1612 waren nur 15 Conventualen mit 2 Novizen im Stifte; dagegen zählt man jetzt mehr als 90 Priester, Cleriker und Novizen. Für die tüchtige Ausbildung des Nachwuchses waren die Pröpste besonders der letzten drei Jahrhunderte sehr besorgt. Schon Propst Veit Widmann (1600 bis 1612), der auch einen Chorherrn aus dem bayrischen Chorherrn-Stifte Rohr zur Hebung der Disciplin berief und mehrere Jahre im Stifte behielt, sandte Cleriker auf auswärtige Schulen; Leopold I. sandte solche nach Wien, Graz, Ingolstadt, und seit Propst David, welcher auch die Aufnahme des Stiftes in die lateranensische Congregation erwirkte, studirten ununterbrochen einzelne Stiftscleriker im deutschen Collegium zu Rom, bis Kaiser Joseph II. den Besuch dieser Anstalt untersagte. Was schließlich die Hauptsache, die Disciplin, anbelangt, so fehlt es in der Geschichte St. Florians so wenig als in der anderer Klöster an Zeiten, in welchen dieselbe mehr oder weniger gesunken war. Am schlimmsten stand es damit wohl unter Propst Siegmund Pfaffenhofer (1553—1573). Doch im Ganzen erwarb sich das Stift während der acht Jahrhunderte seit Einführung der Regular-Canoniker fortwährend die Achtung der Gläubigen. Von dieser zeugen die vielen Schenkungen und Stiftungen, sowie das Wohlwollen der Diöcesanbischöfe von Passau und Linz. Für den guten Ruf des Stiftes im 15. Jahrhundert dürfte sprechen, daß den vom Cardinal Nicolaus von Cues zur Klostervisitation in der Kirchenprovinz Salzburg subdelegirten Pröpsten Nicolaus von St. Dorothea in Wien und Peter von Rohr der Chorherr von St. Florian, Wolfgang Kerspeck, als dritter beigesellt wurde. Der erwähnte Bischof Bernhard von Passau nennt in einer Urkunde St. Florian „eine Leuchte des Ordensstandes und ein Vorbild religiösen Lebens, welches Fremde erquickt und Einheimische tröstend erfreut und sich Aller Wohlwollen erwirbt". Noch im Jahre 1745 äußerte der päpstliche Nuntius Passionei in Wien, nach einem Besuche des Stiftes: „Die Ordnung und Zucht der Chorherren hat mich in Erstaunen gesetzt." — Noch ist zu erwähnen, daß auch in St. Florian längere Zeit, wahrscheinlich seit Einführung der regulirten Chorherren, neben dem Hause der letzteren ein Frauenkloster bestand. Dasselbe ging aber zu Anfang des 14. Jahrhunderts ein; seine Dotation wurde zur Erweiterung des bereits seit längerer Zeit bestehenden Siechenhauses verwendet. Auch dieses ging in den schlimmen Zeiten des 16. Jahrhunderts ein; allein im folgenden erstand es wieder durch Propst David, der es für 16 alte Personen beiderlei Geschlechtes, zunächst solche, welche im Dienste des Stiftes alt und arbeitsunfähig geworden, bestimmte. Es besteht noch, seit dem Jahre 1860 unter der Sorge barmherziger Schwestern aus der Congregation vom heiligen Kreuze. Im 13. Jahrhundert lebte zu St. Florian auch eine Inclusa, Wilbirg; sie verließ während 40 Jahren nur einmal, als König Rudolf mit seinem Kriegsvolke heranzog, ihre Klause, und starb im J. 1289. Ihr merkwürdiges Leben beschrieb ihr Beichtvater Ainwik, später (1295—1313) einer der verdientesten Vorsteher von St. Florian (edirt von B. Pez 1715, deutsch von Stülz in der Linzer Quartalschrift 1849. (Vgl. J. Stülz, Geschichte des regulirten Chorherrenstiftes St. Florian, Linz 1835; Das Chorherrenstift St. Florian, seine Geschichte, Besitzungen, Gebäude und Sammlungen, in der Oesterr. Revue 1867, Heft 7.) [A. Pucher Can. reg.]

Florin, der hl., ein Priester des 9. Jahrhunderts, war geboren zu Matsch im obern Vintschgau (Tirol). Seine Eltern vertrauten ihn dem Pfarrer von Remüs im Oberengadin (Graubünden) zur Erziehung an, und dieser übertrug ihm später die Verwaltung der Oeconomie. Florin zeichnete sich durch Wohlthätigkeit und Frömmigkeit aus. Die Legende erzählt von ihm, er habe einst einer armen Frau, die ihm auf dem Wege begegnet, den Wein im Kruge gegeben, welcher für seinen Herrn bestimmt war. Als er darauf den Krug mit Wasser gefüllt, sei dieses in Wein verwandelt worden. Nach dem Tode des Pfarrers wurde er auf Verlangen des Volkes vom Grafen Victor von Chur zu dessen Nachfolger bestimmt. Der Bischof von Chur weihte ihn zum Priester und setzte ihn in das Amt ein. Nach einigen Jahren segensreicher Wirksamkeit starb Florin und wurde zu Remüs begraben. Ein Document vom Jahre 930 bezeugt, daß schon damals die Kirche zu Remüs diesem Heiligen geweiht war und sein Leib daselbst verehrt wurde (Moor, Cod. dipl. Rhaetiae I, 63). Zu seinem Grabe, das sich noch in der jetzt protestantischen und 1880 abgebrannten Kirche befinden soll, bestand vor der Reformation eine bedeutende Wallfahrt. Größere Reliquien des Heiligen kamen nach Chur und Regensburg. Erstere Diöcese ehrt ihn als zweiten Patron, und sein Fest wird auch in verschiedenen Bisthümern Deutschlands gefeiert. (Proprium Curiense; Murer, Helv. Sancta; Burgener, Helv. Sancta I, 221; Walafrid Strabo in Goldast, Scriptor. rer. alam. I, 2, 177.) [G. Mayer.]

Florinus, ein Gnostiker des 2. Jahrhunderts, lebte am Hofe des Kaisers Hadrian in Smyrna und genoß während dieser Zeit den Unterricht des hl. Polycarp. Später wurde er Priester der römischen Kirche, fing aber an, gnostische Lehren zu verbreiten und Anhänger zu sammeln, so daß

er, wahrscheinlich durch Papst Eleutherus (um 180), aus dem Clerus ausgeschlossen wurde. Ueber den Inhalt seiner Lehre hat sich nur die Andeutung erhalten, daß seine Speculation über den Ursprung des Bösen ihn zum Gnosticismus führte. Der hl. Irenäus nämlich, welcher noch als Knabe ihn zu Smyrna kennen gelernt hatte, wandte sich in einem nun verlorenen Briefe De Monarchia an Florinus und bekämpfte dessen Ansicht, Gott sei der Urheber des Bösen (Euseb. H. E. 5, 20; August. Haer. 66). Durch die Argumente des Heiligen in die Enge getrieben, ließ Florinus sich in die valentinianische Aeonenlehre verstricken (Eus. l. c.; Theodor. Haeret. fab. 1, 23); Irenäus richtete deßhalb an ihn eine zweite Schrift De Ogdoade seu de Octonario (ein Bruchstück bei Eus. l. c.). Ueber das weitere Schicksal Florinus' ist nichts bekannt; seine Anhänger, die Florinianer, werden noch längere Zeit neben anderen Gnostikern genannt. Philastrius erzählt (Haer. 57) insbesondere, daß bei ihren religiösen Zusammenkünften wilde Geschlechtsgemeinschaft herrschte, da sie, eine künftige Auferstehung des Fleisches läugnend, in der Fortpflanzung des Geschlechtes die Vollendung der Auferstehung sahen. (Vgl. Gotti, Veritas relig. Chr. II, Venet. 1750, 67. 249.) [Streber.]

Florus, der hl., wird als erster Bischof von Lodève (Luteva, Forum Neronis) gefeiert. Seine apostolische Thätigkeit erstreckte sich über das narbonensische Gallien und reichte über dessen Grenzen hinaus bis zu den Cevennen und in die Auvergne. Sein Tod erfolgte um das Jahr 389 und zwar am 3. November. Ueber seinem Grabe erhob sich schon frühzeitig eine Kirche; der hl. Odilo baute daneben ein Kloster, und Papst Johannes XXII. errichtete 1318 an dieser Stelle das Bisthum Saint-Flour (Floropolis). (Vgl. Butler, Leben der Väter, deutsche Ausgabe XVI, 124.) [Streber.]

Florus von Lyon, Dichter und theologischer Schriftsteller, wurde gegen Ende des 8. Jahrhunderts im Gebiete von Lyon oder nach anderen Angaben in Spanien geboren. Als Diacon der Cathedrale von Lyon und als Vorstand (magister) der Domschule entfaltete er eine sehr fruchtbare Thätigkeit unter den Bischöfen Ludrad, Agobard, Amolo und Remigius I. Sein reiches Wissen, seine Lehrgabe, seine Sorgfalt für Bereicherung der Bibliothek führten von allen Seiten Schüler nach Lyon, und die Zeitgenossen überhäuften ihn mit den größten Lobsprüchen. Walafried Strabo vergleicht ihn in einem Briefe an Bischof Agobard unter Anspielung auf den Namen Florus mit einer Blume, deren Wohlgeruch sich überallhin verbreitet habe. Nicht weniger bedeutend war seine schriftstellerische Thätigkeit, welche in die theologischen und politischen Streitfragen der aufgeregten Zeit eingriff. Seine erste Schrift war eine Abhandlung für die Freiheit der Bischofswahlen (De electionibus episcoporum, zuerst in Opera S. Agobardi, ed. Baluze, II, 254 sq., dann Bibl. Patr. Lugd. XV u. ö.). Sie wurde um 822 durch einen Erlaß des Kaisers Ludwig des Frommen angeregt; Florus suchte hier zu zeigen, daß die Bischöfe unter den heidnischen und den früheren christlichen Fürsten stets durch freie Wahl des Clerus und des Volkes erhoben worden seien. Die spätere Einmischung gewisser Könige in die Wahl lasse sich nur durch das Bestreben entschuldigen, die Eintracht zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt zu wahren; an sich aber gebühre der Krone kein Antheil an der Besetzung der geistlichen Aemter, da das Priesterthum durch Gottes Gnade eingesetzt sei. Eine weitere Frucht seiner canonistischen Studien geben die Capitula ex lege et canone collecta (bei D'Achery, Spicil. ed. alt. I, 597), welche, wie sich aus einem seiner metrischen Briefe ergibt, gegen Bischof Modoin von Autun gerichtet sind und für die Immunität des Clerus auf Grund des Theodosianischen Codex und vieler Concilsbeschlüsse eintreten. Theile eines Commentares hierzu entdeckte Maaßen in einer Handschrift der Ambrosiana (Commentar des Florus zu einigen sogenannten Sirmondschen Constitutionen in den Sitzungs-Berichten der Wiener Akademie XCII, 301). Um 834 entstand seine streng dogmatische und auf patristischen Studien ruhende Erklärung des Meßcanons (De actione missarum oder De expositione missae, bei Martène et Durand, Vet. script. ampliss. collectio IX, 577). Mit diesem Werke stehen in Beziehung drei Schriften (bei Martène l. c. 641) gegen die allegorische Deutung der kirchlichen Liturgie, welche Amalarius von Metz (s. d. Art.) in dem Buche De eccles. officiis und in der Schule von Lyon vorgetragen hatte. Florus erwirkte durch seine Polemik auf der Reichssynode zu Chiersy 838 eine Verurtheilung der neuen Art, wie Amalarius „die Liturgie explicire". Als einige Zeit später die gallische Kirche durch die vom Mönche Gottschalk (s. d. Art.) vorgetragene Lehre über die Prädestination vielfach beunruhigt wurde, wandten mehrere Freunde sich an Florus um Belehrung über die Streitpunkte. Florus verfaßte in Form eines Dialoges eine kleine Abhandlung De praedestinatione (Mauguin, Veterum auctorum, qui IX saec. de praedest. scripserunt, Par. 1650, I, 1, *21; Bibl. Patr. Lugd. XV), in welcher er sich in gleichem Sinne wie Prudentius von Troyes für eine praedestinatio gemina ausspricht. Gott prädestinire zur Seligkeit und zur Verdammniß; während aber die zur Seligkeit Prädestinirten auch zu den guten Werken prädestinirt würden, seien die Bösen nicht etwa zur Sünde prädestinirt, sondern sie würden im gerechten Gerichte auf Grund ihrer von Gott vorausgesehenen Sünden zur Strafe prädestinirt. Wer die abscheuliche Lehre ausspreche, daß die zur Seligkeit oder zur Verdammniß Prädestinirten gar nicht anders handeln könnten, als sie wirklich thun, der hebe den freien Willen des Menschen

auf und mache Gott zum Urheber der Sünden; in Wirklichkeit gingen die Bösen zu Grunde nicht darum, weil sie nicht gut sein konnten, sondern weil sie nicht gut sein wollten und in der massa damnationis theils durch die Erbschuld, theils durch persönliche Sünde verblieben. Der freie Wille der Guten werde von Gott belohnt, und der freie Wille der Bösen bestraft. Da aber der freie Wille des Menschen durch den Sündenfall geschwächt und verdorben worden sei und sich aus sich selbst zur Uebung der Tugend durchaus nicht emporheben könne, bedürfe der Mensch der heilenden Kraft der göttlichen Gnade, um verdienstliche Handlungen zu wirken. — Als mehrere Bischöfe mit der auf der Synode zu Chiersy 849 erfolgten Bestrafung Gottschalks nicht einverstanden waren, und die Frage über die doppelte Prädestination noch weiter in vielen Streitschriften behandelt wurde, veranlaßte Erzbischof Hinkmar von Reims (s. d. Art.) den gelehrten Scotus Erigena (s. d. Art.) zur Abfassung der Schrift De praedestinatione. Scotus erklärte sich darin gegen eine doppelte Prädestination. Vorherwissen und Vorausbestimmen seien bei Gott eins und dasselbe; Gott selbst sei die Prädestination; der Unterschied in den Wirkungen der Einen Vorherbestimmung sei nur ein scheinbarer, in Wirklichkeit werde durch sie nur den Auserwählten das Leben prädestinirt; in Bezug auf die Verdammten verhalte sie sich bloß passiv; nicht durch Gott, sondern durch die Bösen selbst werde der Untergang herbeigeführt. Sowohl Prudentius von Troyes als die Lyoner Kirche erließen gegen Scotus und seine pantheisirende Religionsphilosophie die allerheftigsten Schriften, in welchen auch die Person des Gegners nicht geschont wurde. Die Entgegnung der Lyoner Kirche Adversus cujusdam vanissimi hominis, qui cognominatur Joannes, ineptias et errores de praedestinatione et praescientia divina et de vera humani arbitrii libertate (Mauguin l. c. I, 1, 585) bekämpft mit großer Gewandtheit neunzehn Hauptpunkte Erigena's und deckt die Gegensätze auf, in denen sie zur Kirchenlehre stehen. Als Verfasser dieser officiellen Schrift gilt ziemlich allgemein Florus (Mauguin l. c. II, 2, 155; Hist. litt. de la France V, 229 u. A.; vgl. dagegen Schrörs, Hinkmar von Reims, Freiburg 1884, 118 f.). Neben dieser polemischen Thätigkeit verfaßte Florus einen großen Commentar zu den paulinischen Briefen, dessen erste Abtheilung (noch ungedruckt) in zwölf Büchern eine Art Catene aus zwölf Vätern bildet, während die zweite Abtheilung ausschließlich aus dem hl. Augustin schöpft. Dieser Theil wurde früher Beda zugeschrieben (Opp. VI) und erst durch Mabillon (Vet. analecta ed. Par. 1723, 488) Florus vindicirt. Ueber die Zusätze, welche Florus zum Martyrologium Beda's gab, s. Boll. Prolegg. Martii II, Martyrol. Bedae; vgl. Junii VI, Martyr. Usuardi pag. XIII. Eine Vorrede zu Irenaeus c. haer. ist publicirt bei Pitra, Spicil. Solesm. I, 8; ein Brief an Abt Hyldrad De emendatione Psalterii bei Mai, Script. vet. collect. III, 2, 251. Viele Poesien, bisweilen einem Drepanius Florus zugeschrieben, wurden zuerst von Wilhelm Morel (Paris 1560) und G. Fabricius (Poetae christ., Basil. 1564) gesammelt. Sie gelten jetzt allgemein als Werke des Lyoner Diacons Florus. Es sind Paraphrasen von Psalmen, Hymnen, Freundesbriefe. Mabillon (Vet. anal. 413) fügte neue hinzu, insbesondere das schöne Klagelied De divisione imperii post mortem Ludovici Imperatoris; Martène (Thesaur. novus V, 595) publicirte eine Sammlung heroischer Lieder über die Thaten Jesu. Die genannten Schriften finden sich bei Migne, PP. lat. CXIX, 9 sq.; LXI, 1081 sq.; XCIV, 799 sq.; PP. gr. VII, 431. Florus scheint um 860 gestorben zu sein, während Hinkmar sein großes Werk über die Prädestination schrieb. (Vgl. die Prolegg. bei Migne ll. cc.) [Streber.]

Fluch, der Gegensatz von Segen, Anwünschung oder Ankündigung von Unheil, I. nach biblischem Sprachgebrauch. Die heilige Schrift redet 1. von einem Fluche Gottes da, wo Gott ein zeitliches Uebel als Strafe für geschehene Sünde verhängt. So verflucht Gott z. B. die Schlange (Gen. 3, 14), Kain (Gen. 4, 11), das in Fleischeslust verkommene Menschengeschlecht (Gen. 6, 3; vgl. 8, 21). Wiederholt werden auch die Uebertreter des göttlichen Gesetzes mit dem Fluch Gottes bedroht; so besonders beim Einzug in's gelobte Land auf dem Berge Hebal (Deut. 27, 13 ff.; 28, 15 ff. Jos. 8, 33 ff.). 2. Der Fluch bedeutet auch die ewige Strafe der Sünde, die Strafe des Todes und des ewigen Verderbens (Gen. 2, 17. Matth. 25, 41). Insofern hiervon nur der göttliche Erlöser befreien kann, nicht das Gesetz, welches weder Leben noch Kraft zu handeln wirkt, sondern seine Erfüllung nur erzwingt durch Androhung der Strafe und des Todes, redet der Apostel auch von einem Fluche des Gesetzes (Gal. 3, 10), von welchem nur Christus erlösen kann (Gal. 3, 13). 3. Insofern der Erlöser die Sünden der Welt und ihre Strafen auf sich nahm und durch seinen Tod uns das Leben verdiente, kann der Apostel (Gal. 3, 13. 14) sagen, Christus sei für uns selbst zum Fluche geworden, zufolge des Wortes (Deut. 21, 23) maledictus, qui pendet in ligno. 4. Der Fluch erscheint oft als eine Waffe, welche der Eifer für Gott und für die Gerechtigkeit den Gottlosen gegenüber verwendet (Richt. 9, 20. 57. 4 Kön. 2, 24. 1 Cor. 16, 22. Gal. 1, 8), und mit welcher sich ungerecht Verfolgte gegen den Unterdrücker vertheidigen (Spr. 24, 24. Eccli. 4, 5. 6). Gott nimmt auf sich, in solchen Fällen die angewünschte Strafe zu verhängen (Spr. 30, 10); unverdienter Fluch aber bleibt wirkungslos (Spr. 26, 2) oder wird von Gott in Segen verwandelt (2 Sam. 16, 12).

Eine besondere Bedeutung hat nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift der Fluch des Vaters über die Kinder, wie z. B. Noe's über Cham, Jacobs über Ruben (Gen. 9, 25; 49, 3. 4). Auch vom Fluche der Mutter heißt es: eradicat fundamenta (Eccli. 3, 11). Leichtfertiger oder leidenschaftlicher Fluch gilt schon im A. T. als Sünde (Job 31, 30), noch mehr im N. T., wo das Gesetz der Feindesliebe lehrt, sogar fremden Fluch mit Segen zu erwiedern (Röm. 12, 14). Als besonders sündhaft gilt es, den Eltern (Lev. 20, 9. Spr. 20, 20), der Obrigkeit (Ex. 22, 28. Apg. 23, 5) und dem Tauben (Lev. 19, 14) zu fluchen.

II. Nach theologischem Sprachgebrauche hat Fluchen außerdem noch die Bedeutung von zorniger Erhebung gegen Gott oder heilige Dinge und wird blasphemia imprecatoria und blasphemia dehonestativa genannt (vgl. d. Art. Blasphemie). Es wird diese Sünde begangen a. durch höhnisches, verächtliches Aussprechen der Namen Gottes und seiner heiligen Geheimnisse; b. durch Anwünschen von Uebeln gegen Gott und den Gottmenschen; c. Verhöhnung und Verwünschung der Heiligen, deren Heiligkeit durchweg in ihrer innigen Lebensgemeinschaft mit Gott begründet ist; d. durch Anwünschen von Uebeln gegen Geschöpfe unter Anrufung der heiligen Geheimnisse der Religion. Alle diese Acte sind ihrem Objecte nach schwere Sünden, und zwar ex genere suo toto. Unter den Begriff der dehonestativen Blasphemie oder des Fluchens gehört aber nicht das ehrfurchtslose Aussprechen heiliger Worte oder der Gebrauch derselben nach Art eines Empfindungswortes, mag es auch im Zustande einer Gemüthserregung geschehen (usurpare nomen Dei in vanum). Solches ist nicht an sich schon Todsünde, kann es aber unter Umständen, z. B. wegen großen Aergernisses, werden.

III. Bannfluch, s. d. Artt. Anathema und Kirchenbann. [Pruner.]

Fluchformular, ungarisches oder auch böhmisches, der Titel einer handgreiflich erdichteten Professio fidei catholicae, deren Ablegung anfänglich in Ungarn den convertirenden Protestanten auferlegt worden sein soll. Seinen Namen hat das in Husarenlatein verfaßte Machwerk namentlich von dem letzten Artikel, worin der Convertit seine protestantischen Eltern verfluchen soll. Nach Art. 17 „verdient die heilige Jungfrau Maria größere Verehrung als Christus selbst, der Sohn Gottes"; und nach Art. 9 soll wiederum jeder Priester größer sein, als die Mutter Gottes. Nach Art. 4 müssen „alle Gebote des Papstes höher geachtet werden, als die Gebote des lebendigen Gottes", und nach Art. 5 ist „der allerheiligste Papst von Allen honore divino und mit größerer Kniebeugung zu ehren, als sie Christus selbst gebührt". Zuerst in die Welt geschleudert und wahrscheinlich auch erdichtet wurde das Formular durch den calvinischen Prediger Georg Lani aus Ungarn, nachdem derselbe, wegen hochverrätherischer Umtriebe zur Galeere verurtheilt, der Gefangenschaft entronnen war, in seiner 1676 edirten Schrift Narratio historica de captivitate papistica et miraculosa liberatione sua. Seitdem ist die Fälschung von protestantischen Polemikern unzählige Male gedruckt und mit großem Geschrei bald als officielle und öffentliche, bald als vertrauliche und geheime, wenigstens zeitweise und local, namentlich bei den Jesuiten, angewandte Abschwörungsformel an den Pranger gestellt worden. Im J. 1821 entblödete sich selbst die Königsberger Universität nicht, im Osterprogramm den lateinischen Text des „gräßlichen Bekenntnisses" nebst deutscher Uebersetzung drucken zu lassen. Der bei dieser Gelegenheit erlassene Protest von Seiten der ungarischen Nationalsynode (1822), dem eine halbofficielle Motivirung durch Abt Jordanszky in der Schrift De haeresi abjuranda quid statuat ecclesia catholica. Adversus paschale programma Regiomontanum auf dem Fuße folgte, hat der hartnäckigen Weiterverbreitung der ebenso dummen wie boshaften Verleumdung keinen Einhalt thun können. Noch Dutzende von Auflagen sind seitdem erschienen, und nicht nur fanatische Pastoren, sondern auch Gelehrte, wie Köllner und Illgen, schämen sich nicht, mehr oder weniger die Aechtheit des Schriftstücks zu behaupten und zu verwerthen. Eine eingehende Kritik und Geschichte des Formulars bietet E. Giefers, Das ungarische Fluchformular, Paderborn 1866. [Scheeben.]

Fluchpsalmen, s. Psalmen und David.

Föderaltheologie, s. Coccejus.

Förner (Forner), Friedrich, Weihbischof von Bamberg, wurde um das Jahr 1570 zu Weismain, einem Bamberger Städtchen, geboren und war der Sohn eines protestantischen Vaters, der später convertirte. Seine humanistischen Studien machte er zu Forchheim, Bamberg und Würzburg; in letzterer Stadt ward er 1592 Magister philosophiae. Nach Aufzeichnungen im Archiv des Collegium Germanicum zu Rom trat er, 23 Jahre alt, als Subdiacon am 9. December 1593 dort ein und verließ dasselbe am 20. April 1598 als Priester und Doctor der Theologie mit der Qualification: Optime se gessit in omnibus. Während dieser Zeit wirkte er insbesondere als Prediger für die Schweizergarde. Nach Bamberg zurückgekehrt, trat er als Canonicus in das Collegiatstift zu St. Stephan und wurde nach einander Domprediger, ständiger Pfarrvicar bei U. L. Frauen, Mitglied des geistlichen Rathes und Generalvicar. Der eifrige Bischof Neythard von Thüngen suchte die jugendliche, viel versprechende Kraft für die vom Protestantismus arg durchsetzte Diöcese recht vielseitig nutzbar zu machen. Schwierig wurde seine Stellung unter dem folgenden Fürstbischof Johann Philipp von Gebsattel (1599—1609), welcher trotz wiederholter Monitorien von Rom nicht einmal die Priesterweihe empfing. Ueberdieß glaubte Herzog Maxi-

milian von Bayern, welcher bereits 1602 die Gründung der Liga im Auge hatte, in dem Verhalten des Fürstbischofs eine bedenkliche Inclination zu der Politik der protestantischen Reichsstände wahrzunehmen, und beantragte deßhalb 1608 bei dem päpstlichen Nuntius am kaiserlichen Hofe die Einsetzung einer Untersuchungscommission, zu welcher der Papst einen Bischof, der Kaiser einen weltlichen Fürsten deputiren möge. Johann Philipp hatte 1602 als Generalvicar, 1607 als Weihbischof den Dr. Johann Schoner gewählt, einen gelehrten, aber weltlich gesinnten Mann, welcher nur mit Mühe und erst nach Jahresfrist die päpstliche Bestätigung erhalten hatte. Johann Philipp vermuthete nun in Förner denjenigen, welcher gegen ihn bei Herzog Maximilian, Schoner denjenigen, welcher gegen ihn in Rom Anklagen erhoben habe. Deßhalb hatte Förner solche Anfeindungen zu erdulden, daß er sogar sein Leben bedroht glaubte. Um ihn sicher zu stellen, bat Herzog Maximilian, welcher ihn zu seinem wirklichen Rathe ernannt hatte, in einem Schreiben vom 8. März 1609 den Fürstbischof, denselben nach München ziehen zu lassen. Förner zögerte aus Liebe zu seinen Pfarrkindern und wegen vielfachen Convertitenunterrichtes, der Berufung Folge zu leisten. Die Lage änderte sich durch den Tod Johann Philipps, welcher am 26. Juni 1609 erfolgte, gerade als man in Rom beabsichtigte, den canonischen Absetzungsprozeß gegen ihn zu instruiren. Der bereits am 21. Juli 1609 neugewählte Fürstbischof Johann Gottfried von Aschhausen, welcher schon als Dombechant von Würzburg Förner ehrende Beweise des Vertrauens gegeben, sandte denselben sogleich in wichtigen Angelegenheiten nach Rom und ernannte ihn nach seiner Rückkehr im Februar 1610 zum Generalvicar und nach Schoners Absetzung zum Weihbischof. Als solcher wurde er am 7. October 1612 unter dem Titel eines Bischofs von Hebron consecrirt. (Irrig wird er u. A. bei Theiner, Geschichte der geistl. Bildungsanstalten, Mainz 1835, 448 und in dem Catal. Colleg. Germ. et Hung. 1879, 12 auch als Weihbischof von Würzburg bezeichnet.) Als Weihbischof war Förner zugleich Pfarrer von St. Martin in Bamberg und Mitglied des Scholarchats, welches die Respicienz über das Clericalseminar hatte. Nun entfaltete er Hand in Hand mit dem eifrigen Fürstbischof eine großartige, reichgesegnete Thätigkeit. Vom Jahre 1613 an leitete er mit dem Generalvicar Dr. Murmann mehrere Jahre lang persönlich die Versammlungen der Ruralcapitel, um sich eingehend von den tiefen Schäden der Diöcese zu überzeugen, und controlirte genau die canonischen Visitationen der Decane. In vielen Gemeinden stellte er die katholische Kirchenordnung wieder her, reconciliirte zahlreiche Kirchen und Altäre und firmte gegen 10 000 Personen, unter diesen viele von ungewöhnlich hohem Alter. Im J. 1620 verfaßte er neue Statuten für die Ruralcapitel, formulirte die Visitationspunkte und die Pfarrsynodalordnung; 1622 erließ er ein Directorium für eine Pfarrbeschreibung. Als Johann Gottfried 1617 auch Fürstbischof von Würzburg geworden war und meistens dort residirte, lag überhaupt fast die ganze Leitung der Diöcese Bamberg in Förners Hand. Gleiche Thätigkeit entwickelte er unter dem folgenden Fürstbischof Johann Georg Fuchs von Dornheim (seit Februar 1623) und bezeichnete im August 1623 „neunzig Punkte, welche von den Pfarrern und Beneficiaten der Diöcese ernstlich zu befolgen sind“. Auch am kaiserlichen Hofe wußte man diesen thätigen und geschäftsgewandten Mann zu schätzen. Er war Rath Ferdinands II.; als solchen sandte ihn der Fürstbischof, welcher bei Erlaß des Restitutionsedictes (1629) zum Vorsitzenden der Executions-Commission für den fränkischen Kreis ernannt worden war, im September 1630 nach Regensburg, um bei dem Reichshofrath für kräftige Durchführung der von der Commission beschlossenen Maßregeln zu wirken. Im November zurückgekehrt, endete er schon am 5. December 1630 sein an Verdiensten um die Diöcese reiches Leben. Seine Ruhestätte fand er in seiner durch die Säcularisation zerstörten Pfarrkirche zu St. Martin. Sein Porträt im Clericalseminar trägt die Unterschrift: Pietate atque doctrina urbi et orbi notus. Wegen seiner Verdienste um das Jesuitencolleg zu Bamberg, welches durch seine Mitwirkung 1611 begründet worden war, hatte ihm schon bei Lebzeiten der General Claudius Aquaviva Theilnahme an allen Verdiensten der Gesellschaft gewährt. In dem Bericht von seinem Tode nennt ihn die Historia Collegii: Dominus ac vere pater noster . . . Sub infula vitam duxit religiosam. Hat er um die Erhaltung und Wiedereinführung des katholischen Glaubens in der Diöcese Bamberg außerordentliche Verdienste, so wirkte er durch seine schriftstellerische Thätigkeit in viel weiteren Kreisen. — Die Titel seiner zahlreichen (18), zum Theil sehr umfangreichen Schriften stehen bei Jäck, Pantheon der Literaten und Künstler Bambergs, Bamberg 1812, 279 f. und bei Schmitt, Geschichte des Ernestinischen Clericalseminars in Bamberg, Bamberg 1857, 161 f. Ueber ihren Werth vgl. besonders Ruland im 34. Bericht des historischen Vereins von Bamberg 149 ff., wo eine Reihe von Briefen Förners abgedruckt ist. Zu diesen Schriften zählen die Predigten, welche er in den beiden Pfarrkirchen und im Dom zu Bamberg hielt, Muttergottespredigten, 30 über die Natur der Engel, 102 über das Miserere, Fastenpredigten rc. Hochbedeutungsvoll sind die Leichenreden für die Fürstbischöfe Neythard und Johann Gottfried. Eine Schrift von 500 Seiten handelt De temulentiae malo, zwei behandeln die Geschichte von Muttergottes-Wallfahrtsorten. Wichtig für die Culturgeschichte seiner Zeit ist die Panoplia armaturae Dei adversus omnem superstitionum etc. daemonolatriam. Im J. 1612 verfaßte er eine „Katholische Kinderlehr

für die Jugendt deß Stiffts Bamberg" (über dieses seltene und wichtige Volksbuch s. Weber, Geschichte des Christenlehrunterrichtes ꝛc. im Bisthum Bamberg, Bamberg 1882, 130 ff.). Zur Literatur vgl. noch Patr. Wittmann in Hist.-pol. Bl. LXXXVI, 565 ff. 656 ff. [Weber.]

Fogaras, Kirchenprovinz der Gräco-Ruthenen in Siebenbürgen, wurde 1853 errichtet und besteht aus dem Erzbisthum Fogaras und dem Bisthum Großwardein, welche beide früher zur Kirchenprovinz Gran gehörten, sowie aus den neu errichteten Bisthümern Lugos und Szamos-Ujvar. 1. Erzdiöcese Fogaras und Alba Julia (Fogarasiensis et Alba Juliensis). Durch die Bemühungen des Graner Erzbischofes Leopold Kollonich (gest. 1707) und der von ihm gesandten Jesuiten Hevenesy und Baranyi wurden von den griechisch-orientalischen Walachen (Rumuni oder Ostromanen), welche die Mehrzahl der Einwohner Siebenbürgens (s. d. Art.) bilden, mehrere Hunderttausend für die Union mit Rom gewonnen. Ihr Bischof Theophil schwur mit vielen seiner Geistlichen die Irrthümer des Photius wiederholt ab, 1687 zu Karlsburg und 1692 zu Munkacs, ebenso dessen Nachfolger Athanasius 1699 zu Karlsburg. Die Neubekehrten wurden anfangs der Jurisdiction des lateinischen Bischofs, dessen Sitz erst von den Protestanten aufgehoben, 1696 aber wieder hergestellt worden war, unterworfen. Auf Anstehen Kaiser Karls VI. errichtete dann Papst Clemens XI. am 3. Februar 1721 ein eigenes Bisthum für diese unirten Griechen, was sein Nachfolger Innocenz XIII. durch Bulle Rationi congruit vom 17. Juli 1721 publicirte. Der Kaiser wies dem ersten Bischof Johannes Nemes (1721—1727) ein Einkommen von 3804 Gulden an und dotirte auch das Capitel, weßhalb er für sich und seine Nachfolger das Nominationsrecht erhielt. Die weiteren Bischöfe sind: Johannes Klein O. S. Bas. (1730—1752), Petrus Paul Aaron de Bistria (1753—1765), Athanasius de Gyulafalva (1765—1772), Gregor Major O. S. Bas. (1772 bis 1782), Johannes Babb de Kápolnok (1783 bis 1830), Johannes Lémeny (1833—1847), Alexander Sterka Sulutz de Kerpenyes, seit 17. Februar 1850. Unter diesem achten Oberhirten wurde das Bisthum Fogaras von der Kirchenprovinz Gran losgetrennt und zur Metropole erhoben. Dieß geschah durch die Bulle Ecclesiam Christi ex omni lingua vom 16. November (27. Dec.) 1853, und Pius IX. verkündete es auch in seiner Allocution In Apostolicae Sedis fastigio am 19. December 1853. Zugleich wurde nun mit Fogaras der Titel von Alba Julia verbunden. Es ist dieß die Stadt Karlsburg, ehemals Weißenburg, magyarisch Gyula, lateinisch Alba Julia, Alba Carolina, früher Hauptstadt Siebenbürgens, welche ihren jetzigen Namen nach Karl VI. erhielt und heute Sitz des katholischen Bischofs für Siebenbürgen ist. Als Alexander Sterka am 7. September 1867 starb, folgte ihm der gegenwärtige zweite Erzbischof Johannes Vancsa, geboren 1820, consecrirt 1865 als Bischof von Szamos-Ujvar, promovirt 21. December 1868. Die Residenz der Bischöfe ist seit 1733 Blasendorf und nicht mehr Fogaras. Blasendorf, magyar. Balasfalva, ist wie Fogaras nur ein Marktflecken mit 4000 Einwohnern am Zusammenfluß der großen und kleinen Kokel, nordöstlich und vier Meilen von Karlsburg, mit Seminar, theologischer Lehranstalt, Gymnasium und Basilianerkloster. Die erzbischöfliche Mensa beträgt 15 000 Gulden. Diöcesanen heute 365 000. Metropolitancapitel mit Archipresbyter, Archidiacon, Ecclesiarcha, Scholasticus, Chartophylax und 5 Präbendaten. In 11 Decanaten sind 694 Pfarreien. Vor Errichtung der Suffraganstühle, als Fogaras noch ganz Siebenbürgen umfaßte, zählte man in 39 Decanaten 1325 Seelsorgstationen und 675 962 Diöcesanen, 628 Priester und nur 3 Basilianer im Kloster zu Blasendorf.

2. Diöcese Großwardein (Magno-Varadinensis). Die im südöstlichen Theile Ungarns, insbesondere in den Comitaten Arad, Békes, Bihar, Chanád, Csongrad, Krassó, Szabolcs, Szathmár, Temes, Torontál, Mittel-Szolnok und in dem Kövarer Districte wohnenden Katholiken griechischen Ritus, meistens walachischer Nation, gehörten früher zur Jurisdiction des Großwardeiner lateinischen Bischofs. Da aber die schismatischen Geistlichen, insbesondere die Bischöfe von Arad, kein Mittel scheuten, selbst nicht, wie z. B. Bischof Joannitius Martinovics (1713), das des geheuchelten Uebertrittes zur Union verschmähten, um die Unirten wieder zum Schisma zu verführen, da auch ohne Erfolg versucht wurde, dem lateinischen Bischofe einen griechisch-katholischen Generalvicar zu geben, so wurde endlich 1748 dem Bischof Baron Patachich in der Person des Meletius Kovács ein Suffraganbischof für die unirten Griechen beigegeben. An seine Stelle traten später apostolische Vicare, welche von der Propaganda abhängig waren. Zuletzt beschloß die Kaiserin Maria Teresia zur Beförderung und Festigung der Union die Errichtung eines griechisch-katholischen Großwardeiner Bisthums, das der heilige Stuhl 1777 canonisch erigirte. Dem ersten Bischof Moyses Drágosy (1777—1788) und seinen Nachfolgern Ignaz Daralanth O. S. Bas. (1789—1805), Samuel Vulcan (1807—1840) und Basilius Erdélyi (1843—1862) ist es zu danken, daß die im Beginn aus drei Pfarreien bestehende Diöcese in den vierziger Jahren, freilich mit den aus der Munkacser Diöcese herübergezogenen 72 Pfarreien, schon 180 Pfarreien und 127 592 Diöcesanen zählte. Bischof Joseph Papp-Szillágyi de Illesfalva (1862—1873), der im December 1863 unter seinen Priestern die Corona aurea immacul. concept. B. V. M. einführte, welchem Verein sich sofort 150 Priester anschlossen (Salzb. K.-Bl. 1864, 127 f.), hinterließ sein gesammtes Vermögen von mehr

als 100 000 Gulden zu kirchlichen und wohlthätigen Zwecken (ebend. 1873, 263). Auf Johannes Olteanu, 1870 Bischof von Lugos, 1873 hierher transferirt und gestorben 30. November 1877, folgte der gegenwärtige siebente Bischof Michael Pavelu, geboren 1827, Bischof von Szamos-Ujvar 1872, transferirt 15. Mai 1879. Die Mensa beträgt 6000 Gulden. Sein Sprengel umfaßt heute nur den Großwardeiner Bezirk in Ungarn und einen Theil von Siebenbürgen mit 110 200 griechischen Katholiken neben 257 000 römischen Katholiken und 620 300 Andersgläubigen. Das Domcapitel zählt Archipresbyter, Archidiacon, Primicerius, Ecclesiarcha, Professor Rituum, Chartophylax und 6 Ehrendomherren. In 6 Archipresbyteraten und 20 Decanaten sind 170 Seelsorgstellen und 210 Priester.

3. Diöcese Lugos (Lugosiensis). Die Stadt Lugos im ungarischen Comitate Krassna, dem westlichen Theile des frühern siebenbürgischen Kreises Szilagy-Somlyo, im siebenbürgischen Erzgebirge gelegen, mit 4000 Einwohnern, einer von Stephan Bathori 1434 erbauten Kirche, Minoritenkloster, Hauptschule u. s. w., wurde durch Bulle Apostolicum Ministerium vom 26. November (27. December) 1853 zu einem griechisch-katholischen Bischofssitz erhoben. Als erster Bischof wurde 18. November 1854 ernannt, aber erst 1. September 1856 installirt, Dr. Alexander Dobra. Er war geboren 15. Februar 1794, beendigte seine Studien in Wien und war der erste aus dem gesammten österreichischen Clerus des griechischen Ritus, der die theologische Doctorwürde errang. Als Bischof führte er unter unzähligen Hindernissen und Schwierigkeiten bei 50 000 nicht-unirte Rumänen in den Schooß der katholischen Kirche zurück. Viele Ortschaften traten sammt ihren Seelsorgern über, und bei Regulirung der convertirten Pfarreien brachte Dobra aus seinen geringen Einkünften große Opfer. Da seine neue Diöcese gar keine Stiftungen besaß, gründete er für arme Studirende die sog. Rudolf'sche Stiftung und rief auch für greise Priester und Pfarr-Wittwen und -Waisen eine Stiftung in's Leben (Salzb. K.-Bl. 1870, 132). Als er am 13. April 1870 gestorben war, folgte ihm sein Secretär Johannes Olteanu, ernannt 29. November 1870 und präconisirt 6. März 1871, der aber schon 22. December 1873 nach Großwardein transferirt wurde. Der gegenwärtige dritte Bischof ist Victor Mihályi d'Apsia, Alumnus des griechisch-ruthenischen Collegiums in Rom, geboren 1841, präconisirt 21. December 1874 und consecrirt 14. Februar 1875. Die Mensa ist 10 000 Gulden. Sein Sprengel umfaßt die Comitate Krassó (d. i. den früheren serbischen Kreis Lugos in der Woiwodina), Temeswar und Torontal, dann Theile der Comitate Arad und Zarand, sowie der Militärgrenze, zusammen 649 Quadratmeilen mit 81 900 griechischen Katholiken, daneben 238 000 römischen Katholiken und 297 000 Andersgläubigen. Das Domcapitel besteht aus Archipresbyter, Archidiacon, Ecclesiarcha, Scholasticus und 2 Präbendaten. In 9 Decanaten (Archidiaconaten und Vice-Archidiaconaten) sind 155 Pfarreien mit 72 Pfarrkirchen und 78 Kapellen nebst 208 Filialen. Pfarrer sind 155, Kapläne 2; ein Seminar u. s. w. fehlt.

4. Diöcese Szamos-Ujvar (Armenopolitana s. Szamos-Ujvariensis). Die königliche Freistadt Szamos-Ujvar oder Armenierstadt, 5 Meilen nordöstlich von Klausenburg gelegen, mit 5000 Einwohnern, meist Armeniern, einer schönen armenischen Hauptkirche und armenischem Waisenhause, wurde durch Bulle Ad Apostolicam Sedem vom 26. November (27. December) 1853 Sitz eines griechisch-unirten Bischofs. Der erste, Johannes Alexi, wurde 16. November 1854 präconisirt. Ihm folgte Johann Vancsa, präconisirt 25. September 1865, auf den Metropolitanstuhl promovirt 1868, dann Michael Pavelu, präconisirt 1872, nach Großwardein transferirt 1879. Der gegenwärtige vierte Bischof ist Johann Szabó, Alumnus des griechisch-ruthenischen Collegiums in Rom, geboren 1836, präconisirt 15. Mai 1879. Die Mensa ist 10 000 Gulden. In seinem aus den Diöcesen Großwardein und Munkacs dismembrirten Sprengel gibt es 407 000 griechische, 42 700 lateinische und 1600 armenische Katholiken, ferner 41 000 Schismatiker, 119 000 Protestanten und 38 000 Juden. Das Domcapitel besteht aus Archipresbyter, Archidiacon, Ecclesiarcha, Scholasticus, Chartophylax und einem Präbendaten. In 10 Decanaten sind über 400 Pfarreien, 500 Weltpriester und 3 Ordensgeistliche (im Basilianerkloster zu Bikszad). Neuestens wurde ein theologisches Lyceum und ein Priesterseminar errichtet. (Vgl. Moroni LXXIX, 109 sqq.; G. Petri II, 151 sq.; J. Hintz, Gesch. des nicht unirten Bisthums in Siebenb., Hermannstadt 1850.) [Reher.]

Foliot, Gilbert, s. Gilbert.

Folmar, Propst des Chorherrenstiftes Triefenstein (Petra stillans) in Unterfranken, machte sich um die Mitte des 12. Jahrhunderts durch seine Irrlehren über die Eucharistie (s. d. Art. Abendmahlsstreitigkeiten) sowie über die Person Jesu (s. d. Art. Adoptianismus) in Süddeutschland bekannt. Während seiner Jugendjahre scheint er Schüler des bayrischen Klosters Biburg gewesen zu sein; später stand er unter dem Einfluß der nominalistischen Schule Frankreichs (Migne, PP. lat. CXCIV, 1117. 1125). Ungefähr um das Jahr 1146 wurde er Propst von Triefenstein; als solcher baute er die Stiftskirche wieder auf, die unter seinem frommen Vorgänger Hertrich ein Raub der Flammen geworden war (Kuen, Collect. scriptor. V, 2, 138). Die Priesterweihe kann er frühestens im Jahre 1147 erhalten haben, denn er empfing sie aus der Hand des Bischofs Eberhard II. von Bamberg, welcher selbst erst in den letzten Tagen des Jahres 1146 zu Viterbo consecrirt worden

war. Folmars Tod erfolgte am 13. April 1181. Seine Lehre über die Eucharistie enthält folgende Punkte: 1. Bei der Feier der heiligen Geheimnisse genieße man unter den Gestalten des Brodes allerdings das Fleisch Christi, jedoch nur das Fleisch und nicht auch das Blut, und ebenso sei unter den Gestalten des Weines allerdings das Blut Christi gegenwärtig, jedoch nur das Blut und nicht auch das Fleisch. 2. Ueberdieß dürfe der Ausdruck „Fleisch Christi" nicht in dem Sinne verstanden werden, als wäre damit ein wahrhafter und eigentlicher, wenn auch blutloser Leib gemeint, sondern man müsse auf's Genaueste bei dem stehen bleiben, was das Wort sage: solam et puram carnem Christi, sine ossibus, sine membris corporalibus, immo et sine corporis humani plenitudine sub panis sapore manducare me credo. 3. Ungeachtet der völligen Trennung des Blutes vom Fleische und des Fleisches vom Blute sei jedoch sowohl unter den Gestalten des Brodes allein als unter den Gestalten des Weines allein jedesmal der ganze Christus gegenwärtig, nur dürfe man den Begriff „ganz" nicht auf ein actuelles Vorhandensein aller menschlichen Bestandtheile beziehen, sondern ausschließlich auf die untheilbare Einheit der Person; sei ja doch auch während des Triduums nach dem Kreuzestode der ganze Christus im Grabe gewesen, obschon in demselben nur sein Leib ruhte, und der ganze Christus in der Vorhölle, obschon in dieselbe nur seine Seele hinabstieg (Migne l. c. 1481). 4. Nach Gerhoch von Reichersberg soll Folmar auch die Behauptung aufgestellt haben, daß Christi Leib seit der Himmelfahrt nie wieder auf Erden präsent geworden sei (Migne l. c. 1117). 5. Nebenbei bemerkt Folmar noch, daß in einem engen Gefäße nicht ebenso viel vom Leibe Christi zugegen sein könne, wie auf dem geräumigen Altartische (Migne CXCIII, 502); es müsse demnach consequenter Weise eine kleine Hostie weniger enthalten als eine große. In Hinsicht auf die Person Jesu lehrte Folmar: 1. Christus der Mensch sei in keiner andern Weise als irgend Einer von uns der Sohn Gottes (Migne CXCIII, 566; CXCIV, 1532. 1533). 2. Demnach gebühre ihm auch nicht der Cultus latriae, sondern nur der Cultus duliae, der letztere jedoch allerdings in einem höhern Maße (Migne CXCIII, 547; CXCIV, 1143). 3. Christus der Mensch sei nicht mit inbegriffen in jener Liebe, von welcher es heißt: „Du sollst Gott aus deinem ganzen Herzen lieben" u. s. w., sondern nur in jener andern, welche mit den Worten: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" zur Norm für das Verhalten des Menschen gegen den Menschen gemacht wurde (Migne CXCIII, 551. 565; CXCIV, 1141).

Die erste Schrift, in welcher Folmar seinen theils alten, theils neuen Irrlehren Ausdruck gab, hat sich nicht einmal dem Namen nach erhalten; eine zweite Darstellung seiner Anschauung über die Eucharistie findet sich in einem Briefe an Erzbischof Eberhard I. von Salzburg. Als Gegner Folmars erhoben sich vorzugsweise der gelehrte Propst Gerhoch von Reichersberg (s. d. Art.) und der Salzburger Cleriker R., der vielleicht niemand Anderer ist, als Gerhochs Bruder Rudiger (vgl. Oesterr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol. IV, 1865, 77). Als der Streit schon so weit geführt worden war, daß er in weiten Kreisen Aufsehen erregte, nahm sich, etwa um 1162, der Bischof Eberhard von Bamberg der Sache an und bewog unter Beihilfe des Cistercienserabtes Adam von Ebrach den Triefensteiner Propst, sich zum Zwecke eines Widerrufes nach Bamberg zu begeben. Dieser Widerruf war einerseits ein sehr feierlicher, indem er vor vielen gelehrten Ordensleuten bewerkstelligt und sämmtlichen Prälaten Bayerns und Oesterreichs zur Kenntnißnahme mitgetheilt wurde, andererseits aber nur ein halber, denn Folmar nahm nur das zurück, was man ihm als Irrthum gegen das Dogma von der Eucharistie darstellte, keineswegs jedoch auch das, was er über die Person Christi gelehrt hatte. Hinsichtlich dieser letzteren Irrthümer befand sich Bischof Eberhard nicht einmal in der Lage, volle Retractation verlangen zu können. Schon bei der Frage über die Eucharistie hatte er nicht alle Behauptungen gebilligt, welche von den Gegnern Folmars aufgestellt wurden; namentlich hatte er den Ausspruch Gerhochs: nunc vero in Agno, qui tollit peccata mundi, caput cum pedibus, divinitas videlicet cum tota humanitate voratur, in dieser Formulirung auf's Strengste getadelt (Migne CXCIII, 497. 504). Bei der Frage über die Person Christi aber nahm er eine Art Zwischenstellung zwischen Folmar und Gerhoch ein, und zwar so, daß in seinen Augen nicht so fast Folmar als Gerhoch als der Irrende galt. Dem entsprechend richtete nun Folmar an Gerhoch eine Schrift De carne et anima Verbi Dei, welche halb Widerruf, halb Anklage war. Alsbald kam unter hervorragender Betheiligung Eberhards von Bamberg der alte Streit auf christologischem Gebiete wieder zum Ausbruche. Uebrigens fand Folmar auch an Gerhochs Brüdern Arno (s. d. Art.) und dem schon erwähnten Rudiger (Chron. Reichersberg. in Mon. Germ. SS. XVII, 496) sowie an dem Presbyter Haimo von Klosterneuburg wohlgerüstete Gegner; insbesondere ist ein Buch, das Arno unter dem Titel Apologeticus gegen die schmähschriftartigen Briefe und sonstigen Invectiven Folmars verfaßte, mit vieler Erudition und dialektischer Schärfe ausgearbeitet. Erst als im J. 1164 Papst Alexander III. gegen alle Excesse der damaligen Schulen überhaupt auf die ernsteste Weise seine Mahnstimme erhob (Chron. Reichersberg. l. c. 471), verstummte, so viel man sieht, allmälig auch der Folmar'sche Streit. Bemerkt mag noch werden, daß nach Duplessis d'Argentré (Collect. judicior. I, 110) Folmar, nach Stewart

und Basnage dagegen Gerhoch die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi vorgetragen habe und in dieser Hinsicht der Vorläufer einer Fraction protestantischer Theologen geworden sei; das beruht jedoch bei d'Argentré nur auf einem mangelhaften Texte, bei Stewart und Basnage auf falscher Interpretation. — Literatur: Die Schriften Gerhochs bei Migne, PP. lat. CXCIII, 489—1814; CXCIV, 1—1480; der Apologeticus Arno's, als Manuscript erhalten im Cod. bavar. 439 der Münchener Hofbibliothek (im Druck wurde davon bis jetzt nur ein unbedeutendes Bruchstück veröffentlicht, zuerst bei Stewart, Insign. auct. 243, dann bei Canis., Lection. antiq. ed. Basnage III, 2, 200, zuletzt bei Migne, PP. lat. CXCIV, 1529); Epistolae septem de venerabili sacramento Eucharistiae, zuerst veröffentlicht bei Gretser, Opp. XII, 2, 100, dann bei Migne CXCIV, 1481. Die Darstellung der Lehre bei Bach, Dogmengeschichte des M.-A. II, 301 ff. 400 ff. 432 ff. 470 ff. [Leſſlab.]

Folquet, s. Fulco.

Folter, s. Tortur.

Fons vitae, das berüchtigte Buch, s. Avicebron.

Fonseca, Aegidius, s. Aegidius de praesentatione.

Fonseca, Jose Ribeiro da, Bischof und Ordensreformator, wurde am 3. December 1690 als Sohn eines Offiziers zu Evora geboren, studirte hier und in Coimbra und trat am 8. December 1712 im Kloster Ara Coeli zu Rom in den Orden des hl. Franciscus ein. Mit vortrefflichen Kenntnissen in der Philosophie und Theologie vereinigte er ein großes administratives Talent, welches ihm bei seinen verschiedenen Stellungen im Orden trefflich zu Statten kam. Vorzüglich war Fonseca bestrebt, die eingeschlichenen Mißbräuche zu entfernen und die ursprüngliche Observanz wieder herzustellen. Zur Pflege der Wissenschaft gründete er in Ara Coeli eine bedeutende Bibliothek. Seine Verdienste fanden die gebührende Anerkennung. Die Republik Venedig verlieh ihm die Würde eines Patriciers. Mehrere Bisthümer wurden ihm angeboten; er schlug dieselben jedoch beharrlich aus. Zuletzt mußte er aber das ihm von König João V. verliehene Bisthum Porto annehmen. Von seinen Diöcesanen geehrt und geliebt, wirkte Fonseca mit vielem Segen, bis er am 14. April 1760 starb. [Brück.]

Fonseca, Pedro da, S. J., wurde 1528 zu Cortizada in Portugal geboren. Im J. 1548 trat er zu Coimbra in die Gesellschaft Jesu, kam im J. 1551 an die eben aufblühende Universität Evora, ward später ein sehr berühmter Professor an derselben und erhielt wegen seiner philosophischen Kenntnisse insbesondere den Ehrennamen „der portugiesische Aristoteles". In der Gesellschaft wurde er bald zum Assistenten des Generals und zum Provinzialvisitator erwählt und vom Papst Gregor XIII. und König Philipp II. von Spanien öfters in wichtigen Geschäften gebraucht. Er starb 1599 zu Lissabon und hinterließ verschiedene Werke philosophischen Inhalts, worunter sein Commentar über die Metaphysik des Aristoteles (4 Bde. Rom 1577; 13. verbesserte Auflage Köln 1615) am bedeutendsten ist. Aber noch mehr als durch sich selbst ist Fonseca durch seinen Schüler Ludwig Molina (s. d. Art.) bekannt, der mit seiner Annahme einer scientia media in Gott die schwierige Frage über das Verhältniß von Gnade und Freiheit lösen zu können glaubte (s. d. Art. Congregatio de auxiliis). Den Hauptgedanken dieser Lehre hatte nämlich Molina von seinem Lehrer, welcher dieselbe als der erste in seinen Vorträgen geltend machte, überkommen; doch hat Molina zuerst den Namen geschaffen und die ganze Theorie in Ordnung und consequente Anwendung gebracht. (Vgl. de Backer s. v.; Laacher Stimmen XVIII, 237 ff.) [v. Hefele.]

Fonseca Soares, Antonio da, O. S. Fr., Gelehrter, Dichter, Ascet, wurde am 25. Juni 1631 zu Vidigueira aus vornehmer Familie geboren, studirte in Evora und trat nach dem Tode seines Vaters als gemeiner Soldat in die Armee ein. Ein Duell nöthigte ihn zur Flucht. Er ließ sich zu Bahia in Brasilien nieder, wo er dasselbe lockere Leben wie in seiner frühern Garnisonsstadt Moura führte, bis die Lectüre der Schriften Ludwigs von Granada ihn auf andere Gesinnung brachte. Er kehrte nach Lissabon zurück mit dem Entschlusse, in den Franciscaner-Orden einzutreten, vergaß aber die Ausführung desselben und ergab sich von Neuem den Freuden der Welt. Durch eine schwere Krankheit ermahnt, erfüllte er endlich sein Versprechen und trat am 11. Mai 1662 zu Evora in den Orden. Ein Jahr später legte er die Gelübde ab. Sein Klostername wurde Antonio das Chagas. Nachdem er in Coimbra die theologischen Disciplinen studirt, entfaltete er eine so gesegnete Wirksamkeit, daß sein Ruhm die ganze Halbinsel erfüllte. Das ihm vom Prinzregenten Dom Pedro 1679 angebotene Bisthum Lamego schlug er aus. Er starb am 20. October 1682 in dem von ihm gestifteten Seminarium zu Torres Vedras im Rufe der Heiligkeit. Seine verschiedenen ascetischen Werke, Gedichte u. s. w. zeichnen sich durch ihren herrlichen Inhalt und die Eleganz der Sprache aus, weßhalb ihr Verfasser mit Recht den classischen Schriftstellern Portugals beigezählt wird. Ein Theil derselben ist nur handschriftlich vorhanden. (Vgl. Vida do F. Antonio da Fonseca Soares, pelo P. Manoel Godinho, Lisboa 1687; F. Fernando de Soledad, Historia serafica da provincia de Portugal III, 3, 17.) [Brück.]

Fontana, 1. Franz Ludwig, Cardinal, geboren zu Casalmaggiore im Mailändischen am 28. August 1750, wurde 1766 Barnabit zu Monza, ging 1772 mit dem Naturforscher P. Pini nach Wien und Ungarn, wurde 1773 mit seinem Bruder Mariano Lehrer am frühern

Jesuiten-Gymnasium in Bologna und bald darauf Lehrer der Beredsamkeit in Mailand. Schriftstellerisch trat er 1790 zuerst in der von Fabroni veranstalteten Sammlung der Vitae Italorum doctrina praestantium auf. Als Provinzial seines Ordens in Mailand 1796 gelang es ihm, die Collegien desselben zur Zeit der französischen Invasion vor dem Untergang zu bewahren. Cardinal Gerdil rief ihn 1801 nach Rom, wo er Ordensprocurator, Consultor in der Congregation der Riten, des heiligen Officiums und Secretär der Congregation der orientalischen Riten wurde. Im Gefolge Pius' VII. besuchte er 1804 Frankreich und stand dem Cardinal Borgia zu Lyon im Tode bei. Nach seiner Rückkehr gab er in Verbindung mit P. Scati die gesammelten Werke seines Ordensgenossens, des Cardinals Gerdil, heraus. Das Unternehmen gedieh in den Jahren 1806—1809 zu 16 Bänden, wurde aber dann unterbrochen und erst 1819—1821 von P. Grandi zu Ende geführt. Fontana wurde 1807 zum Ordensgenerale erwählt. In Verbindung mit Cardinal di Pietro und Abbé Gregori verfaßte er die Bannbulle vom 10. Juni 1809 gegen Napoleon. Der erzürnte Despot ließ ihn nach Arcis-sur-Aube, dann nach Paris abführen. Hier übergab er mit di Pietro und Gregori dem Abbé d'Astros im Auftrag des Papstes das Breve vom 5. November 1810, welches dem Cardinal Maury die Verwaltung des Erzbisthums Paris untersagte, nachdem Napoleon ihm dieselbe am 14. November 1810 übertragen hatte. Fontana kam dafür (3. Januar 1811 bis April 1814) in hartes Gefängniß zu Vincennes, wo er durch heiligmäßige Geduld sogar die Gefangenwärter erbaute. Das Motiv der Haft konnten also nicht vorgebliche, erst am 8. Januar in der Haussuchung von Savona entdeckte Briefe an Pius VII. gegen Napoleons Ehe sein. Von Pius VII. nach Rom gerufen, wurde er August 1814 Secretär der Congregation für kirchliche Angelegenheiten, mußte aber 1815 mit dem Papst auf kurze Zeit nach Genua flüchten. Mit Thränen darüber, daß er das Ordenskleid ablegen mußte, empfing er 8. März 1816 den Cardinalshut; er wurde nun Mitglied vieler Congregationen, im August 1816 derjenigen der Studien, Präfect der Congregation des Index, der Propaganda, Präfect des römischen Collegs. Durch Alter und Arbeit erschöpft, starb er, wie er gewünscht, am Fest des hl. Joseph 19. März 1822, wegen seiner Frömmigkeit, Kenntnisse und Tüchtigkeit tief betrauert. P. Grandi (gest. 6. November 1822) schrieb seine Lebensgeschichte; das Buch ward von C. M. Narducci 1823 herausgegeben. (Vgl. Ami de la relig. XXXI, 321; Biogr. des hommes vivants [1817] III, 111; Biogr. univ. LXIV, 230; Moroni XXV, 150; Correspond. de Napoléon n. 17 265.)

2. Jacob (de la Fontaine), S. J., geboren zu Bergues 1650, gestorben zu Rom 1728, ist der Verfasser des classischen Hauptwerkes zur Vertheidigung der Bulle Unigenitus (Ss. D. N. D. Clementis Papae XI. constitutio Unigenitus theologice propugnata, 4 voll. Romae 1717, Diling. 1720). Kleinere Streitschriften gegen die Jansenisten unter den Pseudonymen Jacob de Monbron, Didacus de Oropega, Cornelius de Cranebergh sind notirt bei Sommervogel, Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudon. de la Comp. de Jésus, Paris 1884. [Bauer S. J.]

Fonte Avellana, s. Einsiedler 5.

Fontevrauld (Fontévraud, Fons Ebraldi, Ebraldsbrunnen), ein der Benedictinerregel folgender Doppelorden (Ordo Fontebraldensis), wurde durch Robert von Arbrissel (jetzt Arbresec in der Diöcese Rennes) gestiftet. Robert wurde 1047 geboren. Nachdem er in Paris den Doctorgrad der Theologie erhalten hatte und zum Generalvicar seiner Mutterdiöcese Rennes ernannt worden war, zeigte er einen unermüdlichen Eifer, in der Diöcese die herrschenden Laster der Zeit, namentlich Concubinat und Simonie, auszurotten. Eine so verdienstliche Wirkungsweise entflammte aber den Haß der Bösen, und Robert mußte daher nach dem Tode seines Bischofs die Bretagne verlassen. Eine Zeitlang lehrte er dann zu Angers Theologie, befreundete sich aber bald mit dem Gedanken, die Welt zu verlassen, und bezog nun als Einsiedler mit einem Gefährten den Wald von Craon, an den Grenzen von Anjou und Bretagne. Hier waren Wurzeln und Kräuter seine Nahrung, die bloße Erde seine Lagerstätte, eine Schweinshaut, deren Borsten seinen Leib verletzten, seine Kleidung. Der Ruf eines so außerordentlichen Lebens verbreitete sich bald in der Nachbarschaft, und jetzt strömte eine Menge Menschen zu ihm, vor denen er so eindringliche Bußpredigten hielt, daß viele seiner Zuhörer als Anachoreten im Walde zurückblieben und sich seiner Obhut anvertrauten; ja die Zahl derselben wuchs in Kurzem so sehr an, daß er sie in andere Wälder senden und die Aufsicht über sie mit zwei Gehilfen theilen mußte. Sie lebten anfangs einzeln in abgesonderten Zellen. Als sich aber bei ihnen entschiedene Neigung zum Cönobitenleben zeigte, errichtete Robert 1094 an einem Orte, der La Roe (de Rota) genannt wurde, das Kloster gleiches Namens für sie, gab ihnen die Regel des hl. Augustinus und stand ihnen eine Zeitlang als Superior vor. Papst Urban II., der ihn selbst predigen gehört, bestätigte seine Stiftung und ernannte ihn zum apostolischen Missionar und Kreuzprediger. Seine Worte brachten die gewünschte Wirkung hervor. Es gab indeß sehr viele Personen beiderlei Geschlechts, welche ein Büßerleben im Heimatlande einem Zuge nach Jerusalem vorzogen, und für diese erbaute Robert in dem mit Dornen und Gebüsche bedeckten Gebiet von Fontevrauld bei Poitiers 1099 einige Zellen, sonderte jedoch die der Frauen von denen der Männer ab. Alle lebten nur von den spärlichen Producten des Bodens und von den ihnen überschickten Almosen.

Robert nannte sie die Armen Christi, eine Benennung, an der sich namentlich das Gemüth der Geringsten aus der menschlichen Gesellschaft, die man ohnedieß gewöhnlich nur Arme oder Elende nannte, erfreuen mußte. Da sich aber die Zahl seiner Genossen immer vergrößerte, sah sich Robert zur Errichtung mehrerer Klöster genöthigt. Drei derselben waren für die Frauenspersonen bestimmt; eines nämlich (le grand moutier) zu Ehren der heiligen Jungfrau für Jungfrauen und Wittwen, das zweite (St. Lazarus) für die Aussätzigen und andere Kranken und das dritte (St. Magdalena) für Sünderinnen, die freiwillig Buße thun wollten. So war der Stiftung eine edle Aufgabe vorgezeichnet; all' ihr Thun aber war der Verherrlichung der Himmelskönigin geweiht. Wie der sterbende Heiland seinen Lieblingsjünger der Fürsorge Mariens empfahl (Joh. 19, 28 ff.), so stellte Robert die Männer unter die Jurisdiction der Abtissin von Fontevrauld, welche als Generalin des Ordens für Alle die heilige Jungfrau repräsentiren sollte. Zur Lebensnorm gab er ihnen die Regel des heiligen Benedictus, aber in ihrer ganzen Strenge. Fleisch durften sie nicht einmal zur Zeit der Krankheit genießen; dabei mußten sie das strengste Schweigen beobachten. Hersende, eine Anverwandte des Herzogs von Bretagne, war ihre erste Abtissin, Petronella, Baronin von Chemillée, deren Beistand. Paschalis II. bestätigte den Orden 1106 und 1113. Robert selbst setzte seine Bußpredigten in verschiedenen Provinzen Frankreichs mit immer gleichem Erfolge fort und bewirkte selbst bei Bertrada, der berüchtigten Buhlerin des Königs Philipp I. von Frankreich, eine ernste Sinnesänderung; sie trat in das Kloster Fontevrauld und beschloß hier ihr Leben. Robert erreichte ein Alter von 70 Jahren und starb, nachdem er viele Klöster seines Ordens errichtet hatte, im Kloster Orsan in Berry am 25. Februar 1117. (Ueber sein Leben vgl. Baldrici Episcopi Vita Roberti in Act. SS. Febr. III, 593 sq.; P. Souri, Dissertation apologétique pour Rob. d'Arbriss., Anvers 1701; Ganot, Vie du b. Rob. d'Arb., La Flèche 1648.) Nach dem Tode des Stifters erhoben sich sechszig Klöster nach dem Vorbilde von Fontevrauld. In seiner Entfaltung außerhalb Frankreich war der Orden nicht glücklich, zählte jedoch einige Klöster in Spanien und England. Seine weitere Geschichte bietet nichts Besonderes dar. Er gerieth in tiefen Verfall und konnte sich, trotz der durch seine Abtissinnen Maria von Bretagne (1477), Renate von Bourbon (1507), Antoinette von Orleans (1571 bis 1618) versuchten Verbesserungen, nie mehr von seinem kläglichen Falle erheben; erst mit der schnellen Zerstörung aller seiner Klöster endete seine traurige Beschaffenheit. (Vgl. Joan. de la Mainferme, Clypeus nascentis Ordinis Fontebraldensis, 3 voll., Paris. 1684 sq.; P. Honoré Niquet, Histoire de l'Ordre de Font., Angers 1586; Mich. Con-nier, Fontis-Ebraldi exordium, Flexiae 1641; Gallia christ. II, 1311 sq.) [Fehr.]

Forbes, Johannes, O. S. Fr. Cap., als Ordenspriester P. Archangelus, englischer Convertit, war geboren 1570 und starb 2. August 1606. Der Vater, Johann Graf von Forbes, gehörte einer streng lutherischen, die Mutter, Margarita von Gordon, einer streng katholischen Familie an, weßhalb es wegen der confessionellen Erziehung der Kinder bald große Differenzen zwischen den Eltern gab. Der Graf verlangte nicht bloß die lutherische Erziehung aller Kinder, sondern auch die Perversion seiner Gemahlin, und als er beides nicht erreichte, der älteste Sohn Johannes vielmehr von der Mutter katholisch erzogen war, trennte er die Mutter von den übrigen Kindern und ließ sie einkerkern. Um seinen zweiten Sohn, den oben genannten Convertiten, auf alle Weise von der Conversion abzuhalten, ließ er demselben keinen höhern Unterricht, vor Allem aber keinen lateinischen ertheilen, damit ihm die damals zahlreich erscheinenden lateinischen Controversschriften nicht zugänglich seien. Ja, als Johannes 17 Jahre alt war, suchte ihm der Vater bereits eine protestantische Braut. Indeß war der Jüngling durch seine Mutter und, nach Trennung von derselben, durch seinen Oheim, den Jesuiten Jacob Gordon Huntley, für die katholische Kirche gewonnen worden. Am Vorabend vor der festgesetzten Vermählung verließ er mit Einwilligung seiner Braut Vaterhaus und Vaterland und entfloh nach Antwerpen, woselbst er das katholische Glaubensbekenntniß ablegte und um Aufnahme in den Kapuzinerorden nachsuchte. Unter großer Armut und Entbehrung vervollständigte er seine mangelhaften Kenntnisse, bis er am 16. August 1593 im Convente zu Tournai als Frater Archangelus aufgenommen wurde. Um seine Studien zu vollenden, wurde er zunächst nach Brügge und dann nach Brüssel gesandt. Hierauf bekleidete er das Amt eines Vicars in Antwerpen und das eines Guardians in Dendermond. In letzterer Stellung hatte er das Glück, 300 schottische Soldaten, welche 1606 in niederländische Kriegsdienste getreten waren und zu Dixmond in Besatzung lagen, zur katholischen Kirche zurückzuführen. Außerdem führte er auf der Reise nach Dixmond 18 Schotten zur Conversion. Auch seine ehemalige Braut hatte er schon früher zu demselben Schritte bewogen. Die Absicht seines Ordensobern, ihn als Missionar nach England und Schottland zu senden, ward durch seinen frühzeitigen Tod vereitelt. P. Archangelus ist vielfach mit seinem ältern Bruder, welcher ebenfalls in den Kapuzinerorden trat und gleichfalls den Ordensnamen Archangelus führte, verwechselt worden (Räß, Die Convertiten seit der Reformation XI, 37—61). [Grube.]

Foreiro (Forerius), Franz, gelehrter Theologe des Dominicanerordens in Portugal, geboren zu Lissabon von ansehnlichen Eltern,

trat frühzeitig in den Orden und erwarb sich in der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache vorzügliche Kenntnisse. Die letzte Zeit seiner Studien brachte er in Paris zu. Im J. 1540 kehrte er in sein Vaterland zurück, bekleidete dann das Amt eines Professors und Predigers mit großem Beifalle und wurde nachher zum Büchercensor und Hofprediger ernannt. Als Papst Pius IV. im J. 1561 die Synode von Trient wieder eröffnete, schickte ihn König Sebastian als Theologen dahin ab. Wegen seiner Gelehrsamkeit erlangte Foreiro daselbst bedeutendes Ansehen. Aus einer Rede, welche er in einer Congregation der Theologen bezüglich des heiligen Meßopfers hielt, hat Paul Sarpi in seiner Geschichte des Concils von Trient Veranlassung genommen, Foreiro's Rechtgläubigkeit hinsichtlich dieses Artikels in Zweifel zu ziehen, aber ganz mit Unrecht, wie Pallavicini (Istoria del Conc. di Trento l. 18, c. 1) nachweist, und wie sich auch daraus ergibt, daß Foreiro nach dem Schlusse des Concils von Papst Pius IV. in die zur Abfassung eines Katechismus und zur Verbesserung des Missale und Breviers aufgestellte Commission berufen und zum Secretär der mit der Vollendung des Index librorum prohibitorum (wozu er die Vorrede lieferte) beauftragten Congregation ernannt wurde. Seit 1566 lebte er wieder in seinem Vaterlande; man wählte ihn zum Prior seines Ordenshauses in Lissabon, nachher zum Provinzial; seit 1571 aber lebte er im Convente zu Almeida einzig den Studien und starb daselbst am 10. Januar 1581. Leider sind seine Schriften nicht alle im Druck erschienen. Sein Werk Isaiae prophetae vetus et nova ex Hebraico versio cum commentario, Ven. 1563, Antw. 1565, Lond. 1660, wird von Sixtus von Siena (Bibl. Sanct.) und Richard Simon (Histoire critique de l'ancien testament) sehr gelobt. Seine Commentaria in omnes libros Prophetarum ac Job, Davidis et Salomonis, sowie seine Lucubrationes in evangelia und das von ihm verfaßte Lexicon Hebraicum blieben, obwohl schon zum Drucke vorbereitet, ungedruckt. Von seinen vor den Vätern der Trientiner Synode gehaltenen Predigten ward die am ersten Sonntag im Advent 1562 gehaltene im folgenden Jahre zu Brixen gedruckt. Foreiro's Erudition und Geschicklichkeit hatte zu Trient solche Anerkennung gefunden, daß man ihm die Besorgung des Textes der Synodaldecrete anvertraute. (Vgl. Quétif et Echard, Script. Ord. Praed. II, 261 sq.) [Schrödl.]

Forensen (forenses) heißen mit Rücksicht auf den Parochialnexus solche Gutsbesitzer, welche Grundstücke in einer Pfarrei haben, ohne für ihre Person der Pfarrei anzugehören. Sie sind als solche wohl zu unterscheiden von denjenigen, die nicht nur mit ihren Liegenschaften, sondern auch für ihre Person einer bestimmten Parochie eingepfarrt, also eigentliche Parochianen sind, aber nur auswärts zu wohnen pflegen (parochiani alibi degentes). Die Verbindlichkeit der letzteren zur Leistung aller Parochialabgaben, welche gesetzlich oder herkömmlich auf den im Pfarrbezirk gelegenen Grundstücken lasten, sowie insbesondere die Beitragspflichtigkeit derselben zur baulichen Unterhaltung und Wiederherstellung der pfarrlichen Cultgebäude ist unbestritten. J. C. Kees (De possessoribus fundorum inter fines parochiae sitorum, qui alibi domicilium fixerunt, ab obligatione reficiendi aedificia ecclesiastica immunibus, Lips. 1807) steht mit seiner gegentheiligen Behauptung vereinzelt da; denn der angebliche Grund der Befreiung, weil der parochianus alibi habitans von der Pfarrkirche, in deren Sprengel seine Besitzungen liegen, die Sacramente nicht percipire, könnte in dieser Allgemeinheit nur da gelten, wo durch Landesgesetze die Kirchenbaulast als eine rein persönliche und lediglich durch die Theilnahme am öffentlichen Gottesdienst und den Gebrauch der heiligen Sacramente bedingte Leistung erklärt wäre. Was aber die Forensen betrifft, so ist auch ihre Befreiung von aller Kirchenbaupflicht nicht so unbedingt zu behaupten, wie solche mehrfältig, z. B. von Andr. Flor. Rivinus (De immunitate Forensium ab onere reficiendi aedificia eccles., Vitemberg. 1745), von Joh. Aug. Gerstäcker (De Forensibus ad paroch. aedes eccl. aedificandas aut reficiendas nec in casu summae necessitatis obligandis, Erford. 1770) u. A., zunächst mit Verweisung auf das kursächsische Recht beansprucht wird. Vielmehr sind auch die Forensen da, wo die Kirchenbaupflicht als Reallast besteht (was nach Landesgesetzen, Statutar und Gewohnheitsrechten zu entscheiden ist), unbedingt zur Concurrenz verbunden, aber auch außerdem nicht von aller Beitragspflichtigkeit loszuzählen, weil sie, wenn auch für ihre Person auswärts eingepfarrt, doch einerseits bezüglich ihrer Prädialbesitzungen an den kirchlichen Feldumgängen, Erntegebeten, Segnungen der Feldfrüchte participiren, andererseits ihr zur Bewirthschaftung der Meiereien und Felder verwendetes Dienstpersonal am Gottesdienste der fraglichen Kirche mehr oder weniger theilnehmen lassen und sonach ihrerseits zu einiger Beihilfe rechtlich gehalten sind, wenn gleich die Beitragsquote solcher Forensen im Verhältniß zu den eigentlichen Parochianen billiger Weise ermäßigt werden kann. Gemeinrechtlich sind die Forensen, soweit sich das Besitz- oder Nutzungsrecht ihrer im Umfange der Pfarrei gelegenen Güter von der baubedürftigen Kirche ableitet, nach Verhältniß der gewonnenen Früchte in die erste Klasse der Subsidiarbaupflichtigen (d. h. in die Klasse der Nutznießer am Kirchenvermögen), außerdem aber in die letzte subsidiare Klasse der Concurrenten (in die der Parochianen, jedoch mit geringeren Ansätzen) einzustellen; demnach hat der Forense an dem Beitrage, welcher sich nach sonstiger Repartition der Gemeindeum-

lagen zu diesem Zwecke für einen gänzlich Eingepfarrten von gleichem Vermögensstande berechnen würde, etwa nur die Hälfte oder ein Drittheil zu contribuiren. [Permaneder.]

Forer, Laurenz, S. J., sehr bedeutender Controversschriftsteller, wurde 1580 in Luzern geboren. In seinem zwanzigsten Jahre trat er zu Landshut in die Gesellschaft Jesu ein und lehrte, nachdem er unter P. Laymann und Tanner seine Studien vollendet hatte, Philosophie zu Ingolstadt (1615—1619), hierauf Moral und polemische Theologie zu Dilingen. Mehrere Jahre war er Kanzler der Akademie, lange Zeit auch Beichtvater des vortrefflichen Bischofs Heinrich von Knöringen, mit welchem er zur Zeit der Schwedennoth (1632 bis 1634) nach Tirol floh. Als Procurator der oberdeutschen Provinz wohnte er 1645 bis 1646 der achten Congregation in Rom bei; seit 1650 war er Rector des Collegiums in Luzern und starb 7. Januar 1659 in Regensburg. Von Kindheit an zeigte er ungewöhnliche Festigkeit des Glaubens und großen Eifer für Erhaltung der Religion durch Bekämpfung des Irrglaubens. Diesem Charakter entsprechen seine vielen polemischen Werke, deren wunderliche Titel jedoch zum Verständniß ein tieferes Eingehen in die Geschichte der Zeit, der Jesuiten und der Literatur überhaupt erfordern, als hier möglich ist. Er schrieb: 1. gegen die Apostaten Reihing und de Dominis: 1622 Symbolum catholicum, lutheranum, calvinianum; Laquei lutherani, 1623 Patrocinium votorum, 1624 Aranea Tubingensis; 2. gegen Melchior Nicolai: 1628 Manuale Lutheranorum, 1641 Manupretium oppugnati manualis, 1650 Umbella fatuo lumini Melchioris opposita; 3. gegen Ubiquisten: 1627 Bellum Ubiquistarum, 1631 Abstersio fuliginis contra Keslerum, 1658 Testificatio orbis christ. contra Ubiquitatem; 4. über den „Augapfel" des Religionsfriedens: 1629 Wer hat das Kalb in's Aug geschlagen? Ueberschlag über den Starensichtigen Augapfel, 1630 Es müßt wohl ein Kuhe lachen, 1631 Nichts ist gut für die Augen, 1638 Oleum nihili, 1653 Rettung des Ueberschlags; 5. gegen Scioppius: 1633 Anti-Melander, Philoxeni Melandri Kunstkammer, 1634 Antanatomia S. J., 1636 Grammaticus Proteus; 6. gegen Molinäus: 1644 Das altherkommene Pabstumb, 1661 (posthum.) Anti-Molinaeus; 7. gegen Hottinger: 1650 zwei Schriften für den seligen Nicolaus von Flüe; 8. gegen Calixt: 1656 Indifferentismus; 9. gegen Protestanten überhaupt: 1624 Lutherus Thaumaturgus, 1626 Septem characteres Lutheri, 1653 Quaestio ubinam fuerit ante Luth. Ecclesia, Glaubensschlüssel zur wahren Kirche, Was soll ein Mann ohne Kopf? 1654 Ablainung daß der Pabst der Antichrist seye, 1660 Wunder über Wunder; 10. für Katholiken: 1640 Leben Jesu Christi (neu bearbeitet von Düx, Regensburg 1856), 1656 Disputirkunst für die Einfältigen Catholischen. (Vgl. Patrignani, Menologio 7. Jan.; de Backer s. v.) [Bauer S. J.]

Forerius, der sel., s. Petrus Fourier

Foresti, Theodor, O. S. Fr. Cap., ausgezeichneter Bonaventurist, war geboren zu Bergamo 1565, starb 1637. Urban VIII. schätzte seine Gelehrsamkeit und Tugend sehr hoch und ernannte ihn zum apostolischen Visitator und Reformator seiner Ordensprovinz. Unter den Kapuzinern, welche mit Vorliebe der Theologie des hl. Bonaventura sich zuwandten und dieselbe gründlich studirten, ist er einer der bedeutendsten. Sein großes Werk De SS. Trinitatis mysterio in S. Bonaventuram paraphrases, commentaria et disputationes, Romae 1634, ist ein würdiges Seitenstück zu dem allein fertig gewordenen Theile der von seinem Zeit- und Ordensgenossen Petrus Trigos begonnenen großen Summa, welche die Lehre De Deo uno et trino enthält. [Scheeben.]

Forli, Bischofssitz in Oberitalien und Hauptort der gleichnamigen Provinz oder der früheren päpstlichen Delegation, zwischen Cesena und Faenza, mit 18 000 Einwohnern, sehenswerther, im J. 1475 vollendeten Cathedrale S. Crucis et S. Valeriani M., in welcher sich das Grabmal Torricelli's, des Erfinders des Barometers (gest. 1674), befindet, 9 Pfarrkirchen, 26 ehemaligen Klöstern, früher auch einer Universität. Dieser Geburtsort der Dichter Cornelius Gallo und Fausto Anderlini, des Astrologen Guido Bonati, des Philosophen Girolamo Massurio und des Geschichtschreibers Flavio Birondo ist das Forum Livii oder Forolivium der Alten, so genannt, weil es von M. Livius Salinator nach dem Siege über Hasdrubal erbaut wurde; es heißt auch Livia, weil es von des Kaiser Augustus Gemahlin dieses Namens erweitert und verschönert wurde. Diese Stadt der Lingonen im cispadanischen Gallien, an der Via Aemiliana (Strada Emilia), bildete nach dem Sturze des römischen Reiches eine Republik, unterwarf sich aber nachmals dem Papst Julius II. (1503 bis 1513) und gehörte seitdem zum Kirchenstaate. Im J. 1860 wurde die 205 000 Seelen auf $32{,}_{25}$ □ Meilen zählende Delegation von den Piemontesen annectirt. Das Christenthum wurde hier von dem hl. Apollinaris von Ravenna (s. d. Art.) verkündet, und der früh errichtete Bischofssitz wurde Suffraganat von Ravenna, welcher Metropole er heute noch untersteht. Erster Bischof der Dioec. Foroliviensis war der hl. Mercurialis, Schutzheiliger der Stadt, angeblich schon um das Jahr 130, wahrscheinlicher aber um 359 (Acta SS. April. III, 751 sqq.). Der gegenwärtige 81. Bischof ist Peter Paul Trucchi, Congr. Miss., geb. 1807, Bischof von Anagni 1846, transferirt 1857. Er hat in 55 Pfarreien (6 Vicar. foran.) 51 000 Diöcesanen unter sich. (Vgl. G. Marchesius, Forolivii compend. hist., 1722;

Ughelli II, 602 sqq.; Cappelletti II, 307 sqq.; Moroni XXV, 192 sqq.; G. Petri I, 197 sq.; Gams, Ser. Epp. 697 sq.) [Neher.]

Form, s. Materie und Form.

Formatae, s. Literae formatae.

Formelbücher, Name der mittelalterlichen Sammlungen von Formularien für kirchliche und bürgerliche Rechtsgeschäfte. Wie schon die römischen Tabellionen bei Ausfertigung der gerichtlichen Urkunden über Verträge, Testamente &c. (L. 17 Cod. De fid. instrument. 4. 21; L. 24 Cod. De testam. 6. 23), um sich die Arbeit zu erleichtern und doch die gesetzlich vorgeschriebene Form (Nov. 44, c. 2; Nov. 66, c. 1, pr.) genau einzuhalten, feststehender, speciell für diesen Zweck angefertigter Vorlagen sich bedienten (Walter, Deutsche Rechtsgeschichte, 2. Ausg. I, 166; Stobbe, Gesch. der deutschen Rechtsquellen I, 241 f.), so hat auch das Mittelalter, nachdem das Recht einmal aufgezeichnet war, zu demselben Mittel gegriffen. Rechtskundige Männer verfaßten für die Geschäfte, welche in den Gerichten und Kanzleien immer sich wiederholten, eigene Muster oder Concepte (Formulae), die im einzelnen Falle nur abgeschrieben und mit den Namen der betreffenden Personen, mit Ort und Datum versehen zu werden brauchten. Die Sammlungen solcher Urkunden- und Briefmuster (Formelbücher) sind fast durchgängig von Geistlichen oder Mönchen verfaßt, welche nicht nur der damals seltenern Kunst des Lesens und Schreibens, sowie der lateinischen Sprache kundig waren, sondern auch als Notare der Könige, als Gerichtsschreiber, als Sachwalter der Kirchen und Klöster zu den Archiven freien Zutritt hatten und das daselbst aufbewahrte Urkundenmaterial zu Mustern und Vorlagen für Ausfertigung gleicher oder ähnlicher Schriftstücke verarbeiten konnten (Stobbe a. a. O. 243. 447 f.). Die in der genannten Weise entstandenen Formeln haben großen Werth für die Rechtsgeschichte, sind insbesondere eine reiche Quelle für das locale Gewohnheitsrecht und geben ein anschauliches Bild der Volkszustände ihrer Heimat, in welch letzterer Beziehung sie auch für die Culturgeschichte oft sehr schätzbares Material liefern (vgl. z. B. Dümmler, Das Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Konstanz aus dem 9. Jahrh., Leipzig 1857, 119 f. 123 ff.). Verfasser, Vaterland und Entstehungszeit lassen sich bei den meisten Formelbüchern nicht mehr mit voller Bestimmtheit ermitteln. Nur wenige tragen die Namen ihrer Auctoren an der Stirne, die übrigen werden nach der Gegend, für welche sie bestimmt waren, oder nach ihren ersten Herausgebern benannt; manche sind nicht auf einmal entstanden und fertig aus der Hand Eines Mannes hervorgegangen, sondern haben erst successive im Laufe der Zeit durch Zusätze und Ergänzungen die Gestalt angenommen, in welcher sie jetzt vorliegen (Seidensticker, Commentatio de Marculfinis aliisque similibus formulis, 1818, c. 2, p. 13). Sämmtliche Formelbücher sind deutschen Ursprungs.

I. Westgotische Formeln, 46 an der Zahl, zuerst herausgegeben von Eugène de Rozière (Formules Wisigothiques inédites publiées d'après un manuscrit de la bibliothèque de Madrid, Paris 1854), neu abgedruckt und mit einem fortlaufenden (guten) Commentar versehen von Otto Biedenweg (Commentatio ad formulas Visigothicas novissime repertas, Berol. 1856). Ihr Inhalt zeigt, daß sie einer Zeit entstammen, in welcher das Reich bereits katholisch war und Goten und Römer noch neben einander lebten, wie denn auch ein Theil der Formeln (1—6. 9. 14—20. 27. 32. 34. 36. 37) rein gotisches Recht enthält, andere (21—26) rein römisches, und wieder andere (7. 8. 10 bis 13. 29—31. 38—46) gotisches und römisches Recht gemeinsam, sowohl dem Breviarium Alaricianum, als auch den Justinianischen Gesetzbüchern entnommen. Aus der häufigen und directen Bezugnahme auf römische Gesetze geht hervor, daß die Formeln vor König Chindaswind (seit 642), der den praktischen Gebrauch aller fremden Gesetze und namentlich des römischen Rechts verbot (Savigny, Gesch. des röm. Rechts im M.-A., 2. Ausg. II, 80), entstanden sein müssen. Sie enthalten Muster für die verschiedenartigsten Urkunden: Freilassung von Sklaven, Schenkungen an die Kirche, Verkauf und Tausch, Darlehen, Dos, Testamente, Rechtsgeschäfte unter Ehegatten, Erbtheilungen &c. Die Concepte, welche auf den gleichen Gegenstand sich beziehen, sind zusammengestellt. Eine Formel (20) ist in Versen verfaßt (Dotis formula exametris conscripta); sie allein enthält eine Zeitbestimmung, indem zweimal auf König Sisebut (612—621) verwiesen (Principis ac domini Sisebuti gloria nostri . . . Gloriosi merito Sisebuti tempore regis) und damit wahrscheinlich gemacht wird, die Sammlung sei in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts entstanden (Stobbe a. a. O. 244—246).

II. Ostgotische Formeln. Zu seinem eigenen und seiner Nachfolger Gebrauch hat Cassiodor, des Königs Theodorich Geheimschreiber und erster Beamter (s. d. Art.), in der Schrift Variarum (Epistolarum) libri XII die von ihm in seiner amtlichen Stellung verfaßten königlichen Schreiben, Verordnungen und Erlasse zusammengestellt, namentlich in das sechste und siebente Buch zahlreiche Muster von Instructionen für die Beamten und Formeln für die verschiedensten Rechtsgeschäfte aufgenommen. Cunctarum itaque dignitatum, sagt er in der Vorrede, sexto et septimo libris formulas comprehendi, ut et mihi quamvis sero prospicerem et sequentibus in angusto tempore subvenirem. Ita quae dixi de praeteritis, convenient et futuris: quia non de personis, sed de ipsis locis, quae apta videbantur, explicui. Canciani, O. Serv. B. M. V. (gest. 1810), edirte dieselben (Barbarorum

leges antiquae I, 19—56) und fügte ihnen aus dem elften Buche noch einige Stücke bei, so daß die ganze Sammlung 92 Formeln enthält: 25 aus dem sechsten, 47 aus dem siebenten und 20 aus dem elften Buche (Seidensticker l. c. c. 1, p. 28 sqq.). Da Cassiodor um's J. 490 unter Theodorich die Leitung der Staatsgeschäfte übernahm und (nach der wahrscheinlichen Annahme) im J. 575 starb, so ist damit der Zeitraum gegeben, in welchem die ostgotischen Formeln entstanden sind.

III. **Fränkische Formeln** sind in verschiedenen Sammlungen auf uns gekommen und entstammen sehr verschiedenen Zeiten. 1. Zu den ältesten gehören ohne Zweifel die 59 Formulae **Andegavenses**; sie sind für den Stadtbezirk Angers bestimmt, denn viele von ihnen nehmen speciell auf diese Stadt Bezug (Andegavis civitate). Sie enthalten Muster für Dotal-, Mandats-, Cessions-, Kauf-, Tausch-Urkunden, sowie eine Reihe von Civil- und Strafrechtsfällen mit Parteiäußerungen und den richterlichen Sentenzen (Gengler, Deutsche Rechtsgesch. im Grundrisse 247 f.). Das römische Recht ist ihnen bekannt und wird mitunter ausdrücklich citirt oder doch erwähnt (36. 39. 45). Die Andegavenses wurden nach einem dem Kloster Weingarten gehörigen, jetzt in Fulda befindlichen Manuscripte zuerst von Mabillon veröffentlicht (Vetera Analecta, Paris. 1685, IV, 234—270; nov. edit. Paris. 1723, 388 sqq.; De re diplomat. 1704, Supplement. 77 sqq.); den von ihm gegebenen Text haben Bouquet (Recueil des historiens des Gaules et de la France IV, 563—578), Canciani (l. c. III, 468—481), Walter (Corp. jur. German. III, 497—522) unverändert reproducirt, in neuer, sehr sorgfältiger Collation Eugen de Rozière (Formulae Andegavenses, d'après le manuscrit de Weingarten, actuellement à Fulde, Par. 1844). Betreffend die Entstehungszeit geben die Formeln selbst einen Anhaltspunkt; zwei derselben (1. 34) sind aus dem vierten Regierungsjahr des Königs Childebert datirt, lassen also die Wahl zwischen Childebert I. (Chlodwigs drittem Sohn), 511—558, und Childebert II., 587—596. Da der letztere nie im Besitze von Angers war, so kann nur Childebert I. gemeint sein; folglich muß die Abfassung der beiden Formeln in den Anfang des 6. Jahrhunderts (515) fallen. Die anderen mögen spätern Ursprungs sein, aber nach 681 dürfen wir ihre Entstehung nicht setzen, weil die Handschrift das genannte Jahr als Datum trägt (Seidensticker l. c. c. 2, p. 24 sq.; Rozière l. c. 9 sqq.; Stobbe a. a. O. 247; Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts II, 743). — 2. Die Formulae **Sirmondicae**. Der um die Wissenschaft hochverdiente Jesuit Jacob Sirmond entdeckte in einem vetus codex Lingonensis 46 Formeln, die er abschrieb und mit Noten versah, aber nicht selbst publicirte, sondern dem Staatsrath und Bibliothekar Hieronymus de Bignon zu Paris (gest. 1656) mittheilte. Sie wurden von dem letztern in seiner Ausgabe des Marculf unter dem schon von Sirmond ihnen beigelegten Namen Formulae veteres secundum Legem Romanam herausgegeben. Mit Benutzung dreier weiterer Handschriften (Stobbe a. a. O. 247) edirte sie Stephan Baluze im zweiten Bande der Capitularia Regum Francorum 467—494 und gab ihnen den Namen Formulae Sirmondicae (in dieser Form bei Bouquet IV, 522—537; Canciani III, 334 sqq.; Walter III, 373 sqq.). Nach einzelnen Andeutungen (formula 1: ad basilicam sancti Martini; 3: Turonum civitate; 28: Turonum civitatem) scheinen die Formeln zu Tours verfaßt und für den dortigen Gerichtsbezirk bestimmt gewesen zu sein. Sie enthalten theils Gerichtsverhandlungen (z. B. Gesta, Relatio cum judicio, Judicium evindicatum, Judicium, juxta quod causa continet etc.), theils Muster für Privaturkunden (Donatio ecclesiae, Cessio, Venditio, Precaria, Venditio de semetipso, qualiter homo liber venumdetur, Donatio inter virum et uxorem, Libellus repudii etc.) und berücksichtigen das römische Recht, waren also vorherrschend auf die Romanen, nicht auf Franken berechnet. Der Umstand, daß die elfte Formel eine Gesetzesstelle aus dem Breviarium Alaricianum wörtlich anführt, liefert den Beweis, daß sie nach Abfassung des letztern, d. h. nach dem Jahr 506 entstanden sein müssen (Seidensticker l. c. c. 2, p. 21 sq.; Gengler a. a. O. 250; Stobbe a. a. O. 248). — 3. **Marculfi monachi formularum libri duo**, nebst einer Vorrede 92 Formeln, in zwei Bücher eingetheilt. Das erste derselben enthält in 40 Nummern die Praeceptiones regales, d. h. Muster für Urkunden, die im Namen des Königs ausgestellt wurden und vom Palatium ausgingen, z. B. Verleihung von Privilegien, Immunitäten und Aemtern; der liber secundus bietet in 52 Formularien die Chartae pagenses, Urkundenconcepte für private Rechtsgeschäfte, welche im Gaugericht vor dem Comes oder dem Centenarius oder dem Stellvertreter des erstern, dem Vicarius verhandelt wurden, Schenkungen an die Kirche, Ehe-, Kauf- und Erbverträge, Freilassungen von Sklaven &c. Ueber die Person Marculfs wissen wir nur so viel, als die Vorrede enthält; er nennt sich hier ultimus et vilissimus omnium monachorum, der sich dieser Arbeit jussu Papae Landerici unterzogen habe, bittet um schonende Beurtheilung seines Werkes, cum fere septuaginta vel amplius annos expleam vivendi et nec jam tremula ad scribendum manus est apta, nec ad videndum mihi oculi sufficiunt caligantes, nec ad cogitandum sufficit hebetudo mentis. Als Zeit der Abfassung kann mit ziemlicher Bestimmtheit die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts (660) angegeben werden, denn gerade damals war Landericus, der das Werk veranlaßte, Bischof von Paris. Für dieselbe Zeit spricht die

dem Majordomus beigelegte, der regia potestas fast gleichkommende Gewalt (1, 24). Bei diesem Sachverhalte kann auch das Vaterland der Sammlung kaum zweifelhaft sein. Marculf lebte wahrscheinlich in einem Kloster der Pariser Diöcese und schrieb sein Buch hauptsächlich zum Gebrauche in den burgundischen Landen (Hänel in Richters Kritischen Jahrbüchern 1837, 190). Seine Rechtssätze entnahm er laut der Vorrede dem Gewohnheitsrechte seiner Heimat; jedoch ist auch die Lex Salica berücksichtigt (1, 18. 22), und im zweiten Buche, namentlich bei den Testamenten und den Erbschaftssachen, macht sich der Einfluß des römischen Rechts bemerkbar (2, 1. 10. 15. 17 2c.). Marculfs Formeln wurden zuerst, mit der Dedicatoria epistola ad Landericum und den gleichfalls vom Verfasser herrührenden Indices, sowie mit gelehrten Noten versehen, von Hieronymus Bignon herausgegeben (Paris 1613), nachdem schon vorher einzelne Stücke von Cujacius, Brissonius und den Brüdern Pithou benutzt worden waren; eine zweite Edition erschien Straßburg 1655 und eine dritte durch Theodorich Bignon zu Paris 1665. Einen verbesserten oder vielmehr durch Vergleichung anderer Handschriften in seinem ursprünglichen Wortlaute wiederhergestellten Text hat Baluze (II, 369 sqq.) gegeben unter Beifügung der trefflichen Noten Bignons (p. 861—984), welchen er eine mäßige Anzahl eigener Bemerkungen anreihte (p. 1296—1304); ihm folgten Bouquet (IV, 462 sqq.), Canciani (II, 177 sqq.) und Walter (III, 285—341). (Vgl. H. Bignonii Praefatio ad Marculfi formulas; Seidensticker l. c. I, 24 sqq.; II, 22 sqq.; Gengler a. a. O. 245 f.; Stobbe a. a. O. 248—250.) — 4. In der Pariser Handschrift, welche die zwei Bücher Marculfs enthielt, fanden sich, an verschiedenen Stellen zerstreut, noch 58 andere Formeln, die Bignon als Formulae veteres incerti auctoris dem zweiten Buche folgen ließ; Baluze (II, 433 sqq.) nannte sie Appendix formularum Marculfi, und unter dieser Bezeichnung wurden sie auch in die anderen großen Sammelwerke aufgenommen (Bouquet IV, 505 sqq.; Canciani II, 246 sqq.; Walter III, 342—372). Aber sie haben mit Marculf weiter nichts gemein, als daß sie mit ihm in einer und derselben Handschrift stehen und zwar als chartae senicae. Der Ausdruck ist verschieden gedeutet worden. Bignon (Praefatio ad Marculfi formulas) sagt: Senicae enim quasi senes; Seidensticker (I, 14) erklärt etwas umständlich: Chartae, quae Seniorum in judiciis vel curiis erant, sive quod eas Seniorum usui destinatas, sive ex eorum actis et gestis decerptas esse dixeris; am natürlichsten jedoch ist die Annahme, das Wort wolle sagen, sie seien für die Stadt Sens bestimmt, wie denn die Formeln 7 und 12 eine specielle Beziehung auf Sens enthalten (... ecclesiae Senonicae Archiepiscopus; Sancto et Deo amabili Magnoni, dono Dei Archiepiscopo ex Senonica urbe). Ob einige derselben, wie Bignon behauptet, der Zeit Marculfs angehören, mag dahingestellt bleiben; daß aber andere unter der Regierung Karls d. Gr. und Ludwigs d. Fr. entstanden sind, unterliegt keinem Zweifel (Formel 11: Actum fuit hoc sub die memorato ... in anno VIII. imperii Domini Karoli serenissimi Augusti; Formel 8: Quoniam sanctissimi Hludowici Imperatoris pietas, quam habet in Deum etc.). Der Inhalt der Formeln deutet überall auf fränkischen Ursprung; sie sprechen von homines franci oder franci Salici (2. 5), erwähnen fränkische Städte und Bischofssitze (12) und bezeichnen mit ausdrücklichen Worten die Lex Salica als ihre Quelle (24. 47. 49); andere jedoch verweisen ebenso bestimmt auf das römische Recht (46. 54. 56). Sie beziehen sich zum größten Theil auf privat- und kirchenrechtliche Verhältnisse, und einzelne scheinen nach wirklichen Urkunden bearbeitet zu sein. (Vgl. Seidensticker l. c. I, 13 sq.; II, 20 sq.; Savigny a. a. O. 127 ff.; Gengler a. a. O. 246; Stobbe a. a. O. 252 f.) — 5. Die Formulae Bignonianae. Gleichfalls im Anhang zu Marculfs zwei Büchern edirte Hieronymus Bignon aus einem von Karl Labbäus ihm mitgetheilten Codex, qui olim Petri Danielis ac demum Jacobi Bongarsii fuerat, 26 weitere Formeln. Diese Formulae quaedam variae et incerti auctoris nahm Baluze in seine Capitulariensammlung auf (II, 495 sqq.) und nannte sie Formulae Bignonianae (bei Bouquet IV, 538 sqq.; Canciani II, 269 sqq.; Walter III, 399—411). Obwohl das von Bignon benutzte Manuscript die Ueberschrift führte Incipiunt chartae regales sive parensales, so enthalten sie doch keine Muster für königliche Urkunden, sondern alle haben einen rein privatrechtlichen Charakter; es sind Gerichtsverhandlungen, Verkaufs-, Ehe- und Erbverträge, Freilassung von Sklaven, Schenkungen an die Kirche 2c. (parensales, vielleicht = pagensales oder pagenses). Sie haben fränkisches Recht und die Lex Salica (Form. 5) zur Voraussetzung; auch das römische Recht scheint dem Verfasser nicht unbekannt gewesen zu sein (Form. 2). Was die Entstehungszeit betrifft, so gehören einige der spätern Merowinger Periode an (Seidensticker II, 19 sq.), andere können erst unter den Karolingern verfaßt sein, z. B. in der sechsten Formel werden die Scabini erwähnt, die vor Karl d. Gr. nicht vorkommen (Waitz in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1856, 1569; Stobbe a. a. O. 250 f.). — 6. Die Formulae Lindenbrogianae. In demselben Jahre (1613), in welchem H. Bignon das Formularium Marculfs mit dem dreifachen Anhange zu Paris herausgab, ließ Friedrich Lindenbrog, Advokat zu Frankfurt (gest. 1648), seinen Codex legum antiquarum erscheinen. Der Auctor hatte unter Anderm auch die Handschrift eines Formelbuches benutzt, welches eine Ueberarbeitung der zwei Bücher Marculfs und seines Appendix, sowie der Sirmond'schen und Bi-

gnon'schen Formeln barbot, aber auch ganz neues Material zu Urkundenmustern enthielt. Das Ganze umfaßte, ohne in Bücher abgetheilt zu sein, 184 Stücke; das Neue bestand in 46 Formeln, welche den Namen ihres ersten Herausgebers erhielten und denselben noch heute tragen. Lindenbrog publicirte die Handschrift unter dem Titel: Incipiunt exemplaria de diversis conditionibus, qualiter regales vel chartae pagenses aut senicae, quas haec formula continet, scribantur, und fügte Marculfs Praefatio bei. Die Publication fand Aufnahme in die späteren Sammlungen und zwar so, daß entweder nur die neuen Formeln (Bouquet IV, 546 bis 562; Canciani III, 481—492) oder alle 184 Stücke gegeben wurden — in letztern Falle mit Hinweis je auf die Stelle, an welcher die betreffende Formel bei Marculf ꝛc. sich findet, wobei die neuen daran erkennbar sind, daß ihnen eine solche Bemerkung fehlt (Baluzius II, 509 bis 556; Walter III, 412—457). Von den 46 Formeln Lindenbrogs gehört ein Theil der merovingischen, die Mehrzahl der karolingischen Zeit an (Seidensticker II, 18 sq.); sie waren sowohl für Franken als auch für Romanen bestimmt. Daß sie wenigstens zum Theil nach wirklichen Urkunden gefertigt wurden, beweisen die Namen, welche aus den letzteren stehen geblieben sind, z. B. in Formel 79: ego in Dei nomine Gaufridus ... sponsae meae nomine Hisdemei, filiae quondam Vutardi atque Osbrenae, und gegen den Schluß die namentliche Aufzählung vieler Sklaven beiderlei Geschlechts. (Vgl. Gengler a. a. O. 246 f.; Stobbe a. a. O. 253 f.) — 7. Die Formulae Baluzianae, zuerst von Stephan Baluze herausgegeben und nach ihm benannt. Sie werden als Formulae minores und majores von einander unterschieden. Zu den ersteren gehören nur wenige Stücke, die Baluzius zwei Handschriften der Colbert'schen Bibliothek entnommen und in seinem Miscellaneorum liber sextus, hoc est Collectio veterum monumentorum, quae hactenus latuerunt in variis codicibus et bibliothecis, Par. 1713, 546—559 unter der Aufschrift Formulae veteres bekannt gemacht hat (dann bei Canciani III, 464—468; Walter III, 488 bis 496). Die acht ersten bilden ein Ganzes (ohne Zweifel in dem einen der benutzten Codices enthalten) und beziehen sich auf die Gegend von Auvergne (in pago Avernico, orbe Avernis), daher auch Formulae Arvernenses genannt. Die erste unter ihnen gibt das Datum Honorio et Theodosio consulibus, welche im Anfang des 5. Jahrhunderts (407. 409. 412. 415. 418. 422; Seidensticker II, 16) Consuln waren, und berichtet zugleich von einem feindlichen Einfall der Franken in den Auvergner Gau, bei welcher Gelegenheit die vorhandenen Urkunden zu Grunde gegangen seien. Das letztere Ereigniß würde erst auf die zweite Hälfte des genannten Jahrhunderts passen (Savigny II, 126), aber vielleicht hatte der Verfasser eine frühere Expedition der Franken im Auge, von welcher die Geschichte uns nichts meldet, oder er meint jene clades barbaricae depopulationis, die in einer kaiserlichen Constitution vom Jahre 416 (L. 14 Cod. Theod. De infirmandis 15, 14) erwähnt wird und sich recht wohl auf die Franken beziehen läßt (Gothofredus zu der Stelle). Die Formeln schließen sich durchaus an das römische Recht an, der civis Romanus findet sich in den verschiedensten Wendungen; manchmal jedoch begegnet man auch fränkischen Ausdrücken (z. B. 1. 7. 8: manso nostro, componat, alode). Die fünf dem alter codex Colbertinus entnommenen Formeln sind noch lückenhafter als ihre Vorgängerinnen, enthalten kirchliche Schreiben und haben keinen juristischen Werth. Ihr Alter läßt sich nicht bestimmen. Die 49 Formulae majores sodann, welche Baluzius in seinen Capitularia Regum Francorum (II, 557—590) als Nova collectio formularum edirte (bei Bouquet IV, 578—593; Canciani III, 451—464; Walter III, 458 bis 484), sind kein einheitliches, in sich abgeschlossenes Formelbuch, sondern aus den verschiedensten Handschriften zusammengetragen; der Herausgeber sagt selbst (I, Praefatio § 90): Addidimus nos novam formularum collectionem ex multis codicibus manuscriptis veterrimis, sed praecipue ex regiis et ex Pithoeano, tum etiam aliquas ex libris editis. In diesem bunten Allerlei haben nicht bloß eigentliche Rechtsformeln, sondern auch Briefe und sonstige auf kirchliche Angelegenheiten bezügliche Schreiben gleichsam zufällig eine Stelle gefunden, und manche Stücke (12—14. 29) sind wegen der Lücken in der Handschrift unverständlich. Ihr Vaterland ist das fränkische Reich; einzelne (z. B. 16. 28) berücksichtigen das römische Recht, und daß sie verschiedenen Zeiten angehören, ist nach der Art und Weise, wie Baluze das Material sozusagen aus allen Weltgegenden zusammentrug, an sich klar. (Vgl. Seidensticker I, 10 sqq.; II, 9. 14 sqq.; Savigny II, 125 c.; Gengler 249; Stobbe 251 f.) — 8. Zum Schlusse sind noch zwei kleine Veröffentlichungen zu nennen: a. Die 15 Formeln, welche Pardessus (1839. 1842) aus drei Handschriften zusammenstellte und in der Bibliothèque de l'école des chartes I, 217 s. IV, 14 ss. bekannt machte (abgedruckt bei Warnkönig, Französ. Rechtsgesch. I, Urkundenb. 1—8); sie entstanden in der Merowingerzeit und stimmen zum Theil mit Marculf, den Lindenbrog'schen und den Baluze'schen Formeln überein (Stobbe 250). b. Ein in vier Abschnitte getheilter und der Curie von Bourges insinuirter Ehevertrag aus dem 34. Regierungsjahr Karls d. Gr., veröffentlicht von Giraud (1846) im Essai sur l'histoire du droit français au moyen-âge I, pièces justificatives, p. 460—463 (Stobbe 254).

IV. Alamannische Formeln. Während die Franken, angeregt durch römische Muster, schon seit dem 5. Jahrhundert (Formulae Arver-

nenses) zur Ausfertigung ihrer Urkunden der Formeln sich bedienten, haben die Alamannen erst im 8. angefangen, zu diesem Hilfs- und Erleichterungsmittel zu greifen. 1. In den Anfang des letztgenannten Jahrhunderts fallen 24 im Kloster Reichenau entstandene und von Mone (Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins III, 385—397) veröffentlichte Formeln. Sie lehnen sich noch an die westfränkischen Muster an, entnehmen ihren Stoff größtentheils aus Marculf und bieten meist keine vollständigen Urkunden, sondern nur die Anfänge zu solchen und die üblichen Schlußsätze. — 2. Schon unabhängiger von fränkischen Vorlagen erweist sich eine andere, ohne Zweifel gleichfalls in Reichenau gefertigte Sammlung, die uns in zwei etwas von einander abweichenden Handschriften erhalten ist — in einem Codex des Beatus Rhenanus, jetzt in Straßburg (15 Formeln) und in einem St. Galler Manuscript aus dem 10. Jahrhundert (Eugène de Rozière, Formules inédites publiées d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Strasbourg, Paris 1851; Le même, Formules inédites publiées d'après un manuscrit de Saint-Gall, Paris 1853). Sie entlehnt zwar noch einige Stücke aus Marculf (z. B. Nr. 18—20 der Straßburger Handschrift = Marculf 2, 32—34, im St. Galler Codex Nr. 1. 2 = Marculf 2, 7. 8), hat aber auf der Grundlage der Lex Alamannorum doch auch viele eigene, selbständig gearbeitete Muster. — 3. Das Gleiche gilt von einer Formel-Collection des Klosters Murbach (im südlichen Elsaß), sie findet sich in dem erwähnten St. Galler Manuscript und ist mit demselben von Rozière publicirt worden. Die Sammlung stimmt mit den Reichenauern im Ganzen vollständig überein, aber darin bezeichnet sie einen Fortschritt, daß, während die letzteren bloß chartae pagenses enthalten, in ihr bereits einige Königsurkunden geboten werden. — 4. Gehören die drei alamannischen Formelbücher, die wir eben erwähnten, dem Zeitalter Karls d. Gr. an, so fällt die Entstehung der folgenden Sammlung gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts. Sie hat den Mönch Iso (s. d. Art.), den ersten berühmten Lehrer der St. Galler Klosterschule (gest. 871), zum Verfasser. Aber nur fünf dieser Formeln sind auf uns gekommen, zuerst gedruckt als Nr. 9. 16. 25. 34. 66 in der von Goldast herausgegebenen Chartarum et instrumentorum veterum Alamannicorum centuria una (Script. rer. Alamann. II, 35—82); mit einer von Iso ausgestellten Urkunde fügte sie Baluze als Nr. 44—49 unter der Ueberschrift Isonis monachi Sangallensis formulae seiner Nova collectio formularum bei (II, 586—590; auch bei Walter III, 484—487). Von ihrem ersten Herausgeber erhielten sie den unpassenden Namen Formulae Goldastinae, denn weitaus die meisten Stücke bei Goldast sind wirkliche Urkunden, die „Formeln" bilden einen ganz unbedeutenden und verschwindenden Bruchtheil derselben. — 5. Gleichsam als Abschluß und Endresultat der bisherigen Bestrebungen auf dem Gebiete des alamannischen Formelwesens entstand ungefähr im letzten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts eine große Sammlung, welche Urkunden und Briefmuster in reicher Fülle enthält. Von ihr sind vier Handschriften uns überliefert: a. ein Pariser Codex, welcher früher Petrus Pithou gehörte und (mit zahllosen Fehlern) von Le Pelletier (Codex canonum vetus ecclesiae Romanae, Paris. 1687, 431 bis 448), dann von Eccard (Leges Francorum Salicae et Ripuar., Francof. et Lips. 1720, 232—246) und von Walter (III, 523—546) herausgegeben wurde. b. eine Handschrift des Stifts Rheinau aus dem 10. Jahrhundert, publicirt von Friedrich v. Wyß unter dem Titel „Alamannische Formeln und Briefe aus dem 9. Jahrhundert" (Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich, 1850, VII, 17—58). c. ein Manuscript der k. k. Hofbibliothek in Wien, zuerst beschrieben von Michael Denis (Codd. manuscr. theol. biblioth. Palatinae Vindob. lat. I, 2977 sqq.) und neuestens veröffentlicht von Ernst Dümmler (a. a. O. 1—86). d. ein Codex der Staatsbibliothek in München, aus Tegernsee stammend, im J. 1858 publicirt von Ludwig Rockinger (Quellen zur bayerischen und deutschen Geschichte VII, 187 bis 256). Le Pelletier, der erste Herausgeber der Sammlung, nannte dieselbe Formulae Alsaticae, und theilweise hat sich diese Bezeichnung bis heute erhalten (z. B. bei Walter, Deutsche Rechtsgesch., 2. Ausg. 168; Corp. jur. Germ. III, 523), aber es ist allgemein anerkannt, daß sie nicht zutreffend sei, denn die Formeln haben mit dem Elsaß lediglich nichts zu schaffen. Eccard empfahl den Namen Formulae Sangallenses, weil viele Stücke auf das Kloster St. Gallen sich beziehen und dort wahrscheinlich sowohl in der Praxis als auch beim Unterrichte gebraucht worden seien. Diese Bezugnahme läßt sich nicht verkennen; aber wir begegnen auch zahlreichen Urkunden und Briefmustern, die sich für den Geschäftskreis eines Abtes nicht eignen, sondern, wie schon Eichhorn (Deutsche Staats- und Rechtsgesch., 5. Aufl. I, 609) bemerkte, „für den Gebrauch der Kanzlei eines Prälaten", d. h. Bischofs bestimmt sein mußten. Wenn Fr. v. Wyß den Inhalt der Rheinauer Handschrift als Alamannische Formeln bekannt machte, so war diese Benennung zu allgemein und daher verwirrend, weil die soeben unter 1—4 aufgeführten Sammlungen den gleichen Namen beanspruchen können. Dümmler (a. a. O. XVIII bis XXII), mit welchem Rockinger (a. a. O. 36 ff.) im Wesentlichen übereinstimmt, hat nachgewiesen oder doch in hohem Grade wahrscheinlich gemacht, daß Bischof Salomo III. von Konstanz 890—920, der während dieser ganzen Zeit zugleich Abt von St. Gallen war, damals einer der gebildetsten Männer, die Sammlung

entweder selbst zusammengestellt oder zu ihrer Fertigung doch die Anregung gegeben habe; Dümmler nannte sie daher **Formulae Salomonis**, „Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Konstanz". Dieselbe ist, entsprechend der gelehrten Bildung ihres Urhebers, in verhältnißmäßig fehlerlosem Latein geschrieben und zeigt, abweichend von ihren alamannischen Vorgängerinnen, eine systematische Anordnung des Stoffes. Urkunden und Briefe sind in zwei Abtheilungen von einander getrennt, bei den erstern werden die Chartae regales (1—5) den Chartae pagenses (6—22) vorangestellt; dann folgen die Briefe, beginnend mit den geistlichen Empfehlungsschreiben (Literae formatae sive commendaticiae, 23—27). In den Text der Urkunden sind bisweilen (7. 8. 10. 12. 16) kurze Bemerkungen als Fingerzeige für den Concipienten eingestreut — in den Manuscripten mit rother Schrift, von Dümmler mit gesperrten Lettern vom eigentlichen Wortlaute unterschieden. Gleichfalls zur nähern Orientirung des Abschreibers oder um ihm bei der Einförmigkeit des Geschäftes einige Abwechslung zu ermöglichen, sind da und dort synonyme Ausdrücke eingeschaltet, z. B. 43: ecclesiae Magontiacensis episcopus vel Magontinae. Während die Urkundenformeln aller Wahrscheinlichkeit nach freie Hervorbringungen des Sammlers sind, ohne Vorlage entworfen, steht unter den Briefen kein einziger, welcher der Erdichtung verdächtig wäre; sie sind sämmtlich Originale, die häufig noch die Namen der Personen und Orte, manchmal selbst das Datum (25. 27. 43) enthalten (Dümmler XVI—XVIII).

V. **Bayerische Formeln.** Im J. 1858 edirte L. Rockinger (a. a. O. 45—168) nach einem dem 9. Jahrhundert angehörigen Münchener Codex — unter gleichzeitiger Benutzung einer Kopenhagener Handschrift — eine umfangreiche Sammlung von Urkunden- und Briefmustern, welche wahrscheinlich in **Salzburg** entstanden ist. Das Manuscript trägt, wie es scheint von späterer Hand, aber vielleicht nach ursprünglicher Angabe, die Ueberschrift Liber breviarius unius cujusque rei und enthält 126 Nummern, ohne Zweifel zwei verschiedenen Sammlungen entnommen. Die Urkunden und Briefe sind auch hier von einander getrennt: zuerst Urkunden- (1—24), dann Briefformulare (25—44); es folgen noch einmal Urkunden (45—54. 58. 59) und Briefe (55—57. 60 bis 126); von den letzteren geben einige nur die Eingänge der Schreiben. Die Sammlung ist größtentheils nach fränkischen Mustern gearbeitet, 14 Formeln und Briefe sind aus Marculf entlehnt, 2 aus dem Appendix Marculfi, 19 oder 20 aus den von Lindenbrog, 2 aus den von Pardessus herausgegebenen Formeln, 1 aus den Sirmond'schen, 19 Stücke sind Briefe Alcuins nebst einer Epistola Angilberts von Centulä. (Vgl. die Tabelle bei Rockinger 5—8.) Daß die Zusammenstellung in oder doch für Salzburg und zwar unter Erzbischof Arno oder bald nach dessen Tod gefertigt wurde, kann kaum einem Zweifel unterliegen. In der Urkunde 58 ist gesagt: donamus Deo et sancto Petro atque sancto Hrodperto ad monasterium illud ubi ille sanctus corpore requiescit; es handelt sich also um eine Schenkung an das salzburgische Kloster (Rockinger 130. 2), und am Schlusse findet sich (ebenso in 59) die in bayerischen Urkunden sehr häufig vorkommende Formel: Isti sunt testes per aurem tracti (Rockinger 131. 8). Die Sammlung enthält (103) einen Brief, den Angilbert an seinen Freund, den Erzbischof Arno richtet, und mehrere Briefe Alcuins an Arno, der sein Schüler war. Diese Schriftstücke konnten nur in Salzburg sich vorfinden; folglich ist die Sammlung daselbst entstanden während oder unmittelbar nach der Regierungszeit Arno's, der seit 785 als Bischof und 798—821 als Erzbischof den Stuhl von Salzburg innehatte. Derselbe war zur Veranstaltung eines Formelbuches, mag er es nun selbst gefertigt oder bloß veranlaßt haben, ganz der rechte Mann, denn als Berather, Unterhändler und Beamter des Herzogs Thassilo und nach dessen Sturz (788) Karls d. Gr. mußte er in Rechtsgeschäften und im Urkundenwesen große Kenntnisse besitzen; und daß er literarischen Beschäftigungen nicht ferne gestanden, beweist die von ihm zu Salzburg angelegte Bibliothek und die daselbst aufgestellten Werke seines Lehrers und Freundes Alcuin. Wenn die Sammlung fränkische Formeln in großer Menge enthält, so erklärt sich dieser Umstand in natürlicher Weise. Vor seiner Berufung auf den Salzburger Bischofsstuhl war Arno in dem berühmten St. Amand-Kloster zu Elnon in Belgien seit 782 Abt gewesen, hatte daselbst die fränkischen Urkunden- und Briefmuster kennen gelernt und hatte vielleicht eine oder mehrere Sammlungen derselben mit nach Salzburg gebracht.

VI. Es gibt noch sieben, nach ihrer Nationalität unbestimmbare Brief- und Urkunden-Concepte, welche in einer Tegernseer aus dem neunten Jahrhundert stammenden Handschrift der Münchener Staatsbibliothek enthalten und von Rockinger a. a. O. 169—185 (auch bei E. de Rozière, Formules inédites publiées d'après un manuscrit de la bibliothèque royale de Munich, Revue du droit français et étranger, IV, 1858, 74—84) als Epistolae Alati, wie sie eine ziemlich alte Hand auf dem Deckel des Manuscripts bezeichnet, veröffentlicht worden sind. Der Inhalt des letztern umfaßt sehr verschiedene Materien und scheint für den Unterricht in einer Klosterschule bestimmt gewesen zu sein, läßt aber die Heimat der Briefe und Formeln, die nur einen kleinen Bruchtheil des Ganzen ausmachen, wenigstens vermuthen. Die denselben vorausgeschickten Fragen und Antworten über dogmatische, moralische, exegetische und verwandte Gegenstände sind augen-

scheinlich den Werken des Rabanus Maurus entnommen, und dieser Umstand sowie die Erwähnung des altare sancti Stefani würden auf Fulda als Entstehungsort hinweisen. Aber es ist auch möglich, daß Rabans ausgezeichneter Schüler Walafrid Strabo die Schriften seines Lehrers excerpirte, und so wäre an Reichenau zu denken. Von da könnten die Excerpte bei dem regen wissenschaftlichen Verkehr nach St. Gallen gekommen und später nach Tegernsee, das seine ersten Mönche von St. Gallen erhalten haben soll, gebracht worden sein (Rockinger 23 ff.). Etwas günstiger liegt die Sache für Bestimmung der Abfassungszeit. Am Schlusse von Nr. 3 wird das 10. Regierungsjahr des domni Hluduici regis in orientali Francia als Datum angegeben, ebenso schließt Nr. 6 mit Signum domni Gluduuici gloriosissimo regi, der im Texte seines domni et genitoris Hluduuici praestantissimi augusti erwähnt; der Hluduicus rex kann nur Ludwig der Deutsche sein, folglich stammen die Epistolae Alati ungefähr aus der Mitte des 9. Jahrhunderts (Rockinger 28).

Die in den aufgeführten Sammlungen vorliegenden Urkunden- und Briefmuster sind entweder für öffentliche oder für private Rechtsgeschäfte bestimmt; jene beziehen sich namentlich auf staatsrechtliche Verhältnisse, auf Handhabung der Justiz, auf Beobachtung des gesetzlichen Prozeßverfahrens, diese haben Verkäufe, Tauschgeschäfte, Schenkungen an Kirchen und Klöster, Verleihungen von Kirchengut, Freilassungen, Eheverträge, Testamente ꝛc. zum Gegenstand. Hiermit ist die weitere Unterscheidung in weltliche und kirchliche Formeln von selbst gegeben, zu welch' letzteren auch die bei Vornahme gottesdienstlicher Handlungen (Consecrationen, Benedictionen, Exorcismen, Gottesurtheilen, Verhängung des Bannes ꝛc.) vorgeschriebenen Ceremonien und Gebete gerechnet werden. Mit Rücksicht auf diese Verhältnisse hat Eugen de Rozière sein großes Sammelwerk (Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs du V^e au X^e siècle, 3 vols., Paris 1859—1871) in fünf Haupttheile zerlegt: Formulae ad jus publicum, ad jus privatum, ad judiciorum ordinem, ad jus canonicum und ad ritus ecclesiasticos spectantes. Auch die Art der Entstehung begründet einen Unterschied; viele beruhen auf wirklichen Urkunden oder Briefen und wurden mit durchgängiger oder theilweiser Hinweglassung der Eigennamen in Formeln verwandelt, andere sind vollständig erdichtet und Producte der subjectiven Erfindungsgabe ihrer Urheber. Auf diesen Unterschied machte schon Marculf in der Vorrede seiner Sammlung mit den Worten aufmerksam: Ego vero haec, quae apud majores meos, juxta consuetudinem loci quo degimus, didici, vel ex sensu proprio cogitavi, ut potui, coacervare in unum curavi. Die Entscheidung, welcher dieser beiden Klassen eine Formel angehöre, ist oft unmöglich oder doch sehr schwierig, wenn nicht etwa alle oder einzelne Personen- und Ortsnamen stehen geblieben sind, oder das Original, dem sie entnommen ist, uns überliefert wurde; so ist z. B. die 28. der Formulae Baluzianae majores (Nro. 72 Lindenbrog.) nichts Anderes, als das der Eigennamen und des Datums entkleidete Testament des Abtes Widrad von Flavigny (721), welches sich bei Mabillon (Acta Sanct. III, 1, 683) und Bréquigny (Diplom. I, n. 305) vorfindet. — Die Abfassung von Urkunden und Briefen galt als eine Kunst (ars dictandi; vgl. Ducange s. v. dictare), welche in den Schulen als eigener Unterrichtsgegenstand gelehrt und mit der Rhetorik in Verbindung gebracht wurde. Aber man begnügte sich nicht, das Nothwendige schlicht und einfach zu sagen, sondern legte auf den Schmuck und Reichthum der Rede großes Gewicht, verbrämte namentlich die Eingänge (prologi, arengae) mit moralischen Betrachtungen, mit Citaten aus der Bibel und kirchlichen Schriftstellern, so daß die Diction der Urkunden vielfach in umständlichen, langathmigen Schwulst, in's hohle Pathos der Phrase sich verlor und bei den Briefmustern in übertriebene Höflichkeitsbezeigungen ausartete (Beispiele bieten die westgotischen Formeln in Menge, auch Marculf hat sehr breitspurige, allzu ausführliche Concepte, vgl. 2, 1; bei Lindenbrog ragt Nro. 79 besonders hervor). — Manchmal wird bloß die Arenga geliefert und die Fassung des eigentlichen Inhaltes dem künftigen Concipienten der Urkunde überlassen; oft sind mehrere Muster eines solchen Prologs gegeben, damit der Verfasser wählen könne (Formulae Visigoth. 1—6. 15—20; Sirmondic. 1. 17. 18; Marculf. 2, 2. 32—34; Salomo Constant. 1—5; besonders häufig bei Lindenbrog). Daß mitten in den Text erläuternde Bemerkungen und Fingerzeige für den Abschreiber eingestreut wurden, ist schon oben bemerkt worden. Am Schlusse der Privaturkunden wird nicht selten derjenige, der es wagen sollte, sie anzufechten, mit dem Gerichte Gottes, mit dem Verluste der Kirchengemeinschaft, mit der Richtigkeit der Einsprache bedroht oder für ihn eine Geldstrafe festgesetzt (Formulae Andegav. 1—9. 20—23. 34—45. 53 ad 58; Visigoth. 7; Marculf. 2, 6. 7. 10. 13 ad 15. 17—24 u. ö.). — Was die Latinität der Formeln betrifft, so ist dieselbe, wenn wir von den ostgotischen des Cassiodor und den alamannischen Salomo's III. absehen, in hohem Grade mangelhaft und bietet von Marculf an, der seinem zweiten Buche die Ueberschrift gab: Incipit scedola qualiter chartas paginses fiantur, von den westgotischen angefangen bis zu den Formulae Arvernenses, die der Ausbund von Rusticität sind, die verschiedenartigsten Abstufungen. Es wäre voreilig, aus dem barbarischen Stil der Formeln den Schluß zu ziehen, die damalige Zeit habe eine bessere Schreibweise gar nicht gekannt und für classi-

sches Latein keinen Sinn gehabt; das Gegentheil beweisen die Werke, welche jener Periode angehören, und Marculf selbst bemerkt: Scio, multos fore et vos et alios prudentissimos viros et eloquentissimos ac rhetores et ad dictandum peritos qui ista, si legerint, pro minima et velut deliramenta, eorum comparata sapientiae, reputabunt, vel certe legere dedignabunt. Der Grund der defecten und verdorbenen Sprache liegt vielmehr in der Nothwendigkeit, sich an die Ausdrucksweise des Volkes, für dessen praktischen Gebrauch die Formeln bestimmt waren, nach Möglichkeit anzuschließen. Ihre Verfasser konnten von keiner andern Ansicht ausgehen, als das dritte Concil von Tours, das unter Karl d. Gr. den Bischöfen c. 17 vorschreiben mußte: Ut homilias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Theotiscam, ut facilius cuncti possint intelligere, quae dicuntur (Harduin IV, 1025). Aus dem nämlichen Grundsatze der Anbequemung an die Volkssprache läßt sich auch die Thatsache erklären, daß Marculfs Sammlung in einer elegantern Form geschrieben ist, als die der Blütezeit der römischen Literatur beträchtlich näherstehenden Formulae Andegavenses; diese waren für das Gericht von Angers, also für's Volk bestimmt (formula 1), während Marculfs Werk zunächst dem Schulunterrichte oder, wie er sich ausdrückte, ad exercenda initia puerorum dienen sollte. Die königlichen Urkunden der damaligen Zeit waren gleichfalls für's Volk bestimmt, mußten also, um verstanden zu werden, an die Sprache desselben sich anschließen; daher ist auch ihre Diction mangelhaft und incorrect, ja schlechter als die Ausdrucksweise in den kirchlichen Documenten.

Ueber die Formulae Longobardicae vgl. Seidensticker l. c. I, 20 sqq., II, 28 sqq.; Gengler a. a. O. 251; Walter, Deutsche Rechtsgesch. 381 f. Die in den späteren Jahrhunderten entstandenen, nicht mehr ausschließlich von Clerikern und Mönchen, sondern auch von Laien verfaßten und theilweise in deutscher Sprache geschriebenen Formeln sind ausführlich behandelt von Palacky, Ueber Formelbücher zunächst in Bezug auf böhmische Geschichte (Abhandlungen der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, V, 2, 220); Rockinger, Ueber Formelbücher vom 13. bis zum 16. Jahrhundert als rechtsgeschichtliche Quellen, 1855; Wattenbach, Ueber Briefsteller des Mittelalters (Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen XIV, 29—94; Bärwald, Zur Charakteristik und Kritik mittelalterlicher Formelbücher, 1858; Stobbe a. a. O. 446 ff. — Ueber den Liber diurnus Romanorum Pontificum s. d. Art. [v. Kober.]

Formosus, Papst (891—896), wurde um 816 (E. Vulgarius nennt ihn bei seinem Tode octogenarius), wahrscheinlich zu Rom geboren, erzogen und in den Wissenschaften ausgebildet. Er muß sich in der römischen Kirche bald ein hervorragendes Ansehen errungen haben, denn 864 ernannte ihn Nicolaus I. zum Bischof von Porto, und als 866 der Bulgarenfürst Bogoris sich vom Papste über verschiedene Punkte genauere Belehrung erbat, bediente sich Nicolaus zu dieser wichtigen Mission des Formosus und des Bischofs von Populonia als Legaten. Sie entledigten sich ihres Auftrages mit solchem Geschick, daß Bogoris schon im nächsten Jahre Formosus zum Erzbischof der Bulgaren verlangte. Da dieser bereits Bischof war, konnte Nicolaus der Bitte nicht entsprechen, weil die Canones den Stellentausch der Bischöfe strengstens verboten. Auch unter Hadrian II. genoß Formosus das gleiche Vertrauen; 869 wurde er in der Ehescheidungsangelegenheit Kaiser Lothars II. und seiner Gemahlin Theutberga als Legat nach Gallien geschickt; der plötzliche Tod des Kaisers enthob ihn jedoch des mißlichen Auftrags. Im J. 872 erscheint er mit dem Bischof von Vercelli zu Trient als päpstlicher Bevollmächtigter bei den Erbfolgeverhandlungen der Kaiserin Engelberga und Ludwigs des Deutschen. Auch Johann VIII. würdigte ihn anfänglich seines Vertrauens, und Formosus erscheint 873 als Legat in Deutschland und Frankreich; in Bälde aber fiel er beim Papste völlig in Ungnade. Die Gründe hierfür lassen sich aus den verworrenen und zum Theil fast unglaublichen Anklagen nur errathen. In dem Streit um die Kaiserkrone zwischen Karl dem Kahlen und Ludwig dem Deutschen hatte sich Johann VIII. für erstern entschieden und ihn Weihnachten 875 feierlich gekrönt. Schon am 19. April des folgenden Jahres nun hielt der Papst auf einer Synode strenges Gericht über Formosus und sprach Excommunication und Amtsentsetzung über ihn aus. Als Gründe dieser strengen Sentenz werden angegeben, Formosus habe in ehrgeiziger Weise nach dem Erzbisthum der Bulgarei, ja selbst nach dem apostolischen Stuhle gestrebt, gegen Reich und Kaiser conspirirt und ohne päpstliche Erlaubniß seine Diöcese verlassen. So wie sie vorliegen, können diese Anklagen nicht wohl substantiirt gewesen sein; die sonst wohlbeglaubigten Angaben über Formosus machen dieß geradezu undenkbar. Ganz aus der Luft gegriffen aber werden sie auch nicht sein. Das Glaubhafteste ist, daß die Verurtheilung Formosus' und seines Anhanges in ursächlichem Zusammenhange steht mit der Kaiserkrönung. Der Streit um die Kaiserkrone konnte Italien und namentlich Rom nicht ganz interesselos lassen; es mußte sich auch für Ludwig eine Partei bilden, und ihre Agitation mußte sich naturgemäß während der Anwesenheit Karls in Italien und in Rom bemerklich machen. Es ist leicht denkbar, daß sich die Agitation nicht nur gegen den Kaiser, sondern auch gegen den ihn wählenden Papst richtete und möglichst einflußreiche Personen, darunter den tüchtigen und allgemein geachteten Formosus in ihr Interesse zu ziehen suchte. Inwieweit nun dieser hierbei mehr activ

oder mehr passiv betheiligt war, läßt sich bei jeglichem Mangel von bestimmten Nachrichten nicht ermitteln; seine nachmalige vollständige Rehabilitation dürfte für ein mehr passives Verhalten sprechen. Aus den Beschuldigungen und der Verurtheilung Johanns VIII. aber lassen sich directe Folgerungen nicht ziehen, da sein Vorgehen sichtlich nicht leidenschaftslos war. Am 30. Juni 876 hielt der Papst eine neue Synode zu Rom, auf welcher die Anklagen noch unglaublicher lauteten: Formosus habe römische Klöster geplündert, mit Verachtung des Interdicts die heiligen Geheimnisse gefeiert und sich mit anrüchigen Frauen und gottesräuberischen Männern zum Untergang des apostolischen Stuhles verschworen. Auf Grund dessen wurde er für immer, ohne Aussicht auf Restitution, aus dem Priesterthum gestoßen. In demselben Monat wurde diese Sentenz auch auf der Synode von Ponthion bestätigt, und es ward ein neuer Bischof für Porto bestellt. Formosus war schon vor dem ersten Spruch des Papstes in das westfränkische Reich geflohen und hatte bei Abt Hugo von Tours Aufnahme gefunden. Als nun im J. 878 auch der Papst in's fränkische Reich kam, stellte sich Formosus vor ihm auf der Synode von Troyes und wurde, nachdem zuvor die frühere Sentenz nochmals bestätigt worden, vom Banne gelöst gegen das eidliche Versprechen, Rom nie mehr, auch nicht der Andacht wegen, zu betreten und zeitlebens seinen Ordo nie mehr auszuüben (die Aechtheit des Synodalberichtes wird von Hefele IV, 536 beanstandet). Der Nachfolger Johanns aber, Marinus, entband Formosus wieder von diesem Eid, rief ihn nach Rom zurück und setzte ihn 883 auch wieder in seine frühere Würde ein. Als solcher consecrirte er (Sommer 885) Stephan VI., und nach dessen Tod (September 891) wurde er selbst, wenn auch widerstrebend, auf Petri Stuhl erhoben. Daß er der erste Papst gewesen, der bereits vorher Bischof war, ist nicht richtig; schon vor ihm war Marinus erst Bischof von Cäre gewesen. Die Zeit, in der Formosus erhoben wurde, war eine äußerst schwierige; die Auflösung des Karolingerreiches hatte auch für die Kirche ihre schlimmen Folgen; vor Allem kam jetzt der apostolische Stuhl in Abhängigkeit von den italienischen Adelsfactionen. Schon Stephan VI. mußte den Herzog Wido von Spoleto mit der Kaiserkrone schmücken und Formosus 892 dessen Sohn Lambert als Mitregenten anerkennen. Gleich im Beginn seines Pontificates hatte Formosus das Schreiben des Erzbischofs Stylian von Neucäsarea zu beantworten, der sich im Namen der griechischen Kirche an den apostolischen Stuhl gewendet und im Interesse der Beilegung der photianischen Wirren um Bestätigung der von Photius Ordinirten gebeten hatte. Formosus schlug die Bitte ab und erklärte die Betreffenden für bloße Laien. Das Urtheil wird rigoros zu nennen und im Interesse der Sache zu beklagen sein; allein Formosus schloß sich hierin ganz dem Urtheil seiner Vorgänger Nicolaus I. und Hadrian II., sowie dem vierten Canon des achten allgemeinen Concils an. In dem Streite zwischen Hamburg und Köln über die Zugehörigkeit Bremens entschied Formosus auf Grund einer Frankfurter Synode von 892, daß bei der derzeitigen Ausdehnung Hamburgs Bremen bei ihm zu verbleiben habe bis zur Gründung neuer Bischofsitze, daß aber der Hamburger Erzbischof auf Einladung bei Kölner Provinzialsynoden zu erscheinen habe; wären aber die Grenzen der Hamburger Erzdiöcese einmal erweitert und die Bischofssitze errichtet, so solle Bremen wieder an Köln zurückfallen, zu dem es früher gehört. In dem Kampfe zwischen Graf Odo von Paris und Karl dem Einfältigen um die Königskrone unterstützte Formosus letztern. Als der Druck der spoletanischen Partei in Rom immer unerträglicher wurde, wandte sich der Papst an den deutschen König Arnulf, der auf wiederholte dringende Einladung Anfang 896 nach Rom kam und daselbst vom Papste zum Kaiser gekrönt wurde. Kurze Zeit nach Arnulfs Abzug starb Formosus, am 4. April 896. Er wird von glaubwürdiger Seite als ein Papst von trefflichen Eigenschaften geschildert, heiligmäßig und gerecht, von unbefleckten Sitten, mildthätig und gelehrt. Nach der nur 15tägigen Regierung Bonifaz' VI. wurde von der spoletanischen Partei Stephan VII. erhoben, ein heftiger Gegner des Formosus. Von Arnulf war nichts mehr zu fürchten; schon im Januar 897 zog Kaiser Lambert wieder in Rom ein, und nun veranstaltete Stephan, wahrscheinlich im Februar 897, eine Synode des römischen Clerus, um über seinen Vorgänger ein schauerliches Todtengericht halten zu lassen. Formosus wurde dem Grabe, in dem er schon seit zehn Monaten ruhte, wieder entrissen, mit den päpstlichen Gewändern angethan und als Angeklagter auf einem Sessel vor die Synode gestellt; ein Diacon wurde ihm als Vertheidiger beigegeben. Der Todte wurde als meineidig verurtheilt, weil er aus Ehrgeiz sein früheres Bisthum Porto mit einem andern (Rom) vertauscht. Hierauf wurden dem Leichnam die drei Finger der rechten Hand abgehauen, die päpstlichen Gewänder abgerissen und ihm Laienkleider angethan, derselbe dann an den Füßen aus der Kirche geschleppt und in den Tiber geworfen. Alle von ihm ertheilten Weihen wurden für null und nichtig erklärt. Dieser schauerliche Frevel an Formosus' Leiche gehört zu den dunkelsten Seiten der Papstgeschichte. Der Veranstalter desselben, Papst Stephan, starb schon nach wenigen Monaten (August 897) eines gewaltsamen Todes im Kerker. Sein zweiter Nachfolger, Theodor II., der gegen Ende des Jahres 897 den apostolischen Stuhl bestieg, suchte sofort das begangene Unrecht zu sühnen. Er ließ die vom Tiber an's Ufer gespülte und von einem Mönch heimlich bestattete Leiche ehrenvoll in St. Peter beisetzen, das Urtheil von Stephans Synode durch eine andere

widerrufen und die von Formosus ertheilten Weihen für gültig erklären. Das Nämliche geschah 898 durch Johann IX., zuerst auf einer römischen Synode in St. Peter, wo künftige Todtengerichte in can. 1 strengstens untersagt wurden, dann auf einer größern zu Ravenna, wo auch Kaiser Lambert anwesend war. Alle geistlichen Amtshandlungen des Formosus wurden revalidirt mit Ausnahme der Krönung Arnulfs. Nochmals wurde die Frage der formosianischen Weihen auf einer Synode verhandelt unter Sergius III., der die Beschlüsse von Stephans Synode erneuern ließ und auf Grund derselben die Reordination aller von Formosus Geweihten verlangte. Diese neue Verunglimpfung des Todten rief eine ernste Opposition hervor; in mehreren Schriften wurde die Rechtmäßigkeit von Formosus' Pontificat dargethan und seine Verfolgung wie die seiner Anhänger als schreiendes Unrecht gebrandmarkt. Den hierher gehörigen Schriften der beiden Priester Auxilius und Eugenius Vulgarius, sowie der Invectiva in Romam verdanken wir die genaueren Nachrichten über diesen beklagenswerthen Frevel. — (Vgl. Mabillon, Anal. vet. 28 sqq.; Dümmler, Auxilius und E. Vulgarius, Quellen und Forschungen zur Gesch. des Papstth. im Anfang des 10. Jahrh., Leipz. 1866; Invectiva in Romam bei Dümmler, Gesta Berengarii, Hallae 1871; Liutprandus Antapodosis in Mon. Germ. SS. V, 274 sq.; Annal. Fuldens., Mon. Germ. SS. I, 409 sq.; Jaffé, Reg. Pont. ed. 2, 388. 403. 425. 435 sq.; Hefele, Conc.-Gesch. IV, a. a. O.; Hergenröther, Photius II; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom III; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II; Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reiches I u. II.) [Knöpfler.]

Forster, Frobenius, O. S. B., Fürstabt von St. Emmeram in Regensburg, geb. 30. April 1709 zu Königsfeld in Oberbayern, empfing seine erste wissenschaftliche Ausbildung zu Freising und Ingolstadt und trat als Jüngling von kaum 18 Jahren in das Benedictinerstift St. Emmeram, wo er bei Ablegung der feierlichen Gelübde den Namen Frobenius erhielt. Unter der Leitung einiger gelehrter Ordensmänner vollendete er seine Studien und wurde 1733 zum Priester geweiht. Nach einer zweijährigen Thätigkeit in der Seelsorge wurde er zum Professor der Philosophie in dem Reichsstifte St. Emmeram ernannt, ward aber schon 1744 an die Benedictiner-Universität Salzburg berufen und trat hier trotz mannigfacher Widersprüche als Lehrer des Leibniz-Wolff'schen Systems auf. Nach drei Jahren kehrte er jedoch wieder in sein Kloster zurück, um dort abermals Philosophie und auch biblische Exegese vorzutragen, ward 1750 zum Prior und Bibliothekar und 1762 zum Fürstabt des Stiftes gewählt. Von nun an ging Frobenius' Hauptsorge dahin, sein Kloster in ein Asyl der Wissenschaft zu verwandeln. Namentlich drang er bei seinen Religiosen auf gründliche Kenntniß der heiligen Schrift, sorgfältiges Studium der Philosophie, der Philologie, der Mathematik und der Naturwissenschaften; auch Staatsrecht und Geschichte, Münzkunde und Diplomatik wurden eifrigst betrieben. Um sein Ziel vollends zu erreichen, stellte er nicht nur tüchtige Lehrer auf, sondern berief auch den berühmten Benedictiner Charles Lancelot aus der Congregation St. Maur als Lehrer der orientalischen Sprachen, ließ durch den weithin bekannten Mechaniker Brander in Augsburg viele mathematische und physikalische Apparate herstellen und richtete ein reichhaltiges Naturaliencabinet nebst einer Münzsammlung ein. Bei seinen historischen Studien gewann ihm besonders Alcuins Thätigkeit zur Zeit Karls d. Gr. erhöhtes Interesse ab. Er faßte deßhalb den Plan, die zum Theil sehr seltenen Schriften dieses ausgezeichneten Gelehrten zu sammeln und eine vollständige Ausgabe derselben zu veranstalten. Dieselbe erschien in zwei Foliobänden, Regensburg 1777, als Beati Flacii Albini seu Alcuini opera collecta, mit Dedication an den Kurfürsten Max Joseph von Bayern. Nachdem Froben noch sein 50jähriges Priesterjubiläum in aller Stille gefeiert hatte, starb er am 11. October 1791. Ist auch Froben seiner Zeit von den „Freunden des Lichts" als „sehr tolerant", als ein Mann von „wahrer, herzlicher und zugleich vernünftiger Frömmigkeit" gepriesen worden, so perhorrescirte er gleichwohl selbst von ganzer Seele den damaligen Aufklärungsschwindel. Drang er einerseits auf pünktlichen Gehorsam gegen die Staatsgesetze und obrigkeitlichen Verordnungen, so wußte er sich andererseits doch den landläufigen Grundsätzen des Staatskirchenthums zu verschließen, obwohl von Einigen sogar die Vermuthung aufgestellt wurde, daß hinter dem fingirten Namen Febronius der Fürstabt Frobenius versteckt sei. Ein schöner Zug seines Charakters war seine rege Theilnahme für die Armen und Nothleidenden, welche er besonders in den Hungerjahren 1771 und 1772 reichlichst unterstützte. Bei allen trefflichen Eigenschaften blieb er frei von jeder persönlichen Eitelkeit und war ein Muster edelster Bescheidenheit. Außer der Edition Alcuins veröffentlichte er noch mehrere kleinere Arbeiten meist philosophischen Inhalts, nämlich: Quid est veritas? Salisb. 1745; Methodus inveniendi veritatem, ib. 1746; Meditatio philosophica de mundo mechanico et optimo secundum systema Leibnitio-Wolfianum, ib. 1747; Brevis discursus de philosophia in genere, Ratisb. 1748; De scripturae sacrae vulgata editione ejusque authentia, ib. 1748; Systema primorum principiorum breviter expositum, ib. 1749. In den Abhandlungen der kurfürstlich-bayrischen Akademie der Wissenschaften, deren Mitglied Froben war, findet sich im ersten Bande des Jahrgangs 1763 von ihm ein Aufsatz über das zu Aschheim in Oberbayern unter Thassilo II. 763 gehaltene Concilium. (Vgl. Westenrieder, Beiträge zur vaterländ. Historie II, 446—452;

Baader, Das gelehrte Bayern 337—342; Schlichtegroll, Nekrolog auf das Jahr 1791, I, 221 ff.; Hist.-pol. Bl. LXXII, 513 ff.) [Seidl.]

Forster (Förster, Vorsthemius), Johannes, tüchtiger Hebraist, wurde 1495 zu Augsburg geboren. Er studirte unter Reuchlin in Ingolstadt, ging dann nach Leipzig, später nach Wittenberg und wurde hier Schüler und Hausfreund Luthers. Mit seinen Kenntnissen im Hebräischen mußte er Luther bei dessen Bibelübersetzung zu Hilfe kommen und erhielt auf dessen Empfehlung 1535 eine Pfarrstelle in Augsburg. Aber schon nach Kurzem wurde er wegen seiner Polemik gegen den zwinglisch gesinnten Prädicanten Keller vom Magistrat zum Aufgeben der Stelle genöthigt. Als Professor der Theologie nach Tübingen gerufen, mußte er auch hier nach kurzer Zeit, weil er von seinem Pfarrer das Abendmahl nicht nach zwinglischer Weise empfangen wollte, die Stadt verlassen. Er ging 1540 nach Nürnberg, ward von dort aus zur Einführung der neuen Lehre nach Regensburg abgeordnet und 1543 durch den Grafen von Henneberg zu dem gleichen Geschäfte nach Schleusingen berufen. Seit 1548 wirkte er als Crucigers Nachfolger im theologischen Lehramte zu Wittenberg und übernahm nach Flacius' Weggange auch die Stelle als Lehrer des Hebräischen. In Gesellschaft Melanchthons wohnte er 1554 der Zusammenkunft in Naumburg bei, welche die Osiandrischen Streitigkeiten beilegen sollte. Sein Tod erfolgte 1556 zu Wittenberg. Forster ist der Verfasser eines hebräischen Wörterbuches (Dictionarium hebraicum novum, Basil. 1557), nach welchem, unter Abweisung der rabbinischen wie der christlichen Tradition, die Bibel aus sich selbst erklärt werden sollte. Es ist eine Art von Concordanz, in welcher 1758 hebräische (dreibuchstabige) Stämme, bei jedem Stamme alle abgeleiteten Worte, am Ende eines jeden Buchstabens die mit ihm beginnenden Quadriliterä angegeben werden. Gegen die einseitige Auffassung und die vielen Fehler des Buches erhob sich Johann Isaac in der Schrift Meditationes hebraicae, Colon. 1558. In seinen Briefen klagt Forster bitter über den Undank der Obrigkeiten gegen ihre Wohlthäter, die Prediger der neuen Lehre, denen sie ihr nun so großes Ansehen zu verdanken hätten; man nehme der Kirche ihr Recht und trete sie mit Füßen; statt daß man sich aufrichtiger Buße befleiße, geschehe in Allem das Gegentheil, und zwar von den Fürsten selbst, nach deren Vorgang dann die Uebrigen mit um so größerer Freiheit sündigten 2c. (Vgl. Döllinger, Reformation II, 153; Foerster in Niebners Zeitschr. für histor. Theologie 1869, 210 ff.; L. Geiger, Das Studium der hebr. Sprache in Deutschl., Bresl. 1870, 97 f. 138 ff.) — Ein anderer Johannes Forster, geboren 1576 zu Aurbach in Sachsen, ward nach Bekleidung verschiedener Aemter zuletzt Generalsuperintendent und Präsident des Consistoriums zu Mansfeld, starb 1613 und ist als Verfasser mehrerer theologischen Schriften bekannt: Systema problematum theologicorum; Gretserus calumniator et nugivendulus; Tractatus de conciliis; Thesaurus catecheticus; Comment. in Isaiam; CXIV Homiliae in Exodum etc. — Mit beiden Genannten darf nicht verwechselt werden Valentin Forster, welcher 1530 zu Wittenberg geboren war, daselbst seine akademische Bildung empfing und zu seinen vorzüglichsten Lehrern Luther, Melanchthon, Eber und den berühmten Rechtsgelehrten Hieronymus Schurf hatte; er starb 1608 zu Helmstedt als Professor der Rechte mit Hinterlassung mehrerer Schriften juridischen Inhaltes (s. Ersch u. Grubers Encykl., Iselins u. Jöchers Lexica). [Schrödl.]

Fortalitium fidei (Burg des Glaubens) ist der Titel eines apologetischen Werkes aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. In keiner der vorhandenen Ausgaben wird der Verfasser mit Namen genannt; da er aber sich selbst einmal als Mitglied des Franciscanerordens bezeichnet (l. 1, cons. 2, n. 2), und erwähnt (l. 4, cons. 9, n. 155), daß er im J. 1453 dem zum Tode verurtheilten Connetable Alvarez de Luna von Castilien den letzten Beistand geleistet habe, so läßt sich anderweits feststellen, daß Alfons de Spina, Franciscaner im Kloster S. Abrojo in Valladolid, der Verfasser des genannten Buches ist (Ferreras, Synops. hist. de España, deutsche Ausg. VI, 666). Noch im J. 1458 schrieb er an seinem Werke (l. 4, cons. 9, n. 158); im J. 1459 aber scheint nach einer etwas doppeldeutigen Notiz, welche in mehreren Ausgaben dem Proömium vorangestellt ist, die umfangreiche Arbeit zum Abschluß gekommen zu sein. Die erste Veröffentlichung geschah ohne Angabe des Druckortes und des Jahres (vielleicht in Straßburg um 1464); dann folgten in den Jahren 1485 und 1494 zwei Nürnberger, in den Jahren 1511 und 1525 zwei Lyoner Ausgaben u. s. w. Wadding macht (Annal. Minor. XII, 144. 446 und Scriptor. ordin. Minor. 14) über P. de Spina noch die weiteren Mittheilungen, daß derselbe von jüdischen Eltern abstammte, nach seinem Eintritt in den Orden einen besonders intimen Verkehr mit dem sel. Petrus Regalatus unterhielt, zur Würde eines Rectors an der Universität Salamanca berufen wurde und zuletzt den bischöflichen Stuhl der gallicischen Stadt Orense (Orinopolis) inne hatte. Er selbst erzählt, daß aus seiner Feder noch zwei weitere Schriften stammen, nämlich 22 Reden De gloriosissimo nomine Jesu (l. 1, cons. 3, a. 6, p. 4, th. 5) und ein Dialog De Fortuna mit Erörterungen über das Fatum und die göttliche Providenz (l. 5, cons. 10, n. 1). — Im ersten Theile des Fortalitiums handelt Spina von der Gottheit Jesu, welche das Fundament unseres Glaubens bilde, von der Größe des Christenthums, das nach mehreren Gesichtspunkten mit dem Gesetze des Moses in Vergleich gebracht wird, von den Vorbildern, durch welche der Neue Bund

schon im Alten schattenhaft zum Ausdruck kam (doch wird hierbei die typische Bedeutung der mosaischen Cultusacte so viel wie ganz mit Stillschweigen übergangen) und von der Erfüllung der Prophezeiungen an Christus. In den übrigen Büchern gibt der Verfasser eine Darstellung der verschiedenen Angriffe, denen die Kirche vorzugsweise in seinem Lande und in seiner Zeit ausgesetzt war, und zwar handelt das zweite Buch vom Kampfe mit der Häresie, das dritte vom Kampfe mit dem Judenthum, das vierte vom Kampfe mit dem Mohammedanismus, das fünfte vom Kampfe mit den Mächten der Hölle. — Die häretischen Meinungen, welche Spina nach dem Plane seines Werkes einer Prüfung unterstellte, beziehen sich auf die Beibehaltung der jüdischen Beschneidung auch noch in der Zeit nach Christus, auf die Wahrhaftigkeit oder Nichtwahrhaftigkeit der neutestamentlichen Bücher, auf die Nothwendigkeit des Sündenbekenntnisses zum Zwecke der Sündennachlassung, auf die Freiheit des Willens, die damals einem Theile der Menschen abgesprochen wurde; auf die Macht des Priesters, zu consecriren und zu absolviren, von welcher behauptet werde, daß man sie nicht durch das Sacrament der Weihe, sondern durch tugendhafte Werke erlange; auf die Pflicht des Gehorsams, die von Manchen nur den Geboten Gottes gegenüber anerkannt werde; auf die Auctorität der geistlichen Vorgesetzten, von welcher Andere annähmen, daß sie allerdings rechtsgültig bestehen könne, jedoch ihrem Träger durch jede Sünde ipso facto entzogen werde; endlich auf den Ablaß, der für nichtig, auf das Gebet für die Verstorbenen, das für wirkungslos erklärt werde, auf die Existenz eines Reinigungsortes, die negirt, und auf die Unsterblichkeit der Seele, die als leere Hoffnung dargestellt werde. — Was die Juden betrifft, so wollen dieselben, wie Spina sagt, einerseits darthun, daß das Gesetz des Moses für ewig sanctionirt sei und demzufolge auch für ewig verpflichte; andererseits aber wollen sie mit Argumenten aus ihren Büchern, aus den Büchern der Christen und aus den Principien der Vernunft zu dem Resultate gelangen, daß Christus weder der erwartete Messias der Juden, noch der sündentilgende Erlöser der Christen, noch wahrer Gott, noch untrüglicher Lehrer sein könne; unwahr seien namentlich die Dogmen von der Satisfaction am Kreuze und von der Transsubstantiation, welche etwas Unmögliches behaupteten, sodann die Lehre von der Adoration des allerheiligsten Sacramentes und der Bilder, welche den Charakter der Abgötterei an sich trüge, und der Glaube an die Trinität, der drei Götter statuire. In mehreren weiteren Kapiteln redet Spina noch von den vielerlei Absurditäten, womit der Talmud und andere verwandte Bücher angefüllt seien, sowie von dem tiefgreifenden Hasse der Juden gegen die Christen, der selbst vor Blutschuld, verbrecherischer Ausnützung der Heilkunde und sonstigem Unrecht nicht zurückschrecke. — Den Mohammedanern gegenüber kommt im Fortalitium die Lehre von der Trinität, der Gottheit Jesu und der Verehrung der Bilder noch einmal zur Sprache. Als weitere Vorwürfe aus dem Munde der Jünger Mohammeds werden die Behauptungen angeführt, daß die Christen dem, was Christus nach den Büchern des N. T. predigte und that, zuwiderhandelten und deßhalb keine Christen mehr seien; daß sie auch die Bücher des A. T., mit deren Corruption schon die Juden begonnen, sie selber aber fortgefahren hätten, nur noch in alterirtem Zustande besäßen; daß überhaupt in der Bibel einzig das als wahr gelten könne, was dem Koran nicht entgegen sei u. s. w. An die Zurückweisung dieser Angriffe reiht sich eine Beleuchtung mehrerer Satzungen des Propheten aus Mekka, eine Geschichte von 158 Kriegen zwischen Christen und Mohammedanern und eine Exposition des apostolischen Glaubensbekenntnisses, welche durch die Zusammenstellung je eines Glaubensartikels mit je einem der 12 allegorischen Fundamente des himmlischen Jerusalems (Off. 21, 19 ff.) eine eigenartige Gestalt erhält. Uebrigens sollten nach der Meinung Spina's die bestehenden Gesetze gegen die Häretiker sowie gegen die Juden und Mohammedaner, welche unter Christen wohnen, zur leichtern Abwehr des Irrthums vom gläubigen Volke viel genauer durchgeführt werden, weßhalb er an den betreffenden Stellen eine sorgfältige Sammlung derselben einschaltet. Unerörtert bleibt die Frage, welche Stellung die philosophischen Systeme der Juden und der Araber zum Christenthum einnehmen. — Bei seiner Besprechung des Kampfes mit den infernalen Gewalten handelt Spina vom Wesen und der heeresartigen Gliederung der Dämonen, von ihrem Haß, von der Macht, welche ihnen zufolge der Kräfte ihrer Natur, der Sünde des Menschen und der Zulassung Gottes zukommt, von ihrer Schwächung durch den Kreuzestod Christi und von ihrer dereinstigen Einschließung in einen abgegrenzten Ort der Qual am Ende der Tage. (Vgl. außer Wadding noch Sbaralea, Supplem. ad scriptor. trium ordin. S. Francisci, 27; Oudinus, De Script. eccl. III, 2546; Whartonius in Append. ad Cavei hist. litterar. script. eccl., ed. Basil. II, 2, 177; Antonio, Biblioth. hispana vetus, II, 2791; Hain, Repertor. bibliograph. II, 181.) [Lesslab.]

Fortunatus (Φορτούνατος), im N. T. nach richtiger Lesart des griechischen Textes bloß 1 Cor. 16, 17, nach der Vulgata auch V. 15 genannt, einer von drei angesehenen Christen aus Corinth, welche bei Abfassung des ersten Corintherbriefes sich zu Ephesus bei Paulus befanden; vermuthlich ist es die nämliche Person, wie der im ersten Briefe des heiligen Clemens an die Corinther n. 65 ebenfalls als Abgesandter nach Corinth bezeichnete Fortunatus. [Kaulen.]

Fortunatus, Venantius Honorius Clementianus, christlicher Dichter des sechsten

Jahrhunderts, dessen Schriften einen besonders treuen Spiegel seines Zeitalters darstellen, ward um 530 zu Ceneda bei dem jetzigen Treviso in Oberitalien geboren. Schon früh offenbarte sich in ihm der leichte, heitere Sinn des Poeten. Er suchte seine Bildung zu Ravenna, beschränkte sie aber auf Grammatik, Rhetorik und Poetik, weil die ernsteren Beschäftigungen mit der Philosophie und den Kirchenvätern seiner Neigung nicht zusagten. Ein Augenleiden brachte ihn in Gefahr zu erblinden; seine Gesundheit erlangte er aber wieder auf die Fürbitte des hl. Martin von Tours, indem er mit dem Oel der Lampe, welche vor dessen Bild in der Basilica von St. Petrus und Johannes brannte, seine Augen einrieb. Zum Dank für diese Genesung unternahm er 565 eine Wallfahrt zum Grabe des hl. Martin, welche er später in seinem Hauptgedicht, der Vita Martini, poetisch geschildert hat. Die Reise trug selbst mehr poetischen als andächtigen Charakter. Ueber Alpen, Donau und Rhein, deren Schönheiten ihn allenthalben festhielten, kam er endlich nach Austrasien und fand freundliche Aufnahme am Hofe des Königs Siegbert, der sich eben zur Hochzeit mit Brunhilde rüstete. Für diese Feier verfaßte Venantius ein Epithalamium, welches ihm den Ruhm eines ausgezeichneten Dichters sicherte. Die geschmacklosen Uebertreibungen darin müssen eben durch den Geist eines entarteten Zeitalters entschuldigt werden; gesundern Sinn verräth Fortunatus in der Vorrede zur Vita Martini durch die Schilderungen, welche er von dem rohen Singen und dem trunkenen Wüthen am austrasischen Hofe gibt. Indeß vermochte der Aufenthalt bei den „nordischen Barbaren" ihn fast zwei Jahre zu fesseln, und erst 567 setzte er die lange unterbrochene Wallfahrt nach Tours fort. Siegbert versah ihn reichlich mit Reisemitteln und gab ihm einen Begleiter Sigoald mit, welcher den Sänger überall in seinem Namen empfehlen sollte. Fortunatus hatte auch durchaus keine Eile, sondern reiste wie früher in kleinen Tagemärschen, kehrte bei jeder bedeutenden Persönlichkeit geistlichen oder weltlichen Standes ein, ward überall als Dichter gefeiert und bezahlte jede Gastfreundschaft mit Versen; aus seinen Gedichten dieser Zeit tritt das Bild der späteren Troubadours gleichsam antecipirt hervor. Zu Tours angekommen, genügte er seiner Andacht und schloß bei dieser Gelegenheit Freundschaft mit dem damaligen Bischof und Geschichtsschreiber Euphronius und dessen Neffen, dem spätern Bischof Gregor von Tours. Indeß hatte das planlose, dem Genuß des Augenblicks dienende Herumschweifen bereits einen solchen Reiz für ihn gewonnen, daß er Tours bald wieder verließ und durch das ganze südliche Frankreich von einem Herde zum andern zog. Sein Dichterruhm war schon so gefestigt, daß die gebildete Gesellschaft der damaligen Zeit ihn allenthalben mit Begeisterung aufnahm, und daß jeder sich geehrt glaubte, an den er seine Verse richtete. So vertrieb der Dichter mehrere Jahre mit sorglosem Dahinleben, machte poetische Schilderungen von den Oertlichkeiten, welche er besuchte, besang die Herren, welche ihn aufnahmen, und die Mahlzeiten, welche ihm bereitet wurden, schickte Königen und Fürsten schmeichelhafte Loblieder und führte daneben eine ausgedehnte Correspondenz mit seinen früheren Gastfreunden und Gönnern. Eine Wendung in seinem Leben brachte ein Besuch in Poitiers hervor. Hier lebte Radegundis, die heiligmäßige Gattin Königs Chlotar II., mit Einwilligung ihres Gemahls in dem Kloster zum heiligen Kreuz, das sie aus ihren Mitteln gestiftet und der Leitung ihrer frühern Zofe Agnes unterstellt hatte. Damals mußte das Streben nach christlicher Vollkommenheit als selbstverständliche Reaction gegen die Sitten der Zeit auch die Pflege der Wissenschaft zur Folge haben. Demnach betrieben die Klosterfrauen vom heiligen Kreuz neben ihren religiösen Uebungen eifrig die Pflege der Wissenschaften, schrieben Bücher jeder Art ab und führten selbst kleine dramatische Vorstellungen auf. So erschien das Kloster gewissermaßen als eine Zufluchtsstätte der Bildung inmitten wachsender Barbarei, und da die Mittel der Königin Radegundis dem Kloster erlaubten, eine ausgedehnte Gastfreundschaft zu üben, so war dort der Zuspruch gelehrter Persönlichkeiten gern gesehen. Es läßt sich leicht denken, wie freudig hier Fortunatus aufgenommen wurde, als er auf seiner Dichterfahrt auch nach Poitiers kam. Er selbst fühlte sich bald durch die idealen Bestrebungen der frommen Frauen wegen innerer Verwandtschaft in eigenthümlicher Weise gefesselt und machte auf seiner unstäten Wanderschaft Halt, um hier seinen Geist nähren und ausbilden zu lernen. Der Ruhm, welcher ihm vorausging, ließ seine Gegenwart als Gewinn erscheinen, und so ward er als Secretär der Königin in dauernde Verbindung mit der Genossenschaft aufgenommen. Bald gewannen die großen Gestalten der erfahrenen Radegundis und der klugen Agnes nachhaltigen Einfluß auf ihn, so daß er sich willig von ihnen leiten ließ und die Eine von nun an Mutter, die Andere Schwester nannte. Während unter diesen Eindrücken sein poetischer Sinn stets neue Nahrung fand und sich reicher als je in Versen ausgoß, wußten die verständigen Frauen mit der Liebe zur Wissenschaft auch den Geist der Frömmigkeit in ihm zu wecken. Er entschloß sich, Priester zu werden, und empfing vom Bischof von Poitiers die heiligen Weihen. Jetzt änderte sich die Lage der Dinge insofern, als die Frauen, unter deren Einfluß er gestanden, in ihm nunmehr ihren geistlichen Führer und Berather erblickten und bei allen äußeren oder inneren Angelegenheiten des Klosters seine Weisungen erbaten. Er ward als capellanus monialium der Seelsorger der klösterlichen Gemeinde und zugleich der Geschäftsträger der Königin bei den vielfachen Beziehungen, welche dieselbe zu den be-

deutendsten Personen ihrer Zeit unterhielt. So war für Fortunatus eine Wirksamkeit geschaffen, welche ganz seiner dichterischen Weltanschauung entsprach und die passendste Gelegenheit zur Entfaltung seiner eigenthümlichen Gaben bot. Alles, was er erlebte, ward Anlaß zu einem Gedichte, so daß die Sammlung derselben auch diese Lebensperiode wie ein klarer Spiegel reflectirt. Empfänger und Leser seiner Dichtungen waren nicht bloß die Angehörigen der Gemeinde vom heiligen Kreuz, sondern auch sämmtliche bedeutende Männer seiner Zeit, namentlich die Bischöfe Gregorius von Tours, Syagrius von Autun, Felix von Nantes, Germanus von Paris, Avitus von Clermont, Leo von Bordeaux, Männer, mit denen er auch oft persönlich zusammentraf, und von denen er stets neue Anregung zu geistiger Thätigkeit empfing. Der Verbindung mit den heiligen Bischöfen ist es wohl zuzuschreiben, daß er seine freien Stunden zur Abfassung von Heiligenleben, von erbaulichen Abhandlungen und von ernsten Kirchenliedern verwandte. Erst durch den Tod der hl. Radegundis im J. 597 ward ein Zusammenleben von so idealer Beschaffenheit gestört. Das Band, welches ihn an das Kloster knüpfte, ward damit nicht gelöst, bis die seiner Persönlichkeit allenthalben gezollte Verehrung ihn einer andern Stellung entgegenführte. Bei dem Tode Plato's, der von 592—599 den bischöflichen Stuhl von Poitiers inne gehabt, ward er zu dessen Nachfolger erwählt. Indeß war ihm keine lange bischöfliche Wirksamkeit beschieden; er starb schon am 14. December 600, allgemein betrauert und nicht bloß als der größte christliche Dichter seiner Zeit, sondern auch als Heiliger in weiten Kreisen verehrt. Von den Dichtungen und Schriften dieses merkwürdigen Mannes sind nach der jetzt üblichen Zusammenstellung besonders folgende zu nennen. 1. Elf Bücher Miscellaneorum, die große Sammlung von Gelegenheitsgedichten, welche das Leben des Dichters illustriren; es sind meist flüchtig hingeworfene Verse, welche den verkommenen Geschmack der damaligen Zeit zur Schau tragen. Bemerkenswerth darunter ist das Gedicht De itinere suo, welches die Beschreibung einer Moselreise enthält und darum auch wohl mit der Mosella des Ausonius zusammengestellt wird. Angehängt sind dieser Sammlung zwei Prosaabhandlungen, Erklärungen des Vaterunser und des apostolischen Glaubensbekenntnisses, welche sich durch Reinheit und Einfachheit der Sprache vortheilhaft von den Gedichten unterscheiden. 2. Vita S. Martini Turonensis, ein erzählendes Poem von 2245 Hexametern, welche in vier Bücher abgetheilt sind, innerhalb zweier Monate entstanden und kaum mehr bedeutend als eine Umschreibung der betr. Schrift von Sulpicius Severus. 3. Drei Elegien, von denen die erste De excidio Thuringiae handelt, sämmtlich im Auftrag und unter dem Einfluß der hl. Radegundis, die aus thüringischem Geschlecht stammte, geschrieben und vermuthlich deßwegen durch Wärme und Gedankenreichthum ausgezeichnet. 4. Eine kleine Anzahl kirchlicher Hymnen, zu denen unbestritten das Vexilla regis prodeunt und Quem terra, pontus, sidera, vielleicht auch das Ave maris stella und Pange lingua gloriosi lauream certaminis gehört. 5. Elf Lebensbeschreibungen des hl. Hilarius von Poitiers, des hl. Germanus von Paris, des hl. Albinus von Angers, des hl. Paternus von Avranches, des hl. Amant von Rodez, des hl. Medardus von Noyon, des hl. Remigius von Reims und der hl. Radegundis, wenn nicht das erste Buch der Legende vom hl. Hilarius einem andern Fortunatus, ebenfalls einem Freunde des hl. Germanus, zuzuschreiben ist. Das Leben der hl. Radegundis erscheint jetzt bloß als erstes Buch, da eine Schwester ihres Klosters reiche Nachträge als zweites Buch verfaßte. Die Leben der hll. Lubin, Mauritius und Marcellus, welche unter seinen Werken stehen, gehören Fortunat nicht an. Ein Leben des hl. Severin, welches Gregor von Tours (De Glor. Confess. 45), und die Hymnen auf sämmtliche Feste des Kirchenjahrs, welche Paulus Diaconus (Gest. Langob. 2, 13) erwähnt, sind mit manchen anderen Schriften verloren gegangen; dagegen sind in neuerer Zeit noch einige unbekannte Dichtungen Fortunats aufgefunden und in den Notices et Extraits des Mss. XII, Par. 1831, 2, 75 ss. veröffentlicht worden. Manche andere Dichtungen sind gewiß noch vorhanden, deren Veröffentlichung mit der Zeit erwartet werden darf. Die erste Ausgabe gesammelter Schriften von Fortunatus erschien 1573 zu Cagliari und ward dort 1574 und 1584, zu Venedig 1578, zu Köln 1660 wieder abgedruckt. Eine unvollständige Ausgabe steht in G. Fabricii Poetarum vett. ecclesiast. Opp., Basileae 1564. Die vollständigste Sammlung lieferte der Jesuit Chr. Brouwer, Mainz 1603. 1617; sie ging in die Bibl. Max. Patr. X, 520 sq., sowie in Duchesne, Hist. Franc. scriptt. I, Lut. Par. 1636, 460 ss. über. Eine andere Edition steht in Maittaire's Corp. Poett. Latt. II, 1693 sq. Die vollständigste Ausgabe lieferte M. A. Luchi zu Rom 1786 in zwei Quartbänden, abgedruckt nebst dem später Gefundenen bei Migne, PP. lat. LXXXVIII. Eine kritische Ausgabe erschien 1881 von Fr. Leo in den Monumm. Germ. histor. Auctorum antiquiss. IV, 1. Fortunatus besaß unzweifelhaft eine hohe dichterische Begabung, doch fehlte ihm die strengere Durchbildung, welche ihn von dem verfehlten Geschmack seiner Zeit hätte freimachen können. Die Schwerfälligkeit und Künstlichkeit seines Ausdrucks, sowie seine zahlreichen Verstöße gegen Sprache und Versbau sind oft hervorgehoben worden. Er selbst sagt von sich (Vita S. Mart. 1, 26—28):

Ast ego sensus inops . .
Faece gravis, sermone levis, ratione pigrescens,
Mente hebes, arte carens, usu rudis, ore nec expers.

Gleichwohl gehören seine Gedichte zu den besten Erzeugnissen christlich-lateinischer Poesie (nulli poëtarum secundus suavi et diserto sermone, Paul. Diac. Hist. Langob. 2, 13); sie besitzen für die Zeitgeschichte ein hohes Interesse und haben manchem späteren Dichter als Vorbilder gedient. (Vgl. die Vita Fortunati von Brouwer und die Prolegg. in Luchi's Ausgabe; Aug. Thierry, Récits mérovingiens II, rec. VI; Ampère, Hist. lit. de la France, 1839, II, 312; Guizot, Hist. de la Civil. en France, 1874, II, 77; Biogr. gén. XVIII, 227; Ebert, Gesch. der Lit. des M.-A. im Abendl. I, Leipzig 1874, 494 ff.; zur Würdigung der Schriften vgl. Barth, Adverss., Francof. 1624, 5, 12; 8, 14; 46, 3; 51, 12.) [Kaulen.]

Forum bedeutet an sich einen öffentlichen Platz. Es kann damit ein geschlossener Handelsplatz, ein Marktplatz gemeint sein, meist aber versteht man darunter den Platz, auf welchem Rechtsgeschäfte und Rechtsstreitigkeiten öffentlich abgewickelt und erledigt wurden. So wie Gerichtsplatz bedeutet forum weiter die Zuständigkeit eines bestimmten Gerichts, im einzelnen Falle thätig zu werden, und demnach auch im Allgemeinen die Rechtssphäre, den Wirkungskreis eines Gerichts, überhaupt eines Amtes, eines Inhabers von Jurisdiction. I. Da der Kirche von Christus eine wahre, wirkliche Gewalt gegeben worden (Joh. 20, 21; 21, 15. 17. Matth. 16, 19; 28, 18 ff.), existirt ein forum ecclesiasticum, das ist das ganze Gebiet, innerhalb welchem die kirchlichen Rechte ausgeübt werden können, insbesondere die Summe aller Rechtsverhältnisse, welche als solche von der kirchlichen Gewalt normirt und entschieden werden können. Der Umfang dieses kirchlichen Rechtsgebietes ist geschichtlich ein verschiedener; er erfuhr im Mittelalter bedeutende Ausdehnung, aber schon bei dessen Ausgang eine immer weiter gehende Schmälerung. Maßgebend ist hierfür das Verhältniß, welches zwischen der Kirche und dem einzelnen Staate rechtlich besteht.

II. Die Handhabung der kirchlichen Gewalt kann über diese Sinnenwelt hinauswirken, und so spricht man von einem forum ecclesiasticum internum, welches aber keineswegs mit Gewissensbereich (forum conscientiae) verwechselt werden darf, aber dasselbe durchgängig streift. Auf diesem innern und ihr eigensten Gebiete wirkt die Kirche entweder durch Setzung sacramentaler Acte (for. eccl. int. sacramentale, oft auch zu enge poenitentiale genannt) oder auf andere Weise (zu enge for. eccl. int. extrapoenitentiale genannt); die Verleihung der Ablässe schlägt in letzteres Gebiet ein. Das äußere Rechtsgebiet soll mit dem innern Rechtsgebiete harmoniren; gleichwohl muß es nicht so sein; es kann z. B. eine Ehe pro foro externo tantum oder pro foro interno tantum gültig oder umgekehrt nichtig sein; wünschenswerth und normal ist, daß sie das eine oder andere pro foro utroque sei. (Vgl. Valerus, Differentiae inter utrumque forum judiciale et conscientiae, Venet. 1645; Max. Gitzler, De fori interni et externi differentia et necessitudine, Diss. Vratisl. 1867.)

III. Nach der Natur des Objectes, worauf die kirchliche Jurisdiction geht, ist diese entweder eine strafende oder lediglich richtende oder sichernde; im ersten Falle spricht man von der Criminal-, im zweiten von der strittigen, im dritten von der freiwilligen Gerichtsbarkeit. Darnach gibt es ein forum criminale, contentiosum et extrajudiciale. In jedem Falle muß die Zuständigkeit des thätig werdenden kirchlichen Organes, mag dasselbe ein Gerichtscolleg oder eine einzelne Person sein, nach Maßgabe des objectiven Rechts begründet sein, mit anderen Worten: das Forum muß competent sein. Diese Competenzgründe werden selbst wieder Forum oder Gerichtsstand genannt. Deren hauptsächlichste sind: 1. forum domicilii, d. i. der Wohnort des Beklagten; 2. forum rei sitae, der Gerichtsstand der gelegenen Sache bei allen dinglichen und Besitzklagen; hierher zählt auch das forum haereditatis, der Gerichtsstand des liegenden Erbes bei Erbschaftsklagen; 3. forum contractus et gestae administrationis, der Ort, wo das Rechtsgeschäft geschlossen worden; doch kann diese Zuständigkeit von den Parteien einerseits ausgeschlossen, andererseits auch an einem andern Orte selbst später noch begründet werden; damit verwandt ist 4. das forum prorogatum, der gewillkürte, vereinbarte Gerichtsstand, welcher aber regelmäßig nur dann zulässig ist, wenn die Parteien ihren Rechtsstreit auch durch ein Schiedsgericht oder compromissarisch zu entscheiden berechtigt gewesen waren; weil letzteres in kirchlichen Sachen selten der Fall ist, ist auch der genannte Gerichtsstand wenig praktisch; 5. forum delicti commissi, der Ort, wo die verbrecherische Handlung begangen worden, und 6. forum deprehensionis, der Ort, wo der Angeschuldigte ergriffen worden. Die beiden erstgenannten Gerichtsstände sind die regelmäßigen und überall möglichen. Ein Grundsatz der Rechtspflege ist, daß niemand seinem ordentlichen Richter entzogen werden solle; Ausnahmsgerichte sind immer vom Uebel und Cabinetsjustiz in schlechtem Rufe. Der Oberrichter ist der ordentliche nur, wenn der niedere seines Amts gewaltet hat oder solches zu thun sich weigert. Der Papst erscheint aber als judex ordinarius aller Gläubigen, und deßhalb steht der unmittelbaren Provocation einer Partei an den päpstlichen Stuhl principiell nichts im Wege. — Neben dem ordentlichen Gerichtsstande (forum commune) kann es noch außerordentliche Gerichtsstände (fora privilegiata) geben; solcher erfreuten sich im kirchlichen Rechtsbereiche die Exemten vor den speciell hierfür vom apostolischen Stuhl delegirten Richtern, den sog. Conservatoren, im staatlichen Rechtsgebiete (forum civile) die Landesherren, der Adel, der Clerus, das Militär, die Universitäten. In der neuern

Zeit sind diese Vorrechte entweder gefallen oder beschränkt, und auch auf kirchlichem Gebiete hat für die Mehrzahl der Fälle das Tridentinum die Ordinarien angewiesen, auch Exemten gegenüber, und zwar tamquam apostolicae sedis delegati, vorzugehen. (Vgl. die Commentatoren der Decretalen zum Titel 2, l. II: de foro competenti.) [R. v. Scherer.]

Forum Appii (Ἀππίου φόρον), Städtchen im alten Latium, in welchem den Apostel Paulus, als er in die erste römische Gefangenschaft abgeführt wurde, seine Glaubensbrüder aus Rom erwarteten (Apg. 28, 15). Den Namen Forum führten auf dem Lande und in den Provinzen die Gerichtsplätze, welche zur Entstehung von Märkten, Flecken und Städten Veranlassung gaben; ein solches Forum lag gewöhnlich in der Mitte eines Bezirkes, dessen Bewohner dort Recht zu nehmen hatten (Cic. Verr. 2, 15). Das Forum Appii entstand beim Bau der Straße des Censor Appius Claudius Cäcus und führte hiernach seinen Namen. Die Beschreibung, welche lateinische Schriftsteller von der Beschaffenheit dieses Ortes liefern, läßt in demselben ein nicht gerade anmuthiges Städtchen erkennen. Es lag in der Nähe der berüchtigten pontinischen Sümpfe, so daß Horaz, der es noch auf einer Reise von Rom nach Brundusium berühren mußte, das dortige Trinkwasser bitter beklagt; dabei war es vollgepfropft mit Matrosen und gaunerischen Schankwirthen (Sat. 1, 5, 4). Reisende kehrten daher lieber in den drei außerhalb der Stadt auf Rom zu erbauten Fremdenhäusern ein; dieß sind die tres tabernae (τρεῖς ταβέρναι), welche in der Apostelgeschichte neben Forum Appii erwähnt werden (vgl. Cic. ad Attic. 2, 10). [Storch.]

Foscarari (de Fuscarariis), Aegidius, aus Bologna, seit 1252 Magister decretorum, seit 1269 Doctor, gest. 1289, war der erste Laie, welcher canonisches Recht an der Universität zu Bologna docirte. Sein Ansehen war sehr bedeutend; zahlreiche Schüler strömten ihm zu, von nah und fern wurden Rechtsgutachten von ihm erbeten; der Magistrat der Stadt betraute ihn mit den wichtigsten Angelegenheiten und ehrte ihn noch im Tode, indem er das bisher nur den Rittern und Doctoren des Civilrechtes zugestandene Privilegium, daß beim Begräbnisse die Begleiter in Scharlach gekleidet sein durften, auf Aegidius und alle Doctoren des canonischen Rechtes ausdehnte und so die letzteren den Doctoren des Civilrechtes gleichstellte. Aegidius schrieb De ordine judiciario, eine durch zahlreiche Formulare erläuterte Erörterung der wichtigsten Theile des canonischen Prozesses (gedruckt zu Bologna 1572); Lectura in Decretales; Quaestiones (gedruckt bei C. F. Reatz, Collectio scriptorum de processu canonico, I, Giessae 1860); Consilia; De officio tabellionis. (Vgl. Schulte, Gesch. der Quellen u. Lit. des canon. Rechts II, Stuttg. 1877, 139, wo auch die Handschriften notirt sind.) [Streber.]

Foscarari (Foscari), Aegidius, O. Pr., ausgezeichneter Bischof von Modena, geb. 1512 zu Bologna, bekleidete an verschiedenen Orten das Amt eines Professors und Predigers, wurde 1546 von Papst Paul III. zum Magister sacri palatii und 1550 von Papst Julius III. zum Bischof von Modena ernannt und 1551 zum wieder eröffneten Concil von Trient abgesendet, worin er sich bald durch Weisheit, Eifer und Geschicklichkeit hervorthat und zur Ausarbeitung der Decrete verwendet wurde. Als am 21. April 1552 in Folge des Krieges die Suspension des Concils ausgesprochen wurde, kehrte Foscarari in seine Diöcese zurück, die an ihm den trefflichsten Hirten hatte. Es schmückte ihn der reinste Wandel; nie duldete er, daß in seiner Gegenwart etwas Unanständiges gesprochen wurde. Die öffentlichen Stätten der Unzucht bekriegte er unaufhörlich; für Personen, welche der Prostitution entsagten, errichtete und dotirte er ein eigenes Hospitium. Den Armen und Hilfsbedürftigen wendete er alle seine Einkünfte zu; selbst den bischöflichen Ring und Stab verkaufte er und schrieb sich selbst ein sehr einfaches Leben in Kleidung, Nahrung und Dienerschaft vor, bloß um den Armen helfen zu können. Eifrigst verkündete er auch das Wort Gottes und verschönerte seine Cathedrale und die Pontificalgebäude. Daher stand er bei Papst Julius III. in hohem Ansehen. Bei Paul IV. fanden aber leider anonyme Verdächtigungen der Rechtgläubigkeit Foscarari's Gehör, und er wurde deßhalb nebst vier anderen würdigen Prälaten vor Gericht gezogen und im Januar 1558 in die Engelsburg gebracht. Da indeß die Untersuchung des Inquisitionsgerichtes nicht auf den geringsten Beweis gegen seine Orthodoxie stieß, so wurde er nach siebenmonatlicher Haft aus dem Gefängniß entlassen, nach Pauls IV. Tod durch eine förmliche und feierliche Sentenz der Inquisition vom 1. Januar 1560 für vollkommen unschuldig erklärt und von Papst Pius IV., der ihm einen Beweis seines besondern Zutrauens geben wollte, im J. 1561 auf das wieder eröffnete Concil nach Trient geschickt. Welches Ansehen er in der Synode genoß, ersieht man daraus, daß er mit der vorgängigen Prüfung alles dessen, was nachher öffentlich vor dem Concile vorgetragen werden sollte, sowie mit der Anordnung der Sitzungen und Redaction der Canones betraut wurde. Bemerkenswerth ist, daß er bei der damals allerdings zu großen Anzahl von Geistlichen für die Zukunft nur solche geweiht wissen wollte, welche durch den Besitz einer Pfründe zum Dienste einer Kirche verpflichtet würden, da Priester ohne Pfründen Rosse ohne Zügel seien. Hiergegen erklärten sich aber mit Recht viele Bischöfe solcher Länder, in denen es wenige und nur schlechte Pfründen gab. Außerdem redete Foscarari für die Gewährung des Kelches und war unter denjenigen Bischöfen, welche meinten, Christus habe sich beim letzten Abendmahle zwar

zum Opfer gebracht, aber nur zum Lob- und Dankopfer. Nach Beendigung der Synode im Jahre 1563 berief ihn Papst Pius IV. nach Rom in die Commission, welche nach Anordnung der Synode mit der Abfassung eines Katechismus und mit der Verbesserung des Missale und Breviers beauftragt war. Allein während er diesen neuen Arbeiten mit allem Fleiße oblag, starb er am 23. December 1564, erst 53 Jahre alt. (Vgl. Echard et Quétif, Script. O. Praed. II, 184; Pallavicini, Istoria del Conc. di Trento 18, 4; 22, 4; 23, 6; 24, 15.) [Schrödl.]

Fossoren (fossarii, κοπιῶντες, κοπιᾶται), die Todtengräber der altchristlichen Kirche. Das Geschäft der Todtenbestattung wurde im römischen Alterthum von dem Libitinarius, dem Tempeldiener der Venus Libitina, bei welchem die Anzeige des Todesfalles gemacht wurde, besorgt und durch die Vespillones ausgeführt, welche die geringeren Leute auch auf den Sandapila hinaustrugen (Sueton. Domit. 17; Eutrop. 7, 23; Sidon. Apoll. Ep. 2, 8; Forcellini s. v. Vespae; vgl. Marquardt, Privatalterth. I, 361; Ders., Das Privatleben der Römer 345). Der in der christlichen Gemeinde ausschließlich eingehaltene Ritus der Beerdigung und die Anlage der großartigen unterirdischen Nekropolen gab den Todtengräbern in ihr eine ganz besonders wichtige Stellung und machte das Institut der Fossoren schon frühe nothwendig, wenn die Bezeichnungen desselben auch zum Theil erst seit dem 4. Jahrhundert aufkommen. Letztere Bemerkung gilt von dem Terminus κοπιῶντες, κοπιᾶται, der, in unserm Sinne, erst seit dem 4. Jahrhundert in Gebrauch ist und nicht, wie Gothofredus (zu l. 1, Cod. Theodos. 13, 1) will, ἀπὸ τοῦ κοπίας — quies post laborem — oder ἀπὸ τοῦ κοπετοῦ, von der „Trauer“, sondern, wie dieß de Rossi nachwies, von κοπιᾶσθαι „arbeiten“ abzuleiten ist. Die Copiaten waren die Arbeitsleute der Kirche, wie dieß mit Anerkennung solcher Thätigkeit hervorgehoben wird in der Grabschrift des DEBESTVS MONTANARIVS || QVI LABORAVIT PER OMNIVM || CLIMITERIVM (= per totum cimiterium) · MERITVS FECIT (worauf auch das κοπιάσαντι εἰς ταῦτα τὰ χωρία einer Inschrift des 3. Jahrh. anspielt, Roma Sott. III, 534). Copiatae kommen im Lateinischen zuerst in einem Gesetze des Kaisers Constantius vom J. 357 (l. 1, Cod. Theod. 13, 1) und in einem andern vom J. 360 (l. 15, Cod. Theod. 16, 2) vor, und zwar zeigt der Text des letztern, daß diese Benennung noch jung ist: copiatas recens usus instituit nuncupari. Dagegen ist fossor, fossarius älter. Muratori (zu Thes. Inscr. 1969) meinte, der Terminus eigne ausschließlich den Christen, wogegen de Rossi eine vorchristliche Inschrift (Orelli-Henzen n. 7403) beibringt, welche gleichfalls einen FOSSOR aufweist. — Unhaltbar ist die Ansicht Palertimus' (Antiq. eccl. I, Venet. 1766, 58) u. A., daß die Fossoren erst von Constantin oder Constantius constituirt worden seien. Für den ältern Bestand derselben sprechen, abgesehen von den Monumenten, eine Reihe von Texten. So das Inventar der domus, in qua Christiani conveniebant, vom J. 303 (Gesta purgat. Caecil., in Optat. Milev. Opp. ed. Dupin 168): sedente Paulo episcopo, Montano et Victore, Deusatelio et Memorio presbyteris, adstante Marte cum Helio et Marte diaconis, Marcuclio, Catullino, Silvano et Caroso subdiaconis, Ianuario, Heraclo, Fructuoso, Miggine, Saturnino, Victore Samsurico, et ceteris fossoribus. Die Fossoren zählen nach dieser wichtigen Urkunde zu den Clerikern; ebenso in dem Briefe des hl. Hieronymus Ad Innocentium (Ep. 1, al. 17), wo clerici diejenigen heißen, welche ad officium linteo cadaver obvolvere, fossam humum lapidibus construentes ex more tumulum parare bestimmt sind (vgl. noch Ducange i. v. fossarius); desgleichen die Stelle bei dem von A. Mai (Spic. Rom. IX, 133) edirten Chronisten des 6. Jahrhunderts (Christus in se consecrando ecclesiam gradus ejus singulos commendavit . . . qui sunt ostiarius, fossarius, lector, subdiaconus, diaconus, presbyter, episcopus). De Rossi ist der Ansicht, die Fossoren seien ursprünglich von den Ostiariern nicht verschieden gewesen, und in der Statistik des römischen Clerus, welche P. Cornelius im J. 251 gab, unter der Rubrik derselben mit aufgeführt, obgleich die Zahl 52 jedenfalls zu klein angegeben sei. Ihren Unterhalt erhielten die Fossoren zunächst durch die freie Privatwohlthätigkeit, welche die sepultura mortuorum gerade als eine besonders verdienstliche Handlung betrachtete (Lact. Inst. 6, 12), so daß benefacere soviel als die Todten bestatten hieß (Bull. 1873, 133); später müssen Maßregeln für eine geregeltere Besoldung getroffen worden sein; der unbekannte Verfasser der Schrift De septem ordinibus ecclesiae (bei Hieron., ed. Vall. XI, 2, 165) fordert, daß die Fossoren gleich den übrigen Clerikern aus der arca ecclesiae ernährt werden (eget . . . fossarius, moriuntur fame qui alios sepelire mandantur; poscunt misericordiam qui misereri aliis sunt praecepti); hier sieht man also die alte Freigebigkeit erlahmen. Vielleicht hängt es damit auch zusammen, daß wir seit dem 4. Jahrhundert die Fossoren, was früher nicht der Fall ist, die Loculi förmlich verkaufen sehen: so in der Inschrift von S. Ciriaca (Boldetti I, 53; Kraus, Rom. Sott. 109), in welcher zwei Damen sich zu Lebzeiten ein Bisomum von zwei Fossoren kaufen; in der andern (Kraus a. a. O.), wo Quintus der Fossor erwähnt wird; in der von 382, wo der Satz vorkommt: quod multi cupiuNt ET RARI ACCIPIVNT (ebendas.; de Rossi, Inscript. I, n. 319). Andere Beispiele haben Marini (Arval. II, 695); einen Sixtus als Fossor nennt ein Epitaph bei Marchi (Architett. 165), und aus dem J. 400 erzählt eine auch durch ihre Symbole berühmte In-

schrift, daß ein gewisser Calevius, ohne Zweifel ein Fossor, einem Avinius den dritten Theil eines Bisomums verkaufte, dessen beide andere Plätze bereits durch Calvilius und Lucius besetzt waren (vgl. über dieses Verkaufswesen Marchi 113; de Rossi, R. S. III, 542; Kraus, R. S. 110). Diese Nachrichten gehören aber, wie bemerkt, der letzten Excavationsperiode der Katakomben an. In den ersten Jahrhunderten sind nur äußerst selten Concessionen von Gräbern an Lebende gegeben worden; man wollte damals offenbar die Construction des ungeheuren Werkes nicht durch derartige Gefälligkeiten stören.

Daß zu den Fossoren nur tüchtige und zuverlässige Männer taugten, liegt auf der Hand und wird ausdrücklich bezeugt (vgl. Boldetti 59 sqq.; Marchi 87 sqq.): so durch die oben erwähnte Stelle des von A. Mai edirten Chronicon. palatin. und durch den Verfasser der Abhandlung De sept. ordin. eccles.: tales fossarios esse ecclesiae convenit, qualis Tobias propheta fuit... ejus fidei, ejus sanctitatis, ejus scientiae atque virtutis (Hieron. Opp. XI, 2, 161). Die oben angeführten Gesta purgationis erwähnen zweier Fossoren, welche, vor Gericht geführt und nach ihrem Stande gefragt (inductis et adplicitis Victore Samsurico et Saturnino fossoribus), die Antwort gaben — der eine, er sei fossor, der andere, er sei artifex. Mit Recht folgert de Rossi (R. S. III, 539) daraus, daß den clerici laborantes, welche Fossoren hießen, weil sie fodiebant sepulcra, Künstler beigegeben waren, die verschiedene Geschäfte hatten. Zunächst war unter diesen der mensor, der Geometer, welcher die technische Anlage der Katakomben zu leiten hatte (Michele Stefano de Rossi's Ausführungen in Roma Sott. III, 699 ad 706; Kraus, R. S. 410). Die Cömeterialgemälde zeigen uns eine Reihe von Abbildungen von Fossoren, wie sie eben den Tuff bearbeiten, um die Katakomben anzulegen (Bosio 505. 529; Boldetti 62; Perret I, pl. 39. 22). Auf einem derselben sieht man den Namen des Arbeitenden, Trophimus, mit der Angabe seines Geschäftes, FOSRO (Bosio 529). Ein Fresco von S. Pietro e Marcellino (Bosio 373; Aringhi II, 101, ed. Par. II, 43) zeigt rechts und links von der Hauptdarstellung je einen Fossor; der eine trägt eine Lampe, der andere, neben welchem die Lampe aufgehängt ist, arbeitet mit seiner Pike. Andere Beispiele haben Bosio und Aringhi (ed. Paris. II, 14. 31. 32). Am berühmtesten ist das von Boldetti (60) zuerst gegebene Fresco mit dem Bilde des Fossors Diogenes, welches im Cömeterium der Domitilla gefunden und durch Wisemans Fabiola populär gemacht wurde. Diogenes, den de Rossi für einen Vorsteher der Fossoren hält, steht vor einem in eine Apside ausladenden Gebäude; in der Rechten hat er eine Pike, in der Linken eine Lampe, am Boden sieht man einen Zirkel, zwei Hau-Instrumente und eine Art Lanze. Le Blant (Sur les graveurs des inscr. antiques, in Revue de l'art chrét. 1859; Inscr. de la Gaule II, 192 s.) hält diese Instrumente für diejenigen des lapicida und glaubt nachweisen zu können, daß die Fossoren zugleich die Steinmetzen waren, aus deren Händen die Inschriften der Katakomben hervorgingen. De Rossi beweist dagegen, daß jedes Cömeterium oder jede Gruppe von Cömeterien ihre eigene officina von Lapiciden hatte, welche den Fossoren beigeordnet, nicht aber mit ihnen identisch waren. Manche Grabschriften zeigen neben den Namen der Fossoren die Handwerkszeuge (Bosio 505; Boldetti 62; Perret I, pl. 39). Die Namen von Fossoren bieten u. A. außer den oben angeführten Beispielen Boldetti 65; Aringhi, ed. Rom. II, 139; Fabretti 738, n. 492; Lami, De erud. Apost. 278 (vgl. Martigny, Dict. 330; de Rossi, R. S. III, 544 sq.; Marchi 91).

Schon Marchi hatte die Vermuthung aufgestellt, daß jedes Cömeterium seine ihm speciell zugewiesene Abtheilung von Fossoren hatte, wenngleich der Liber pontificalis bei der Aufzählung der einzelnen Notare, Diaconen, Cömeterien, Parochien gänzlich von jenen schweigt. Ein von Boldetti (61. 62. 65) bald als in S. Callisto, bald als in S. Ponziano gefunden bezeichneter Stein hat die Inschrift IVNIVS FOSSOR AVENTINVS F · S. Ein anderer Stein notirt die Anwesenheit aller Fossoren bei dem Verkauf, selbstverständlich derjenigen nur, welche in dem Cömeterium arbeiteten. Dagegen läßt sich ein von Gazzera publicirtes oberitalienisches Denkmal (Gazzera, Iscr. crist. del Piemonte 34) nicht als Bestätigung für die angebliche Organisation aller Fossoren zu einer Gesammtcorporation citiren, da der Stein gefälscht ist (Mommsen, Corp. inscr. lat. V, n. 891).

Als Constantin Neurom gründete, wies er dem Dienste der Kirche 950 lectionarii und decani zu (Cod. Just. Nov. 43. 59; s. Tillemont, Hist. des Emp. IV, 235), deren Zahl später K. Anastasius auf 1100 erhöhte (Just. Nov. 59). Dieß waren ex diversis corporibus urbis gewählte Laien, und wenn sie auch den Namen copiatae erhielten, so waren sie doch etwas ganz Verschiedenes von den altkirchlichen Fossoren, die dem Clerus beigerechnet wurden. Sie sollten einfach die heidnischen Sandapilarii oder Todtenträger ersetzen, erhielten dafür durch Anastasius Steuerfreiheit und Einkünfte, weil sie sine mercede facerent defunctorum exequias. Außerhalb Byzanz ist dieß Institut nicht nachzuweisen. Für Rom und Italien verfügte übrigens Constantius die Befreiung der clerici, qui copiatae appellantur, von dem fünfjährigen Tribut (der lustralis collatio). [Kraus, R.-E.]

Fournet, Andreas Hubert, der ehrwürdige, Stifter der Congregation der Kreuzschwestern zum hl. Andreas, wurde am 6. December 1752 in der Pfarrei Maillé bei Montmorillon geboren, studirte zuerst Jurisprudenz, trat aber dann in den geistlichen Stand und erhielt die Pfarrei St. Pierre zu

Maillé, wo er durch strenge Lebensweise und außergewöhnliche Barmherzigkeit sich auszeichnete. Da er den Constitutionseid verweigerte, wurde er vertrieben und lebte bis zum Sturze Robespierre's in Spanien. Heimlich kehrte er dann zurück und wirkte, obwohl ein Preis auf seinen Kopf gesetzt war, mit größter Unerschrockenheit in seiner Pfarrei. Um der im Gefolge der Revolution eingerissenen religiösen und moralischen Verwilderung der Jugend entgegenzutreten, gründete er mit Unterstützung von Fräulein Elisabeth Bichier des Ages einen Verein zur Pflege der Kranken und zum Unterrichte der Kinder. Der Bischof von Poitiers gestattete 1807 die Ablegung der Gelübde. Bald entstanden mehrere Häuser in der Diöcese; auch die Regierung ertheilte 1826 die Auctorisation der Congregation, welche den Namen Filles de la Croix, dites Soeurs de Saint André annahm. Als Schwester Bichier, die erste Generaloberin, im J. 1838 starb, zählte die Congregation bereits 100 Niederlassungen; im J. 1880 aber 367 Häuser in Frankreich, 5 in Italien und 4 in Spanien mit 2500 Schwestern. Sie leiten Hospitäler, Waisenhäuser, Kinderbewahranstalten und Elementarschulen. In letzteren wurden 1880 in Frankreich 42 000 Kinder unterrichtet. Der Stifter Fournet, welcher sein Werk so herrlich erblühen sah, starb als Generalvicar von Poitiers am 13. Mai 1834 und wurde von Pius IX. durch Decret vom 19. Juli 1877 für ehrwürdig erklärt. (Vgl. B. Wagner, Biogr. denkw. Priester, I, Aschaffenburg 1846, 440 ff.; Notice hist. de M. Fournet, instituteur de la Congr. des Filles de la Croix, Poitiers 1855; Keller, Les Congrég. relig. en France, Paris 1880, 446.) [Streber.]

Fox, Georg, s. Quäker.

Fragmente, die Wolfenbüttler (auch Fragmente des Wolfenbüttler'schen Unbekannten), eine Sammlung von Abhandlungen, welche vom deistischen Standpunkte aus gegen die protestantische Bibelorthodoxie sich kehrten, waren in letzter Instanz eine Folge der unnatürlichen Trennung zwischen Bibel und Kirche, welche der Protestantismus bewirkt hatte. Im J. 1774 gab G. E. Lessing, damals Bibliothekar in Wolfenbüttel, in seinen Beiträgen zur Geschichte und Literatur (Beitr. III, Stück 18) ein Fragment eines Ungenannten „Von der Duldung der Deisten" heraus. Hier wird die Ansicht entwickelt, daß im Christenthume der Kern einer rein vernünftig praktischen Religion liege, welcher jedoch schon vom Glaubensstifter selbst und noch mehr von seinen Aposteln mit judaisirender Glaubensmystik umkleidet sei, wodurch sich die Nachfolger berechtigt gehalten hätten, immer mehr Mysterien und Formeln für den „Glauben" hinzuzustiften. Die eintretenden Reformationen hätten nun nie zu einer Uebereinstimmung in dem Maße des Beizubehaltenden geführt, und die so entstandenen Secten seien gegen einander duldsamer als gegen die, welche das Christenthum ohne weitere Umstände auf seinen rein vernünftigen Inhalt reduciren, weil Ketzer doch das Verdienst hätten, etwas zu glauben, Deisten aber und die gerade auf den Deismus lossteuernden Arianer und Socinianer das Christenthum bis auf den bloßen Namen aufhöben. Nun reize man die gläubige Masse gegen die Freidenker auf, weil sie sich unter diesen Leute vorstelle, wie sie selbst sein würde, wenn sie ihr Christenthum verlöre, aus welchem, wie sie gelernt habe und glaube, aller gute Wandel entspringe. Daher Drohung und Zwang selbst der Staatsgewalt gegen die Deisten, obwohl diese nichts gegen Staat und gute Sitten verbrächen. Bei den Katholiken sei die Intoleranz wenigstens consequent, im Protestantismus aber sei die unduldsame Forderung, etwas zu glauben, einerlei was, ein purer Unsinn. Seien doch die alten Juden gegen die Anhänger der Vernunftreligion, die Proselyten des Thors, duldsamer gewesen. Endlich sei es ungereimt, jemanden zu verfolgen, weil er nicht glaube, was zu glauben (nach protestantischer Auffassung) gar nicht in unserer Macht und unserm freien Willen stehe. Dadurch erzeuge man höchstens Heuchelei und blinden Glauben, der des Menschen als eines vernünftigen Wesens unwürdig sei. — Lessing fügte dem Fragment bloß eine berichtigende Bemerkung hinsichtlich der Proselyten des Thors bei, machte auf den Unterschied zwischen einer Duldung stiller oder aber bestreitender und spottender Gegner aufmerksam und meinte, mit dem ruhigen Verhalten der Feinde des Positiven wie mit der Vermeidung aller Parteinamen sei hinlänglich geholfen, da das Christenthum im Ganzen zur Zeit vernünftig und frei geworden, ausgenommen bei jenen wenigen Theologen, bei denen man nicht wisse, wo in ihrem vernünftigen Christenthum die Vernunft und wo das Christenthum sitze. Erst im J. 1777, im vierten Beitrage, Stück 20, veröffentlichte Lessing fünf weitere Fragmente des Ungenannten, „damit nicht die Kleingläubigkeit in Verdacht geriethe, was für unbeantwortliche Dinge so geheim gehalten würden". Das erste dieser Fragmente handelt „von der Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln". Es wird hier bündig dargestellt, wie die (protestantische) Katechese und Predigt die Unfreiheit, mit der man in seinen Glauben und in seine Secte hineingewachsen sei, durch Verketzerung der Vernunft, als blinder Führerin, zu befestigen suche, und in dem Hange des Volkes, ohne viele Kopfbrecherei in den Himmel zu kommen und Andere für sich denken zu lassen, ihren Widerhalt finde. Das sei um so unchristlicher, weil Christus und die Apostel selbst anders verfahren seien, und um so unvernünftiger, weil man ja der Vernunft wenigstens bei der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften und in der Polemik nicht entbehren könne. Dieser Klage, die gegen das Verfahren der Orthodoxie vom consequent protestantischen Standpunkte aus gerechtfertigt

ist, begegnet Lessing damit, daß er zwischen wahrer Vernunft und wahrer Offenbarung durchaus keinen Gegensatz finden kann. Eine Vernunft, welche sich einer höhern Offenbarung dem Begriffe nach unterordne und gewissermaßen gefangen gebe, thue damit nichts Unvernünftiges. Hätte Lessing nur weiter gefragt, ob und wie sich auf protestantischem Standpunkte die unfehlbare Garantie solch einer wahren höhern Offenbarung beschaffen ließe! So begnügt sich der sonst so klare Mann, der wenigstens Feind alles Halben war, den rationalistischen Mischmasch von Vernunft- und Offenbarungsglauben als unhaltbar zu verwerfen. — Im zweiten Fragmente wird versucht, die Unmöglichkeit einer für alle Menschen bestimmten Offenbarung zu beweisen. Entweder, heißt es, müsse die Offenbarung direct an Alle, zu jeder Zeit, ergehen, und das wäre ein stetes Wunder, somit aber ein Widerspruch in Gott, der die Naturordnung nicht stets zugleich wollen und nicht wollen könne; oder die Offenbarung gehe direct nur an Einzelne, und indirect, durch geschichtlichen Prozeß, an alle Uebrigen. Da lasse sich dann berechnen, daß wegen des kritischen Zweifels, wegen der Unwissenschaftlichkeit und Urtheilslosigkeit der Meisten, wegen der nach geschichtlichen Gesetzen allmälig stattfindenden Verbreitung unter Millionen kaum Einer mit Fug über den Grund der Offenbarung urtheilen, also vernünftig glauben könne. Solch ein unzureichendes Mittel könne aber Gott nicht gewählt haben. Lessing läßt der Berechnung alle Gerechtigkeit widerfahren, fragt aber, ob Gott denn, wenn auch keine Offenbarung möglich war, wie der Fragmentist sie verlangt, nun gar keine Offenbarung ertheilen konnte, ob nicht eine solche, bei der in kürzester Zeit die meisten Menschen des Genusses derselben theilhaftig würden. Dabei sieht er sich denn freilich gezwungen, den starren Symbolglauben, der alle außerhalb der wahren Offenbarung Stehenden verdammt, zu verlassen, und entwickelt weiter in Bezug auf diesen Punkt geistvoll die Grundzüge der von Gott geleiteten Erziehung der Menschheit. Lessing wäre auch hier mit dem katholischen Begriffe von Kirche, welche die wahre Vereinigung der beiden vom Fragmentisten in Alternative gestellten Offenbarungsprozesse ist, zu befriedigendem Abschlusse gelangt. — Im dritten Fragmente ist die Unmöglichkeit des Durchganges der Israeliten durch das rothe Meer in der angegebenen Zeit geographisch und strategisch berechnet, worauf Lessing erwiedert, daß eben der gegen und über alle Berechnung erfolgte Durchgang das Wunder sei, und daß er von Seite der Wundergläubigen eine Consequenz verlange, worüber man andererseits die Achsel zucken, die man aber nicht wie die schielende, hinkende, sich selbst ungleiche Orthodoxie mit Ekel von sich weisen könne. — Das vierte Fragment bestreitet dem Alten Testamente den Charakter einer Religionsoffenbarung, weil über Unsterblichkeit der Seele, ihren jenseitigen Zustand, ihre Vereinigung mit Gott und die Wege dazu nichts darin stehe. Alles sei im Gottesdienst nur irdisch, sinnlich, in Lohn und Strafe nur diesseitig. Alles „Jenseits" sei in das Alte Testament nur vom spätern Glauben hineininterpretirt. Die Idee der Unsterblichkeit sei erst nach der babylonischen Gefangenschaft von den Heiden mitgebracht worden; die altgläubigen Saddncäer hätten sie aber nie adoptirt, und diese Verwerfung habe denn auch nicht ihre Ausstoßung aus der Synagoge zur Folge gehabt. Lessing läßt sich nicht auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der über den Inhalt des Alten Testaments gemachten Bemerkungen ein, meint aber, wenn selbst noch mehr in jenen Büchern fehlte, z. B. die Idee des einen Gottes, so ließe sich noch nicht daraus ohne Weiteres der Offenbarungscharakter bestreiten. Wenn nun Gott im Anschluß an die Capacität des Volkes seine allmälige Entwicklung durch successiv gesteigerte Offenbarung gewollt hätte? Hier ist denn ganz besonders, was schon oben angedeutet ist, in einer Reihenfolge von Paragraphen „die Erziehung des Menschengeschlechtes" entwickelt, die Bibel selbst als Elementarbuch, bis das gereifte Volk Christum als Lehrer bekommen sollte, erklärt und bestimmt. — Endlich das fünfte Fragment behandelt die Auferstehungsgeschichte Christi. Widersprüche der Evangelisten, Unzulänglichkeit der Zeugen, Unwahrscheinlichkeiten in dem ganzen berichteten Verlaufe werden zusammengesucht und zusammengestellt. Lessing, der sich nicht getraut, die so viele Jahrhunderte alten Acten des Prozesses mit Sicherheit zu revidiren, weiß nur Eines, aber eine Hauptsache, daß der große Prozeß, der von den in jenen Acten niedergelegten Zeugnissen abhing, gewonnen ist. Das Christenthum ist da, hat gesiegt. Wer will sich diese Entscheidung nach fast 2000 Jahren durch bloße Skepsis noch bestreiten lassen? Auf die Aufhebung der von dem Fragmentisten aufgezählten Widersprüche geht Lessing nicht ein; ihm ist der Inspirationsbegriff kein so strenger, daß dadurch die menschlich wechselnde Art der Anschauung und Berichterstattung aufgehoben würde. Wer strengeren Inspirationsbegriffen huldige, müsse übrigens die Widersprüche gründlich und allseitig heben; einen beantworten und die übrigen mit triumphirender Verachtung übergehen, heiße keinen beantworten. Das war denn freilich ein Urtheilsspruch über die protestantische Bibelorthodoxie, die ihre einzige Glaubensquelle selbst im Buchstaben vergöttlichen, aber doch zugleich kritisiren und kritisiren lassen und alle der menschlichen Kritik unlösbaren Schwierigkeiten bei der mangelnden Berufung auf die Kirche ungelöst als Dorn in ihrem Fleische fortbestehen lassen mußte.

Ein wahrer Sturm von Gegenschriften und Kanzelreden brach denn auch sofort gegen den Fragmentisten und gegen Lessing los. Dieser aber, der durch manches ungeschickte Wort der Vertheidigung und des persönlichen Angriffs

seine Befürchtung erfüllt sah, „solche Leute möchten gegen die Fragmente die Sache der Religion zu vertheidigen unternehmen, welche bestochen zu sein schienen, um letztere zu untergraben", gab 1778 ein neues, umfassenderes Fragment des Ungenannten „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger" heraus. Er meinte, das obengenannte fünfte Fragment hätte am meisten aufgeregt. Viele Krüppel hätten vortanzen wollen; die Besseren hätten den Gegner nicht getroffen. Die Religionswahrheiten einzeln zu bekämpfen, sei der herculische Kampf gegen eine lernäische Hyder, an welcher statt eines abgehauenen Kopfes sofort mehrere neue wachsen, so lange das Uebel nicht in der Wurzel erkannt und angegriffen ist. Der Fragmentist habe nämlich mit seinem Schneeballe nicht die Sonne auslöschen wollen; er schließe nicht aus der Verdächtigkeit der Auferstehungsgeschichte auf die Falschheit der Religion, sondern weil er die Religion für falsch halte, die sich auf solche Urkunden gründen wolle, schließe er, die Auferstehungsgeschichte werde Spuren der Erdichtung tragen, und finde diese dann wirklich. Auch hielt Lessing die Veröffentlichung solcher Angriffe nicht für gefährlich, da sie ja doch in Gesprächen und Manuscripten circulirten; das Manuscript aber sei ein Wort in's Ohr, das gedruckte Buch eine Jedermannssage, die weniger Aufmerksamkeit errege und weniger verführe als jenes. Das zelotische Geschrei Mancher stimme nicht zu der Verheißung, daß die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen würden. Besser sei es, die Flut dem Damme zu und vermittels des Dammes zu lenken, als sie den Damm übersteigen zu lassen. Das hieß indeß nur wiederum dem Protestantismus mit seinen inneren Widersprüchen zu Leibe rücken. Wo ist in einem System, dessen Mittelpunkt consequenter Weise der Subjectivismus ist, die Kirche, mit deren Waffen sich der Einzelne noch schützen, mit deren Sieg über die Höllenpforten er sich noch getrösten kann, ob er auch selbst sich nicht im Stande fühlt, den Kampf als Einzelner zum Siege zu führen? Ganz recht sieht daher Fr. Schlegel den kühnen und klaren Lessing überall auf die Anerkennung des katholischen Begriffs der Kirche hingetrieben, wenn das Christenthum vor den Angriffen anders bestehen wolle, und es ist das nicht etwa, wie Gervinus meint, ein Hineinlesen seiner Meinung in Lessings Schriften, sondern das Ziehen einer ganz einfachen Consequenz, die der große Mann leider selbst nicht ganz zu Ende gezogen, zum entschiedenen Bewußtsein gebracht und in unumwundenem Wort und Werk ausgesprochen, wozu er uns aber in seinen negativen und positiven Prämissen alle Veranlassung und alles Recht gegeben hat. Das letzte von Lessing herausgegebene Fragment des Ungenannten nun stellt Christum aus den Evangelien als einen Menschen dar, der mit reinen Absichten eine Reformation des Judenthums unternommen. Er habe das Ceremonialgesetz nicht abschaffen, keine neue Religion einführen, keine Geheimnisse lehren wollen; Taufe und Abendmahl seien nur vergeistigte jüdische Gebräuche. Dabei habe sich aber Christus zu der Hoffnung auf weltliche Herrschaft über die Juden fortreißen lassen, habe diesen Plan, den die jüdische Messiashoffnung unterstützte, von Weitem angelegt und sich dazu Jünger geworben. Diese seien denn, theils als Betrüger, theils als Betrogene, willig auf diesen weltlichen Plan eingegangen, wie das hinreichende Spuren in den Evangelien bewiesen, und hätten erst, nachdem ihre erste Hoffnung fehlgeschlagen, das System des geistigen sittlichen Reichs und seines nicht weltlichen Königs substituirt. Als Vermittlung dieses Uebergangs mußte die anfangs noch im craß judaisirenden Sinne aufgefaßte Lehre von der Parusie dienen. Eine Kritik der Wunder und Weissagungen, die das Christenthum beweisen sollen, ein aus willkürlicher Benutzung und Deutung von Thatsachen aus der Geschichte der Apostel zusammengesponnener Roman von dem Treiben der ersten christlichen Gemeinde und eine Verspottung des Pfingstwunders schließt das Fragment, das hier in willkürlicher Behandlung eines gegebenen Stoffes nach einer vom erklärten Unglauben vorgefaßten Meinung ein treffliches Vorbild aller späteren ähnlichen Leistungen auf protestantischem Gebiete ist. Lessing, der dieß letzte Fragment freilich bevorwortete, aber nicht wie die früheren mit apologetischen Bemerkungen begleitete, war schon nach der Herausgabe der ersten Fragmente von Göze, Hauptpastor in Hamburg, mit der Beschuldigung angegriffen worden, daß er ein heimlicher Feind der christlichen Religion und ein katholisirender Lutheraner sei. Lessings beigefügte Gegensätze, die, wie man wohl fühlte, in ihrer Consequenz zwischen Deismus und Katholicismus die einzige Wahl ließen, erschienen Göze als „stroherner Schild". Da schrieb Lessing, durch die Bornirtheit des Gegners gereizt, die bekannten Flugblätter, die Göze's Namen zum Sprichwort und Stichwort der Nachwelt gemacht haben. Die wichtigsten Schriften Lessings in diesem Streite, die alle Schwächen und Halbheiten der banalen Apologetik unbarmherzig aufdecken und geißeln, und die als Warnungssignale für apologetische Versuche auch heute noch alle Beachtung verdienen, sind „Duplik", „Parabel", „Anti-Göze", „Nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage". Eine Unzahl von weiteren Gegenschriften, in trivialer wie in edlerer Richtung, suchten noch langehin das dem Protestantismus im Princip Unmögliche möglich zu machen und den Subjectivismus vom eigenen subjectiven Standpunkte aus zu bekämpfen, der rationalistischen Kritik, die doch das Resultat ihres Systems war, die verwundende Spitze abzubrechen. Semler, Döderlein, Tobler, Mascho, Lüderwald, Kleuker, Moldenhauer, Blasche, Pitiscus, Schickedanz, Ziegra, Zimmermann, Trescho u. v. A. brachen so vergeblich ihre Lanzen. Nach Lessings Tode

gab ein pseudonymer C. A. E. Schmidt „die übrigen noch ungedruckten Werke des Fragmentisten", meist über das Alte Testament, heraus (1787). Sie verhalten sich als Ganzes zu den ersten Fragmenten, die sich auf die vorchristliche Offenbarung beziehen, wie die Schrift vom Zwecke Jesu und seiner Jünger als Ganzes zu dem Fragment über die Auferstehung. — Wer war nun der ungenannte Verfasser der Fragmente? Ausgemacht ist, daß Lessing es nicht war; gewöhnlich wurden sie dem Hamburger Herm. Sam. Reimarus, dem Vater des berühmten Arztes und Physikers, zugeschrieben (zuerst in Meusels Histor.-literar.-bibliogr. Magazin, Stück 7 u. 8, S. 388; vgl. Illgens Histor. Zeitschrift 1839, 4, 99 ff.). Allerdings ist Einsprache dagegen erhoben worden (Guhrauer, Bodins Heptaplomeres 1841, 257 ff.; Hagenbach, Handbuch der Dogmengeschichte II, 391), doch sonderbarer Weise mit Berufung auf Lessings Briefwechsel mit der Familie des Reimarus (Lessings Werke, Bd. XII der Lachmannschen Ausgabe), woraus sich Alles in der Welt eher ableiten läßt, als daß Reimarus nicht der Verfasser gewesen (vgl. in dem angeführten Bande S. 502. 531. 536. 540. 547; in der Ausgabe von Lachmann-Maltzahn 1857, XII, 605—667). Auch der getaufte braunschweigische Jude Johann Georg Pfeiffer ist als Verfasser genannt. Die Frage ist jetzt für Reimarus entschieden. Dieser, ein Anhänger der Wolffschen Schule, verfaßte eine „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes", die er aber bis zu seinem Tode (1768) geheim hielt. Aus ihr sind die von Lessing veröffentlichten Fragmente; das Original des ganzen Werkes ist auf der Stadtbibliothek zu Hamburg. Das Wesentlichste daraus ist in dem Buche von David Friedrich Strauß, Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift (in den Ges. Werken V, Bonn 1877), zu finden. [J. G. Müller.]

Francisca Romana, die hl., Stifterin des Instituts der Oblaten di Tor de' Specchi zu Rom, war daselbst 1384 von adeligen Eltern geboren und zeigte schon im zartesten Alter durch einen von allem kindischen Wesen abgewendeten und den himmlischen Dingen zugekehrten Sinn eine außerordentliche Bestimmung. Zwölf Jahre alt gedachte sie in ein Kloster zu treten, allein die Eltern verheirateten sie wider ihren Willen mit Lorenzo de' Pontiani, einem reichen adeligen Jüngling. Bald nach ihrer Vermählung von einer schweren Krankheit ergriffen und wunderbar geheilt, ward sie seitdem für ihr ganzes Leben eine liebreiche Mutter aller Kranken zu Rom, besuchte dieselben in den Spitälern, leistete ihnen alle, auch die niedrigsten Dienste, richtete im eigenen Hause mehrere Zimmer für arme Kranke ein, besorgte die Herbeirufung von beichthörenden Geistlichen und wirkte in ausgedehnter und wunderbarer Weise auf die Heilung der Leiber wie der Seelen der Kranken ein. Ebenso war Francisca die Mutter aller römischen Armen. Ihr Haus galt als offene Herberge derselben. Kamen sie mit zusammengebetteltem harten Brod in ihren Säcken daher, so gab ihnen Francisca gutes dafür und behielt für sich das harte Bettelbrod, das für sie, weil um Gottes willen geschenkt, besondern Wohlgeschmack hatte. Zuweilen ging sie sogar in den Theilen der Stadt und Umgegend, wo sie sich unerkannt glaubte, Almosen sammelnd umher und wendete den Ertrag den Armen zu; einst sah man sie einen ganzen Tag lang vor der Pauluskirche mitten unter Bettlern sitzen, so sehr erschien ihr die Armut als etwas Heiliges! Auch jede andere fremde Trübsal fand bei ihr ein zart mitfühlendes Herz, ein süßes, mit überirdischer Kraft wirkendes Wort des Trostes, eine thätige Hilfe: man strömte von allen Seiten und in allen Nöthen, zeitlichen und geistigen, ihr zu und kehrte getröstet, beruhigt, gesänftigt, aufgerichtet und gebessert von dannen. Ein Wort von ihr, und erbitterte Feinde versöhnten sich; ihre bloße Erscheinung brachte Segen in Herzen und Häuser. Zunächst goß sie den Segen ihrer Wirksamkeit auf ihren häuslichen und nächsten Kreis aus. Kostete es ihr auch große Opfer, so entsprach sie doch allen billigen Wünschen ihres Gatten und stand ihm wie ein Engel zur Seite; ihre Kinder, die mit Ausnahme eines Sohnes schon frühzeitig starben, zog sie für den Himmel heran; ihre zahlreichen Diener und Mägde nannte sie Brüder und Schwestern, behandelte sie als solche und bat sie knieend um Verzeihung, wenn sie glaubte, dieselben beleidigt zu haben; umgekehrt ließ sie ihnen die Beleidigungen Gottes nicht ungeahndet hingehen. Als unter der Tyrannei des Königs Ladislaus von Neapel über die Stadt Rom ihr Gemahl und dessen Bruder Paulutio aus der Stadt verbannt, ihr Sohn als Geisel begehrt und Hab und Gut durch Plünderung zu Grunde gerichtet wurde, da zeigte sich's erst recht, was die Ihrigen an ihr hatten. Für sich selbst blieb sie ganz ergeben und nahm Alles mit den Worten hin: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei benedeit." In den letzten zwölf Jahren während der Lebzeiten ihres Gatten ließ ihr dieser volle Freiheit und willigte ein, mit ihr in vollkommener Enthaltsamkeit zu leben. War sie nun schon vorher ein leuchtendes Muster aller weiblichen Christentugend, so fühlte sie sich jetzt noch viel mächtiger von Gottes Gnade ergriffen und kannte für ihren Eifer keine Grenzen mehr. Die außerordentlichsten Bußwerke und Entsagungen peinigten ihren Leib; im ärmlichen Anzuge ging sie einher; Reiser- und Holzbündel mitten durch die Stadt zu tragen und die niedrigsten Geschäfte zu verrichten, war ihr, die im reinsten Meere des göttlichen Wesens durch erhabene Beschauung sich untertauchte, eine wahre Herzenslust, da sie im Lichte Gottes von ihrer Unwürdigkeit immer tiefer überzeugt wurde. Endlich ging nach dem Tode ihres Mannes (1436) auch ihr nie erloschener Wunsch, Gott in klösterlichem Leben zu

dienen, in Erfüllung. Schon vorher hatte sie, gewohnt, die römischen Damen und Fräulein von der Putz- und Genußsucht durch Beispiel und Mahnungen abzuwenden, einen Kreis derselben um sich versammelt, und so entstand in ihr der Gedanke, eine weibliche Congregation unter der Clientel der jungfräulichen Gottesgebärerin einzurichten. Allmälig erweiterte sich diese Idee zum Plane der Stiftung einer klösterlichen Gemeinde in einem eigenen Hause und unter der Regel des hl. Benedict, wie sie von den Olivetaner-Mönchen beobachtet wurde, und im J. 1433 kam diese Stiftung auch wirklich zu Stande. In diesem Institute, das von Papst Eugen IV. bestätigt und mit Privilegien und Exemtionen begnadigt wurde, sollte statt einer eigentlichen Ordensprofeß nur eine Oblation der Mitglieder stattfinden, weßhalb (und wegen des acquirirten Hauses) sie Oblaten di Tor de' Specchi (des Spiegelthurms) heißen (s. d. Art. Oblaten). So lange ihr Gatte lebte, durfte Francisca selbst in ihre Stiftung nicht eintreten, aber gleich nach seinem Ableben zog sie sich in dieselbe zurück und schloß darin als Vorsteherin im J. 1440 den 9. März, 56 Jahre alt, ihr heiliges Leben. Noch auf ihrer Bahre spendete sie Wohlthaten, indem durch Berührung ihres heiligen Leibes Kranke genasen und verstockte Sünder sich zur Beicht mächtig angetrieben fühlten. Aus ihrem Leichnam duftete ein Geruch wie von wohlriechenden Blumen. So verherrlichte sie Gott nach ihrem Tode. Welcher außerordentlichen Gnadengaben sie auch schon im Leben gewürdigt worden, ersieht man besonders aus dem Berichte ihres Beichtvaters und ersten Biographen Johannes Mattiotti über ihre Visionen im ekstatischen Zustande und über ihre Kämpfe mit den bösen Geistern. Zwar können diese Visionen, welche Francisca nur aus Gehorsam gegen ihren Beichtvater manifestirte und jederzeit dem Urtheile der römisch-katholischen Kirche unterwarf, in vielen Stücken nicht als eigentliche Revelationen betrachtet werden; jedoch das beweisen sie, daß Francisca im innigsten und vertrautesten Liebesverkehre mit Gott stand und ein großes und starkes, hocherleuchtetes und hochbegnadigtes, liebeglühendes und gotterfülltes Herz in sich trug. Im Allgemeinen hatte Francisca ihre Visionen in dem Zustande ruhiger Ekstase, aber oft ging sie daraus in den der beweglichen über, in welchem ihr von Gottes Finger berührtes zartbesaitetes Herz in liebliche Gesänge ausbrach. Merkwürdig war ihr Verkehr in und außer der Ekstase mit ihrem Schutzengel, und ihr Beichtvater erzählt unter Anderm aus ihrem Munde, daß der Glanz ihres englischen Wächters zur Nachtzeit ihr bei der Arbeit als Licht diente. Ebenso merkwürdig waren die Folgen ihrer Betrachtungen der Leiden Christi, die ihr an denselben Gliedern, an denen Christus gelitten, Schmerzen und auch eine Seitenwunde verursachten. (Vgl. die Bollandisten zum 9. März, wo Francisca's Leben und Visionen, von ihrem Beichtvater beschrieben, und eine andere Biographie von M. M. Anguillaria enthalten ist; Görres, Mystik II, 357. 514; Fullerton, Francisca Romana die Heilige, übers. von Schündelen, 2. Aufl. Köln 1856.) [Schrödl.]

Franciscanerorden, Gesammtname der vielen klösterlichen Genossenschaften, welche den hl. Franz von Assisi als Stifter verehren. In der Geschichte des von diesem Heiligen gestifteten Ordens ist es für nicht Eingeweihte befremdend, ja anstößig, daß auf dem Boden der Einen Regel im Laufe der Jahrhunderte stets neue Reformen, mannigfache Observanzen, vielnamige Corporationen entstanden sind, welche bis zu vollständiger Theilung der einen Stiftung des hl. Franciscus in drei von einander unabhängige Orden geführt haben, nämlich in die Orden der Conventualen (in Deutschland vielfach Minoriten genannt), der Kapuziner und der specifisch Franciscaner genannten Minderbrüder. Diese augenfällige Thatsache findet nur in der Geschichte des Ordens des hl. Benedict, und zwar in noch größerem Maßstabe, ein Gleichbild; sie bedarf um so mehr einer etwas tiefer greifenden, vorauszuschickenden Erklärung, weil sonst ein großer Theil der Ordensgeschichte unverständlich bleiben oder mißverstanden werden muß. Bei dem Franciscaner- wie bei dem Benedictinerorden ist diese Mannigfaltigkeit der Gestaltungen nicht bloß aus dem alle menschlichen Institutionen beherrschenden Gesetze stets fließender, bald steigender, bald fallender Entwicklung und Abwicklung zu erklären, sondern vorzüglich aus einer Eigenart der beiden Orden zu Grunde liegenden Regel — aber bei jedem in verschiedener Weise. Die Regel des hl. Benedictus an sich organisirt nur das einzelne Kloster, nicht die Gesammtheit der Klöster; Alles concentrirt sich und gipfelt im Abte, dem Vorsteher der einzelnen Communität. Eine höhere, die Einheit aller Klöster repräsentirende, ja sie bewirkende Auctorität ist in der Regel selbst nicht angeordnet; erst in späteren Zeiten ist für dieses Bedürfniß ein Supplement in der Vereinigung mehrerer Klöster zu verschiedenen Congregationen geschaffen worden. Bei der nach der ursprünglichen Sachlage unvermeidlichen Verschiedenheit in der Leitung der einzelnen Häuser und bei den mannigfach wechselnden äußeren Einflüssen war in der Geschichte des Benedictinerordens der weiteste Spielraum für alle Formen der Observanz, aber auch für Abwege und stets neue Reformen gegeben. Anders liegt die Sache beim Orden des hl. Franciscus (vgl. d. Art.). Nicht der Mangel eines Centralorganes, sondern die innere Natur der Regel selbst begünstigt stark die Mannigfaltigkeit der Observanzen und die reiche Entfaltung aller in ihr wie im Keime liegenden Stufen evangelischer Vollkommenheit. Noch mehr; so wie einerseits die erhabene Idee und Vollkommenheit, welche diese Regel vertritt, starke Anforderungen an die menschliche Gebrechlichkeit stellt und mithin auch leicht, nur zu leicht Anlaß zu Erschlaffung

und Deformation gibt, so stachelt anderseits die von der Regel aufgelegte, vielfach strenge Verbindlichkeit sowohl die Einzelnen, als auch Klöster, Provinzen und Familien, stets von Neuem zu einer heilsamen Reformation an. Die Regel enthält nämlich nicht bloß streng verbindende Gebote, sondern auch nicht verpflichtende, bloß empfohlene Räthe, wie Papst Nicolaus III. (Exiit qui seminat, art. 1) erklärt hat; ferner lassen manche der Gebote, besonders die auf praktische Uebung der Armut gerichteten, dem Wortlaute nach einen weiten Spielraum für verschiedene Grade der Vollkommenheit in der Haltung derselben. Hieraus ergibt sich einerseits die Möglichkeit, daß im Rahmen und mit Begünstigung der Regel, unbeschadet der Einheit des Ordens, eine Mannigfaltigkeit der Observanzen sich bilden kann; anderseits, daß nicht bloß die Gebrechen und Leidenschaften der Menschen, sondern viel mehr der Stachel des Gewissens, oder das berechtigte Streben, die vom Stifter empfohlene Vollkommenheit in Haltung der Gebote und Regeln für sich und Gleichgesinnte zu verwirklichen, so viele Neubildungen veranlaßt hat. Unläugbar spricht die Idee des hl. Franciscus, soweit sie in der Regel ihren Ausdruck findet, wohl für die einheitliche Organisation und Administration des Ordens, aber sie begünstigt nicht eine straffe Uniformität der einzelnen Glieder oder Häuser desselben. In Vergleich aber mit den verschiedenen Constitutionen auch der besten Reformen hat die Regel selbst den Charakter und Vorzug der Universalität, da sie einen Reichthum von Gestaltungen in sich schließt, zum höchsten Aufschwung heroischer Vollkommenheit anregt und doch auch der Schwäche gewöhnlicher Tugend sich anbequemt. Thatsächlich zieht sich auch durch die Geschichte des Ordens ein doppeltes Streben, einerseits die von der Regel gewollte Einheit des Ordens festzuhalten, anderseits die reichen Keime der Regel zu entfalten und der Erschlaffung der Zucht eine reformirte Observanz entgegenzustellen. Hierin läßt sich eine gewisse Aehnlichkeit mit der Geschichte der heiligen Kirche erkennen, die ja auch dadurch sich als wahrhaft katholisch (allgemein) darstellt, daß sie einerseits auf Grund weniger verpflichtender Gebote alle Stufen der Bildung und Vollkommenheit, alle berechtigten Eigenthümlichkeiten der Zeiten und Nationen mütterlich aufnimmt und mit schonender Hand pflegt oder bessert, anderseits aber die stets von Neuem einbrechende Erschlaffung und Entartung ihrer Mitglieder durch Reformation der Sitten mit bald größerem, bald geringerem Kraftaufwande zu überwinden sucht. Indeß läßt sich keineswegs verkennen, daß auch die Leidenschaften und Sünden der Menschen in gewisse unerquickliche Streitigkeiten über die Observanz sich stark eingemischt haben, daß auch über Nebensachen und Aeußerlichkeiten mit ungebührlichem Eifer gezankt worden ist, und daß bei der üppigen Triebkraft zu Reformen auch Mißgeburten im Laufe der Zeit hervorgetreten sind. Doch dabei besteht, daß zeitweilig eintretende Neubildungen und Reformen in der Natur der Institution selbst begründet sind, aber freilich ohne eine gewisse Reibung nicht Raum gewinnen und in's Leben treten können. Auch die große Ausdehnung des Ordens und die oft zu nahe Verbindung mit der Welt erschwerten die reine Observanz der Regel.

Die Geschichte des Ordens zerfällt in zwei merklich hervortretende Hauptperioden: die erste von der Gründung (1209) bis zur Theilung des Ordens unter Leo X. (1517), die zweite von da bis auf unsere Tage.

I. In der ersten Periode sind wieder nach den drei Jahrhunderten (vom Tode des Stifters gerechnet) drei Epochen zu unterscheiden: ein Jahrhundert der Ausbreitung und Blüte, in welchem die Einheit des Ordens und die Observanz der Regel, wenn auch nicht ohne Gegensätze und Kampf, aufrecht gehalten wurde; ein Jahrhundert des Verfalls, doch mit dem Anfange einer Reformation; ein Jahrhundert des Wachsthums der ersten großen Reform in der sogen. regularen Observanz, bei welcher der größte Theil des Ordens reformirt, der übrige zuletzt abgetrennt und selbständig constituirt wurde. — Bewunderungswürdig ist im ersten Jahrhundert seiner Geschichte die ebenso rasche als weite Ausbreitung des Ordens. „Viele, von Andacht und Buße getrieben und entflammt vom Verlangen nach Vollkommenheit in der Nachfolge Christi, verachteten alle Eitelkeit der Welt, folgten dem Beispiele des hl. Franciscus und drangen, täglich wachsend und zunehmend, schnell bis zu den Grenzen der Erde vor" (S. Bonav. Legenda major c. 4). Schon unter Franciscus wurden 12 Ordensprovinzen errichtet, welche nach dem Berichte von Eccleston (De adventu Fr. Min. in Angliam coll. 9) von Br. Elias bis zu 72 vermehrt, aber gleich nach seinem Sturze auf 32 reducirt wurden. Von dem hl. Bonaventura sollen auf dem Capitel zu Narbonne (1260) eine neue Provinz und vier Vicarien hinzugefügt sein (Verzeichniß bei Wadding und bei Dominicus de Gubernatis, Orbis Seraph. IV, 361). Frankreich hatte damals fünf große Provinzen, Spanien und Deutschland je drei, England und Hibernia (Scotia), Dalmatien, Dacien (Dänemark mit Norwegen und Schweden), Böhmen, Ungarn, Romanien (griechisches Kaiserthum), das hl. Land je eine Provinz. Die übrigen Provinzen fallen auf Italien mit Sicilien. Als Vicarien werden aufgezählt: Vicaria Bosnae mit acht Custodien (doch vielleicht erst um 1340 gegründet), Vicaria Orientis mit drei, Aquilonis mit zwei, Corsicae, welches keine Custodie, sondern nur acht Convente hatte. Alle diese Provinzen hatten zusammen 230 Custodien und 1400 Convente. Ein späteres von Bartholomäus Pisanus aufbewahrtes Verzeichniß der Provinzen (bei Wadding ad a. 1399 und de Gubernatis l. c.) gibt auch die einzelnen Custodien und Klöster namentlich an,

aber oft sehr fehlerhaft geschrieben, und zeigt, in welchem Maße unterdeß der Orden zugenommen hatte.

Ueber die mehrdeutigen Namen Custos, Custodie ist zu bemerken, daß in den ersten Jahrhunderten des Ordens die Provinzen wegen ihrer Größe in Custodien mit mehr oder weniger Klöstern eingetheilt waren, welche von einem auf den Capiteln gewählten Commissar des Provinzials (Custos) mit bestimmten Vollmachten verwaltet wurden. Jedes Kloster hatte als Localobern einen Guardian und einen Vicar und mehrere Discreten (Räthe). Die meisten Custodien im Orden hatte die große sächsische Provinz, nämlich zwölf, mit zeitweilig hundert Klöstern, während die Provinz von Köln damals nur sieben, die von Straßburg sechs Custodien hatte. Als in späterer Zeit diese Custodien nicht mehr üblich waren, wurde der Name Custos auf den ersten der Definitoren (Provinzialräthe) übertragen, der auch den Provinzial im Falle seiner Behinderung beim Generalcapitel zu vertreten hat. In dritter Bedeutung heißt Custos (regiminis) der mit dem Rechte eines Provinzials ausgestattete Obere einer Custodie in jetzt üblichem Sprachgebrauche, d. h. eines Vereines von so wenigen Klöstern, daß ihm der Name Provinz nicht gebührt. Auch die Gesammtheit der nicht wenigen Klöster im heiligen Lande und Aegypten heißt aus besonderen Gründen Custodie.

Hier sind einige Worte über die Ausbreitung des Ordens in Deutschland am Platze. Der Anfang deutscher Gründungen (1221) ist im Leben des heiligen Stifters erwähnt. Der erste Provinzial, Cäsarius von Speier (s. d. Art.), schickte von Augsburg aus, wo er das erste Provinzialcapitel hielt, noch in demselben Jahre die Brüder nach den Städten Würzburg, Mainz, Worms, Speier und Salzburg, etwas später auch nach Köln. Da der fromme Cäsarius zu seinem geistlichen Vater Franciscus zurückzukehren wünschte, wurde auf dem Capitel zu Speier (1223) Albertus von Pisa (später Generalminister) zum zweiten Provinzial gewählt, und die deutsche Provinz eingetheilt in vier Custodien: Franken unter dem Custos Marcus von Mailand, Sachsen unter dem Custos Johannes von Planocarpini, einem der bedeutendsten Brüder des Ordens, der später als Nuntius von Innocenz IV. zu den Tataren geschickt wurde, Bayern und Schwaben unter dem Custos Angelus von Worms und endlich Elsaß. Noch in demselben Jahre wurden in Sachsen kleine Häuser gegründet zu Hildesheim, Braunschweig, Goslar, Magdeburg, Halberstadt; in den beiden folgenden Jahren zu Erfurt, Eisenach, Gotha, Nordhausen, Mühlhausen und noch anderwärts. Um dieselbe Zeit fallen auch Gründungen in den anderen Custodien, namentlich zu Bamberg und Nürnberg. Auf dem Capitel zu Würzburg (1224) wurde als zweiter sächsischer Custos der verehrte Jacobus von Treviso bestimmt, welcher indeß schon im October 1225 starb. Zugleich wurde von dieser Custodie Thüringen abgezweigt und Jordanus von Giano daselbst zum Custos bestimmt. Diesem Jordanus verdanken wir die ersten und sichersten Berichte über die Gründung des Ordens in Deutschland (seine Chronik ist wieder abgedruckt in den Analecta Franciscana I, 1 sqq. und in den Abhandlungen der kgl. sächsischen Ges. der Wissensch. V, 1870, 421 ff.). An die Stelle des auf dem Generalcapitel 1227 zum dritten Provinzial der deutschen Provinz gewählten Simon Anglicus wurde der schon genannte Johannes von Planocarpini subrogirt, da Simon, als tüchtiger Theologe bekannt, zum ersten Lector der Theologie in Magdeburg verwandt wurde. Unter der kräftigen Leitung des genannten Johannes, der später, nachdem er inzwischen schon nach Spanien geschickt war, wieder Provinzial der sächsischen Provinz wurde (1233—1240), verbreitete sich der Orden rasch auch über die angrenzenden Länder Böhmen, Ungarn, Dänemark. Auf dem Generalcapitel zu Assisi (1230) wurde die deutsche Provinz getheilt in zwei Provinzen, die sächsische und die rheinische; bald darauf (1239) ward die letztere wiederum getrennt in die Kölnische und die Straßburger. Diese Dreitheilung blieb (mit verschiedenen Abgrenzungen) bis zum 16. Jahrhundert. (Ein Verzeichniß der Provinziale der sächsischen Provinz hat aus einer Leipziger Handschrift P. Ehrle S. J. veröffentlicht in der Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie 1883, 770.) Aus der sächsischen Provinz sandte Johannes von Planocarpini Brüder nach Holstein, dessen regierender Graf Adolf 1238 das graue Kleid der Brüder nahm und 1261 gottselig starb. Schon 1232 kamen die Minderbrüder nach Dänemark „mit bloßen Füßen", wie die alte dänische Chronik sagt. Rasch hatten sie dort und in Norwegen und Schweden 20 Klöster besetzt, darunter auch das 1237 gegründete Kloster zu Roskilde, wo einige Jahre später auch ein Kloster der Clarissen blühte (Langebeck, Scriptores rerum Danicarum I, 166 sqq. V, 511 sqq.). Gegen Mitte des 14. Jahrhunderts hatte die Provincia Daciae 8 Custodien mit 34 Klöstern. Die Provinz von Straßburg (Argentina) hatte Klöster in Elsaß, der Pfalz, Schwaben, Bayern, Tirol und in der Schweiz. In ihr lebten besonders im 13. Jahrhundert ausgezeichnete Männer, von welchen drei besondere Erwähnung verdienen: Berthold von Regensburg, wohl der großartigste Volksprediger, den Deutschland je gehabt hat; der eng mit ihm vereinte gottselige David von Augsburg, dessen Schriften über Ascese und Ordensdisciplin, besonders das schöne Buch De profectu Religiosorum, lange dem hl. Bonaventura zugeschrieben worden sind (beide starben um 1272); endlich der Rathgeber und Freund Rudolfs von Habsburg, Henricus Gökelmann von Isingen (Isny), welcher zuerst zum Bischof von Basel, dann 1286 zum Erzbischof von Mainz gewählt wurde (gest. 1288).

In Betreff der anderen Länder ist nur noch zu bemerken, daß der Orden von der Zeit des hl. Franciscus an im heiligen Lande festen Fuß faßte und die Provinz Syrien gründete. Unter vielen Wechselfällen und mit den schwersten Opfern und Leiden sind die Brüder bis auf den heutigen Tag Hüter der heiligen Stätten geblieben. Im Laufe der Zeit sollen in der Custodie des heiligen Landes, Aegypten eingerechnet, an 2000 Brüder des Glaubens wegen gemordet und mehr als 6000 als Opfer pestartiger Krankheiten gefallen sein. — Mit Beginn des Ordens begannen auch die Missionen unter den Ungläubigen, welche bald eine große Ausdehnung nahmen und vielen Brüdern die Krone des Martyriums einbrachten. Diese im Einzelnen bisher wenig gekannten Missionsarbeiten, sowohl im 13. und 14., als im 16., 17. und 18. Jahrhundert, leuchten in der Geschichte des Ordens mit besonderem Glanze. Auf den speciellen Artikel Missionen verweisend, erwähnen wir beiläufig die beiden Hauptwerke über Franciscanermissionen, nämlich das schon genannte Werk Orbis Seraph. V und P. Marcellino a Civezza, Storia universale delle Missioni Francescane, von welcher des siebenten Bandes erste Abtheilung 1883 zu Prato erschienen ist. Von den Missionaren jener Zeit seien nur eben namhaft gemacht die ersten fünf Martyrer des Ordens, welche zu Marocco getödtet wurden; sieben andere, getödtet zu Ceuta (1227); die seligen Martyrer Stephanus von Narbonne mit seinen Gefährten, die seligen Gentilis (gest. in Persien), Thomas von Tolentino (in Indien); ferner die vielen von den Päpsten Gregor IX. (1233), Alexander IV. (1258) und ihren Nachfolgern in fast alle Länder des Orients geschickten Nuntien und Missionare, unter welchen der erste Erzbischof von Peking, Johannes von Montecorvino, und der sel. Odoricus aus Friaul (gest. 1331) besonders hervorragen.

Von dem ersten Jahrhundert des Ordens gilt im Allgemeinen das Wort Salimbene's: „Als ich in den Orden der Minderbrüder eintrat (1238), fand ich viele Männer von großer Heiligkeit, Andacht und Gabe des Gebetes und der Contemplation und auch von großer Wissenschaft." In Betreff der Heiligen dieser Zeit siehe das am Schlusse dieses Artikels gegebene Verzeichniß der Heiligen und Seligen des Ordens. Auch in Bezug auf die Wissenschaft, besonders die theologische, glänzt das erste Jahrhundert nach dem Tode des hl. Franciscus mit Sternen erster Größe, von denen hier nur die bedeutendsten oder bekanntesten namhaft gemacht werden können. (Näheres über die meisten in den entsprechenden Artikeln.) Obenan steht der nicht mit Unrecht der Patriarcha theologorum (nämlich scholasticorum) genannte doctor irrefragabilis, Alexander von Hales, mit seiner großen, aber unvollendeten Summa theologica und anderen noch nicht edirten Schriften (gest. 1245). Neben ihm steht der in demselben Jahre verstorbene Johannes von Rochelle (Summa de anima und viele ungedruckten Schriften). Ferner sind zu nennen Odo Rigaldus (Rigaud), später Erzbischof von Rouen; der singuläre, seiner Zeit in den Naturwissenschaften vorgeeilte Roger Baco; dann Adam von Marisco; ferner der seraphische heilige Kirchenlehrer und Cardinal Bonaventura (gest. 1274) mit seinen Schülern Pechamus, Erzbischof von Canterbury, dem Ordensgeneral und Cardinal Matthäus von Aquasparta (gest. 1302), Gulielmus von Mara, Richardus von Mediavilla (gest. ca. 1300); weiter Scotus mit seinen vielen Schülern, namentlich Franciscus Mayronis, Petrus von Aquila, Tartaretus; endlich Alvarus Pelagius, die Cardinäle Bertrandus von Turre, Vitalis von Furno, alle drei unter Papst Johannes XXII. Petrus Aureolus und die Nominalisten des verirrten Occam schlugen eine von der classischen Theologie und Philosophie des 13. Jahrhunderts abweichende Richtung ein. Ueber eine große Menge anderer, theilweise noch recht verdienstvoller Schriftsteller auch der folgenden Jahrhunderte berichten Wadding (Scriptores Ordinis Minorum) und mit sehr vielen Zusätzen und Berichtigungen Hyacinth Sbaraglea (Supplementum ad Script. Ord. Min., welches nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts geschrieben, erst 1805 zu Rom gedruckt ist und auch noch viele Lücken hat). Besonders in Betreff der historischen Literatur supplirt mit vielen interessanten Notizen über spanische, in Deutschland größtentheils unbekannte Bücher der verdiente P. Marcellino von Civezza (Saggio di Bibliografia geografica, storica, etnografica Sanfrancescana, Prato 1879).

Ueberhaupt übte der Orden in dieser ersten Epoche einen heilsamen Einfluß auf alle Klassen der Gesellschaft und hielt im Ganzen und Großen die Grundsätze des hl. Franciscus in Betreff der Armut, wenn auch in verschiedenem Grade der Strenge, aufrecht. Die Generalcapitel und Generalminister zeigten durchgängig nicht geringen Eifer für Ausrottung der in einzelne Häuser oder Individuen eindringenden Mißbräuche. Eine in die Augen fallende Ausnahme macht Bruder Elias (s. d. Art.), seitdem er 1233 als zweiter Nachfolger des heiligen Stifters zum Generalminister gewählt worden. Seine von den idealen Lehren und Beispielen des Stifters nur zu schroff abstechende weltliche Richtung rief besonders bei den Brüdern in England, Frankreich und Deutschland eine so starke Reaction hervor, daß er 1239 mit Zustimmung des ihm früher sehr gewogenen Papstes Gregor IX. abgesetzt und an seine Stelle der vortreffliche, schon genannte Albert von Pisa gewählt wurde. Diesem folgte der Engländer Haymo, ein ausgezeichneter Mann, dann 1244 der bejahrte Crescentius von Jesi (in der Mark Ancona) und 1248 der durch Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und Feuereifer für die Regel hervorragende sel. Johannes von Parma. Es wurden gegen des letzteren

Orthodoxie unbegründete Anklagen gerichtet, besonders die, daß er den Irrthümern des Abtes Joachim huldige. Seine Rechtgläubigkeit wurde schon damals und zum zweiten Mal nach strengster Untersuchung vor seiner Beatification (1775) kirchlich constatirt. Er renuntiirte 1257, und auf seinen Vorschlag wurde der kaum 35 Jahre alte hl. Bonaventura von Bagnorea (s. d. Art.) gewählt, der 18 Jahre den Orden in unvergleichlicher Weise regierte. Ihm folgten 1274 Hieronymus von Ascoli (später Papst Nicolaus IV.), 1279 Bonagratia von Persiceto (bei Bologna), 1285 Arlottus von Prato, der bald starb, 1287 der bedeutende Gelehrte und spätere Cardinal Matthäus von Aquasparta, dem vorgeworfen wird, daß er zu schlaff den einbrechenden Mißbräuchen Widerstand geleistet habe, 1289 der eifrige Raymundus Gaufredi, ein Franzose, 1296 Johannes Minnius von Murro, 1305 der von Alvarus Pelagius mit Recht höchlich gelobte Gundisalvus von Vallebona, ein Spanier, unter welchem (1309) der schon seit 20 Jahren im Orden angewachsene Streit über die Armut besonders durch den vielfach maßlosen Fra Ubertino von Casale vor den heiligen Stuhl gebracht wurde. Ihm folgte 1313 Alexander von Alexandria, der die Communität des Ordens gegen die sogen. Spiritualen scharf vertheidigt hatte. Derselbe hat auch zahlreiche ungedruckte theologische Schriften, meistens im Sinne des hl. Bonaventura, geschrieben, namentlich die irrthümlich unter dem Namen des Alexander von Hales zu Venedig 1572 gedruckten Commentaria in libros Metaphysicae Aristotelis. Er starb schon 1314. Nachdem zugleich mit einer unheilvollen Sedisvacanz des heiligen Stuhles das Amt des Generals 20 Monate unbesetzt geblieben, wurde 1316 auf dem Capitel zu Neapel Michael von Cesena gewählt, der sich später mit einem geringen Bruchtheile des Ordens zu einer frevelhaften und schismatischen Opposition gegen Papst Johannes XXII. fortreißen ließ (s. d. Art. Armut, Streit über dieselbe, auch für das Folgende). So wurde das zweite Jahrhundert nach dem Tode des hl. Franciscus in bedenklichster Weise eingeleitet. Ueber den eben berührten Streit hinsichtlich der Armut muß hier noch Einiges nachgetragen werden.

Unläugbar hatte im 13. Jahrhundert das kirchliche Leben auf allen Gebieten großen Aufschwung genommen, an welchem auch der Orden der Minderbrüder nehmend und gebend keinen geringen Antheil hatte. Dagegen ist das 14. und der Anfang des 15. Jahrhunderts von schweren Wolken umdüstert, welche unter Bonifatius VIII. aufstiegen, mit dem Aufenthalte der Päpste zu Avignon wuchsen und in der langen Krisis des abendländischen Schismas den ganzen Horizont verfinsterten. Der Orden der Minderbrüder hatte, je mehr er an Raum und Zahl wuchs, desto mehr an innerer Kraft verloren und wurde, schon geschwächt, den Stürmen des 14. und 15. Jahrhunderts ausgesetzt. Die Richtung des Bruders Elias, welche eine rein natürliche, ja weltliche Klugheit repräsentirte, hatte wohl niedergehalten, aber nicht ausgerottet werden können. Auch lag es in der vom hl. Franciscus wohl erkannten und auch nicht gerade verworfenen Entwicklung des Ordens, daß in größeren Städten größere Häuser, besonders für die Studien, entstanden, und daß damit unvermeidlich die Außenseite der Armut mit ihrer erbaulichen Strenge und Einfachheit vor den Augen der Welt Abbruch litt, die Uebung strenger Armut für eine große Communität aber an Schwierigkeit wuchs. Doch hätte diese Entwicklung, wie der hl. Bonaventura vielfach nachweist und wie auch die Praxis gezeigt hat, immerhin innerhalb der von der Regel gesetzten Schranken geschehen können und sollen. Indeß gab es von der Zeit des Elias an immer häufigere Klagen über Verletzungen der Armut, und zwar nicht bloß von Seiten einzelner Eiferer, sondern auch im Munde der Generaloberen, besonders des sel. Johannes von Parma und des hl. Bonaventura. Bei der großen Ausdehnung des Ordens können derartige Fehler nicht befremden. Erst unter Bonifatius VIII. wurde im Orden der Streit über die Armut erbittert und ärgerlich. Dazu trug nicht wenig der Umstand bei, daß unter den Anhängern der strengern Richtung sich ein ungesundes Element, der sog. Joachimismus, ausgebildet hatte. In den Schriften des Abtes Joachim (gest. 1202) wird nämlich eine bevorstehende dritte herrliche Weltperiode vorausverkündet, in welcher das in der Offenbarung (14, 6) verheißene Evangelium aeternum (s. d. Art.) eintreten sollte. Er meinte damit, daß durch eine besondere Wirkung des heiligen Geistes die Gabe der Contemplation und damit der Schlüssel zum Verständniß des Buchstabens der heiligen Schrift in ganz außerordentlicher Weise würde mitgetheilt und so ein Zeitalter des heiligen Geistes und des Mönchsthums eingeleitet werden. Ein neuer Orden wurde angekündigt, durch welchen dieses Evangelium über die ganze Welt werde verbreitet werden (hierüber und über das Folgende s. die bahnbrechende Arbeit von Heinrich Denifle O. Pr. im Archive für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, Berlin 1885, 49 ff. 63 ff.). Die apocalyptischen Deutungen und Prophezeiungen des Abtes Joachim wurden eine Zeitlang von manchen Minderbrüdern auf den hl. Franciscus und seinen Orden gedeutet; zugleich ward die von ihm gelehrte Abart von Millenarismus angenommen und damit der gefährliche Boden betreten, daß man aus der Apocalypse die nächste Zukunft der Kirche zu deuten suchte. Doch waren jene Brüder weit entfernt davon, diese unklaren und schwärmerischen Ideen in unkirchlichem Sinne zu verstehen und zu verwerthen. Dieser Vorwurf trifft nur den ganz isolirt dastehenden Gerardus von Borgo San Donnino, der 1254 eigenmächtig (ignorantibus fratribus, wie Salimbene sagt) sein häretische und unsinnige Sätze enthal-

tendes Buch Introductorius in Evangelium aeternum veröffentlichte und, da er nicht widerrufen wollte, vom Orden selbst unter dem hl. Bonaventura mit Kerkerhaft gestraft wurde. Das unselige Buch bot aber in dem Streite der Pariser Universität mit den Mendicanten den Gegnern dieser Orden ein nicht verschmähtes Mittel, die Gesammtheit der Dominicaner und Franciscaner öffentlich vieler absurden Häresien zu beschuldigen. Da nun die Hauptführer der strengeren Partei im Orden, nämlich Petrus Johannes Olivi und Ubertino von Casale, den Prophezeiungen des Abtes Joachim huldigten, da auch die Schriften Olivi's, dem philosophische Klarheit und Schärfe und Präcision in der Darstellung nicht gegeben war, der theologischen Kritik in mehreren Punkten ausgesetzt waren; so wurde dadurch der Streit über eine specielle Disciplinarfrage auf das Gebiet des Glaubens hinübergespielt und maßlos verbittert. Der Anklage über Abfall von der Regel wurde die Anklage über Abfall vom Glauben gegenübergestellt, besonders nach dem erbaulichen Tode Olivi's (1297). Des Genannten Postilla in Apocalypsin wurde unter dem Papste Johannes XXII. von acht Theologen verschiedener Orden sehr scharf censurirt, und viele Propositionen, die größtentheils auf der ihm geläufigen, anstößigen Unterscheidung zwischen Ecclesia carnalis et spiritualis beruhen, als häretisch qualificirt. Will man aber den sonstigen Erklärungen des Verfassers und seiner Schüler Glauben schenken, dann lag der Fehler nur im Ausdrucke, indem sie behaupteten, die Worte ecclesia carnalis seien nur von den fleischlichen Menschen in der Kirche, durchaus nicht von einer besondern Kirche zu verstehen, also nur in dem Sinne, wie die heilige Schrift die Phrase ecclesia malignantium (Ps. 25, 5) verstehe. Selbst aus der weitläufigen Censur jener acht Theologen (bei Baluzzi, Miscellanea, ed. Mansi II, 258) kann man deutlich genug ersehen, daß Olivi das Evangelium aeternum wenigstens nicht im Sinne des Gerardus von San Donnino verstanden hat. Doch ist die genannte Postilla, wie Bernardus Guidonis berichtet, von Johannes XXII. in einem Consistorium verurtheilt worden (Du Plessis d'Argentré, Collectio judiciorum I, 334 a). Die nähere Fassung dieses Urtheils ist, so viel wir wissen, bisher unbekannt geblieben. Zu Gunsten Olivi's sprechen unter vielem Andern sein auf dem Todesbette abgelegtes, schönes Glaubensbekenntniß und sein zur Vertheidigung des Papstes Bonifatius VIII. geschriebener Brief, den Verfasser dieses zuerst in dem Historischen Jahrbuch 1882, 648 veröffentlicht hat. Auch Mansi vertheidigt Olivi's Orthodoxie in seiner Ausgabe der Miscellaneen Baluzi's III, 364.

Ueberhaupt war unter dem Papste Johannes XXII. die Erbitterung der beiden Parteien auf's Höchste gestiegen, seitdem zur Frage über die Disciplin noch der dogmatische Streit über die Armut Christi hinzutrat und Einige aus der von ihren Gegnern (den Brüdern de communitate) mit dem Namen Spiritualen oder wohl gar mit dem Schimpfnamen Fraticellen (s. d. Art.) bezeichneten Reformpartei bei Narbonne und in Toscana zu wirklichen Ausschreitungen gegen ihre Provinziale sich fortreißen ließen und einige Klöster gewaltsam in Besitz nahmen. Den Bemühungen des neuerwählten Generals Michael von Cesena gelang es, den größten Theil der Verirrten zum Gehorsam zurückzuführen. Hartnäckig blieben 25 Brüder, welche der Inquisition übergeben, dann, nachdem sie zum Widerruf gezwungen waren, entlassen wurden und bei der Königin Sancia, einer großen Gönnerin des Ordens, in Sicilien Aufnahme fanden. Dagegen wurden vier der Angeklagten, welche hartnäckig bei ihren exaltirten Ideen über die Regel des hl. Franciscus blieben, in Marseille als Häretiker verbrannt. Diese Excesse einzelner Spiritualen können indeß durchaus nicht die ungerechten Anklagen und harten Verfolgungen entschuldigen, welche gegen viele durchaus katholische, mit dem heiligsten Ernste nach dem von dem hl. Franciscus vorgesteckten Ideale strebende Männer, z. B. die seligen Angelus Clarenus und Liberatus mit ihren Schülern, ohne Grund erhoben wurden. Ein trübes, aber glaubhaftes Bild der damaligen Lage gibt die von dem genannten Angelus Clarenus um 1317 geschriebene Epistola excusatoria ad Papam (Joan. XXII) de falso impositis et Fratrum calumniis, abgedruckt in dem seltenen Werke des Fr. Flaminius (Annibali de Latera Min. Obs., Supplementum ad Bullarium Francisc., Romae 1780, Animadversiones 153—164), correcter bei Denifle und Ehrle, Archiv für Lit. u. K.-G. des M.-A. I, Heft 4, 521 ff.

Zu diesem inneren Streite kam 1322 unerwartet noch eine größere Prüfung, indem der ganze Orden und speciell mehrere Hauptkämpfer gegen die Spiritualen in Betreff der erwähnten Streitfrage über die Armut Christi in scharfe Differenzen mit dem Papste Johannes XXII. geriethen. Ja der sonst angesehene Ordensgeneral Michael von Cesena mit zwar wenigen, aber einflußreichen Brüdern, namentlich Gulielmus Occam, verirrte sich bis zum Schisma und nahm die Partei Ludwig des Bayern, unter dessen Einflusse der Franciscaner Petrus von Corbario zum Gegenpapst aufgestellt wurde, aber am Ende sich doch dem legitimen Papste wieder unterwarf (s. d. Art. Armut). Dieser doppelte, unheilvolle, mit dem Fluche vieler Sünden beladene Streit hatte natürlich die nachtheiligsten Folgen für die Disciplin und für das innere Leben vieler Brüder. Doch war noch so viel von dem alten Geiste im Orden vorherrschend, daß die immense Mehrheit der Stimmberechtigten auf dem Generalcapitel für die Grundsätze der Regel in Betreff der Armut entschieden eintrat, als der an die Stelle des abgesetzten Michael von Cesena 1329

gewählte Gerardus Odonis mit 14 Anhängern eine gewisse Milderung der Armut vom Papste erwirken und neue, von den alten Narbonensischen sehr abweichende Constitutionen einführen wollte.

Im zweiten Jahrhunderte nach dem Tode des hl. Franciscus wurde der Orden noch härteren Prüfungen ausgesetzt. Es kam über Europa das große abendländische Schisma mit seinen Kirche, Gesellschaft und Staat furchtbar zerrüttenden Folgen, und im 14. Jahrhundert die Gottesgeißel des sog. schwarzen Todes. An dieser leiblichen Pest sollen in den verschiedenen Ländern und Jahren über 100 000 Brüder gestorben sein, nicht wenige im Dienste der Pestkranken. Große Klöster, z. B. das Hauptkloster der sächsischen Provinz Magdeburg, starben zuweilen bis auf einen oder andern Bruder vollständig aus. Damit war in vielen Provinzen die Kraft des Ordens gebrochen; die rasche Aufnahme unberufener Elemente, welche die weiten Lücken füllen sollten, die Annahme der massenhaft zuströmenden frommen Stiftungen, der nach der Gottesgeißel allgemein, wie schon Villani bemerkt, nicht aufgehaltene, sondern zunehmende Verfall der christlichen Zucht und Sittlichkeit — alles dieses beschleunigte den Ruin der alten Ordenszucht. Das Schisma ferner zerriß auch die Einheit des Ordens. Wie ein Papst gegen den andern stand, so standen auch in den verschiedenen Ländern zwei oder drei Generalminister sich gegenüber. So wählten noch 1443 einige, besonders deutsche Provinzen auf einem Capitel zu Bern sich zum Generalminister den Provinzial der sächsischen Provinz, Matthias Döring, der als Vertheidiger des Nicolaus von Lyra gegen Paulus Burgensis einen Namen hatte, aber keineswegs als eifriger Ordensmann gelten konnte. Von den verschiedenen päpstlichen Curien wurden weitgehende Dispensen und Privilegien leicht erlangt. Thatsächlich hatte im Anfange des 15. Jahrhunderts die Mehrzahl der Franciscanerklöster liegende Güter oder jährliche Renten, wodurch das unzweifelhafte Grundprincip der Regel aufgegeben war. Auch die innere Disciplin litt stark an Verweltlichung, wenn auch eigentliche Sittenlosigkeit im Allgemeinen den Brüdern nicht vorgeworfen wird, und Einzelne persönlich als tugendhafte und untadelhafte Minderbrüder gelobt werden. So war etwa der Zustand der Klöster, auch nach der wohl nicht beschönigenden Klageschrift, welche französische, eine Reform erstrebende Brüder 1414 an das Concil von Konstanz richteten.

Hiermit kommen wir auf die erste große Reform des Ordens, die regulare Observanz, welche schon im 14. Jahrhundert von kleinen Anfängen anwuchs, im Anfange des 15. Jahrhunderts unter Führung der hll. Bernardinus und Johannes Capistranus zu voller Entwicklung kam und eine zweite Periode ächt seraphischen und apostolischen Geistes in dem größten Theile des Ordens zur Blüte und Reife brachte (qui languentem, immo pene mortuum per orbem universum Ordinem vivificarunt, so Leo X. Ite et vos). Die Documente für die Geschichte derselben, sowie der später zu erwähnenden Reformen finden sich am vollständigsten bei de Gubernatis (Orbis Seraph.) im 2. Bande. Mit Zustimmung und Schutz der Generalminister gründete 1334 der gottselige Johannes de Vallibus das einsame Klösterlein Bruliano bei Foligno in Umbrien und führte dort die strengste Observanz ein. Diese Reform wuchs durch die Schüler des Genannten, nämlich Gentilis von Spoleto, Angelus von Monteleone und besonders durch den Laienbruder Paulus (Paulutius) aus der gräflichen Familie der Trinci, welcher, 1309 geboren, schon mit 14 Jahren das Ordenskleid genommen hatte. Als er 1366 die Leitung der kleinen Reform übernommen hatte, kamen bald aus allen Ländern eifrige Brüder zu ihm. Papst Gregor XI. unterstützte ihn 1370 durch ein anerkennendes Schreiben, und der Ordensgeneral ernannte ihn 1387 zu seinem Commissar in der Leitung von 15 kleinen Klöstern der Observanz. Diese Reform wurde in Toscana durch den sel. Johannes von Stronconio eingeführt, welcher die beiden Klöster Fiesole und Colombajo gründete und mehrere heilige Brüder heranbildete, namentlich den großen Bernardinus von Siena (s. d. Art.) und seinen eigenen Neffen, den sel. Antonius von Stronconio, dessen noch unverwester Leib an seinem Geburtsorte mit Verehrung aufbewahrt wird. Als Paulus von Trinci 1390 starb, zählte die Observanz 23 kleine Häuser. Von dem Jahre 1421 übernahm der hl. Bernardinus die Leitung der Observantenklöster in Toscana, und nun machte die Reform in Italien an Ausdehnung und Kraft gewaltige Fortschritte. In reicher Fülle goß Gott einen wahrhaft apostolischen Geist über sie aus und gab ihr eine Menge heiliger und eifriger Prediger, welche überall in Italien gegen die große Sittenlosigkeit, gegen das alle Bande auflösende Parteiwesen und gegen die Aussaugung des Volkes durch Wucher erfolgreich auftraten und eine heilsame religiöse, sittliche und sociale Reform anbahnten. Doch konnten sie die immer klarer sich offenbarende Auflösung der socialen und politischen Ordnung, welche das Mittelalter aufgebaut hatte, und das Eindringen des für das alte Heidenthum schwärmenden Humanismus nicht hindern.

In Spanien begann eine Art von Reform schon 1397 durch die Verdienste des Petrus von Villacret. Seine Bemühungen wurden verstärkt durch seinen Schüler, den hl. Petrus Regalado; seine Stiftung wurde durch den sel. Petrus von Santoyo etwa um 1430 mit der Observanz verschmolzen. — In Frankreich waren schon um 1372 reformirte Klöster, welche von dem sel. Thomas de la Cour als Commissar des Generals geleitet wurden. Die französischen Observantenklöster erstrebten aber eine größere Selbständigkeit und erhielten 1415 von dem Concil von Konstanz das 1420 von Martin V. bestätigte

wichtige Recht, sich selbst einen Vicarius generalis zu wählen, den der General innerhalb drei Tagen bestätigen sollte, auch das Recht, ihre eigenen Capitel zu halten und sich ihre Provinzialminister selbst zu wählen. Dieselben Rechte erhielten später auch die Observanten von Spanien. Factisch war damit eine, wenn auch nicht vollständige Trennung im Orden vorhanden, und die Einheit, welche nominell noch durch den Einen Generalminister und das Generalcapitel repräsentirt wurde, war praktisch von geringer Bedeutung. Denn auch auf dem Generalcapitel, wo beide Zweige des Ordens längere Zeit hindurch zusammenkamen, ordnete jeder für sich seine Angelegenheiten, und die Observanten verzichteten in der Regel auf das ihnen zustehende Stimmrecht bei der Wahl des gemeinsamen Generalministers. Dieser wurde dann natürlich aus der Familie der Conventualen genommen, selbst als die Observanten an Zahl jene übertrafen. Nur einmal, nach dem 1441 erfolgten Tode des Gulielmus von Casale, stand auf kurze Zeit und auf besondere Anordnung des Papstes Eugen IV. der hochangesehene Observant Albertus von Sarthiano an der Spitze des ganzen Ordens als Vicar des Generals und präsidirte 1443 dem zahlreich besuchten Generalcapitel zu Padua. In Italien war anfangs diese Trennung weniger schroff, da die Führer der Observanz, die hll. Bernardinus und Capistranus, die in der Regel bestimmte Einheit und die Auctorität des Generalministers möglichst aufrecht zu halten suchten. Darum wurden die italienischen Observanten zuerst nicht von selbstgewählten Vicarii generales regiert, sondern von Commissarii generales, welche der General selbst aus ihnen wählte und mit mehr beschränkten Vollmachten ausrüstete. Noch 1438 ernannte der vortreffliche General Gulielmus von Casale den hl. Bernardinus zu seinem Commissar für die italienische Familie der Observanz. Exceptionell war die Stellung des hl. Johannes Capistranus, der längere Zeit (1431—1438) als päpstlicher Commissar ein allgemeines Aufsichtsrecht über seine Ordensfamilie übte. Doch allmälig überzeugte sich auch Johannes Capistranus, daß unter den gegebenen Umständen eine größere Selbständigkeit der stark angewachsenen Observanz nothwendig sei. Auf sein Betreiben erließ Eugen IV. 1446 die Bulle Ut sacra Minorum, in welcher der Reform zwei Vicarii generales, nämlich je einer für die cismontane und die ultramontane Familie der Observanz, mit den schon vom Concil zu Konstanz gegebenen Rechten gewährt wurden.

Je mehr diese Reform an Kraft, Ausdehnung und Ansehen gewann, desto mehr wuchsen die Schwierigkeiten und Reibereien, welche die beiden so sehr verschiedenen Richtungen in dem Einen Orden mit sich brachten. Wiederholt hatte darum der heilige Stuhl Versuche gemacht, durch eine allgemeine Reform die Einheit auf Grund milder Auslegung der Regel wieder herzustellen. In diesem Sinne ließ Martin V. durch den hl. Capistranus, dem die Einheit des Ordens sehr am Herzen lag, solche Constitutionen entwerfen, welche nur die eigentlichen Mißbräuche besonders gegen die Armut abstellen und die Disciplin neu beleben sollten. Dann berief er 1430 ein Generalcapitel nach Assisi unter dem Vorsitze seines Legaten, des Cardinals Cervantes. Wirklich wurden diese Constitutionen (constitutiones Martinianae, abgedruckt in Orbis Seraphicus III, 83 sqq.) von Allen als verpflichtend angenommen; auch wurde ein der Reform günstiger General (Wilhelm von Casale) gewählt, dem der hl. Capistranus als Rath zur Seite stehen sollte. Ihrerseits verzichteten die Observanten auf ihre General- und Provinzialvicare. So hatte es den Anschein, als sei die Reform und Einheit des ganzen Ordens gesichert. Doch wiederum erwies sich die Macht der Sitte und der Thatsachen mächtiger als alle Decrete und Gesetze; die eben unterschriebenen Documente der Einigung wurden von den Obern der Conventualen für unausführbar erklärt. Darauf hielt der Papst selbst es für ein geringeres Uebel, die allgemeine Reform preiszugeben und lieber die erste generelle Dispense für alle Klöster zu gewähren, welche die Reform nicht annehmen wollten. Auch die Observanten kehrten freudig zu ihren alten Constitutionen und ihrer selbständigen Administration mit zwei Generalvicaren zurück. Zugleich wurde noch Johannes Capistranus, wie schon bemerkt, apostolischer Commissar für die ganze Familie der Observanz. — Eugens IV. Versuch, die Einheit dadurch herzustellen, daß der von ihm provisorisch zum Generalvicar des Ordens gemachte Albertus von Sarthiano zum General gewählt werde, kam nicht zur Ausführung, da selbst der hl. Bernardinus dem Papst davon abrieth. — Anderseits strebten auch die Conventualen die alte Einheit an, indem sie Schritte thaten, damit der Bulle Ut sacra minorum derogirt und die Sonderstellung der Observanten wieder rückgängig gemacht würde. Dieser Plan hatte große Aussicht, verwirklicht zu werden, als der Generalminister und Conventual Franciscus von Rovere aus Savona unter dem Namen Sixtus IV. den päpstlichen Stuhl bestieg. Doch auch er fand, daß seine Wünsche nicht ausführbar waren, und so blieb jene Bulle bis 1517 in Kraft.

Unter der Leitung der hll. Bernardinus, Capistranus und ihrer oft wiedergewählten Nachfolger, des Marcus von Bologna und des sel. Angelus von Clavasio, breitete sich die Observanz über ganz Europa und noch weiter aus. Dem hl. Bernardinus waren in Italien schon 300 Klöster der Brüder und 200 der Clarissen untergeben. In Oberdeutschland fing die Reform 1426 an, namentlich in Heidelberg (Analecta Francisc. I. 291 sqq.); später wirkten dafür in Deutschland mit größtem Erfolge der hl. Capistranus und der Cardinal Nicolaus Cusanus. Nach Ungarn waren die Anfänge der Observanz schon 1427 ge-

drungen, noch früher nach Bosnien, wo dann 1430 der hl. Jacobus von der Mark mit außerordentlichem Erfolge für den Glauben und für die Reform der Klöster arbeitete. Vom Jahre 1451 wirkte der hl. Johannes Capistranus in Oesterreich, Böhmen, Polen, Ungarn und kam 1452 nach Breslau, 1454 nach Sachsen bis Halle, überall predigend, reformirend oder neue Klöster gründend. England hatte schon damals vortreffliche Klöster der Observanz. König Jacob von Schottland, in dessen Lande sich 14 Klöster der Minderbrüder befanden, berief (1446) Observanten aus der Kölnischen Provinz unter Führung des heiligmäßigen Cornelius von Zierikzee; diese hatten dort bald 9 Klöster, die in vortrefflicher Zucht blieben, bis sie im folgenden Jahrhundert gewaltsam unterdrückt wurden. — Schon 1455 konnte Aeneas Sylvius (später Papst Pius II.) schreiben: „Es sind über 20 000 Brüder, welche nach der Observanz genannt werden; die ganze Christenheit ist von ihnen voll." In Spanien wurde später durch Cardinal Ximenes die Observanz in alle Klöster eingeführt. — Im J. 1506 zählt ein nicht vollständiges Verzeichniß über 760 Klöster in der cismontanen Familie der Observanz, die Custodie des heiligen Landes mitgerechnet, und in der ultramontanen mehr als 454. Etwas später (1517) betrug die Zahl dieser Brüder wenigstens 30 000. Außer dem Convento sacro zu Assisi waren die Hauptsanctuarien des Ordens längst den Observanten übergeben, nämlich Maria von den Engeln seit 1415, Mont-Alverna seit 1419, etwas später auch die Custodie des heiligen Landes und viele der bedeutendsten Missionen.

Ueber den heilsamen Einfluß, den die Brüder der Observanz besonders durch ihre apostolischen Arbeiten überall ausübten, liegen die glänzendsten Zeugnisse vor. Ueber die kaum glaublichen Reisen, Arbeiten und Leistungen der hll. Johannes Capistranus und Jacobus von der Mark und auch des hl. Bernardinus s. die betr. Artt. Als vierte Säule der Observanz galt der hochgebildete sel. Albertus von Sarthiano, der als Legat des Papstes unter Anderem eine Wiedervereinigung der Armenier mit der Kirche durchsetzte. Unter der großen Schaar apostolischer Männer und Schüler der Genannten ragen besonders hervor folgende von der Kirche Beatificirte: Bernhardin von Feltre und Bernhardin von Fossa (s. d. Artt.), Matthäus von Girgento, Marcus von Montegallo, Angelus von Clavasio (Verfasser der sog. Summa Angelica, s. d. Art.), Pacificus von Ceredano, Jacobus von Bitecto, Petrus von Mogliano und die drei Polen Simon von Lipnica, Johannes von Ducla, Ladislaus von Gielnow. Den Genannten ähnlich sind Christophorus von Varese, Gabriel von Verona, Thomas Illyricus, Jacobus, Marcus und Ludovicus von Bologna und die Missionare unter den Orientalen Jacobus Primadizzi, Griso (Grysonis) aus Flandern (Apostel der Maroniten genannt), Antonius Trojani. Von den Deutschen verdient besondere Erwähnung Dietrich Coelde aus Münster (s. d. Art.), der durch Missionspredigten und Pflege der Pestkranken besonders in Holland und Belgien herrlich wirkte und 1470 einen Katechismus unter dem Namen Kerstenspieghel in niederdeutscher Sprache drucken ließ. Die erste Hauptperiode mag mit der Bemerkung geschlossen werden, daß die besprochene große Reform auch auf die ihr sich nicht anschließenden Conventualen heilsam einwirkte und eine Erneuerung der Disciplin veranlaßte, welche indeß meistens in dem Punkte der vollständigen seraphischen Armut nicht durchdrang. Diese reformirten Conventualen blieben unter der Jurisdiction der nicht reformirten Conventualen. Etwa der sechste Theil der Klöster des ganzen Ordens verschloß sich jeder Reform. Für die Ausbreitung der eine Mittelstellung einnehmenden reformirten Conventualen wirkte sehr eifrig der französische Provinzial Bonifatius von Ceva, Verfasser des in diesem Sinne compilirten, an interessanten Documenten und Notizen reichen Buches Firmamentum trium Ordinum P. N. Francisci, dessen Originalausgabe (Paris 1512) selten und hochgeschätzt ist. Auch in Deutschland finden wir die halbe Reform unter dem Namen Observantes de Communitate, während die von besonderen Provinzialvicaren geleiteten Brüder Observantes de Familia (spöttisch de Bulla) genannt wurden. Jenen gehörte damals der größere Theil der sächsischen Provinz an; die Observantes de Familia aber machten wohl nicht mehr als ein Drittel derselben aus.

Eine Bemerkung sei hier eingeschaltet über das vieldeutige Wort conventualis. Es wurde im 13. Jahrhundert zunächst von den größeren Klöstern der Städte, in welchen der Gottesdienst nach Art der Collegiatkirchen feierlich gehalten wurde, gebraucht, um sie von den kleinen, einsam gelegenen Häusern (eremitoria) zu unterscheiden; aber von den Brüdern gesagt, drückte es ursprünglich nur die legale Zugehörigkeit zu einem Convent aus im Gegensatz zu fremden Brüdern (hospites). Vom 14. Jahrhundert an hatte es die specielle Bedeutung erhalten, daß dadurch die in nicht reformirten Klöstern Lebenden von den sogen. Observanten unterschieden wurden. Seit 1517 bezeichnet es den selbständigen Orden der Fratres Minores Conventuales (s. hierüber Orbis Seraph. II, 133 sqq.).

II. Die zweite Periode der Ordensgeschichte beginnt mit der vollständigen Theilung des Ordens unter Leo X. in dem für die ganze Kirche so verhängnißvollen Jahre 1517. Dieser Papst berief damals ein Capitulum generalissimum nach Rom, machte noch einen vergeblichen Versuch zur Fusion der verschiedenen Observanzen und hielt es dann für besser oder für weniger nachtheilig, der so lange bestandenen und unheilbaren inneren Differenz der Observanz durch äußere Trennung in zwei selbständige Orden ein Ende zu machen. Durch die Constitution Ite et vos in vineam und die gleich fol-

gende Omnipotens Deus separirte er die Klöster, welche ihre Privilegien behalten wollten, von denjenigen, welche die Regel ohne Dispensation zu halten wünschten. Die letzteren wurden zu einem einzigen Körper vereinigt, und deßhalb wurden vier kleinere, sämmtlich wenig zahlreiche Reformen mit der von der Observanz verschmolzen. Es waren dieß die Clarener, 1294 von dem sel. Angelus Clarenus begonnen; die im Norden Frankreichs und in Belgien um 1412 von der hl. Coleta reformirten Coletaner; die Amadeer in der Lombardei, um 1400 von dem sel. Amadeus von Silva gegründet; endlich zwei Custodien der Discalceaten in Spanien und Portugal, von welchen noch später die Rede sein wird. Die so unter dem Namen Fratres Minores S. Francisci regularis observantiae Vereinten mußten nun sich ein Haupt wählen aus ihrer Mitte (ne caput suis membris difforme appareat), und zwar nicht mehr auf Lebenszeit, sondern nur auf 6 Jahre. Dem Gewählten wurde das alte Ordenssiegel und der Titel Minister generalis totius Ordinis S. Francisci gegeben. Als solcher wurde der Generalvicar der Observanten Christophorus von Forli gewählt. Den Conventualen wurden ihre Privilegien bestätigt, namentlich das Recht, liegende Güter und Renten zu haben, und sich einen Generalobern zu wählen, der den Titel Magister generalis Fratrum Minorum Conventualium führen, aber seine Bestätigung bei dem Minister generalis totius Ordinis nachsuchen sollte. Doch diese Clausel und auch das Wort Magister wurden später wieder aufgegeben.

Nach dieser tief eingreifenden Maßregel traten viele einzelne Brüder, Klöster und ganze Provinzen, besonders die genannten reformirten Conventualen, zu der regulären Observanz über, in Spanien zum Theil gezwungen. In Frankreich sollen den Conventualen nur 48 Klöster geblieben sein; auch in Deutschland behielten sie nur wenige. Mit dieser Ausdehnung und mit der Aufnahme so verschiedenartig gebildeter Elemente verlor die Observanz an innerer Kraft und Einheit; und auf den nächsten Generalcapiteln, besonders dem zu Lyon 1521, machte die neue Eintheilung und Organisation vieler Provinzen nicht geringe Schwierigkeit. Mehrere Provinzen in Frankreich wurden getheilt nicht nach der örtlichen Lage der Klöster, sondern nach der Unterscheidung der Observantes de Communitate und de Familia. In derselben Weise wurden die 100 Klöster der sächsischen Provinz getheilt, und die Observantes de Communitate zu einer Provinz mit dem Namen Saxonia S. Johannis Baptistae, die Observantes de Familia zu der Saxonia S. Crucis vereinigt. Doch schon auf dem Generalcapitel zu Burgos (1523) wurde von der des hl. Johannes Baptista wieder die Provinz Thuringia S. Elisabeth abgetrennt. — Um vorgreifend hier gleich Einiges anzuschließen, so kam die sächsische Provinz des hl. Johannes Baptista oder der reformirten Conventualen durch die einbrechende kirchliche Revolution nie zu voller Organisation, ging bald ganz unter und konnte auch nicht restaurirt werden, obwohl noch 1629 von dem General Bernardinus von Siena dafür gearbeitet wurde (siehe Extractus ex annalibus P. Adami Burvenih (?) in des P. Marcellino von Civezza Saggio di bibliografia, 171). Indessen das zu Burgos gemachte Decret über die Errichtung der thüringischen Provinz kam doch noch 1633 zur Ausführung, zuerst mit wenigen Klöstern, die dann allmälig bis auf 18 anwuchsen. Unter diesen sind namhaft zu machen die Klöster zu Fulda, Limburg, Wetzlar, Montabaur, Worbis, Hadamar und Attendorn. Ebenso hat sich die den schwersten Bedrängnissen ausgesetzte Saxonia S. Crucis nach tragischen Geschicken durch besondere Fügung Gottes vor gänzlichem Untergang retten und ihren Namen und Stamm bis auf den heutigen Tag erhalten können. Ihre der eigentlichen Observanz angehörigen Klöster, etwa 30, hielten sich durchgängig standhaft in jahrelangen Verfolgungen und wichen nur der äußersten Gewalt. Im J. 1554 bestanden noch wenigstens 15 und 1559 noch die Häuser zu Halle, Brandenburg, Angermünde und Gandersheim. Rühmlich endete das Kloster zu Magdeburg; eingeschlossen in der Kirche lebten mehrere Brüder mit ihrem Guardian noch 10 Jahre in harter Bedrängniß und zogen 1542 paarweise, den Rosenkranz in der Hand, durch die Stadt nach Halberstadt, dem einzigen Kloster, welches unter vielen Wechselfällen günstigere Zeiten erlebte und der neuorganisirten Saxonia S. Crucis als ihr am meisten gegen Osten gelegenes Kloster einverleibt wurde. Durch die Bemühungen des ausgezeichneten Generalcommissars der belgisch-deutschen Nation, Josephus Bergaigne, kam die Kölner Provinz der bis auf Einen Priester, den Guardian zu Halberstadt, ausgestorbenen Saxonia zu Hilfe. Auf einem Capitel zu Fulda 1628 besetzte sie wieder das Kloster zu Halberstadt, trat mehrere Klöster in Westfalen ab, namentlich die zu Hamm, Dorsten, Bielefeld, und gab ihr auch den vortrefflichen Henricus Lotz als ersten Provinzial. Nach dem westfälischen Frieden gewann diese Provinz in Westfalen noch Klöster zu Münster, Warendorf, Paderborn, Rietberg u. s. f. und hatte später wieder 18 Convente, 5 Residenzen und eine Zeitlang 35 Missionsstationen (siehe die vortreffliche Schrift von Woker, Geschichte der Norddeutschen Franciscaner-Missionen, Freiburg 1880, 26—72).

Mit dem Gesagten ist schon der gewaltige Kirchensturm angedeutet, der, 1517 beginnend, in den nordischen Reichen und einem großen Theile Deutschlands nicht bloß einige arme Franciscanerklöster, sondern alle katholischen Institute wegfegte, selbst den katholischen Glauben ausrottete und viele Länder Europa's mit Blut und Trümmern bedeckte. Schon damals wurde die Beobachtung gemacht, daß die Klöster, in

welchen die Ordenszucht blühte, im Allgemeinen eine heldenmüthige Treue gegen Gott und die Kirche bewiesen, abgesehen von einzelnen Apostaten; daß umgekehrt zuchtlose Klöster nicht wenige der schlimmsten Kirchenstürmer lieferten. Dasselbe gilt auch von dem Franciscanerorden; die Klöster der eigentlichen Observanz in Deutschland, den Niederlanden, Frankreich, England, Schottland, auch die durch später erfolgten Anschluß an die Observanz gehobenen Klöster in Dänemark haben gegenüber der fanatischen Wuth der Geusen und Hugenotten, sowie der unmenschlichen Grausamkeit Heinrichs VIII., Elisabeths, Christians II. standhaft der Kirche und dem Orden die Treue bewahrt. Nachweislich sind in den verschiedenen Ländern Europa's während eines Jahrhunderts wenigstens 500 Brüder des Glaubens wegen getödtet (P. Gaudentius, Beiträge zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, Vorrede). Bekannt ist, daß die Geusen in den Niederlanden und die Hugenotten in Frankreich jeden Priester und Ordensmann, der ihnen in die Hände fiel, oft unter ausgesuchten Martern zu tödten pflegten und die Kirchen und Klöster nicht bloß ausplünderten, sondern oft zerstörten. Heinrich VIII. ließ, nachdem er mit Rom gebrochen, gleich die Klöster der Observanten gewaltsam schließen, 200 (andere Quellen sagen alle) Brüder in unmenschlicher Haft einkerkern, in welcher ein Theil den Leiden erlag; die anderen wurden aus dem Lande vertrieben bis auf sechs, die er in barbarischer Weise hinrichten ließ. Zuerst starben die beiden Guardiane von Canterbury und Richmond, Hugo Risibe und Richardus Riche, später der ehrwürdige und gelehrte Johannes Forest, der Beichtvater der Königin Katharina, dann die drei übrigen. Unter Elisabeth, Jacob I., Karl I. und II. wurden noch mehrere hingerichtet. Ueber die zahlreichen Martyrer Englands aus allen Ständen berichtet das zuverlässige, bekannte Buch des Bischofs Richard Challoner; speciell über die Franciscaner P. Thomas Burcherius (Historia ecclesiast. de martyrio Fratrum Ordinis Minorum, Ingolstadii 1535) und P. Angelus a S. Clara (Certamen Seraphicum fidei Provinciae Angliae, Duaci 1661, eben jetzt neu herausgegeben von dem Collegium des hl. Bonaventura zu Quaracchi bei Florenz). Ueber die ersten Martyrer des Ordens in Holland ist eine Hauptquelle die lateinische Schrift des berühmten Wilhelm Estius Hessalius, auch in's Deutsche übersetzt, mit dem Titel: Geschichte der Martyrer von Gorcum, Warendorf 1867. Die Mißhandlung und Vertreibung der Brüder in Dänemark berichtet einer der damals vertriebenen Brüder in einer lateinischen, zuerst von dem Protestanten Knudsen herausgegebenen Chronik, welche auch in's Dänische (von Carup), Französische und Italienische (von P. Marcellino von Civezza) übersetzt ist. — Die erste zusammenhangende mehr eingehende, wenn auch nicht erschöpfende Darstellung dieser gewaltsamen Unterdrückung und Verfolung des Ordens in allen protestantisch gewordenen Ländern hat der verdiente P. Marcellino von Civezza Min. Obs. in seiner Storia universale delle missioni Francescane VII, p. I, Prato 1883, 62—936 gegeben, wo sich auch S. 201 ein (nicht vollständiges) Verzeichniß der in Deutschland Getödteten findet; eine andere sehr umfassende Liste der in Frankreich von den Hugenotten Erschlagenen gibt Tableau synoptique de l'histoire de tout l'Ordre séraphique von P. Marie Léon Patrem, Paris 1879. Zahlreiche Notizen mit reicher Angabe der Quellen bietet P. Gaudentius in seinen schon genannten Beiträgen zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts. Ueber die österreichischen Länder siehe P. Placidus Herzog, Cosmographia Franciscanorum Austriacae Provinciae in den Analecta Franciscana I, 41 sqq.

Uebrigens leistete der Orden der religiösen Revolution nicht bloß passiven Widerstand, sondern in allen Ländern hat es gleich vom Anfange an nicht an Brüdern gefehlt, welche in Wort und Schrift der mit dem ersten Zauber der Neuheit orkanhaft einbrechenden Neuerung muthig und energisch, auch theilweise mit Erfolg Widerstand leisteten. Freilich konnten sie das Uebel, welches seine tiefsten Wurzeln in den damaligen kirchlichen, socialen und politischen Zuständen hatte, nicht ausrotten. Wir verweisen hierfür auf das schon genannte Buch des P. Gaudentius, wo auch die Schriften der unten aufgezählten Männer und vieler Anderen angegeben sind, und begnügen uns damit, hier nur einige Namen zu nennen. — Die Franciscaner in Jüterbogk publicirten schon 1519 viele Thesen gegen Luther; es schrieben schon früh gegen ihn Matthias Teufel in Celle, Augustinus von Alveldt und Johannes Faber in Leipzig, Johannes Datoris in Halle, Henricus Helmesius in Köln, Thomas Regius in Schwerin. In Hessen vertheidigte den katholischen Glauben gegen den Landgrafen kraftvoll der bedeutende P. Nicolaus Ferber, Guardian zu Marburg und dann Provinzial von der Kölner Provinz, der zuletzt als Generalcommissar einen großen Theil des Ordens, namentlich in Spanien und Flandern, visitirte; ebenso in Erfurt Konrad Clinge; in Mainz Johannes Wild (s. d. Art.); Johannes von Deventer und Henricus Heller in Köln; Thomas Murner in Oberdeutschland und der Schweiz. In Bayern war eine starke Säule des Katholicismus der unermüdliche Prediger und Schriftsteller Kaspar Schatzger, und mit ihm Johannes Winzler; in Schlesien Antonius von Breslau, in Polen Bernardinus Gebron, in Belgien das Franciscanerkloster zu Löwen mit vielen tüchtigen Theologen, unter denen damals der im Rufe der Heiligkeit 1537 verstorbene Franciscus Titelmann als Exeget hervorragte; auch der von Pallavicini in seiner Geschichte des Concils von Trient gerühmte Johannes Glapion, Beichtvater des Kaisers Karl V., verdient besondere Erwäh-

nung. Die immer mehr erstarkte katholische Reaction, welche eine wahre innere und äußere Reformation in allen Gliedern der Kirche anstrebte, war mit dem Concil von Trient zum Durchbruch gekommen und wurde von neuen Orden und Congregationen, welche besonders für die katholische Erziehung der Jugend Unendliches leisteten, und von großen Heiligen, namentlich in Italien und Spanien, getragen und befördert. An der Spitze der katholischen Bewegung stand Spanien, das damals auf den Gipfel seiner Entwicklung gekommen war, und auch in seinen Franciscanerklöstern eine Epoche der größten Blüte mit vielen Heroen der Heiligkeit und apostolischer Wirksamkeit hervorbrachte. Ein gewaltiger Zug zu neuen, strengsten Reformen regte sich schon in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts in Italien und Spanien. Hohe Anerkennung verdienen die Bemühungen des Ordensgenerals Franciscus Lichetus von Brescia, auch als Commentator des Scotus berühmt, der einen großen Theil des Ordens in Frankreich, Deutschland und Böhmen persönlich visitirte und an den Anstrengungen der Reisen 1520 zu Buda-Pesth starb. Konnte er auch viele deutsche Klöster vor gewaltsamer Unterdrückung nicht retten, so bestärkte er doch durch Wort und Beispiel die Brüder in der Treue gegen die Kirche und den Orden. Eine Zierde des Ordens war auch der 1523 gewählte Generalminister Franciscus Quinnonius, ein Spanier, 1528 zur Cardinalswürde erhoben (gest. 1540). Beide Genannten eiferten für die Klosterzucht im Allgemeinen und beförderten die Einrichtung von strengeren Recollectionshäusern.

Von neuen, zu besonderen Körperschaften gebildeten Reformen sind an erster Stelle die Kapuziner zu nennen. Diese Reform wurde von dem Observanten und eifrigen Missionsprediger Matthäus Bassi um 1525 angefangen, erlangte 1528 unter nomineller Jurisdiction des Generalministers der Conventualen ihre Selbständigkeit und entwickelte sich nach verschiedenen Mißgeschicken so kräftig, daß sie nach kaum 100 Jahren schon an 50 Provinzen mit 1500 Klöstern und über 24 000 Brüdern hatte und durch viele heilige und apostolische Männer unter Katholiken und Ungläubigen eine überaus gesegnete Wirksamkeit entfaltete. Paulus V. befreite sie 1619 von der Jurisdiction der Conventualen und gab ihnen einen unabhängigen Generalminister. Von da an stehen die Kapuziner als der dritte selbständige Orden neben den Conventualen und den Franciscanern der Observanz mit ihren verschiedenen reformirten Zweigen (Näheres im Art. Kapuziner).

In Spanien entstand eine andere, höchst bedeutende Reform, welche aber nur einen Zweig an dem Stamme der Observanz bildet. Es sind die oben genannten Discalceaten, welche schon vor der Trennung des Ordens im J. 1517 einige selbständige Custodien gebildet hatten. Der sel. Johannes von Puebla, welcher aus der gräflichen, dem königlichen Hause verwandten Familie Belalcazar stammte und in Italien das Ordenskleid genommen, auch längere Zeit in dem Klösterlein Le Carceri bei Assisi gelebt hatte, gründete 1487 in Spanien mit Beihilfe einiger italienischer Brüder aus Le Carceri einige kleine Häuser von strengster Zucht und Armut. Diese wurden zu der ersten Custodie der Discalceaten, die Custodia Angelorum, unter der unmittelbaren Jurisdiction des Generalministers vereinigt. Seine beiden Schüler Johannes von Guadalupe und Petrus Melpari (von hohem Adel, aber nur Laienbruder) verschärften noch die Strenge und breiteten die Reform aus, indem sie ihren beiden Custodien (später Provinzen) Pietatis in Portugal und S. Gabrielis in Spanien volle Unabhängigkeit von den Provinzialen der Observanz unter langen Kämpfen errangen. — In dieser Familie der Discalceaten war der hl. Petrus von Alcantara (s. d. Art.), dessen Name schon den Gipfel enormer Bußstrenge bezeichnet, gebildet, hatte sie als Provinzial geleitet und fühlte sich angetrieben, eine noch strengere Reform zu gründen, um auf auserlesene Brüder seinen Geist außerordentlicher Abtödtung und Contemplation zu übertragen. Mit Approbation des Papstes Paul IV. gründete er 1555 einen besondern Zweig der Discalceaten, zunächst die Provinz S. Josephi. Von hier aus verbreitete sich die Lebensweise der Discalceaten über Spanien und Portugal, in welchen Ländern sie bald sieben Provinzen hatten, über Amerika mit zwei Provinzen, die Philippinen mit einer Custodie. Auch gewann sie zwei Provinzen (Alcantariner) im Königreich Neapel und brachte besonders im 16. und 17. Jahrhundert eine erstaunliche Fülle von heiligen und apostolischen Männern hervor. So z. B. hat bloß die Eine Provinz des hl. Johannes Baptista von der Reform des hl. Petrus von Alcantara, deren Hauptkloster bei Valencia lag, in etwa 100 Jahren über 130 Brüder gehabt, welche im Rufe außerordentlicher Heiligkeit verstorben waren, deren Leben in einem dem Verf. vorliegenden, officiellen und eidlich beglaubigten Berichte näher beschrieben ist. Die anderen Provinzen dieser Reform standen der genannten hierin nicht nach. Die Provinzen der Discalceaten haben auch zahlreiche, gottbegeisterte Missionare geliefert, welche in allen spanischen Colonien Großes für die Bekehrung der Heiden leisteten. So gingen 1524 aus der nicht großen Provinz S. Gabrielis P. Martinus von Valencia und 12 Gefährten, welche sämmtlich im Rufe außerordentlicher Heiligkeit standen, nach Mexico, wo sie mit bewunderungswürdigem Erfolge wirkten. Vor ihnen waren schon seit 30 Jahren andere Missionare des Ordens von verschiedenen Familien und Provinzen an vielen Orten Amerika's thätig und hatten Klöster gegründet. Wir nennen hier den Freund und Gönner des Christoph Columbus, Johannes Perez, ferner den 1511 zum ersten Bischof Amerika's auf S. Domingo prä-

conisirten Garcias von Padilla, und drei Brüder aus dem Convent von Brügge in Belgien (1523), von denen der Laienbruder Petrus von Gent in fünfzigjähriger Arbeit eine unglaubliche Menge von Bekehrungen bewirkt hat. Noch verdient bemerkt zu werden, daß derselbe Geist der Strengheit damals in den spanischen Provinzen der Observanz, mit Begünstigung und unter der Jurisdiction der Provinzialminister, viele sog. Recollectionshäuser hervorrief. Wiederholt schärften die Generalcapitel ein, es sollten in jeder Provinz wenigstens zwei, höchstens vier solcher Klöster, für welche besondere Constitutionen entworfen waren, zur Pflege der Buße und der Contemplation bestimmt werden. Nur aus freier Wahl trat man in diese Recollectionshäuser, die das Recht hatten, sich einen Guardian aus ihrer Mitte zu wählen und einen eigenen Definitor (Provinzialrath) zu haben, im Uebrigen aber der Provinz incorporirt blieben. Ein Versuch, den der durch seine Heiligkeit und theologischen Schriften berühmte Recollect Angelus de Paz (gest. 1596 zu Rom) machte, die Recollecten Spaniens zu selbständigen Provinzen zu vereinigen, mißlang, da die von ihm mit päpstlicher Bewilligung errichtete Provinz von der spanischen Regierung gewaltsam wieder aufgelöst wurde. — Aus diesen spanischen Recollectionsklöstern sind große Männer hervorgegangen, z. B. der unvergleichliche Erzbischof, Cardinal und Staatsminister Franciscus Ximenez und der erste Erzbischof von Mexico Johannes Zumarraga, ferner der hl. Franciscus Solanus, der Apostel Südamerika's, die seligen Nicolaus Factor und Salvator von Horta.

Auch in Italien entstand im 16. Jahrhundert eine andere weitverbreitete Reform, welche von kleinen Ritiro's (Recollectionshäusern) ausging; sie gewann allmälig dieselbe Selbständigkeit, welche die Discalceaten in Spanien errungen hatten (doch unter der Jurisdiction des gemeinsamen Generalministers). Auch sonst stimmten diese italienischen Reformaten mit den Discalceaten im Wesentlichen überein. Unter dem Schutze der Ordensgenerale, besonders des Lichetus und Quinnonius, begann diese Erneuerung der Observanz in dem Ritiro von Fontecolombo (im Thale von Rieti) und nahm unter der Führung des in jeder Hinsicht hervorragenden Spaniers Stephanus Molina so zu, daß Papst Clemens VII. diesen Häusern 1531 in der Bulle In suprema einen nur dem Generalminister unterworfenen Custos gewährte. Doch erst vom Jahre 1578 an, seit Gregor XIII., fanden die Reformaten in den meisten Provinzen Italiens große Verbreitung und noch mehr unter dem für die Reform der Orden eifernden Clemens VIII., der ihnen durch apostolische Visitatoren und durch Approbation besonderer Constitutionen große Gunst erwies. Da die Zahl der Klöster und Custodien immer wuchs, indem besonders viele alte Sanctuarien des Ordens und kleine einsame Klöster von ihnen besetzt wurden, erhob Urban VIII. 1639 die Custodien der Reformaten zu eigentlichen Provinzen, welche, nur dem General und dem Generalcapitel unterworfen, unabhängig von der Jurisdiction der Provinziale der Observanz bestehen und mit gleichem Recht auf den Generalcapiteln durch ihre Provinziale vertreten sind. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts verbreitete sich diese Reform auch außerhalb Italiens, kam nach Tirol und etwas später nach Deutschland (wo die alte Provincia Argentina sie annahm, die in Bayern viele Klöster hatte), ferner nach Oesterreich, Ungarn und Polen. In den letzteren Ländern bestanden und bestehen Provinzen der Observanten und Reformaten örtlich neben einander, wie in Italien.

In Frankreich hatten die furchtbaren Bürger- und Religionskriege und die Grausamkeit der Hugenotten viele Klöster zerstört, Hunderte der besten Brüder getödtet und viele der Uebrigen gezwungen, jahrelang unstät umherzuirren. Es konnte nicht fehlen, daß dadurch auch die Disciplin Abbruch litt. Sobald wieder mehr geordnete Zustände eintraten, suchten eifrige Brüder, namentlich Franciscus Doziech (etwa um 1596), zunächst Recollectionshäuser, unter anderen eines zu Nevers, einzurichten; diese wurden schon 1602 zu eigenen Custodien vereinigt und erhielten die Privilegien der Reformaten in Italien. Sie wurden dann zu zwei Provinzen und einer Custodie vereinigt, welche allmälig zu neun Provinzen der Recollecten anwuchsen. Große Verdienste erwarben sich die Recollecten Frankreichs um die Hebung der tief gesunkenen Sittlichkeit und um die Bekehrung der Irrgläubigen. Diese Reform wurde im Anfange des 17. Jahrhunderts auch von den auf das Festland geflüchteten englischen und irländischen Franciscanern mit einigen Modificationen angenommen. Gleiches thaten die Klöster Belgiens, welche 1523 zu der blühenden Provinz Flandern (S. Josephi) von der Observanz waren vereinigt worden. Auch die kölnische Provinz, die niederdeutsche, die sächsische S. Crucis und die thüringische S. Elisabethae reformirten ihre Municipalstatuten für alle ihre Klöster im Wesentlichen nach denen der Recollecten und nahmen auch diesen Namen oder den mehr generellen strictioris observantiae an, mit welchem in den päpstlichen Rescripten sowohl die Discalceaten, als die Reformaten und die Recollecten nicht selten bezeichnet werden. Auf weiten Gebieten hat diese dreinamige Reform der strengern Observanz schöne Früchte gebracht; viele Martyrer, viele heilige und gelehrte Männer sind aus ihrem Schooße hervorgegangen, wie man schon aus dem chronologisch geordneten Abriß ihrer Geschichte ersehen kann, den P. Anton Maria von Vicenza in den Analecta Franciscana (I, 356 sqq.) veröffentlicht hat.

Rühmliche Erwähnung verdient die benachbarte Provinz von Flandern, die nicht wenige Martyrer, viele eifrige Missionare und manche tüchtige Theologen gehabt hat. Unter den letz-

teren sind zu nennen Adam Sasbold, Henricus Sebulius, der schon erwähnte Franciscus Titelmann, Aegidius und Petrus von Monte, Matthias Hauzeur, Theodor Smising, ferner der durch sein riesiges Werk De Sacramentis bekannte Bosco, Wilhelm Herinx, später Bischof von Ypern; ferner der in Ordens- und Staatsgeschäften vielfach verwandte Joseph Bergaigne, Erzbischof von Cambrai und Bevollmächtigter des Königs von Spanien bei den Verhandlungen des westfälischen Friedens (gest. 1647); endlich der sehr thätige Commissarius generalis Petrus Marchant. — Die irländischen Franciscaner, aus der Heimat vertrieben, errichteten blühende Collegien in Spanien und Portugal, in Löwen, Prag und Rom, aus welchen eifrige Missionare, mehrere Martyrer und tüchtige Gelehrte hervorgingen. Es mag nur an Lucas Wadding (1588—1658) erinnert werden, der durch seine ausgebreitete wissenschaftliche und kirchliche Thätigkeit berühmt ist. Er stammte aus einer edlen irländischen Familie, war in Spanien gebildet worden und erhielt von dem General Benignus von Genua den Auftrag, die Annales Ordinis Minorum zu schreiben. Den Plan zu diesem großen Werke mit der Aufforderung, die Materialien dazu zu liefern, theilte derselbe General in einem am 20. April 1619 geschriebenen interessanten Schreiben dem ganzen Orden mit (Continuatio Annal. XXV, 347 sqq.). Wadding selbst edirte acht Foliobände dieser Annalen, sowie die Scriptores Ordinis Minorum und viele andere Bücher und Abhandlungen; er besorgte auch die beste Ausgabe des Scotus in 12 Foliobänden, gründete für seine Landsleute die beiden Collegien zu Rom (S. Isidoro) und zu Capranica und entwickelte eine seltene Arbeitskraft und Thätigkeit, ohne bei den regelmäßigen klösterlichen Uebungen und dem nächtlichen Chordienste zu fehlen. Aus S. Isidoro sind viele im ganzen Orden verwendete Lectoren und nicht wenige Schriftsteller hervorgegangen. Von hervorragenden irländischen Brüdern stehen hier noch Mauritius von Porto, ernannt zum Erzbischof von Tuam, Hugo Cavellus, Commentator des Scotus und 1626 als Erzbischof von Armagh präconisirt, Florentius Conrius, Erzbischof von Tuam (s. d. Art.). — Aus einer in den zu Segovia 1621 veröffentlichten Ordensconstitutionen gegebenen Statistik (auch in Orbis Seraphicus III, 684) ersieht man, wie der Orden nach hundertjährigen schweren Bedrängnissen sich neu organisirt und die in der alten Welt erlittenen Verluste durch Gewinn in den neu entdeckten Welttheilen ersetzt hatte. Der ganze unter dem General stehende Orden war nämlich, wie schon oben angegeben, getheilt in zwei Familien, welche (von Rom aus gerechnet) die cis- und die ultramontane genannt wurden und zusammen, außer der Custodie des heiligen Landes, 101 Provinzen zählten, von denen drei nur dem Namen nach noch bestanden. Die cismontane Familie hatte drei Nationen: die lombardische, die neapolitanische und die ultramontane (in speciellem Sinne), nämlich in den österreichischen, ungarischen und polnischen Ländern, in Bosnien, Griechenland, Albanien und dem heiligen Lande. Die ultramontane Familie zerfiel in die spanische, die französische und die belgo-germanische Nation. Spanien mit Portugal hatte 25 Provinzen, unter welchen 7 den Discalceaten gehörten; in Mittel- und Südamerika bestanden schon 17 Provinzen (darunter 2 der Discalceaten). In Ostindien waren einige Custodien. Frankreich hatte 13 Provinzen (drei reformirte). Zur belgo-germanischen Nation gehörten die Provinzen Flandriae, Germaniae inferioris, Hiberniae, Angliae, S. Andreae, und die drei deutschen Argentinae, Coloniae und Saxonia S. Crucis. Die Provinzen Scotiae, Daciae und Saxonia S. Baptistae werden als nicht mehr bestehend bezeichnet.

Um die Zunahme des Ordens und namentlich die Resultate der Reformbewegung zu zeigen, geben wir noch einen Ueberblick über die Statistik des Ordens etwas vor der Mitte des 18. Jahrhunderts, welche in der Chronologia historico-legalis seraphici Ordinis III, Appendix XXXVI sqq. abgedruckt ist. Hiernach hatte die ultramontane Familie (zwei Provinzen der Alcantariner im Neapolitanischen mitgerechnet) 83 Provinzen, 3 Custodien und den exemten, nur dem General unterstehenden großen Convent von Paris, in welchem zwischen 600—900 Brüder, meist studirende, zu leben pflegten. Von diesen Provinzen lagen 17 in Amerika, 4 Provinzen oder Custodien in Ostindien und auf den azorischen und philippinischen Inseln. Der regularen Observanz gehörten 38, den Discalceaten 19, den Recollecten 18 Provinzen. — Die cismontane Familie in Italien, Tirol, Bayern, Oesterreich, Polen, Ungarn, auf der Balkaninsel mit Griechenland und dem heiligen Lande hatte 74 Provinzen, von denen 37 den Reformaten gehörten. Von diesem Verzeichniß etwas abweichend, werden auf dem Generalcapitel zu Mantua (1762) im Ganzen 165 Provinzen, 1677 Convente und 67 879 Religiosen angegeben.

Die Verwaltung dieses über die ganze Welt zerstreuten Organismus war sehr complicirt und schwierig. Leo X. hatte bestimmt, der Generalminister solle alle sechs Jahre von einem Generalcapitel erwählt werden, und zwar abwechselnd bald aus der cismontanen Familie, bald aus der ultramontanen; ferner, für die Familie, aus welcher der Generalminister nicht genommen werde, solle ein Commissarius generalis auf drei Jahre zur Erledigung der gewöhnlichen Geschäfte von demselben Capitel gewählt werden; nach diesen drei Jahren aber solle von einer Congregatio generalis der Provinziale seiner Familie (später von dem General selbst mit seinem Definitorium) ein anderer Commissarius generalis substituirt werden. Das Generalcapitel mußte abwechselnd bald in der ultramontanen, bald in der cismontanen Familie gehalten werden, doch

so, daß die Stimmberechtigten (Vocalen) derjenigen Familie, in welcher das Capitel nicht gehalten wurde, der Entfernung wegen nicht verpflichtet waren zu erscheinen, sondern per compromissum ihr Wahlrecht auf die andere Familie übertragen konnten. Aus jeder Familie standen dem General als Räthe 10 Generaldefinitoren und 2 Generalsecretäre, einer für die Observanten, ein anderer für die Reformaten, zur Seite. Die Geschäfte bei der römischen Curie besorgte ein Commissarius generalis curiae mit anderen Generalprocuratoren oder, wie bei der belgo-germanischen Nation, mit einem besondern Agenten. Ein Commissarius Indiarum in Madrid hatte die Oberverwaltung der zahlreichen Missionen in den zur spanischen Krone gehörenden Ländern.

Durch das im 18. Jahrhundert auch bei den katholischen Regierungen zu voller Ausbildung gelangte Staatskirchenthum mit seinen rein politischen Interessen und durch die Rivalität der Nationen wurde die Leitung des Ordens noch unendlich erschwert, wo nicht ganz unterbunden. Da die Hauptkraft des Ordens damals in den spanischen Ländern lag, hatte deren Regierung es durchgesetzt, daß in der Regel abwechselnd entweder ein Spanier oder ein Italiener aus den spanischen Niederlanden zum General gewählt wurde, und daß der spanische General immer in Madrid residiren mußte. Der fortwährende Wechsel der Residenz des Generals zwischen Rom und Madrid war höchst nachtheilig, aber alle Vorstellungen dagegen halfen nicht. Nach der Zerstörung der Klöster in Frankreich und anderswo erreichte die spanische Regierung 1804 durch die Bulle Inter graviores (abgedruckt in dem schon citirten Tableau synoptique etc., 109 sqq.) noch größern Einfluß, nämlich die Concession, daß für alle Orden nicht bloß alternativ ein Spanier und ein Nicht-Spanier gewählt werden solle, sondern auch, daß in letzterm Falle ein nur von spanischen Vocalen zu wählender, durchaus unabhängiger Vicarius generalis spanischer Nation die Klöster in den Kronländern regiere. Als auch in Spanien 1834 die Klöster größtentheils zerstört wurden, trat ein Commissarius generalis mit denselben Rechten an die Stelle des Vicarius generalis, und so ist es bis zur Stunde mit dem Franciscanerorden geblieben, da die Regierung zu Madrid die Jurisdiction des Ordensgenerals nicht anerkennt. Wie ferner das Staatskirchenthum in Frankreich, besonders unter Ludwig XIV. und XV., die Orden regiert, ausgenutzt und corrumpirt hat, ist bekannt. Unter Ludwig XV. brachte eine unter dem Vorwande der Reformation eingesetzte staatliche Commission, an deren Spitze der Hofprälat Leomenie, Erzbischof von Toulouse, stand, durch allerhand Ränke es dahin, daß die 7 Provinzen der regularen Observanz mit 287 Klöstern und über 2000 Brüdern den Conventualen, welche nur 3 kleine Provinzen mit wenigen Brüdern hatten, incorporirt und mit neuen, von Hofprälaten entworfenen Statuten und neuer Circumscription der Provinzen beschenkt wurden, Alles gegen entschiedene, aber fruchtlose Proteste der immensen Majorität der Observanten (vgl. Gérin, Revue des questions hist. XVIII, 1875, 76 ss.). Von den französischen Klöstern der Recollecten wurden mehrere unterdrückt, die anderen auf Fürsprache der Bischöfe einstweilen noch gerettet, bis nach diesen und anderen Vorspielen der hohen Revolution die Revolution von unten im Namen der Freiheit (1790) die Säcularisation aller Klöster und dann (1793) die bekannten Niedermetzelungen in Scene setzte. Bei diesen Massenmorden und sonst fielen auch viele Kinder des hl. Franciscus von allen Zweigen seiner Orden. In einem nicht vollständigen Verzeichnisse (Tableau synoptique 123) werden über 130 derselben namhaft gemacht. Was die Revolution von oben oder der Josephinismus auch in Oesterreich und in manchen italienischen Kleinstaaten geleistet, d. h. im Aufheben vieler Klöster und im staatlichen Reglementiren und Corrumpiren aller kirchlichen Institutionen, und welche Früchte daraus hervorgegangen sind, braucht hier nicht erörtert zu werden. Nur in Tirol brach sich dieser unheilvolle Einfluß an dem kräftigen katholischen Bewußtsein des Volkes, und hier erhielten sich auch blühende Klöster des Ordens. — Soweit das eiserne Scepter Napoleons I. reichte, wurde überall die Säcularisation der Klöster durchgeführt. Auch in Italien wurden dieselben fünf Jahre lang geschlossen. Nach dem Sturze des Gewaltherrschers kehrten dort die Vertriebenen wieder in ihre Häuser, wenigstens im Kirchenstaate und Neapel, theilweise auch in den anderen Staaten, doch nicht ohne daß die Ordenszucht die üble Nachwirkung jener Jahre vielfach verspürte. — In Norddeutschland brachte der Anfang des 19. Jahrhunderts allen Orden den Untergang; nur fünf bis sechs Klöster der sächsischen Provinz und zwei der thüringischen fristeten, zum Aussterben verurtheilt und von der Communication mit Rom gesetzlich ausgeschlossen, eine kümmerliche Existenz, bis die preußische Regierung auf Verwenden der Bischöfe von Köln, Trier, Paderborn und Münster 1844 wieder die Aufnahme von Novizen unter gewissen Beschränkungen gestattete und endlich im J. 1850 auch diese Beschränkungen fallen ließ. Die uralte Saxonia erhob sich jetzt zum zweiten Male aus den Trümmern, gründete mehrere neue Klöster und konnte schon 1858 selbständig eine Mission nach Amerika schicken; dort hatte sie 1875 schon sechs mit ihr noch vereinte Klöster gegründet, unterhielt auch zwei blühende höhere Lehranstalten (Colleges) und besorgte viele Pfarren. Auch die Custodie der hl. Elisabeth blühte empor, und von Polen aus wurde im Osten Preußens die Custodie von der Immaculata Conceptio B. M. V. mit 4 Klöstern gegründet; in Bayern konnte sich unter dem Könige Ludwig eine Provinz mit vielen Klöstern wieder erheben. — Nach der Trennung Belgiens

von Holland (wo die Provinz Germaniae inferioris mit ihren zahlreichen Missionen, jetzt förmlichen Pfarren, sich wieder organisirt hatte) wurde 1844 die belgische Provinz S. Josephi gegründet, die, bald zu großer Blüte gekommen, seit dem Jahre 1858 mehrere Niederlassungen in England gegründet hat, nämlich zwei in London (Stratford und Upton), je eine in Manchester, in Glasgow und im irischen Killarney. — In Spanien wurden 1834 die Klöster von den Revolutionären gestürmt und oft bis auf den Grund zerstört, wobei viele Brüder getödtet wurden. Bloß bei dem Klostersturm in Madrid wurden über 50 Brüder gemordet. Nur einige für die Bildung von Missionaren bestimmte Collegien wurden verschont; später jedoch sind mehrere Klöster wieder gegründet worden, welche unter einem staatlich allein anerkannten Commissarius generalis stehen, wie schon bemerkt ist. Viele aus Spanien flüchtige Brüder gingen nach der Revolution in italienische Klöster, einige auch nach Frankreich; letzteren gelang es, später dort eine eifrige Provinz der Observanz zu errichten. Auch von Italien aus wurden in Frankreich einige Häuser der Reformaten gegründet. — In Rußland ist den in Polen noch bestehenden Klöstern die Aufnahme von Novizen, sowie jede Verbindung mit Rom verboten. — In den Republiken von Mittel- und Südamerika sind seit den Kriegen der Independenz die Klöster größtentheils säcularisirt; doch haben sich noch Trümmer der Provinzen erhalten, meistens in einem traurigen Zustande.

Nach einer Unterbrechung von 86 Jahren wurde 1856 von dem Generalminister Venantius von Celano wieder ein Generalcapitel zu Rom gehalten, dem 1862 noch ein anderes unter dem General Bernardinus von Montefranco folgte, obwohl damals die Revolution schon ganz Italien bis auf einen Rest des Kirchenstaates besetzt, die Klöster in Piemont (seit 1854) unterdrückt und in Umbrien (seit 1860) für säcularisirt erklärt hatte. Die allgemeine Unterdrückung und Beschlagnahme der Klöster erfolgte 1866, und in dem Reste des Kirchenstaates 1873. Nach der auf dem Generalcapitel 1862 gegebenen Statistik bestanden, wenn auch vielfach reducirt und zum Aussterben verurtheilt, noch 91 Provinzen und Custodien mit 1263 Conventen und 20 859 Religiosen; indessen fehlte von 12 außereuropäischen Provinzen die Vertretung, so daß man noch auf 103 Provinzen 1424 Convente und über 23 000 Religiosen rechnen konnte. Doch die Aera der Revolution war damals und ist auch jetzt noch nicht geschlossen. Der Culturkampf in Preußen, 1873 mit der Vertreibung der Jesuiten und „Affiliirten" beginnend, schloß 1875 die Franciscanerklöster der sächsischen Provinz und der beiden schon genannten Custodien. Von den vertriebenen Brüdern der genannten Provinz wurde der größte Theil nach den Vereinigten Staaten von Nordamerika in ihre dort schon bestehenden Klöster geschickt, welche dadurch so anwuchsen, daß sie 1879 zu einer selbständigen Provinz mit dem Titel Ss. Cordis Jesu erhoben wurden. Diese hat schon über 20 Häuser, besorgt mehrere Missionen unter den Indianern und zwei blühende Lyceen (Colleges) und hat eben jetzt in Californien das dort einzig übrig gebliebene Franciscanercolleg S. Barbara besetzt. Die übrigen Brüder der sächsischen Provinz haben im gastlichen Holland sich neu organisirt. — Auch die französische Republik vertrieb 1879 mit bewaffneter Hand die Religiosen aller Orden aus ihren Klöstern; viele der nicht zahlreichen Franciscaner haben sich in England ein neues Heim gegründet. — In Mittel- und Oberitalien haben die Franciscaner sich die confiscirten und subhastirten Häuser zum Theil wieder erworben und mehr oder weniger vollständig wieder besetzt; namentlich gilt dieses von den Reformaten in Toscana, wo das zahlreich besetzte Sanctuarium Mont' Alverna der Confiscation entgangen ist. Im Neapolitanischen sind nur wenige Klöster wieder erworben; die übrig gebliebenen Ordensmänner leben meistens noch zerstreut, obwohl dafür gesorgt ist, daß die einzelnen Provinzen ihre legitimen Ordensobern haben. Nach den in den Acta Minorum 1882, 67 veröffentlichten Angaben sind von 104 Provinzen oder Custodien 72 von der Staatsgewalt säcularisirt; aber der größere Theil derselben hat sich noch einige Häuser erhalten, ja nicht wenige sind auf dem Wege der Neubildung schon in erfreulicher Weise vorangekommen. Da in den meisten Ländern die Verhältnisse des Ordens in beständigem Flusse sind, so haben auch die statistischen Angaben nur für kurze Zeit genaue Geltung. Im Anfange von 1884 wird in den Acta Minorum die Zahl der Franciscaner auf etwa 15 000 angegeben, die der PP. Kapuziner (1883) auf 7722, die der Conventualen (1882) auf 1345. — In Spanien sind außer mehreren Missionscollegien wieder 5 Provinzen der Observanz mit 600 Brüdern. — In Portugal gibt es nur ein einziges, aber ganz vorzügliches Kloster zu Varatajo, aus welchem der jetzige Patriarch von Lissabon, Cardinal Neto, hervorgegangen ist. — In den südlichen Republiken Amerika's bestehen außer einzelnen Trümmern früherer Provinzen blühende, meist von Italien aus besetzte Missionscollegien, die auch an der Bekehrung der Indianer mit Erfolg arbeiten. In der Argentinischen Republik z. B. sind 5 solcher Collegien, nämlich 1. das Colleg von S. Carlos in dem Orte S. Lorenzo, Provinz Santa Fé, gegründet 1786, mit 40 Religiosen und einer Mission unter den wilden Mocovi; 2. S. Diego in der Stadt Salta, gegründet 1856, mit an 50 Brüdern; 3. S. Francisco Solano in der Stadt Delrio, gegründet 1856, mit 20 Brüdern und einer Mission unter den Wilden der Wüste von Pampa; 4. Nuestra Señora de Mercede in der Stadt Corrientes, gegründet 1856, mit etwa 20 Religiosen; 5. der Convent in der Stadt Jujuy mit 6 oder 7 Brü-

dern. — In Bolivia sind ebenfalls 5 Collegien: Tarija mit 7 Missionen, Tarata mit 4, La Paz mit 8, Sucre und Potosi mit je einer Mission. — In Chile sind außer einer Provinz mit 15 Klöstern und 2 Hospizien noch 3 solcher Collegien, nämlich in Chillan, Castro und La Recoleta. — In Peru sind 5 Collegien, nämlich zu Lima, Ocopa, Cuzco, Cajamarca, Arequipa, nebst einigen Conventen. — In Ecuador ist ein Collegium, nämlich zu Quito. — In Nordamerika bestehen außer der schon genannten Provinz Ss. Cordis Jesu die beiden Custodien von Cincinnati, gegründet von der Deutschtiroler Provinz, und die der Immaculata Conceptio, beide mit mehreren Häusern. Auch die bayrische Provinz und die vertriebenen Brüder der thüringischen Custodie (Fulda) haben in den Vereinigten Staaten Häuser gegründet. (Ueber die sonstigen Missionen des Ordens s. d. Art. Missionen.)

Aus dem Orden sind hervorgegangen (abgesehen von Alexander V., welcher von der nicht rechtmäßigen Synode von Pisa 1409 gewählt war) 4 Päpste: Nicolaus IV. (1288—1292), Sixtus IV. (1471—1484), Sixtus V. (1585 bis 1590), Clemens XIV. (1769—1774); die drei letzteren sind Conventualen; ferner etwa 80 Cardinäle, 30 Patriarchen und gegen 2500 Erzbischöfe und Bischöfe. Die Zahl der im Rufe der Heiligkeit verstorbenen Brüder ist sehr groß, wie man schon aus dem im Orden gebräuchlichen Martyrologium Franciscanum, Venet. 1879, sehen kann. Weitläufiger sind die zwei Werke Martyrologium Franciscanum von dem Recollecten P. Arthurus von Moustier (Monasterium), Paris 1638 und 1653, und Menologium von P. Fortunatus Hueber, München 1698. Ein Syllabus der Martyrer des Ordens findet sich am Ende von Waddings Scriptores Ordinis Minorum, welcher in dem Supplementum von Sbaraglea ergänzt ist.

Wir schließen mit einem kurzen Verzeichniß der Heiligen und Seligen des Ordens, deren Verehrung kirchlich anerkannt ist, und bemerken, daß nach einer Entscheidung von Papst Benedict XIII. diejenigen Diener Gottes, welche vor der Theilung des Ordens, d. h. vor dem Concil von Konstanz (1414), gestorben sind, bloß mit dem Namen Fratrum Minorum zu bezeichnen sind, die späteren aber, welche nicht den Conventualen oder Kapuzinern angehören, mit den Zusätzen entweder bloß Minorum Observantium oder Observantium Discalceatorum oder Reformatorum (Chronolog. historico legalis III, 2, 21). Aus der ersten Periode bis zum Concil von Konstanz zählt man 16 Heilige, 38 Selige, zusammen 54. Die Heiligen sind Franciscus, Antonius, Bonaventura, Ludwig von Anjou, Bischof von Toulouse (1297) und die Martyrer Berardus mit 4, Daniel mit 6 Gefährten. Nach 1414 sind aus den verschiedenen Zweigen der Observanz 29 Heilige und 49 Selige hervorgegangen, zusammen 78. Die Heiligen sind Bernardinus von Siena 1444, Petrus Regalatus 1456, Johannes Capistranus 1456, der Laienbruder Didacus 1463, Jacobus von der Mark 1476, Petrus von Alcantara (Discalc.) 1562, die 12 Martyrer von Gorcum 1572, der Laienbruder und Neger Benedictus von Philadelphia (Reform.) 1589, der Laienbruder Paschalis Baylon (Discalc.) 1592, die 6 Martyrer von Japan (Discalc.) 1597, Franciscus Solanus 1610, Pacificus von San Severino (Reform.) 1721, Johannes Joseph vom Kreuze (Discalc.) 1734, Leonardus von Porto Maurizio (Reform.) 1751. Nach der Trennung des Ordens haben die Conventualen den hl. Joseph von Copertino 1663 und den sel. Bonaventura von Potenza 1711; den Kapuzinern aber gehören 5 Heilige und 5 Selige an. Der zweite Orden (Clarissen) hat 5 Heilige und 17 Selige hervorgebracht. Im dritten Orden, sowohl in klösterlichen Vereinen als ohne dieselben, haben gelebt 36 Heilige und 55 Selige, nicht mitgerechnet einige, welche einen bloß tolerirten localen Cult haben. Der ganze seraphische Orden hat mithin etwa 252 Diener und Dienerinnen Gottes, deren Fest kirchlich gefeiert wird. — Vor einigen Jahren waren bei der Congregatio Rituum eingebracht die Beatificationsprozesse von 27 ehrw. Dienern Gottes aus dem Orden der Franciscaner, von 5 aus dem der Conventualen, von 10 aus dem Kapuzinerorden, von 8 Clarissen und 10 Tertiariern. Diese Zahlen haben jetzt noch zugenommen durch neue causae, unter welchen die Martyrer, welche im 16. und 17. Jahrhundert in England gelitten haben, Aussicht auf baldige Canonisation haben.

Literatur. Außer den im Art. Franz von Assisi zu erwähnenden und vielen im Verlaufe unserer Darstellung schon angeführten Schriften besonders Chronologia historico-legalis, 4 foll., Neapoli et Romae 1650—1796; Franc. Gonzaga, De Origine seraph. Religionis, Romae 1587, Venet. 1603; Rod. de Tossign., Historiarum seraph. Religionis libri tres, Venet. 1586; Pietro Antonio da Venezia, Giardino serafico e storico, Venet. 1710; Sigismundo da Venezia, Biografia serafica, Venet. 1846. Mehr für den Zweck der Erbauung sind bestimmt die vielfach übersetzte Ordenschronik des Marcus von Lissabon mit der seltenen Fortsetzung von Antonius Daza; das Leggendario Franciscano von Mazara, zweite Auflage in 12 Bänden von Antonius da Venezia; das fleißig gearbeitete Werk von P. Léon, L'auréole séraphique, vie des Saints et des Bienheureux des trois Ordres de St. François, 4 vols., Paris 1883. Vortrefflich für seine Zeit ist Petrus van den Haute, Breviarium historicum Ord. Min., Romae 1777, sowie Massaeus Kresslinger, Ortus et progressus s. Ordinis Min., Monach. 1732. Für Deutschland sind wichtig: Fortunatus Hueber, Dreifache Chronich von dem dreifachen Orden ꝛc., München 1686; Vigilius Greiderer, Germania Franciscana, 2 foll., Oenip. 1777—1781; die große Chronik des

P. Nic. Glasberger aus dem Anfange des 16. Jahrh. wird in nächster Zeit zu Quaracchi vollständig edirt werden. [Zeiler O. S. Fr.]

Franck (Frankh, Francus), Caspar, Professor in Ingolstadt, Convertit, wurde am 2. November 1543 zu Ortrand im Gebiete von Meißen geboren und von seinen Eltern im streng-lutherischen Bekenntnisse erzogen. Graf Ladislaus von Haag in Oberbayern, welcher in seinem reichsunmittelbaren Gebiete das Lutherthum eingeführt hatte, berief den jungen Mann als Hofprediger. Als aber nach dem baldigen Tode des Grafen als des letzten seines Stammes die Grafschaft an Bayern fiel, beeilte sich Herzog Albrecht, den katholischen Gottesdienst wieder herzustellen und durch Abordnung von Missionaren die Irregeleiteten zur Kirche zurückzuführen. In Haag selbst predigte Martin Eisengrein (s. d. Art.); Franck kam mit diesem bedeutenden Manne, der selbst Convertit war, in nähere Berührungen und wurde durch die fortgesetzten Unterredungen mit ihm zur Erkenntniß der Wahrheit gebracht. Er ging 1566 nach Ingolstadt, widmete sich dem Studium der Kirchenväter und legte endlich am 25. Januar 1568 im Beisein vieler hervorragender Personen das katholische Glaubensbekenntniß ab. Da Herzog Albrecht in ihm den Mann sah, welcher das begonnene Glaubenswerk in Haag am glücklichsten zu Ende führen könne, so erwirkte er in Rom die Dispense, daß Franck ungeachtet der eben erst erfolgten Conversion zum Priester geweiht werden konnte, und sandte ihn dann an den Ort seiner frühern Wirksamkeit. Zur großen Freude des Herzogs vollbrachte Franck in wenig Monaten seine apostolische Aufgabe in Haag; auch in Kraiburg, wo 1570 die herzogliche Commission noch Widerstand gefunden hatte, stellte er mit großer Klugheit die Ordnung her. Der Herzog übertrug ihm nun die Administration des seit 1550 aufgehobenen Augustinerklosters Ramsau, ernannte ihn zum herzoglichen Rath und Hofprediger in München und verlieh ihm 1572 die Pfarrei St. Moritz zu Ingolstadt, damit er dort seine theologischen Studien fortsetze. Im folgenden Jahre führte Franck das Rectorat der Universität. Als er dann aus Anlaß des allgemeinen Jubiläums 1575 eine Reise nach Rom unternahm, erwarb er sich in Siena mit glänzendem Erfolge den theologischen Doctorgrad und erhielt von Papst Gregor XIII. den Titel eines apostolischen Protonotars und eines Comes lateranensis. Nach dem frühen Tode seines Freundes und Lehrers Eisengrein übernahm Franck 1578 die erledigte Professur der heiligen Schrift. Mehrmals bekleidete er noch das Amt des Rectors an der Universität und des Decans seiner Facultät. Leider wurde er schon im 41. Lebensjahre am 12. März 1584 seiner gesegneten Wirksamkeit durch den Tod entrissen. Er gehört zu den bedeutenderen Gelehrten, welche die Universität Ingolstadt im 16. Jahrhunderte zierten, und seine zahlreichen polemischen Schriften zeigen ernste Studien, insbesondere im Gebiete der Patristik. Ein Verzeichniß derselben findet sich bei Mederer, Annales Ingolstadenses II, 90 sq., auch bei Kobold, Bayer. Gelehrten-Lex. I, 228 ff., doch sind hier die Titel der deutschen Schriften latinisirt. Seine Conversion rechtfertigte Franck durch die Schrift Klare vnd Gründtliche vrsachen, Warumb M. Caspar Franck Von der Sect, zu der allgemainen Christlichen vnd Römischen Kirchen getreten, Ingolst. 1567. 1568; auch lateinisch als Dilucida expositio justissimarum causarum etc.; es folgte Kurtzer vnd beständiger Bericht, Vom pur lautern Wort Gottes vnd Liecht des heyligen Euangelij. Sampt Notwendiger Widerlegung der zwo Schrifften D. Jacob Andre Schmidlein vnnd Johan Celestin, wider die wolgegründeten vrsachen des abtrettens von den Secten, ebd. 1570. 1571. Verwandt hiermit ist die gegen denselben Jacob Andreä (s. d. Art.) gerichtete Schrift Grundt des Catholischen Glaubens, Darinnen drey vnnd sechtzig Vrsachen begriffen, warumb alle rechtgläubige Christen, bey der allgemainen, Christlichen vnd Römischen Kirchen, biß an jhr endt zu verharren schuldig seyn, ebd. 1580. Den Nachweis, daß im Protestantismus kein wahres Priesterthum und darum auch kein wahres Sacrament des Altares sich finde, liefern mehrere, theils zur Belehrung des Volkes bestimmte, theils gegen die Polemik des Prädicanten Georg Nigrinus sich wendende Schriften: Von dem Ordentlichen beruff der Priester vnd Prediger, Ing. 1571 (auch De externo, visibili et hierarchico ecclesiae Catholicae Sacerdotio adv. haereticorum figmenta ex S. Scriptura et orthodoxis Patribus Assertio, Col. 1575); dann Prodromus oder Vortrab, Der rettung deß büchleins, von rechter, ordentlicher wahl vnd berüff der Catholischen vnd Euangelischen Priester vnd Prediger, Ing. 1573; Außmusterung der vermainten, elenden vnnd grundtlosen einreden Georg Nigrini, ebd. 1575; endlich: Nachdruck Von dem aller nötigsten, wie man Priester, Prediger vnd Seelsorger der Kirchen ordenlich wehlen, beruffen vnd einsetzen soll, ebd. 1575. Gegen Martin Chemnitz wenden sich Oratio apologetica pro defensione professionis orthodoxae fidei juxta decretum concilii Tridentini editae: de divinis Apostolicis et Ecclesiasticis Traditionibus deque earum sacrosancta vi et authoritate, Ing. 1581, sowie Rettung vnnd Erklärung deß heyligen allgemeinen Tridentischen Concilii. I. Von den Canonischen, regulirten vnd bewerten Büchern deß alten vnd newen Testaments. II. Wie auch dieselbige eigentlich vnd warhafftig sollen verstanden, erklärt vnd außgelegt werden, ebd. 1583. Auf zwei Predigten, welche Franck 1581 zu Ingolstadt (Vom catholischen Namen vnd Wesen) drucken ließ, antwortete der Prädicant C. Wolff Platz mit vier „Schirmpredigten" und einem Dialog zwischen Franck und Petrus Canisius. Franck ging auf diesen Ton ein und ließ 1582 Duo Dialogi

Apologetici, zwey nützliche Gespräch, erscheinen, worin Jacob Andreä und Wolff Platz über die Berechtigung des Namens Katholik disputiren. Nicht unbedeutend ist auch die Schrift Catalogus haereticorum d. i. warhafft erzelung der namhafften Irrthumb vnd Ketzer, welche von Anfang der Welt biß auff vnsere Zeit entstanden, Ing. 1576. Von ascetischen Schriften, welche Franck ausgehen ließ, fand am weitesten Verbreitung die Auslegung der Passion unsers Herrn Jesu Christi, Ingolst. 1577, München 1608. (Vgl. Mederer, Annales Ingolstad. I, 312. II, 84 sq. u. ö.) [Streber.]

Franck (Francus Woerdensis), Sebastian, ein Zeitgenosse Luthers und eigenthümlicher Freidenker, stammte aus der ehemaligen Reichsstadt Donauwörth, nicht, wie Einige angeben, aus Woerd in Holland, und trieb sich in verschiedenen Städten Deutschlands, namentlich Nürnberg, Würzburg, Straßburg und Ulm, umher, bis er 1542 in Basel starb. Anfangs stand er mit Luther in freundschaftlicher Verbindung, so daß dieser im J. 1530 die Vorrede zu Francks Chronik der Türkei schrieb. Aber je mehr sich das Lutherthum als eine bestimmte Religionsgesellschaft zu constituiren begann, desto mehr zog sich Franck zurück, denn er wollte durchaus keiner bestimmten Secte angehören, auch keine stiften, und ist mit Unrecht bald den Schwenckfeldern, bald den Wiedertäufern beigezählt worden. Sein System ist pantheistisch und spiritualistisch. Gott ist ihm die Weltsubstanz, das Wesen aller Dinge, das durch die ganze Welt ausgegossen ist, im Menschen und in diesem vorzüglich, aber auch im Thiere und in den leblosen Dingen wohnt. Er ist Alles in Allem, die Substanz aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, ihr Wesen und Leben. An sich ist er willenlos, ohne Eigenschaften, unbestimmt, und erhält Willen, Eigenschaften, Bestimmtheiten u. dgl. erst in uns. So pantheistisch dieß lautet, so suchte er doch auch die Selbständigkeit Gottes aufrecht zu erhalten und ließ ihn nicht ganz in den Creaturen aufgehen; namentlich vergleicht er Gott mit dem Lichte der Sonne, das in alle Creaturen geht, ohne doch diese selbst zu sein. Das in aller Creatur wohnende Göttliche nennt Franck den Sohn Gottes, das innere Wort, Geist, Kraft. Dieß innere Wort 2c. ist Christus, der von Anfang gewesen. Von diesem ewigen Christus ist der zeitliche zu unterscheiden, und mit diesem verhält es sich also. Gott kann seinem Wesen nach, weil er unbestimmt, ohne Willen 2c. ist, nie über den Menschen zürnen; aber die Menschheit zürnte über sich, über ihre Sündhaftigkeit, trug nur diesen Zorn auf Gott über und sehnte sich nach Versöhnung. Um diese zu bewirken, schickte Gott den zeitlichen Christus, ist in ihm Fleisch geworden, damit dieser sterbend der Menschheit den Glauben gebe, Gott sei versöhnt. Diesen historischen Christus dachte sich Franck als einen potenzirten Sokrates, in welchem das innere Wort, der Sohn Gottes, besonders kräftig gewesen. Dieser historische Christus gab uns das historische Christenthum, die Bibel. Diese ist gut, das Wort Gottes, aber nur das äußere Wort, worein das innere verhüllt ist. Bei der Erklärung der Bibel muß man darum Buchstaben und Geist wohl unterscheiden, und den Geist darin findet nur der Geist in uns, das innere Wort (pneumatische Bibelerklärung). Weil aber das innere Wort von Anfang gewesen, vor dem historischen Christus, so findet sich das Wesentliche des Christenthums auch ohne Schrift und schon lange vor Christus bei Juden und Heiden und allen Völkern, welche vom historischen Christus nichts wissen, keine Bibel, wohl aber das innere Wort in sich haben. Der historische Christus hat der Welt nur das deutlich vor Augen gestellt, was schon das innere Wort ihr sagte. Wer diesem innern Wort folgt, der gehört zur wahren Kirche, sei er Papist, Lutheraner, Sectirer, Türke, Jude 2c. Dieses Leben des Geistes, dieß Leben nach dem in uns wohnenden göttlichen Elemente, ein Leben in Liebe, dieses allein ist etwas nütze und nöthig, nicht aber das äußere, Predigtamt, Sacramente u. dgl., ja diese schaden nur, indem sie den Menschen zu einem werkheiligen Heuchler machen. Gegen diesen Spiritualismus, der zugleich der vollendetste Subjectivismus ist, erklärte sich Luther in sehr heftigen Ausdrücken und nannte Franck ein „Lastermaul, einen Enthusiasten (Phantasten) und Geisterer, dem nichts gefällt, als Geist, Geist, Geist." Besonders nahmen die Reformatoren auch an der Behauptung Francks, alle Sünden seien einander gleich, Anstoß, und im J. 1540 ließ darum ein Verein lutherischer Theologen zu Schmalkalden durch Melanchthon eine Schrift hiergegen veröffentlichen. Franck hatte dieß aber so gemeint, alle Sünden seien nur die Erscheinungen eines und desselben bösen Willens, wenn sich der Mensch dem teuflischen Princip, das in ihm neben dem göttlichen ist, ergeben und von dem göttlichen abgewendet habe. Nur auf diese Quelle komme es an, nicht auf deren einzelne Manifestationen. — Franck war ein ziemlich fruchtbarer Schriftsteller. Seine wichtigsten Werke sind: 1. die 280 Paradoxa, 2. seine Sprichwörter, 3. die güldin Arch, 4. das verbütschierte, mit sieben Siegeln verschlossene Buch, 5. Chronik, Zeitbuch und Geschichtbibel, in drei Theilen bis 1543 reichend und für die Geschichte der Secten jener Zeit sehr interessant. (Vgl. Arnold, Unpart. Kirchen- und Ketzerhistorie, Schaffhauser Ausgabe I, 875; Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, Erlangen 1844, III, 314 bis 396; C. A. Hase, Seb. Franck von Wörd, der Schwarmgeist, Leipzig 1869. Uebersicht der ganzen Literatur und kritisches Verzeichniß der Schriften bietet die noch unvollendete Biographie Francks von Weinkauff in Birlingers Alemannia 1877 ff.) [v. Hefele.]

Francke, August Hermann, Philanthrop und Stifter des hallischen Waisenhauses, wurde

am 12. März alten Stils 1663 zu Lübeck geboren. In seinem dritten Jahre kam er mit seinem Vater, der einem Rufe des Herzogs Ernst des Frommen als Justiz- und Hofrath folgte, nach Gotha. Anfangs durch Privatlehrer, dann auf dem Gymnasium zu Gotha unterrichtet, machte er so große Fortschritte in den Sprachen und Wissenschaften, daß er schon im 14. Jahre von seinen Lehrern für fähig erklärt wurde, auf eine Hochschule überzugehen. Im J. 1679 bezog er die Universität Erfurt; aber noch in demselben Jahre verließ er Erfurt und ging nach Kiel, wo er insbesondere unter Chr. Kortholt und Dan. Gr. Morhoff Philosophie und Theologie studirte. Nachdem er darauf in Hamburg bei Ezra Edzardi das Hebräische gelernt und durch Privatstudium in Gotha sich auch mit den neueren Sprachen vertraut gemacht hatte, ging er im J. 1684 nach Leipzig, wurde im folgenden Jahre Magister daselbst, begann öffentliche Vorlesungen zu halten und begründete auch um diese Zeit mit dem Privatdocenten Paul Anton das Collegium philobiblicum daselbst. Wiewohl seine Vorlesungen sehr besucht wurden, verließ er nochmals Leipzig und ging 1687 zu dem frommen und gelehrten Superintendenten Sandhagen in Lüneburg, sodann nach Hamburg, dann auf kurze Zeit zu Spener nach Dresden und kehrte 1688 nach Leipzig zurück, wo er seine Vorlesungen wieder aufnahm. Der Same des um diese Zeit in der lutherischen Religion aufgehenden Pietismus war schon durch den 28 Jahre ältern Spener ausgestreut. Die vorzüglichste Pflege fand die neue Saat an Francke, und sie mußte wohl die besten und edelsten Gemüther für sich gewinnen, indem das unchristlich lutherische Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben allein damals die starre unfruchtbare Orthodoxie ausgeboren hatte. Herz und Gemüth, welche bis dahin in der lutherischen Theologie ganz unterdrückt waren, fingen an, ihre Rechte geltend zu machen; aber diese Richtung, weil einseitig verfolgt, wurde sehr bald zu dem andern Extreme fortgetrieben. Der Beifall, welchen Francke in Leipzig fand, war ungewöhnlich groß, aber auch an Verfolgung fehlte es nicht. Man beschuldigte ihn des Separatismus, und wiewohl er einen Vertheidiger an Christian Thomasius fand, so wurden ihm doch im J. 1690 von der theologischen Facultät in Leipzig seine bisherigen Collegia untersagt. Er verließ deßhalb Leipzig für immer und wurde Diaconus an der Augustinerkirche in Erfurt, wo er an Dr. Joachim Just. Breithaupt einen treuen gleichgesinnten Freund fand und mit gleichem Eifer wie in Leipzig fortwirkte. Allein auch hier traf ihn dasselbe Schicksal; man legte ihm Neuerung, Schwärmerei und Pietismus zur Last, entsetzte ihn seiner Stelle und verwies ihn aus der Stadt. Der Hof von Brandenburg ließ ihm an demselben Tage, an welchem seine Verbannung kund wurde, seinen Schutz zusichern und übertrug ihm die Professur der griechischen und orientalischen Sprachen an der neu zu errichtenden Universität Halle. Am 7. Januar 1692 traf er dort ein und trug mit zur Organisation der Universität bei. Im Einverständnisse mit Spener sann er darauf, das Studium der Theologie zu reformiren. Sein Eifer und seine Frömmigkeit verschafften ihm auch die Pfarrstelle an der Georgenkirche zu Glaucha vor Halle, und hier begann er die Gründung seines philanthropischen Instituts, durch welches er so berühmt geworden ist. Francke's Vorgänger in Glaucha, Magister Richter, war des Ehebruchs und anderer Vergehungen angeklagt, gefänglich eingezogen und abgesetzt — und so fand er eine äußerst verwilderte Gemeinde vor. Eine Menge Müßiggänger und Bettler umlagerten die Thüren; er benutzte jede Gelegenheit, sie zu unterrichten; er nahm die Kinder auf, gab ihnen, was nöthig, damit sie die Schule besuchen konnten. Da seine Mittel nicht ausreichten, hing er eine Armenbüchse auf mit der Inschrift: „Wenn jemand die Güter der Erde besitzt und seinen Bruder Hunger leiden sieht und sein Herz verschließt, wie kann Der Gott lieb sein?“ Als er einst sieben Gulden in der Büchse fand und sah, daß durch seine Almosen der Müßiggang und die Unwissenheit nicht aufhörten, faßte er den Entschluß, eine Armenschule zu gründen. Er schrieb und kaufte Bücher, ein armer Student mußte in seinem Hause Unterricht ertheilen, neue Armenbüchsen wurden aufgestellt, bedeutendere Gaben erfolgten, und neue Einrichtungen wurden getroffen. Dieß war der kleine Anfang von bald bedeutenden Anstalten. Im April 1698 legte er mit seltenem Gottvertrauen den Grundstein zu allen den Gebäuden, welche nachmals zwei lange Straßen bildeten und unter dem Namen des hallischen Waisenhauses begriffen werden. Die eigentliche Waisenanstalt war zwar nebst der Armenschule der Anfang der ganzen Anstalt; aber beide bildeten doch nur den kleinsten Theil des Ganzen. Neben beiden wurde eine Erziehungs- und Lehranstalt für junge Leute aus den mittleren und höheren Ständen errichtet, ebenso eine lateinische Schule mit neun bis zehn Klassen als gelehrte Bildungsanstalt für minder Begüterte, deutsche Bürgerschulen für Knaben und Mädchen, auch ein Seminarium für angehende Lehrer. Die gegründete Anstalt wuchs von Jahr zu Jahr, so daß sie zur Zeit seines Todes schon im Wesentlichen ihren ganzen gegenwärtigen Umfang hatte und außer den eigentlichen Waisen-, Schul- und Erziehungsanstalten die ganze Menge der anderen dazu gehörigen Anstalten, als die Haushaltung, Meierei, Brauerei u. s. w., die Buchhandlung und Buchdruckerei, die Apotheke, das Laboratorium, Krankenhaus, Bibliothek, Kunst- und Naturaliencabinet in sich faßte. Es wurden schon damals 134 Waisenkinder unter 10 Aufsehern und Aufseherinnen erzogen und verpflegt; 2207 Kinder und Jünglinge in den verschiedenen Schulen von 175 Lehrern und Inspectoren (das Pädagogium

mit eingeschlossen) größtentheils unentgeltlich unterrichtet, und außer den Waisen eine große Menge armer Schüler aus der Kasse des Waisenhauses gespeist. Die Bibliothek des Waisenhauses entstand durch Geschenke und Vermächtnisse und zählte schon 1721 an 18 000 Bände. Die Buchdruckerei und Buchhandlung begann sein Freund und Schüler Heinrich Julius Elers anfangs mit einer Predigt Francke's. Durch seinen Freund, den Freiherrn Karl Hildebrandt von Canstein, wurde die Canstein'sche Bibelanstalt gegründet, aus welcher von 1715—1795 1 670 333 Canstein'sche Bibeln, 863 890 N. T.e, eine große Menge Psalter und 105 000 Liederbücher für Soldaten hervorgingen. Auch für das Missionswesen wirkte Francke mit besonderer Vorliebe. Er sandte aus seiner Anstalt dem Könige Friedrich IV. von Dänemark im J. 1705 die ersten Missionare für die malabarische Mission, sammelte und besorgte von Halle aus die Beiträge zu der Mission, führte Correspondenzen mit den Missionaren, denen er auch von Halle aus zu einer vollständigen malabarischen Buchdruckerei behilflich war, und veranstaltete seit 1710 die Veröffentlichung der Missionsnachrichten, welche nach seinem Tode durch seinen Sohn Gotthelf August Nr. 19 bis 107 in neun Bänden in Quart fortgesetzt wurden und noch jetzt von Halle aus fortgesetzt werden. Auch als Prediger wirkte Francke nicht minder anregend und belebend. Seine Kanzelvorträge in Glaucha und später an der Ulrichskirche in Halle weckten ihm viele Verehrer, aber auch viele Widersacher. Seine akademischen Schriften sind zwar nicht durch tiefe Gelehrsamkeit ausgezeichnet, desto mehr aber durch das biblisch-praktische Gepräge, welches seine ganze Geistesrichtung charakterisirt. Einige der Hauptwerke sind: Manuductio ad lectionem scripturae sacrae; Observationes biblicae; Idea studiosi theologiae; Praelect. hermeneuticae; Monita pastoralia theologica; Methodus studii theol.; Introductio ad lectionem Prophetarum etc. Er starb am 8. Juni 1727 in dem Alter von 64 Jahren und hinterließ seinem Schwiegersohne Johann Anastasius Freilinghausen und seinem ohne Nachkommen verstorbenen Sohne Gotthelf August die Direction seiner Anstalten. Diese haben zwar jetzt viel von ihrer vormaligen Blüte und dem hohen Wohlstande früherer Zeit verloren, doch darf das Gute deßhalb nicht gering angeschlagen werden, was aus denselben lange Zeit hindurch hervorgegangen ist. Der praktisch-christliche Geist, der in der lutherischen Religion von Spener und Francke angeregt war, hatte ein neues religiöses Leben geweckt; allein an die Aussicht jener Männer auf eine neue Verherrlichung des Christenthums, die dem Erwachen eines lebendigern christlichen Geistes folgen werde, schlossen sich bald manche Schwärmereien an, und ihre christliche Frömmigkeit wurde von manchen, welche ihren Fußstapfen zu folgen vorgaben, in einen separatistischen Hochmuth verwandelt und zu einem starren Pietismus verkrüppelt. (Vgl. Guerike, August Hermann Francke, eine Denkschrift zur Säcularfeier seines Todes, Halle 1827, und die daselbst angeführte reiche Literatur, besonders die von Niemeyer herausgegebene Zeitschrift Francke's Stiftungen, 1792 bis 1798, 3 Bde.; Kramer, Beiträge zur Gesch. Francke's, Halle 1861; Ders., Neue Beiträge, ebd. 1875; Ders., Vier Briefe Francke's, ebd. 1863, u. Pädagog. Schriften, Langensalza 1876.) [Seiters.]

Franco, Gegenpapst, s. Bonifatius VII.

Frank, Jacob, ein jüdischer Schwindler des vorigen Jahrhunderts, Pseudomessias unter katholischer Maske, und die Frankisten oder Contratalmudisten, welche mehr Ausgebeutete als Anhänger heißen müssen, sind dadurch allgemeiner bekannt geworden, daß ersterer zum Romanhelden erhoben und in vielgelesenen Schriften als begeisterter Schwärmer für Menschenglück und Volkswohl dargestellt worden ist; dieß ist der Grund, warum diese eigenthümliche Erscheinung hier ausführlicher besprochen wird, als sie an sich verdient. Das von Frank in neueren Schriften entworfene Bild ist freilich in letzter Instanz auf seinen ersten Biographen Peter Beer (Geschichte der religiösen Secten der Juden II, Brünn 1823, 309 ff.) zurückzuführen; indeß liegt authentisches Material genug vor, um erkennen zu lassen, daß auch schon diese erste Quelle durch die Betrügereien des jüdischen Gauklers getrübt war. Frank war im südlichen Galizien um 1723 geboren und hieß ursprünglich mit polnischem Namen Jankiew Leibowicz, d. h. Jacob, Sohn des Leib. Sein Vater, der bald nach Czernowitz verzog, war Rabbiner und hätte den Sohn gern zum Talmudverständigen erzogen, wenn dieß nicht an der Stupidität desselben gescheitert wäre. Dagegen lernte letzterer nach eigenem Geständniß schon frühe seinen Vater betrügen, um seine Absichten bei demselben zu erreichen. Im 13. Jahre kam er als Diener eines polnischen Juden nach Bukarest und weiter in die Türkei, fing dann an zu handeln, erwarb sich einiges Vermögen und heiratete zu Nikopolis 1752 eine 14jährige Jüdin, welche ihm zwei Söhne gebar. Hier erhielt er den Namen Frank, welchen die Türken den Europäern insgemein zu geben pflegen, und führte denselben später, um den eigenen zu verdecken. Zu Saloniki schloß er sich der jüdischen Secte der Sabbatarier (s. d. Art.) an, welche sich äußerlich zum Islam bekannten, im Geheimen aber kabbalistische Schwärmereien der verwerflichsten Art trieben. In Podolien, wo dieselben sich ebenfalls ausgebreitet hatten, konnte ein unparteiischer Beobachter von ihnen berichten, daß sie jedes religiöse und moralische Gesetz zu beseitigen für eine Pflicht ansahen und in cynischer Roheit die Schranken der Keuschheit, der Ehe und der Blutsverwandtschaft durchbrachen. Bei diesen Sectirern nun suchte Leibowicz eine Rolle zu spielen, und als ihm dieß in der Türkei nicht gelang, begab er sich nach Podolien. Da hier die Anhänger der

Secte fast durchaus arm waren, und er selbst Geld theils mitbrachte, theils sich zu verschaffen wußte, ward es ihm nicht schwer, sich bei denselben erst als Gottgesandten, dann als Messias und Gottessohn einzuführen; in ihm sollte Christus, Mohammed und ein Messias des 17. Jahrhunderts wieder auferstanden sein. So reiste er von Südpodolien nordwärts bis Lemberg, überall kabbalistische Geheimlehren verbreitend, Anhänger werbend und Geld sammelnd. In Laskorun jedoch wurde er bei einem Conventikel mit den Seinigen von den orthodoxen Juden überrascht, und es stellte sich heraus, daß in den geheimen Versammlungen mystische Orgien nach Art der Adamiten (s. d. Art.) gefeiert wurden. Seit dieser Entdeckung wurden die Anhänger der Secte nicht bloß von den Rabbinern, sondern auch von dem katholischen Bischof Dembowski von Kaminiecz strenge verfolgt und eingekerkert, wie es die Gesetze des damals noch katholischen Landes mit sich brachten; bloß Frank mußte als türkischer Unterthan freigelassen werden und rettete sich nach Chocim in Bessarabien. Hier entwarf er einen Vertheidigungsplan, der eben nicht von Stupidität zeugt. Er gab seinen Anhängern Weisung, den christlichen Behörden zu erklären, sie unterschieden sich von den gewöhnlichen Juden dadurch, daß sie statt des Talmuds das Buch Sohar verehrten und sich zu der darin gelehrten Dreieinigkeit bekännten, sowie eine Menschwerdung Gottes annähmen; eben deßwegen würden sie Contratalmudisten genannt und von den Juden verfolgt und verleumdet. Der Bischof ließ sich dadurch täuschen und glaubte, solche dem Christenthum schon so nahe stehenden Juden in Masse für die Kirche gewinnen zu können. Daher ließ er die Gefangenen sämmtlich in Freiheit setzen und gestattete den Sectirern, sich in der Nähe von Kaminiecz mit freier Religionsübung anzusiedeln. Frank kam jetzt selbst, spielte den Begeisterten und wußte sogar sich Zutritt zum bischöflichen Hofe zu verschaffen; nun wurden, wie gewöhnlich, die Verfolgten zu Verfolgern. Sie beschuldigten die Juden, welche am Talmud hielten, verwerflicher Lehren, sowie des liturgischen Gebrauchs von Christenblut, und setzten beim Bischof durch, daß eine Disputation zwischen ihnen und den Anhängern des Talmuds zu Kaminiecz veranstaltet wurde. Frank hielt sich von derselben weislich fern und reiste inzwischen zu seiner Frau nach Nikopolis. Die wenigen Talmudisten, welche sich den unter dem mächtigen Schutze des Bischofs stehenden Sectirern entgegenzustellen wagten, waren diesen an Redefertigkeit nicht gewachsen, und nun verurtheilte der Bischof die rabbinischen Gemeinden in Podolien zur Zahlung einer Entschädigung an die Sectirer, zu einem Geldbeitrag für Ausbesserung der Cathedrale in Kaminiecz und zur Auslieferung sämmtlicher Exemplare des Talmuds. Letztere wurden, an Roßschweife gebunden, nach Kaminiecz geschleift, dort vom Henker in eine Grube geworfen und verbrannt. Ueberhaupt erschien der Bischof von den Frankisten vollständig bethört; selbst die vielen jüdischen Frauen, welche ihre sectirerischen Männer aus Abscheu vor deren unzüchtigem Treiben verlassen hatten, zwang er, zu denselben zurückzukehren. Der Recurs an König August III. und dessen allgewaltigen Minister Grafen Brühl, sowie an den Nuntius Serra zu Warschau blieb theils wegen der damaligen Kriege, theils wegen der umständlichen Geschäftsordnung jener Zeit ohne Erfolg. Da trat 1757 eine Wendung durch den fast plötzlichen Tod Dembowski's ein. Das Capitel zu Kaminiecz hatte sich ebenso wenig täuschen lassen, wie der Nuntius, und es wurden nun die strengsten Maßregeln gegen die Sectirer, die weder Juden noch Christen seien, erlassen; namentlich wurde ihnen das Asyl zu Kaminiecz gekündigt, und die polnischen Edelleute der Umgegend theilten sich fröhlich in ihren Besitz. Als sie sich in das damals noch türkische Bessarabien retten wollten, verklagten die orthodoxen Juden sie beim Pascha, und dieser beraubte sie ihrer ganzen Habe, so daß sie hilflos an der Grenze umherirren mußten. In ihrer Verzweiflung riefen sie den polnischen König um Hilfe an und stützten sich dabei auf das ihnen von Dembowski gewährte Privilegium. Wirklich bestätigte der schwache König das letztere und gestattete ihnen, sich im ganzen Königreiche anzusiedeln. Allein Adel und Geistlichkeit waren so sehr gegen sie, daß die königliche Erlaubniß ihnen wenig half; da pilgerte eine Anzahl von ihnen nach Nikopolis und rief Frank als ihren Retter zu Hilfe. Mit scheinbarem Widerstreben folgte er ihnen und gab nun seinen Anhängern in Podolien den Rath, sie sollten sämmtlich sich bereit erklären, in die katholische Kirche einzutreten. Eine demgemäß abgefaßte Erklärung sandten nun die Frankisten durch eine Deputation an den Erzbischof von Lemberg, Ladislaus Lubienski, und fügten die Bitte hinzu, man möge ihnen nochmal Gelegenheit geben, sich mit ihren talmudischen Gegnern in der Rede zu messen; sie wollten dann aus der Bibel und dem Sohar die Wahrheit des Christenthums darthun, die Juden der Gottlosigkeit überführen und beweisen, daß dieselben „unschuldiges Blut noch schlimmer als die Heiden vergössen, darnach gelüsteten und davon Gebrauch machten". Dabei gelobten sie, in ihrem Glauben an die Dreifaltigkeit auszuharren und dem Papste Gehorsam zu leisten, ohne jedoch ein Wort von der Taufe zu verlieren. Indessen hatten sie sich getäuscht, als sie mit diesem Erzbischof ebenso leichtes Spiel zu haben glaubten, wie mit Dembowski. Lubienski ließ die Abgeordneten gar nicht vor sich, befahl aber, ihr Gesuch zu drucken, damit sie es später nicht abläugnen könnten. Sie begriffen, daß sie von ihm nichts zu erwarten hatten, und wandten sich deßwegen wieder mit einer Bittschrift an den König, sandten dieselbe aber in Abschrift an Lubienski, der inzwischen 1759 zum Erzbischof von Gnesen und Primas von Polen erhoben worden

war. Sie verlangten wieder ein Religionsgespräch, unbeschränkte Duldung, Religionsfreiheit und ein Terrain inmitten ganz christlicher Bevölkerung; dort würden sie ehrlich ihr Brod verdienen und nicht, wie die Talmudisten, „die Trinksucht der Landbewohner befördern, das Blut der Christen aussaugen und mit doppelter Kreide anschreiben". Allein der König würdigte sie gar keiner Antwort und der Erzbischof fertigte sie mit derber Zurechtweisung ab. Unglücklicher Weise begab sich dieser aber 1760 in seine Diöcese Gnesen und hinterließ in Lemberg bis zur Ankunft seines Nachfolgers einen Administrator, den Canonicus Mikulski. Augenblicklich sandten die Frankisten an denselben ein neues Glaubensbekenntniß, in welches sie alle katholischen Lehren aufgenommen hatten, und verlangten vor der Taufe als conditio sine qua non bloß eine abermalige Disputation mit den Talmudisten. Diese sagte ihnen der Administrator zu, lud für den 16. Juli sämmtliche Rabbiner unter schwerer Geldstrafe nach Lemberg und forderte die Edelleute auf, sie nöthigenfalls zwangsweise dahin zu schaffen. Die Juden wandten sich an den Nuntius zu Warschau, und dieser erklärte dem Administrator seine Unzufriedenheit; allein Mikulski glaubte nur durch das angegebene Mittel Klarheit in die Situation bringen zu können und ließ die Disputation halten. Der Erfolg war nach dreitägigem Disputiren ein zweifelhafter, besonders auch, weil Dolmetscher beigezogen werden mußten; nur das Eine wurde dießmal erreicht, daß die Vorwürfe wegen Vergießung von Christenblut tief in den Gemüthern hafteten. Fünf Juden fielen in der Gegend von Przemysl einer derartigen Anklage zum Opfer. Frank selbst hielt sich wieder verborgen, und erst als die Disputation sich zu Gunsten der Seinigen zu wenden schien, kam er mit orientalischem Gepränge in einem Sechsspänner nach Lemberg. Hinter ihm kam eine lange Reihe von Wagen mit Juden, welche in die Kirche eintreten sollten, und gleich nach Beendigung der Disputation meldeten sich über tausend zur Conversion. Indeß suchten sie die Taufe immer aufzuschieben und erregten dadurch Mißtrauen. Auch dem Administrator gefiel es nicht, daß er für die fremden Sectirer drei Monate lang wöchentlich über 600 Gulden nebst Nahrungsmitteln und Kleidern schaffen mußte. Frank sah endlich ein, daß ein längeres Hinhalten nicht thunlich sei, und gab deßwegen seinen Anhängern Befehl, sich nunmehr der Taufe zu unterziehen. Der Bisthumsverweser forderte daher durch ein Circular sämmtliche Welt- und Ordenspriester auf, hierzu die Vorbereitung zu treffen; allein die Sectirer bewahrten ihren ächt jüdischen Widerwillen gegen die Taufe, so daß jedesmal die persönliche Gegenwart Franks nöthig wurde, wenn eine Taufe vollzogen werden sollte. Gleichwohl kam die Zahl derer, welche in solcher Weise heuchlerisch die Taufe empfingen, auf tausend. Frank selbst ließ 19. September 1759 bloß die Taufcerimonien an sich vollziehen, wobei Graf Brühl und ein polnischer Edelmann von hohem Adel als Pathen fungirten. Den Taufact selbst wollte er in Warschau nachsuchen, weil er sich dort größeres Aufsehen von demselben versprach. Wirklich gelang es ihm mit Hilfe kurzsichtiger Prälaten, daß der König selbst dabei die Pathenschaft übernahm und sich durch den Bischof von Kiew vertreten ließ. Frank nahm dabei den Namen Joseph an. Seine Frau war inzwischen mit einem Töchterchen niedergekommen, das den Namen Eva erhielt, und meldete sich nun auch zur Taufe, welche sie bis dahin ihres Zustandes wegen habe aufschieben müssen. Diese Vorgänge erregten großes Aufsehen und wurden in allen polnischen Zeitungen als Triumph der katholischen Kirche gefeiert. Die katholische Geistlichkeit aber fing an zu argwöhnen, daß die Taufe den Sectirern nur als Mittel zu deren geheimen Zwecken gedient habe, namentlich um eine Colonie mit sorgenloser Existenz auf Kosten der Christen gründen zu können. Schon längst hatte dieß der Nuntius Serra eingesehen, dessen Berichte über diese Vorgänge noch heute im vaticanischen Archiv ruhen. Bald stellte es sich auch durch unzweifelhafte Mittheilungen einzelner unzufriedenen Frankisten heraus, daß Frank nach wie vor die Rolle eines Propheten, Wunderthäters und Messias spielte, zwölf Apostel zur Ueberwachung seiner übrigen Anhänger gewählt hatte, sich eine förmliche Adoration erweisen ließ und dabei schrankenlos über die für die Neophyten eingelaufenen Almosen verfügte. In Folge dieser und ähnlicher Enthüllungen schritt die Inquisition gegen ihn ein: der Generalofficial Turski ließ ihn 26. Januar 1760 verhaften und in's Bernhardinerkloster einsperren, wo er scharf beaufsichtigt wurde. In dem hiermit eingeleiteten Prozeß wurde Frank theils durch Zeugen, theils durch eigenes Geständniß überführt, daß er schon als Jude zum Islam übergetreten sei, dabei aber seine Rechnung nicht gefunden, deßhalb in Kaminiecz sich zum Führer der sogen. Contratalmudisten aufgeworfen und die Rolle eines Messias gespielt, ohne Aufgeben dieser Rolle die Taufe empfangen und bei allen Betrügereien als letzten Zweck nur die Erwerbung eines größeren Grundbesitzes im Auge gehabt habe. Nach den polnischen Gesetzen wäre er nun als Häresiarch dem Tode verfallen gewesen; allein das Gericht berücksichtigte, daß er Pathe und geistlicher Sohn des Königs sei und verurtheilte ihn deßwegen 19. Februar 1760 bloß als öffentlichen Betrüger zur Festungsarbeit. Bezeichnend ist, daß Frank trotz sorgfältiger Ueberwachung während der Verhandlungen Gelegenheit fand, mit seinen Anhängern zu verkehren und diesen Befehle zu geben, welche einen blinden, fatalistischen Gehorsam voraussetzen. Indeß ging seine Hoffnung, auf solche Weise befreit zu werden, nicht in Erfüllung, und er ward in Ketten nach Czenstochau gebracht. Hier blieb er 13 Jahre gefangen, erst in sehr strenger, später in milderer

Haft. Einige der ihm zunächst stehenden Sectirer wurden ebenfalls zu hartem Gefängniß verurtheilt; die große Masse der mit ihm gekommenen Podolier ward theils in ihre Heimat geschickt, theils zur Schanzarbeit in Czenstochau verurtheilt. So geriethen die Frankisten in große Noth, da sie bei Juden und Christen gleich verachtet waren und nur mit Mühe das Nothdürftigste an den Kirchenthüren erbetteln konnten. Gleichwohl fuhren sie fort, ihrem Haß gegen die talmudistischen Juden durch wahre und falsche Anklagen Ausdruck zu geben. Mit der Zeit gelang es ihnen auch wieder, mit ihrem gefangenen Meister in Verbindung zu treten; so erklärt es sich, daß derselbe Sendschreiben erst an die polnischen Judengemeinden, dann an sämmtliche Juden erlassen konnte, worin dieselben aufgefordert wurden, die edomitische Religion, d. h. seine Lehren anzunehmen. Inzwischen aber spielten in der großen Welt ähnliche Machinationen, wie der Betrüger in kleinerem Kreise eingeleitet hatte. Katharina II. von Rußland benutzte die Spaltung der polnischen Nation, um durch Begünstigung bald der einen, bald der andern Partei ihre bekannten Pläne zu erreichen. Schnell faßte nun Frank den Plan, durch Anschluß an die griechische Kirche für seine Zwecke zu wirken. Er sandte drei seiner Anhänger an den griechischen Bischof von Warschau und mit dessen Empfehlung auch nach Moskau mit der Klage, er habe aus kabbalistischen Schriften ersehen, daß die griechische Religion die wahre sei, und werde, weil er dieß offen ausgesprochen, von den Katholiken gefangen gehalten; man möge ihn doch befreien, damit er sogleich 20 000 Gesinnungsgenossen der griechischen Kirche zuführen könne. Indessen wußten dießmal die talmudistischen Juden in Rußland noch ihren Einfluß dahin geltend zu machen, daß sein Gesuch ohne Antwort blieb; allein die Frankisten waren in Voraussicht der Dinge, die kommen würden, kühner geworden und machten Propaganda in Mähren und in Böhmen. Die erste Theilung Polens 1772 endlich brachte Frank die Freiheit. Als Czenstochau in Folge derselben an Suwarow übergeben werden mußte, ward er von den Russen entlassen, weil er sich denselben als Spion angeboten hatte und wegen seiner Verbindungen in Polen als solcher geeignet erschien. Seit dieser Zeit verfügte er auch wieder über große Geldmittel, welche ihm ohne Zweifel Katharina II. geliefert hatte. Da er indessen auf dem noch polnisch gebliebenen Territorium nicht sicher war, so ging er jetzt nach Brünn und begann hier seinen Anhang förmlicher als bisher zu organisiren. Er nannte seine Anhänger jetzt „Brüder und Schwestern" und die ganze Genossenschaft Chebra, „den Bund", oder Machaneh, „das Lager". Von nah und fern wallfahrteten diejenigen Sectirer, welche inzwischen nicht zu einer gesicherten Lebensstellung oder auch zur Erkenntniß der Wahrheit gekommen waren, zu der Chebra, um Franks Lehren zu hören, seine Befehle zu empfangen und sich eine Zeit lang von ihm ernähren zu lassen. Seine Lehren waren in einen mystischen Jargon gehüllt, der sie unverständlich machte und aus dem nur das klar wurde, daß er als Incarnation der Gottheit angesehen sein wollte. „Wenn ihr mir folgt, werdet ihr erfahren, was mein Name ist, nämlich Adonai." Jedes positive Bekenntniß, jede Religionsform, jede äußere Cerimonie sei verwerflich. Als Ziel ihres Glaubens bezeichnete er nur Reichthum und Lebensgenuß, den man auf jedem Wege erwerben dürfe; Betrug sei nur ein unrichtiges Wort für Geschicklichkeit. Die erste und höchste Pflicht sei blinder Gehorsam gegen den „heiligen Herrn", der Dienstleistungen ohne Unterschied der Person forderte. Mit diesen Mitteln suchte Frank ganz in derselben Weise, wie im Mittelalter der „Alte vom Berge", sich einen blind ergebenen Anhang und aus demselben eine Leibwache zu bilden. Als ihm dieß mit dem Reizmittel kabbalistischer Mystik nicht hinreichend gelang, verfiel er auf einen neuen Ausweg. Seine Tochter Eva nämlich, welche während seiner Festungshaft auf Kosten ihres adeligen Pathen vornehm erzogen worden war, verband mit außerordentlicher Körperschönheit äußerst gebildete Umgangsformen und war wohl geeignet, manchem jungen Manne die Augen zu blenden. Diese zog er jetzt in den Kreis seiner Speculationen hinein, indem er sie nach kabbalistischer Anschauung als die Verkörperung einer Idee ausgab; die Emuna, d. h. der Glaube, sei in den Leib seiner Tochter eingegangen; der Anschluß an sie und ihre Huld sei das Mittel, die in der neuen Religion angestrebten Zwecke zu verwirklichen. Auf diesem Wege von höchst zweideutiger Natur erreichte Frank Vieles, das er wünschte, aber nicht Alles. Die Begeisterung für die ungewöhnliche Schönheit des Mädchens und der kluge Gebrauch, den dieselbe von ihren Huldbezeugungen zu machen wußte, fesselte wohl eine Schaar junger Leute zu dauernder Dienstleistung an die Person des Gauklers; allein die Eifersucht trat störend dazwischen und drohte zuweilen, das ganze „Lager" aufzulösen. Es kam noch hinzu, daß die von der russischen Kaiserin angewiesenen Mittel nicht ausreichten, einen förmlichen Hofstaat zu unterhalten; er mußte Schulden aufhäufen und seinen Anhängern eine goldene Zukunft statt einer gesicherten Gegenwart versprechen. Wie er es bei allem dem zuwege bringen konnte, sechszehn Jahre in den österreichischen Staaten sein Treiben fortzusetzen, bleibt ein Geheimniß, dessen Aufdeckung vielleicht um der öffentlichen Sittlichkeit willen nicht wünschenswerth ist. Immer aber war Franks Hauptzweck noch nicht erreicht, der im Besitze eines größern Grundeigenthums als einer Colonie für seine Anhänger bestand. Erst im hohen Alter gelang es ihm, auch diesen Plan zu verwirklichen. Der souveräne Fürst Wolfgang Ernst von Homburg-Birstein zu Offenbach war so von Schulden gedrängt, daß er sein Schloß in letzterer Stadt verkaufen

mußte. Frank erwarb dieses mit allen daran haftenden Rechten, namentlich eigener Gerichtsbarkeit und reichsunmittelbarer Souveränetät. Er konnte sich nun Baron von Frank nennen und hatte besser als je Gelegenheit, sich in einen geheimnißvollen Schimmer zu hüllen. Mit großer Ostentation siedelte der Schwarm der sogen. Polacken, welcher sich zu Brünn befand, nach Offenbach über, und es begann in dem dortigen Schloß ein mysteriöses Treiben, worüber die verschiedensten Gerüchte umgingen. Frank selbst nährte dieselben, indem er aussprengen ließ, er sei eigentlich eine hohe Persönlichkeit, vermuthlich der für todt ausgegebene Peter III. von Rußland; die schöne Dame in seiner Umgebung sei bloß sein Pflegkind und eigentlich eine natürliche Tochter der Kaiserin Elisabeth von Rußland. Das reiche Silbergeschirr auf seiner Tafel trug deßhalb auch eine Krone mit den Buchstaben E. R., und seine Tochter unterzeichnete sich hie und da als Eva Romanowna. Sein Gefolge, das anfangs nur gegen 300 Personen betragen hatte, steigerte sich allmälig auf 500 und 600 und wuchs zuletzt bis auf 1000 Personen. Seine Tochter übte dabei ostentative Wohlthätigkeit; sie ließ wöchentlich wenigstens einmal sämmtliche Armen der Gegend kommen und Gaben in Empfang nehmen. Zur Bestreitung der so erwachsenden Ausgaben konnte er wohl dem einen oder andern Adeligen größere Summen abschwindeln, und die reichen Sectirer in Polen, Mähren und Böhmen, welche ihn besuchten, gaben willig das mitgebrachte Geld her, das angeblich zu einer Art von Gütergemeinschaft verwendet werden sollte; auch der russische Hof lieferte fortwährend Subsidien für Dienste, welche sich der Oeffentlichkeit entzogen; gleichwohl wuchsen seine Schulden. So hatte er mehr als je die Komödie einer geheimnißvollen Religion nöthig, um Macht über die Gemüther und — über die Kassen seiner Anhänger zu behalten. Kabbalistisches Gaukelspiel, weißbärtige Rabbis, welche über dem Sohar brüteten, militärisches Gepränge mit einer uniformirten Leibwache, physikalische Experimente, die als Wunder ausgegeben wurden, endlich die Schönheit der vorgeblichen Eva Romanowna, Alles wurde benutzt, um eine Anzahl Betrogener in religiösem Despotismus auszubeuten. Franks nunmehrige Unterthanen mußten das Knie vor ihm beugen, und ein sorgfältig durchgeführtes Spionirsystem hielt sie in beständiger Furcht. Die Bewohner von Offenbach freilich ahnten von allem dem nichts; sie staunten vor dem äußern Gepränge der Hofhaltung, die ihnen zu verdienen gab, und vergaßen dabei, daß diese angeblichen Katholiken nur in den seltensten Fällen von ihrer Religion Gebrauch machten. Ein abgefallener Anhänger Franks suchte in einer Schrift den Schleier, der über dessen Treiben lag, zu lüften; allein diese Schrift blieb beim großen Publikum ohne Wirkung und ward in dem abgelegenen Offenbach gar nicht bekannt. Da fühlte der Schwindler sein Ende herannahen und machte noch einen letzten Versuch, seinen Kindern etwas Anderes, als Schulden, zu hinterlassen. Er ließ ein Circular an seine Anhänger in Polen ausgehen, worin er seinen Wunsch ausdrückte, sie vor seinem Tode noch einmal zu sehen; er wußte, daß sie nicht mit leeren Händen kommen würden. Wirklich zogen aus Warschau und vielen anderen Orten Männer und Frauen in Menge nach Offenbach, welche bedeutende Summen theils mitbrachten, theils vorausschickten. Die polnische Regierung ward darauf aufmerksam und glaubte, diese Gelder besser verwenden zu können, als wenn sie dem Schwindler geopfert würden; sie confiscirte daher an der Grenze gegen 40 000 Ducaten, soll aber damit kaum den zwanzigsten Theil dessen, was wirklich nach Offenbach gelangte, erreicht haben. So war Franks Kasse wieder gefüllt, doch sollte er sich dessen nicht lange freuen; im December 1791 starb er. Die Leiche ward mit unerhörtem Gepränge bestattet, doch erschien kein katholischer Geistlicher beim Leichenzug, und es fand auch kein Seelenamt statt. Die Zeitungen berichteten: „Die Reichthümer dieses Mannes, von deren Quellen man nichts weiß, die Menge von Leuten, welche er sich hielt, und seine Lebensweise erweckten immer allgemeine Neugierde. Heute kann man nur wissen, daß er das Haupt einer Secte war, welche im Orient ihren Ursprung hat und sich schon seit hundert Jahren ausbreitet. Die Grundsätze dieser Secte sind noch nicht bekannt. Frank und dessen Anhänger hielten sich äußerlich zur katholischen Religion, hatten aber außerdem ihre eigenen Conventikel . . . Vor Beginn des Leichenzuges näherte sich jeder dem Körper, berührte nach jüdischer Sitte seine Füße und bat um Verzeihung." Mit diesem Todesfall trat keine Veränderung zu Offenbach ein; Franks Stelle ward jetzt von Eva eingenommen, neben der die beiden Brüder durchaus in den Hintergrund traten. Sie erzählte wunderbare Träume und Gesichte, lockte immer wieder junge Leute, namentlich solche, welche sich anderswo der Militärpflicht entziehen wollten, in ihren Kreis, ließ denselben von den Sohargelehrten allabendlich unverständliche Vorträge halten und forderte alles Geld zu gemeinsamer Verwendung für ihre Kasse. Die Hausordnung blieb nach wie vor eine streng geregelte mit sorgfältig organisirtem Spionirsystem. Eine Aenderung trat jedoch 1796, also mit dem Tode Katharina's II., ein. Jetzt versiegte die wichtigste Geldquelle, und viele der Schloßbewohner zerstreuten sich. Eva wußte sich Credit durch Vertröstung auf bedeutende, aus Rußland zu erwartende Geldsendungen zu verschaffen; ja sie wagte in öffentlichem Anschlage zu verkünden, ihr Bruder werde sich auf allerhöchste Einladung Seiner kaiserlich-russischen Majestät nach Petersburg begeben, um nach sechsmonatlichem Aufenthalt einen Geldtransport zurückzubegleiten, der alle ihre Gläubiger befriedigen werde. Dabei versuchte sie auch wiederholt das von ihrem Vater

angewandte Mittel, Sendschreiben an die Anhänger desselben zu erlassen, und noch immer strömten reiche Almosen, welche freiwillig oder aus Furcht vor Denunciation gegeben wurden, nach Offenbach. Doch reichten diese nicht hin, eine allmälig auf drei Millionen aufgelaufene Schuldenlast zu tilgen. Gleichwohl glaubten Männer, wie selbst der Fürst von Homburg, „daß niemand bei der Familie Frank etwas einbüßen werde", und die Gläubiger warteten noch immer, trotzdem einige die „heilige Jungfrau" schon mit Personalhaft bedroht hatten. Als der Kaiser Alexander 1813 mit den Verbündeten durch Frankfurt zog, erhielt sie von diesem zu Homburg eine Audienz und Anweisung auf neue Gelder, so daß sie die laufenden Ausgaben wieder für einige Jahre bestreiten konnte; ohne Zweifel durfte sie sich auf die von ihrem Vater geleisteten Dienste berufen. Allein Schulden konnten keine bezahlt werden, und so ging endlich 1817 eine geachtete Familie zu Mainz, deren Existenz durch die Frank'sche Hofhaltung vernichtet worden war, bei den hessischen Gerichten gegen dieselbe vor. Es ward Hausarrest über das Fräulein und sämmtliche Hausbewohner verhängt, und zugleich kündigte der Gouverneur von Mainz, Erzherzog Karl von Oesterreich, seine Ankunft in Offenbach an, „um an Ort und Stelle persönlich Erklärungen über den wahren Stand und Namen des Fräulein von Frank entgegen zu nehmen". Ehe er aber eintraf, hieß es plötzlich, dieselbe sei gestorben; zwölf Stunden nachher ward ein Sarg geschlossen und ein stilles Leichenbegängniß gehalten. Aller Wahrscheinlichkeit nach war sie aber unter Mithilfe eines hohen isenburgischen Beamten entflohen; die Gläubiger waren ebenso, wie die Gläubigen, betrogen, und der Abschluß der Frank'schen Komödie war des gesammten Verlaufes derselben würdig. Nicht wenige der Mitspieler aber hatten es dabei zu gesicherten Lebensstellungen und schönem Vermögen gebracht, und diese, meist durch Polen zerstreut, bewahrten ihrem Meister ein gutes Andenken und befolgten seinen Rath, sich nur unter einander zu verheiraten. So ist es möglich, daß die Secte der Frankisten unter dem Deckmantel des katholischen Bekenntnisses noch immer heimlich fortbesteht. (Vgl. außer dem angegebenen Buch von Beer noch: v. Mayer, Blätter für höhere Wahrheit II, Frankfurt 1821, 381 ff.; VII, ebd. 1827, 306, und vor Allem die quellenmäßige, mit Actenstücken belegte Abhandlung von Dr. Gratz: Frank u. die Frankisten, im Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars „Fränkel'scher Stiftung", Breslau 1868.) [Kaulen.]

Frankenberg, Johann Heinrich Graf von, Erzbischof von Mecheln, Primas von Belgien und Cardinal, wurde am 18. September 1726 zu Großglogau in Schlesien geboren. Seine Vorbildung empfing er im Colleg der Gesellschaft Jesu zu Großglogau, studirte dann Philosophie an der Universität Breslau und erhielt, nachdem er sich für den geistlichen Stand entschlossen hatte, ein Canonicat an der Cathedrale zu Breslau. Seine theologischen Studien vollendete er am deutsch-ungarischen Colleg in Rom. Durch eine feierliche Disputation über canonisches Recht erregte er die Aufmerksamkeit des Papstes Benedict XIV., welcher ihn wiederholt zu Unterredungen berief und sein Vertrauen gegen ihn offen bezeugte. Nachdem Frankenberg 1750 die Priesterweihe empfangen hatte, begab er sich nach Wien, wurde 1754 Decan der Collegiatkirche Allerheiligen in Prag, 1755 infulirter Decan zu Bunzlau und schon 1759 durch besonderes Vertrauen der Kaiserin Maria Teresia Primas von Belgien. Am 27. September 1759 hielt er seinen Einzug in Mecheln und wirkte von nun an rastlos als wahrer Hirte seiner Diöcese. Oft versammelte er den Clerus um sich und erfreute ihn durch tieffromme Ansprachen; dem Volke predigte er bei allen feierlichen Anlässen; für die Armen verwendete er jährlich große Summen und unterstützte alle wohlthätigen Institute. Der Glanz seiner Tugenden und der Eifer für die Kirche bewogen Pius VI., ihm 1778 den Purpur zu verleihen; Kaiser Joseph II., welcher ihn gleichfalls hochschätzte, überreichte ihm eigenhändig das Cardinalsbiret. Große Unerschrockenheit und Energie zeigte Frankenberg in dem Kampfe, welcher Belgien durch die Reformpläne des Kaisers aufgezwungen wurde. Als Joseph 1786 ein Edict erließ, welches in ganz Belgien die theologischen Studien an den Diöcesanseminaren, Klosterschulen und an der Universität Löwen aufhob und für alle Candidaten des Säcular- und Regularclerus von nun an einen fünfjährigen Cursus in dem neuerrichteten Generalseminar zu Löwen vorschrieb, sowie ferner alle Fundationen und Stipendien der bisherigen Unterrichtsanstalten dem neuen Generalseminar zuwies, da war Frankenberg der erste, welcher für die in der Joyeuse Entrée feierlich garantirten Rechte der Kirche und des Landes eintrat und die übrigen Bischöfe, die Stände und die Universität zu ernsten und wiederholten Protesten veranlaßte. Als dennoch im November 1786 das Generalseminar eröffnet wurde, erhoben alsbald die Studenten Klage über die ruchlosen Reden der Professoren, welche sich offen als Illuminaten und Jansenisten zeigten; als die Klagen mit Hohn zurückgewiesen wurden, verließen die Schüler insgesammt das Haus. Frankenberg wurde nach Wien citirt; seine Mittheilungen über die Vorgänge machten den Kaiser schwankend; derselbe gab zuerst freundliche Zusicherungen, wurde aber nach Abreise des Cardinals durch schlimme Einflüsse wieder umgestimmt. Mit erneuten Drohungen und Strafen versuchte man mehrmals die Wiederaufnahme der Seminarvorlesungen zu erreichen; selbst unter Militärmacht führte man Zöglinge nach Löwen, hob Klöster auf, welche ihre Novizen nicht dahin senden wollten, und erklärte die Bischöfe als Lügner, weil sie den Unterricht im Seminare als irreligiös und gefährlich darge-

stellt hätten. Die Aufregung wuchs so gewaltig, daß es schon zum Straßenkampfe kam. Es folgten Eingriffe in die Provinzialverfassung seitens des Kaisers, Verweigerung der Steuern seitens der Stände, Unruhen des Volkes und schwankende Maßregeln der Regierung, welche bald die Reformen erzwingen wollte, bald die früheren Zustände theilweise wieder herstellte. Frankenberg erhielt den Auftrag, die Professoren des Seminars über ihre Lehren zu prüfen. In einer ausführlichen Denkschrift vom 26. Juni 1789 erklärte der Cardinal, daß er auf Grund der Lehrbücher und Dictate den Unterricht im Seminare nicht als orthodox betrachten könne. Der Kaiser, vollständig über die Gründe des religiösen wie des politischen Widerstandes getäuscht, unternahm den Gewaltact, die belgische Verfassung aufzuheben. Wie bisher die Katholiken durch das Staatskirchenthum erbittert waren, aber, um ihre Bischöfe geschaart, nur passiven Widerstand leisteten, so wurden nun auch die der Kirche entfremdeten Gemüther dem Kaiserhause feindlich gesinnt und organisirten an den Grenzgebieten offenen Widerstand. Graf Trautmannsdorf beschuldigte den Cardinal, das Haupt dieser Verschwörung zu sein, und sandte Soldaten ab, ihn gefangen zu nehmen. Frankenberg verbarg sich und wies in einem würdigen Proteste die Unwahrheit der Anklage nach. Als die Oesterreicher zuerst aus Brabant vertrieben wurden, und dann ganz Flandern den Aufständischen zufiel, widerrief Joseph alle Neuerungen in Kirche und Staat, stellte die Joyeuse Entrée wieder her und versprach allgemeine Amnestie — allein es war zu spät. Am 11. Januar 1790 trat „der autonome Congreß der Vereinigten Staaten von Belgien" zusammen und erklärte die österreichische Herrschaft über Belgien als erloschen. Das Volk aber machte das mit großen Kosten erbaute Generalseminar zu Löwen dem Erdboden gleich; die alte Universität wurde wieder eröffnet und vom Cardinal durch feierlichen Gottesdienst eingeweiht. Die nach Josephs Tode eingetretene Ruhe dauerte nicht lange; Dumouriez rückte 1792 in Belgien ein, die Kirchengüter wurden säcularisirt, und Frankenberg mußte sich verbergen. Von 1795 bis 1797 weilte er nochmals in Mecheln; da er aber den französischen Gottesstürmern mit ebenso viel Unerschrockenheit gegenüber trat, wie früher den josephinischen Kirchenverwüstern, wurde er nach Emmerich verbannt. Später begab er sich nach Borken im Münsterlande und, als Preußen auf Betreiben des Directoriums ihn von hier auswies, nach Breda in Holland. Hier starb er am 11. Juni 1804. Seine Proteste und Denkschriften finden sich in Recueil des représentations, protestations et réclamations faites à S. M. J. par les représentans et états des provinces des Pays-Bas Autrichiens, 17 vols., Liège 1787—1790. (Vgl. A. Theiner, Der Cardinal J. H. Graf v. Frankenberg, Freiburg 1850.) [Streber.]

Frankreich in kirchengeschichtlicher Beziehung. I. Geschichte der Kirche während der Römerherrschaft. Die enge Verbindung, in welche Gallien seit der römischen Eroberung mit Italien getreten war, brachte schon im 1. Jahrhunderte das Christenthum in einzelne Städte. Nach alten Traditionen soll der 2 Tim. 4, 10 genannte Schüler des hl. Paulus, Crescens (s. d. Art.), die Kirche von Vienne gestiftet haben (vgl. d. Art. Eucharius Sp. 949); die heiligen Geschwister Lazarus, Martha und Maria Magdalena sollen in der Provence gepredigt und Lazarus erster Bischof von Marseille, sein Begleiter Maximin Bischof von Aix, der Apostelschüler Rufus (Röm. 16, 13) Bischof von Avignon geworden sein. Diese Traditionen haben viele Wahrscheinlichkeit für sich (vgl Faillon, Documents inédits sur l'apostolat de Ste. Marie-Madeleine en Provence, Par. 1848; Clarus, Gesch. des Lebens, der Reliquien und des Cultus der heiligen Geschwister Magdalena, Martha und Lazarus, Regensb. 1852). Wenn dagegen in Paris Dionysius der Areopagite als erster Bischof genannt wird, so liegt hier offenbar eine Verwechslung mit einem heiligen Martyrer Dionysius (s. d. Art.) vor, welcher dem 3. Jahrhundert angehört. Als unbegründet dürfte auch die Legende gelten, daß der hl. Petrus bereits sieben Bischöfe für Gallien ordinirt habe. Der Angabe, daß schon in der Christenverfolgung Domitians (81—96) in Gallien Christen verfolgt und gemartert seien, steht die Nachricht von Sulpicius Severus (Chron. 2, 32) gegenüber, daß vor Marc Aurel kein Christ in Gallien als Martyrer gestorben sei. Sicher ist, daß der hl. Polycarp seinen Schüler Pothinus nebst anderen als Glaubensboten nach Gallien schickte, und daß unter diesem sowie unter seinem Nachfolger Irenäus (177 bis 202) sich blühende Christengemeinden zu Lyon und Vienne befanden. Wie aus einem Schreiben hervorgeht, welches beide Gemeinden über ihre Leiden und Verfolgungen unter Marc Aurel an die Gemeinden Asiens und Phrygiens richteten (Eus. H. E. 5, 1 sq.), starben zahlreiche Martyrer in beiden Städten, unter denen Vettius Epagathus, der Diacon Sanctus zu Vienne, Attalus aus Pergamum und besonders der 90jährige Bischof Pothinus hervorragen. Leider fehlt bei Eusebius die dem Schreiben angefügte Liste der Martyrer. Wenn nach dem übereinstimmenden Zeugnisse des hl. Hieronymus, Gregors von Tours und Ado's von Vienne damals in beiden Städten 48 Martyrer gezählt wurden, so haben wir dabei wohl nur an die hervorragenden zu denken. Ganz besonders wirkte der hl. Irenäus (s. d. Art.) zu Lyon; nach Gregor von Tours bekehrte er fast alle Einwohner der Stadt zum Christenthume. Eine Inschrift in der zu Ehren des hl. Irenäus erbauten Kirche zu Lyon meldet, daß unter seinem Pontificate 19 000 Martyrer gestorben seien; Ado berichtet, Irenäus sei mit unzähligen Mar-

tyrern gestorben, und der hl. Eucherius (s. d. Art.) sagt, daß Lyon ein Volk von Martyrern zähle. Um die Mitte des 2. Jahrhunderts predigten die hll. Benignus, Andochus und Thyrsus den christlichen Glauben in Autun (s. d. Art.) und dessen Gebiete. — Im 3. Jahrhundert sandte Papst Fabian sieben Bischöfe als Glaubensboten nach Gallien, unter denen sich auch der hl. Paulus, erster Bischof von Narbonne, befand (Hefele, Conc.-Gesch. I, 133). Um die Wende des 3. Jahrhunderts finden sich in Gallien bereits folgende Bischofssitze: Arles, Auch, Autun, Auxerre, Avignon, Beauvais, Besançon, Bourges, Châlons sur Marne, Clermont, Limoges, Lyon, Narbonne, Reims, Rouen, Sens, Toulouse, Tours, Vienne (vgl. Gams, Series episcoporum). Im 4. Jahrhundert treten dann weitere 34, im 5. noch 28 Bischofssitze hinzu. Erzbischöfliche Stühle waren seit dem 4. Jahrhundert u. a. zu Vienne, Lyon, Bourges, Reims, Narbonne, Sens; den Primat Galliens hatte der Erzbischof von Arles inne (Hergenröther, Handbuch der K.-G. I, 567).

Die ältesten gallischen Synoden fanden unter dem Vorsitze des hl. Irenäus wegen der Osterfeier statt (Hefele I, 101). Eine weitere, angeblich im 2. Jahrhundert abgehaltene Synode, auf welcher die Confessores sich gegen Montanus und Maximilla erklärt hätten, setzt Hefele (a. a. O. 103) mit Recht in das Reich der durch Mißverständnisse hervorgerufenen Erfindungen. Von geringer Bedeutung war die Synode, welche der Bischof Paulus von Narbonne (255—260) in seiner Bischofsstadt versammelte (Hefele I, 133). Hervorragenden Antheil an den Geschicken der Kirche nahm Gallien alsdann im 4. Jahrhundert, als die Irrlehren der Donatisten und Arianer die Kirche durchwühlten. Gegen erstere fand 314 eine abendländische Generalsynode zu Arles statt (s. d. Art.). Nach Einigen sollen 600 Bischöfe daselbst zusammengekommen sein. Baronius setzt, auf eine falsche Lesart bei Augustin sich stützend, die Zahl auf 200 herab; Dupin dagegen meint, da sowohl die Ueberschrift eines Briefes unserer Synode an Papst Sylvester als auch das in verschiedenen Handschriften vorhandene Personenverzeichniß nur 33 Bischöfe aufzählten, so seien nur 33 daselbst anwesend gewesen. Außer diesen Bischöfen nennt das Verzeichniß noch viele Priester und Diaconen, welche theils als Begleiter, theils als Vertreter ihrer Bischöfe gekommen waren. Auch Papst Sylvester wurde durch zwei Priester und Diaconen vertreten. Von außergallischen Bischöfen waren Marcellus von Mailand, Adelfius von London, Maternus von Köln und Liberius von Emerita erschienen (Hefele I, 201 ff.). Der Arianismus fand auch in Gallien Eingang. Im südlichen Theile bis zur Loire, wo die Westgoten herrschten, wurden die Katholiken von der arianischen Regierung vielfach bedrückt, blieben jedoch im Großen und Ganzen der Wahrheit treu. Unter den Bischöfen war es besonders Saturninus von Arles, welcher offen auf die Seite der Irrlehre übertrat und mit Ursacius und Valens ein Führer der Arianer und ein Berather des arianischen Constantius wurde. Seinem verderblichen Einflusse ist es neben den Drohungen des Kaisers zuzuschreiben, daß auf einer Synode in Arles 353 die Verurtheilung des hl. Athanasius ausgesprochen wurde (Hefele I, 652). Der katholische Glaube fand dagegen Stützen und Vertheidiger in dem heiligen Bischof Rhodanus von Toulouse und dem hl. Hilarius von Poitiers (s. d. Art.), welche es dahin brachten, daß die katholischen Bischöfe Galliens sich vollständig von den arianischen trennten. Die Wirkungen von Hilarius' Thätigkeit für den Glauben zeigten sich bereits auf der von Saturnin berufenen Synode zu Beziers (Biterrae) in Languedoc 356 (Hefele I, 665), wo derselbe als Ankläger des Saturninus, Valens und Ursacius, sowie als Vertheidiger des hl. Athanasius auftrat. In Folge hiervon wurde er mit Rhodanus nach Phrygien verbannt; jedoch blieben die Bischöfe Galliens, welche beinahe ausnahmslos katholisch waren, mit ihm in reger Verbindung. Nachdem Hilarius aus seiner Verbannung zurückgekehrt war, wurde auf seinen Antrag 361 von einer Synode zu Paris die Formel von Rimini verworfen und der nicänische Glaube hergestellt. Reich an Synoden, welche fast ausnahmslos die Disciplin betrafen, war Gallien seit Ausgang dieses Jahrhunderts. Im J. 384 fand eine Synode zu Bordeaux gegen die Priscillianisten statt (Hefele II, 43); 394 wurde ein gallisches Nationalconcil zu Nismes gehalten, wo Beschlüsse gegen Manichäer und Priscillianisten gefaßt wurden (Hefele II, 61). Es betheiligten sich 21 Bischöfe an dem Concile. Im J. 439 veranstaltete Hilarius von Arles (s. d. Art.) eine Synode in Riez (Synodus Regensis) in der Provence, bei welcher außer ihm zwölf Bischöfe aus verschiedenen politischen Provinzen des südöstlichen Galliens anwesend waren. Veranlassung dieser Synode war die uncanonische Wahl und Weihe des Armentarius von Embrun (Hefele II, 289). Auf derselben wurde auch beschlossen, daß, wenn die Zeiten ruhig wären, wieder dem alten Gebrauche gemäß jährlich zwei Synoden gehalten werden sollten. Ebenso beschäftigte sich die Synode zu Orange am 8. November 441 (in einer nicht näher bekannten ecclesia Justinianensis der Diöcese) unter dem Vorsitze des hl. Hilarius von Arles mit der Kirchendisciplin in 30 Canones. Erschienen waren außer dem Vorsitzenden 16 Bischöfe und der Erzbischof Eucherius von Lyon, welcher im Namen aller seiner Suffraganen unterschrieb (Hefele II, 291). Im 29. Canon hatte die Synode auf den 18. October des folgenden Jahres ein Concil nach Lucianum angeordnet; dieses wurde jedoch nicht dort, sondern zu Vasio (Vaison) am 13. November eröffnet. Dasselbe befaßte sich

ebenfalls in 10 Canones mit der kirchlichen Disciplin (Hefele II, 296). Die zweite Synode zu Arles (die des Jahres 353 wird, weil arianisch, nicht mitgezählt) stellte 56 Canones über die Disciplin auf. Ob dieselbe 443 oder 452 stattfand, ist nicht ausgemacht (Hefele II, 298 ff.). Im J. 444 veranstaltete der hl. Hilarius von Arles eine Synode, wahrscheinlich zu Besançon, auf welcher er den Bischof dieser Stadt absetzte; sein Urtheil wurde jedoch vom römischen Stuhle wieder aufgehoben (Hefele II, 303). Nicht unwichtige Synoden fanden 461 zu Tours und etwas später zu Arles statt (Hefele II, 588 u. 591). Von geringerer Bedeutung sind die Versammlungen zu Bourges 472 und Vienne zwischen 471 und 475 (Hefele II, 596).

Während so die Kirche in Gallien innerlich geordnet wurde und sich gegen die Häresie vertheidigte, ging die Ausbreitung des Christenthums ihren Weg. Besonders war es der heilige Bischof Martin von Tours, welcher die gallischen Bauern vom Heidenthume zurückführte und mit vollem Recht, wie sieben gallische Bischöfe des 6. Jahrhunderts in ihrem Briefe an die hl. Radegundis behaupteten, „ein von der göttlichen Vorsehung gesendeter und mit der apostolischen Gnade ausgerüsteter Apostel" genannt werden konnte. Auch unter den übrigen Bischöfen Galliens finden sich viele Heilige, hervorragende Seelenhirten und Gelehrte. (Vgl. Damberger, Synchronistische Geschichte der Kirche I, 188 ff. und die einzelnen Artikel über die französischen Bisthümer.) Erwähnenswerth bleibt noch, daß durch den hl. Martin zwei Stunden von Poitiers das Kloster zu Ligugé (monasterium Locociagense) als das erste in Gallien und als eines der ältesten im ganzen Abendlande entstand. Bei der Beerdigung des heiligen Bischofs fanden sich bereits 2000 Mönche ein. Im Jahre 410 wurde dann das berühmte Lerins (s. d. Art.) vom hl. Honoratus gestiftet. Die beiden Synoden zu Arles 443 (oder 452) und 455 (Hefele II, 301 und 583) sind die ersten in Gallien, welche der Mönche und Klöster Erwähnung thun. Nach allem diesem ist das Christenthum frühzeitig in Gallien eingedrungen, hat bald das ganze Land gewonnen; bereits im Anfange des 5. Jahrhunderts war die gallische Kirche in vortrefflichster Weise organisirt und hatte ihr frisches Glaubensleben auf zahlreichen Concilien und in vielen heiligen Bischöfen glänzend gezeigt.

II. Die Zeit der Franken. Neue Verhältnisse für die katholische Kirche wurden auch in Gallien durch die Völkerwanderung herbeigeführt, seitdem die Franken gegen 240 daselbst eindrangen und von den Römern trotz vieler Versuche nicht vertrieben werden konnten. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts besetzten sie auch die belgischen Provinzen, einen Theil der batavischen Inseln und hierauf das ganze Gebiet zwischen Seine und Mosel. Die Franken zerfielen bekanntlich in zwei Hauptstämme, in die salischen und die ripuarischen, von denen erstere immer mehr nach dem Herzen Galliens drangen, während letztere sich in dem Lande zwischen Rhein, Mosel und Maas festsetzten. Ein fränkischer König Faramund ist noch sagenhaft, Chlodio (428—448?) soll die Herrschaft der Franken bis zur Somme ausgedehnt haben. Die Römer, welche anfangs Alles aufgeboten hatten, um die Franken auszurotten, hatten schließlich mit ihnen eine Art Bundesverhältniß eingegangen. Merowech, der Sohn Chlodio's (?), von welchem die Dynastie den Namen der Merowinger erhielt, war nach der Schlacht auf den catalaunischen Gefilden alleiniger König der salischen Franken geworden, wenngleich noch andere neben ihm sich erhielten. Sein Sohn und zweiter Nachfolger Chlodwig (481—511) brachte ganz Gallien unter fränkische Herrschaft und bekehrte sich mit seinem Volke zum Christenthum. Zunächst machte er der Herrschaft der Römer, welche inselartig zwischen Loire und Somme sich erhalten hatten, durch die Besiegung des Statthalters Syagrius bei Soissons (486) ein Ende und verlegte dann seine Residenz von Tournai nach Soissons. Ferner gewann er die Armoriker, zwischen Seine und Loire seßhaft, durch friedliche Verhandlungen. Sodann schlug er die Alamannen, welche in Franken eindrangen und zunächst das Gebiet der ripuarischen Franken bedrohten, 496 bei Tolbiacum und dehnte dadurch seine Herrschaft sowohl über das Land zwischen dem Rhein und den Vogesen, das Elsaß, als auch über den nördlichen Theil von Alamannien auf der rechten Rheinseite (im mittlern Neckar- oder Maingebiete) aus, welcher in Zukunft ebenfalls Franconia hieß. Endlich überschritt er die Loire und fiel in das Reich der Westgoten ein. Durch seinen Sieg über Alarich II. bei Voullon oder Voulon unweit Poitiers 507 dehnte er das Frankenreich bis zu den Pyrenäen aus; durch Hinwegräumung der salischen Könige von Amiens und Cambrai, sowie des ripuarischen Königs Siegbert zu Köln und dessen Sohnes vereinigte er die gesammte fränkische Macht zu Einem Reiche. Chlodwigs vier Söhne (Theodorich zu Reims, gest. 534; Chlodomer zu Orleans, gest. 524; Childebert I. zu Paris, gest. 559, und Chlotar I. zu Soissons) theilten das Reich unter sich mit Rücksicht auf die einst gesonderten Gebiete der Salier, Ripuarier, Armoriker und der Gallier, welche unter westgotischer Herrschaft gestanden, während das Gebiet des Syagrius zersplittert wurde und die größeren Städte desselben, Paris, Orleans, Soissons und Metz, die vier Königssitze wurden. Im Uebrigen setzten sie die Politik ihres Vaters fort, durch Beseitigung der einzelnen Stammesfürsten eine größere politische Einheit zu erzielen. Im J. 533 eroberten sie vollständig das Burgunderreich. Die Ostgoten überließen sodann den Franken, um sie in ihrem Kriege mit Justinian für sich zu gewinnen, die Provence, so

daß außer Septimanien nunmehr ganz Gallien fränkisch war. Ebenso erstreckte sich die Herrschaft der Franken auf alle rein deutschen Länder mit Ausnahme von Sachsen und Friesland. Da Chlotar I. (gest. 561) seine drei Brüder und deren Nachkommen überlebte, so vereinigte er von 559—561 abermals die gesammte fränkische Monarchie unter Einem Scepter, worauf dann wieder eine Theilung unter seine vier Söhne (Charibert zu Paris, gest. 567; Guntram zu Orleans, gest. 593; Sigbert I. zu Metz, gest. 575, und Chilperich zu Soissons, gest. 584) in vier und nach Chariberts Tode in drei Reiche erfolgte. Diese drei Reiche erhielten auch die besonderen Benennungen Austrasien oder Ostfranken (mit der Hauptstadt Metz), Neustrien oder Neufranken (mit Paris und Soissons), Burgund (mit Orleans). Beständige Bruderkriege und blutige Verbrechen füllten die Zeit der Nachfolger Chlotars I. aus (vgl. Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit, Leipzig 1869; Bonnell, Die Anfänge des karolingischen Hauses, Berlin 1866) bis zur dritten Vereinigung des Reiches (613) durch Chlotar II. Unter ihm und seinem Sohne Dagobert I. (628—638) machte das merowingische Königthum einen neuen Aufschwung, um dann um so schneller seinem Verfall entgegenzugehen. Was nun die kirchlichen und religiösen Verhältnisse Frankreichs während dieser Zeit betrifft, so war das Eindringen der Franken zunächst der katholischen Kirche keineswegs günstig, denn dieselben waren noch Heiden, und mit ihnen erhielt deßhalb das noch nicht völlig erstickte Heidenthum auf dem Lande neue Nahrung. Auch manche Städte, welche bereits ganz christlich waren, wurden nun theilweise wieder heidnisch. Sodann brachten die vielen Kriege Verwilderung und Zerstörung. Indeß haben die heidnischen Frankenkönige nie eine feindliche Stellung zu den christlichen Einrichtungen genommen. König Childerich war mit eifrigen und hochgestellten Katholiken befreundet und in innigem Verkehr mit Bischöfen und Priestern. Er beschenkte Kirchen und Klöster. Besser noch wurde das Verhältniß unter Chlodwig, als dieser sich 493 mit der hl. Chlotilde zu Soissons vermählte; dadurch kam christlicher Einfluß an den Hof. Chlodwigs Söhne wurden getauft, und er selbst nahm den christlichen Glauben an, nachdem er während der Alamannenschlacht für den Fall des Sieges dieß gelobt hatte. Der hl. Remigius ertheilte ihm die heilige Taufe am Weihnachtsfeste 496 (Damberger I, 66). Mit ihm wurden 3000 Franken getauft, viele Edle dagegen blieben Heiden und verließen ihn. Ob Chlodwig aus bloßer Politik oder aus inneren Beweggründen Christ geworden, ist vielfach Streitfrage gewesen; jedenfalls kann man für die erstere Ansicht nicht anführen, daß Chlodwig in seinem spätern Leben noch manche unchristliche That beging. Rein und lauter können seine Absichten gewesen sein, wenn auch die christliche Wahrheit eine völlige innere Umgestaltung bei ihm nicht bewirkt hat. Die christliche Welt jubelte über Chlodwigs Taufe. Der Papst Anastasius II. wünschte dem Neugetauften Glück. Bischof Avitus von Vienne, welche Stadt damals noch zum westgotischen Reiche gehörte, feierte in einem Glückwunschschreiben die Taufe als einen Schritt, durch welchen der Sieg des Katholicismus über den Arianismus vorbereitet werde. In der That wurde Chlodwig schon als Beschützer des katholischen Glaubens angesehen, als er gegen den arianischen König der Westgoten Alarich II. zu Felde zog und denselben 507 bei Voullon besiegte. Unter Chlodwigs und seiner Nachfolger Regierung wurde die vollständige Katholisirung des Frankenreiches mit Eifer betrieben und vollendet. In der Zahl der Bischöfe, welche die Vernichtung des Heidenthums beförderten, glänzt besonders der hl. Remigius hervor (s. d. Art.). Die zu Lyon wider die Arianer versammelten Bischöfe erklärten, daß ihr Eifer in der Vertheidigung des Glaubens angefeuert sei durch das Beispiel des hl. Remigius, der überall die Götzenaltäre durch Zeichen und Wunder zerstört habe (gest. 533). Ein heiliger und würdiger Freund des hl. Remigius, der hl. Vedastus (s. d. Art.), wirkte als Bischof von Arras besonders in Flandern für das Christenthum; wie er waren ferner der Abt Theodorich, der Bischof Solennis von Chartres, der Bischof Melanius von Rennes für die Christianisirung der Franken thätig. Auch die Könige erließen Gesetze zur Unterdrückung des Heidenthums. So verordnet Childebert I. von Paris: „Ueberzeugt, daß es zum Wohle des Volkes gereiche, den heidnischen Cultus zu verlassen und dem höchsten Gott in Lauterkeit des Sinnes zu dienen, senden wir diesen Erlaß in alle Gegenden des Reiches und schreiben vor, daß alle diejenigen, welche auf ihrem Grund und Boden die noch vorhandenen Götzenbilder nicht sogleich vernichten, oder die Priester, die es thun wollen, hindern, vor uns geführt werden" (Damberger I, 189). Auch auf die an Frankreich anstoßenden Länder wurde Rücksicht genommen. Besonders haben die fränkischen Könige durch ihre Gesetzgebung die Christianisirung der Alamannen gefördert (s. d. Art. I, 674). Indeß geschah die Bekehrung bei den Franken, besonders bei den in Deutschland gebliebenen, nur allmälig, und noch bis zum 7. und 8. Jahrhundert gab es Heiden in einzelnen Theilen der fränkischen Königreiche. Neue Bischofsstühle wurden errichtet zu Nevers 505, Aire 506, Rodez 506, Avranches 511, Seez 511, Coutance 511, Boulogne 531, Perpignan 571, Carcassonne 589, Montpellier 597 (Gams, Series ep.). Auch neue Klöster entstanden; besonders gründete die hl. Chlotilde die Nonnenklöster St. Peter zu Tours, St. Georg zu Calais und zu Andely, die Basilika St. Germanus zu Auxerre, das Petersklofter zu Rouen u. a. (Damberger I, 189). In Burgund, der heutigen Schweiz,

entstand das Kloster St. Moritz, bei Paris das Lorenzkloster; die hl. Radegund, Gemahlin des Königs Chlotar zu Soissons, gründete ein Nonnenkloster zu Poitiers, dessen Stiftung 567 auf einer Synode zu Tours genehmigt wurde. Die Zahl der Nonnen stieg zu Poitiers bald auf 200; jeder Nonne war in der Klosterregel aufgetragen, das Psalterium auswendig zu lernen und sich Fertigkeit im Lesen zu erwerben (Damberger I, 192; vgl. d. Art. Fortunatus, Venantius). Besonders rege war in der fränkischen Zeit das Synodalleben. Fast ununterbrochen reihte sich Synode an Synode, welche die Bischöfe bald in diesem, bald in jenem Theile Galliens hielten. Die meisten beschäftigten sich mit den kirchlichen Angelegenheiten des eigenen Landes und geben uns Zeugniß, mit welchem Eifer die Bischöfe für die kirchliche Zucht und Ordnung beseelt waren. Im J. 506 fand die große, von 35 Bischöfen besuchte Synode zu Agde in der Provinz Languedoc statt (Hefele II, 649 ff.); an diese schloß sich das von Chlodwig berufene Concil zu Orleans 511 an. Da er 507 und 508 den westgotischen Theil Galliens in seine Gewalt gebracht hatte, so erschienen zu Orleans nicht bloß Bischöfe aus dem eigentlichen Franken, sondern auch aus dem ehemaligen westgotischen Gebiete, im Ganzen 32, unter ihnen fünf Metropoliten, und viele Bischöfe, welche bereits an dem Concil von Agde Theil genommen hatten. Mit dieser Synode krönte Chlodwig seine kirchliche Mission. Weitere Concilien sind zu verzeichnen 514 zu Reims, um 516 und 517 zu Lyon, 516 oder 517 zu Mans; letzteres bestätigte die Schenkungen, welche ein reicher Christ zur Gründung eines Klosters bestimmt hatte. Die Synode zu Arles 524 versammelte 13 Bischöfe und 4 Stellvertreter abwesender Bischöfe. Im J. 529 versammelten sich 11 oder 12 Bischöfe zu Vaison, 533 5 Erzbischöfe und 21 Bischöfe zu Orleans „auf Befehl der glorreichen Könige (Chlodwigs Söhne), um über die Beobachtung des katholischen Gesetzes zu verhandeln"; ein Erzbischof und vier Bischöfe ließen sich durch Priester vertreten. Diese Synode ist daher als ein fränkisches Nationalconcil zu betrachten. Die 21 Canones derselben stellten auch mehrere Bestimmungen wegen der Ehe auf, und der 20. Canon zeigt uns, daß damals noch nicht alles Heidenthum im Frankenreiche ausgerottet war. Ebenso trägt auch die dritte Synode von Orleans 538 den Charakter eines Nationalconcils. Auf demselben waren 19 Bischöfe und 7 Stellvertreter erschienen, welche als Zweck ihrer Zusammenkunft „die Wiedereinschärfung der alten Kirchengesetze und die Aufstellung neuer" bezeichneten. Die große fränkische Nationalsynode, welche 541 zu Orleans gehalten wurde, besuchten 38 Bischöfe und 12 bischöfliche Stellvertreter; fast alle Provinzen Galliens waren vertreten. Von den 38 Canones, welche die kirchliche Disciplin behandeln, richten sich 15 und 16 noch gegen Abfall zum Heidenthume und gegen heidnische Gebräuche. Im J. 535 fand eine Synode von 15 Bischöfen zu Clermont statt, welche alte Canones erneuerte und einige neue erließ. Die von 15 Bischöfen gehaltene Synode zu Marseille 533 sprach über Bischof Contumeliosus von Riez die Absetzung aus. Die jetzt folgende Zeit, welche mit den unglückseligen Kämpfen zwischen den beiden Königinnen Brunhilde und Fredegunde ausgefüllt wurde, war an sich der Entwicklung frischen kirchlichen Lebens nicht günstig. Dennoch hörten die Synoden nicht auf. Im J. 549 wurden zwei Synoden gefeiert: eine zu Orleans, wo 7 Erzbischöfe, 43 Bischöfe und 21 Stellvertreter von Bischöfen anwesend waren, und eine zu Clermont. Im J. 550 versammelten sich die Bischöfe in Toul, nicht viel später zu Metz und fast gleichzeitig zu Paris. In letzterer Stadt waren 6 Metropoliten und 21 Bischöfe anwesend, „um verschiedene Angelegenheiten der Kirche zu ordnen und besonders für den Stuhl von Paris zu sorgen, dessen Bischof Saffaricus vor Kurzem abgesetzt war". Im J. 551 war eine Synode zu Elusa, 554 zu Arles, 555 in der Bretagne (der Ort unbekannt), 557 zu Paris, 563 zu Xaintes, 567 zu Lyon, 567 zu Tours, 573 zu Paris, 577 zu Paris, etwas später zu Berni, 579 zu Chalons sur Marne, 579 zu Xaintes, 581 zu Macon, 583 zu Lyon und 584 zu Valence. Von größerer Bedeutung wieder war die zweite Synode zu Macon am 25. October 585, eine Art von französischem Generalconcil. Anwesend waren 43 Bischöfe in Person und 20 durch Stellvertreter; aufgestellt wurden 20 Canones. Von weitergehender Wichtigkeit ist die Diöcesansynode zu Auxerre im J. 584, welche besonders eine Reihe abergläubischer Mißbräuche abstellte. Nach 585 fand eine Synode zu Clermont, 589 zu Narbonne, Sourci und Poitiers, 590 zu Poitiers und Metz, 601 zu Sens, 606 zu Chalons statt. Nachdem Chlotar II. alleiniger Regent des Frankenreiches geworden war, berief er die Bischöfe seines Reiches 614 zu einer Nationalsynode nach Paris, und 79 Bischöfe leisteten dem Ruf Folge. Sie kamen, wie die Vorrede des Synodalprotokolles sagt, zusammen, theils um nach Bedürfniß der Zeit die alten Canones zu erneuern, theils um den Klagen, welche von allen Seiten kamen, abzuhelfen und für das Beste des Fürsten, des Volkes und der Kirche zu sorgen. Die 17 Canones dieser Synode bestätigte mit einigen Zusätzen Chlotar II. durch ein Edict vom 18. October 615. Zwei kleine Synoden zu Paris und Bonneuil (wenn nicht unter beiden nur eine zu verstehen ist), wiederholten die Pariser Beschlüsse. Nach 617 fand eine Synode zu Macon, 624 (625) eine zu Reims, 626 eine zu Clichy bei Paris statt, welche sämmtlich die Canones der Pariser Nationalsynode wiederholten. Zwischen 644 und 656 versammelten sich 38 Bischöfe und 6 bischöfliche Stellvertreter zu einer Synode in

Chalons sur Saône. Von geringerer Bedeutung sind die Synoden 653 zu Paris, 654 zu Clichy, 658 zu Sens, während die zu Nantes 658, zu Bordeaux und Latona (zwischen 660—673) wegen Erneuerung strenger Sittenvorschriften zu den wichtigeren fränkischen Concilien zählen. Zu Nantes wurde im 20. Canon bestimmt, daß die Bischöfe die Reste des Heidenthumes ausrotten müßten. Die Synoden zu Autun 670 und zu Marly (bei Paris) oder Morlay (in der Diöcese Toul) 677 sind von untergeordneter Bedeutung. Ueberblickt man alle genannten Synoden, so muß man gestehen, daß zur Zeit der Merowinger für die Disciplin und die Hebung des christlichen Lebens sehr viel geschehen ist. Die Könige nahmen an den Synoden den größten Antheil. Viele waren von ihnen oder auf ihren Befehl berufen, auf manchen waren sie selbst anwesend; die Beschlüsse der meisten führten sie durch ihre Edicte auch als bürgerliche Gesetze ein.

Es fehlte in Gallien auch in dieser Zeit nicht an Irrlehren. Der Priester Lucidus, der erste bekannte Prädestinatianer (s. d. Art.), läugnete die menschliche Freiheit und schrieb alles menschliche Gute der Gnade zu. Gegen ihn wurden zwei Synoden zu Arles und Lyon zwischen 475 und 480 gehalten; auch trat gegen ihn besonders Faustus von Riez auf, welcher jedoch im semipelagianischen Irrthum befangen war (s. d. Art.; Hefele II, 597 ff.). Als mit dem Tode des Faustus (493) die semipelagianische Irrlehre immer mehr um sich griff, trat ihr der Erzbischof Cäsarius von Arles, einst ebenfalls wie Faustus Mönch im Kloster Lerins, in seiner Schrift De gratia et libero arbitrio entgegen. Papst Felix IV. belobte dieses Buch in einem besondern Briefe und suchte es zu verbreiten. Außerdem setzte Cäsarius den Papst von dem Treiben der Semipelagianer in Gallien in Kenntniß. Dieser übersandte ihm eine Anzahl Capitula, welche bald mehr, bald weniger wörtlich den Schriften Augustins entlehnt waren. Zur Bekämpfung der Irrlehre fand dann 529 zu Orange eine Synode unter Cäsarius' Vorsitze statt; nach deren Beendigung suchte derselbe durch den Abt und Priester Armenius, den er nach Rom sandte, eine Bestätigung der Beschlüsse beim Papste zu erwirken und erlangte sie auch bei Felix' Nachfolger Bonifaz II. Vielleicht fällt vor diese Synode die zu Valence, welche berufen wurde, weil Cäsarius' Lehre in Verdacht des Irrthums gekommen war (Hefele II, 724 ff.). Als einer der ersten Bekämpfer des Semipelagianismus in Gallien gilt der hl. Avitus von Vienne (s. d. Art.); die folgenden Synoden erwähnen des Semipelagianismus nicht mehr. Weiterhin scheint der Monophysitismus und der Nestorianismus in der Nähe von Orleans Verbreitung gefunden zu haben, wenigstens verdammt der erste Canon der Synode zu Orleans 549 jene beiden Irrlehren (Hefele III, 1). Der Papst Pelagius hatte durch seine Verwerfung der drei Kapitel ebenfalls Zweifel an seiner Orthodoxie in Gallien hervorgerufen, weßhalb er dieselbe in zwei Schreiben an den König Childebert betheuerte. Dem zweiten Briefe war ein Glaubensbekenntniß beigelegt (Hefele II, 915).

Für die Volksbildung leisteten die Merowinger nicht Unwesentliches. Die Römer hatten, wie überall, so auch in Gallien, Bildungsstätten errichtet, und diese wurden von den Franken keineswegs zerstört, sondern gefördert. Bei den Vornehmen wurde es bald Sitte, die Kinder in Schulen zu schicken oder von Privatlehrern unterrichten zu lassen. König Childerich zu Soissons, welcher sogar lateinische Verse machen konnte, kümmerte sich angelegentlichst um den öffentlichen Unterricht, setzte dem Alphabet neue Zeichen hinzu und gab diesen durch eigene Schreiben an die Schulen allgemeine Verbreitung. Außerdem wurde am Hofe eine schola palatina errichtet, um den jungen Adeligen des Landes die zur Führung der Regierungsgeschäfte erforderlichen Kenntnisse zu geben (Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland, Stuttgart 1885, 2 ff.). Die eigentlich gelehrte Bildung hatte sich um diese Zeit im Frankenreiche nur in der Kirche erhalten. Rhetoren und Poeten, wie Apollinaris Sidonius und Venantius Fortunatus (s. d. Artt.), und alle, welche noch Sinn und Neigung für literarische Bildung hatten, flüchteten sich in die Kirche (Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 4. Aufl., 74 ff., wo auch die einschlägige Literatur näher angegeben ist). Als kirchlicher Geschichtsschreiber der beginnenden Frankenzeit ist Sulpicius Severus zu nennen (s. d. Art.). Der eigentliche Begründer der fränkischen Geschichtsschreibung und bedeutendste Schriftsteller der merowingischen Zeit ist Gregor von Tours (s. d. Art.; vgl. Wattenbach a. a. O. 79 und Alzog a. a. O. 496). Sein Zeitgenosse Bischof Marius von Avenches (gest. 594 zu Lausanne) setzte das Chronicon imperiale bis 581 fort (Wattenbach a. a. O. 86). Mit beiden Bischöfen versiegte die Geschichtsschreibung in Franken vorläufig, und nur in weiten Zwischenräumen entstanden die wenigen Schriften, welche uns über die folgende Zeit Kunde geben. Während Gregor eine Zeitgeschichte schrieb, verfaßte der Scholasticus Fredegar (s. d. Art.) eine Weltchronik, ein unbekannter Mönch aus St. Denys (?) endlich schrieb die Gesta Francorum. Ob auch die einzelnen Kirchen ihre Annalen besaßen, ist nicht bekannt, nur von Annalen der Kirche zu Arles finden sich Spuren. Die ganze Zeit war der literarischen Thätigkeit nicht besonders günstig. Die Bischöfe des Reiches waren freilich so ausgezeichnet, daß selbst Wattenbach hervorhebt, es habe die Kirche zu keiner Zeit seit dem 1. Jahrhundert eine so große Zahl von Heiligen gehabt (a. a. O. 77); allein sie hatten auf die praktischen Fragen der Kirche ihre ganze Kraft zu verwenden. Mit dem Sinken der Königs-

macht und dem Steigen des Ansehens der Hausmeier trat nun auch hierin eine Wendung ein; die ganze kirchliche Ordnung befand sich bald in vollster Auflösung (Pertz, Geschichte der merowingischen Hausmeier; Cantu V, 804 ff.). Die langen Zwistigkeiten unter den königlichen Brüdern nämlich hatte der Adel des Landes zur Schwächung der königlichen Macht benutzt. Namentlich brachten die Majores domus, die Hausmeier, denen zunächst die Erziehung der königlichen Prinzen anvertraut war, seitdem sie nicht mehr von den Königen ernannt, sondern vom Adel erwählt wurden, die ganze Civil- und Militärverwaltung an sich, so daß sie im Namen der schwachen und unwürdigen Könige schließlich ganz selbständig regierten. Daher entstand zwischen den fränkischen Großen ein langer Kampf um die Würde des Major domus, aus welchem der Austrasier Pipin von Heristal durch seinen Sieg über den neustrischen König und dessen Major domus 687 bei Tetry an der Somme, unweit St. Quentin, als einziger Herr hervorging. Sein Sohn Karl Martell (vgl. Breysig, Die Zeit Karl Martells, 1869) vereitelte durch einen glücklichen Krieg die letzten Versuche des Major domus von Neustrien und des Herzogs Eudo von Aquitanien. Er blieb nicht bloß alleiniger Major domus im Frankenreiche, sondern übte eine ungleich stärkere Gewalt als sein Vater aus. Er stellte das Uebergewicht der Franken über die anderen deutschen Stämme wieder her, brachte die Herzoge von Alamannien und Bayern in ein mehr untergeordnetes Verhältniß zum fränkischen Reiche, eroberte einen Theil Frieslands und führte das Christenthum daselbst ein, verpflichtete einige Gaue der Sachsen zum Tribut und machte endlich in Aquitanien und Burgund die fränkische Oberherrschaft geltend. Besonders glorreich war sein Krieg gegen die Araber, welche in Gallien allmälig bis zur Loire vorgedrungen waren. Er schlug sie im October 732 unweit Poitiers so entscheidend, daß sie über die Pyrenäen zurückflohen. Als sie aber von Avignon aus, welches mit Septimanien in ihrem Besitze noch verblieben war, furchtbare Verheerungen in Aquitanien und Burgund anrichteten (vgl. Damberger II, 253), brachte er ihnen am Fuße der Ostpyrenäen 737 eine so vollkommene Niederlage bei, daß Gallien fortan vor dem Islam sicher war. Durch diese Rettung des Christenthums war sein Ansehen so gestiegen, daß er nach dem Tode Theoderichs IV. (gest. 737) keinen König mehr aufstellen ließ und 741 bei seinem Ende das Frankenreich unter seine beiden Söhne Pipin und Karlmann theilte. Diese erhoben zwar nochmals Childerich III. als Schattenkönig. Als aber Karlmann sich nach Monte Cassino zurückzog, erhielt Pipin die alleinige Herrschaft, ließ sich zu Soissons 751 zum Könige wählen und schickte Childerich in's Kloster (gest. 754). Während dieser Zeit waren manche unwürdige Bischöfe eingesetzt worden, welche mehr Jäger und Krieger als Seelenhirten waren; viele Bischofsstühle blieben vacant, da ihre Einkünfte an Adelige vergeben waren und zur Besoldung des Heeres benutzt wurden (vgl. Hergenröther, Handbuch der Kirchengeschichte I, 698; Damberger II, 264 ff.). Ebenso waren der Metropolitanverband und das Institut der Provinzialsynoden in Verfall gerathen und der Verband mit Rom gelockert. Um die Schäden zu heilen, beriefen Karlmann und Pipin den hl. Bonifatius. Dieser hielt drei Synoden ab, 742 das sogen. Concilium Germanicum (Hefele III, 497), 743 (745?) eines zu Liftinä (Hefele a. a. O. 501. 522; vgl. d. Art. Bonifatius) und 744 eines in Austrasien an unbekanntem Ort (Hefele III, 513). Die Beschlüsse derselben wurden von Karlmann bestätigt; die anfangs verheißene Zurückgabe des Kirchengutes konnte er aber bei der Noth des Reiches nicht ganz verwirklichen. Pipin fuhr ebenfalls fort, im Verein mit dem hl. Bonifatius im westlichen Franken für Herstellung der kirchlichen Ordnung zu sorgen. Eine Folge hiervon war die große Synode zu Soissons 744, deren Beschlüsse ähnlich wie die der deutschen und der liftinensischen nicht in Form eines Synodalprotokolls, sondern als Capitulare des Königs auf uns gekommen sind (Hefele III, 518). Auch Papst Zacharias erließ für die Kirchendisciplin in Franken 747 ein Constitutum von 27 Artikeln (Hefele III, 545). Bonifaz hielt dann im Sommer desselben Jahres nochmals eine fränkische Generalsynode (Hefele III, 552). Von bedeutendster Wichtigkeit für die Kirche war Pipins Erhebung zum Könige, da mit ihr die Dynastie der Karolinger auf den Thron kam, die der Kirche treu ergeben war (Hergenröther a. a. O. I, 699).

III. Die Zeit der Karolinger (751 bis 987). Pipin ließ 753 eine Synode zu Vermeria in der Diöcese Soissons abhalten, aus der ein Capitulare von 21 Vorschriften, besonders über die Ehe, die Ehehindernisse und das eheliche Leben, hervorging (Hefele III, 573); dagegen stellte 755 die Synode zu Verneuil (zwischen Paris und Compiègne) Satzungen für Bischöfe, Priester, Mönche und Nonnen auf (Hefele III, 587). Das Synodalprotokoll beginnt mit den Worten, „König Pipin habe gewünscht, recuperare aliquantisper instituta canonica. Für volle Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung aber sei die gegenwärtige Zeit nicht günstig und sie werde auf später verschoben.“ Die mit dem Maifeld 757 verbundene Synode behandelt wiederum eherechtliche Verhältnisse (Hefele III, 592); der Bischof Georg von Ostia und der Sacellar Johannes wohnten derselben als päpstliche Legaten bei. Das für die Folge wichtigste Ereigniß unter Pipin war, daß der Papst Stephan III. hilfeflehend gegen den Langobardenkönig Aistulf zu ihm in's Frankenland kam. Stephan nahm seinen Aufenthalt in St. Denys, salbte Pipin sammt seinen Söhnen als Könige der Franken und verlieh ihnen als Beschützer der römischen Kirche den Titel römischer Patricier.

Pipin aber zog über die Alpen, schlug Aistulf und schenkte die eroberten Gebiete, das Exarchat und die Pentapolis, dem Papste (s. d. Art. Kirchenstaat). Nach Pipins Tode (768) regierte neben Karl d. Gr. noch eine Zeitlang Karlmann (gest. 771), worauf ersterer die Alleinherrschaft im gesammten Frankenreiche erhielt. An seinen Namen knüpft sich ein Aufschwung der ganzen christlichen Welt und speciell auch der kirchlichen Zustände im westlichen Frankenreiche, dem heutigen Frankreich. Es sind zunächst die Bemühungen Karls für den Unterricht zu schildern, welche dahin vor Allem zielten, einen tauglichen Clerus heranzubilden. Auf seinen Zügen nach Italien hatte er Geistliche kennen gelernt, welche in allen Wissenschaften als Meister galten. Er hatte auch Laien von feiner Bildung getroffen und überhaupt die Beobachtung gemacht, daß das italienische Volk auf einer höhern Bildungsstufe als die Franken stehe. Er gewann deßwegen Lehrer in Italien zur Bildung der Franken. In Parma traf er (792) Alcuin; ferner rief er Paulus Diaconus, den Grammatiker Peter von Pisa (gest. 799), den gewandten Dichter Theodulf und den Patriarchen Paulinus von Aquileja herbei. Von nun ab herrschte am Königshofe das regste geistige Leben; die bedeutendsten Gelehrten der Zeit verkehrten daselbst. Karl selbst suchte durch Unterricht seine eigenen Kenntnisse noch zu erweitern. Alcuin erhielt die Leitung der aus der Merowingerzeit bestehenden schola palatii, und es fanden nun neben der praktischen Anweisung zu den Kanzleigeschäften auch die wissenschaftlichen Studien ihre eifrigste Pflege. Da die liturgischen Bücher derart fehlerhaft waren, daß ihre Emendirung unmöglich war, so führte Karl die römische Liturgie ein und ließ neue, correcte Exemplare an die Domstifte und Abteien vertheilen. Durch Alcuin ließ er den Text der heiligen Schrift bessern und verordnete, daß alle Bibelhandschriften nach dem festgestellten Texte revidirt werden sollten. Daneben feuerte er die Bischöfe durch Erlasse an, für gründliche Studien des Clerus an ihrem Bischofssitze zu sorgen, damit derselbe auch im Stande sei, in correcter Sprache Gott zu verherrlichen. Er beklagte sich, daß ihm aus vielen Klöstern Schriftstücke zugegangen seien, welche in sehr schlechter Sprache verfaßt wären. Als im J. 789 sich die Synode zu Aachen versammelte, bat Karl, daß sie ihr Augenmerk auch auf den Unterricht lenken möge; sie that dieß auch, indem sie bestimmte: „In jedem Kloster sollen Schulen sein, in welchen die Knaben die Psalmen, die Schriftzeichen, den Gesang, das Berechnen der kirchlichen Festtage und die Grammatik erlernen.“ Ueberhaupt wurden Karls Bestrebungen von den Bischöfen bereitwilligst unterstützt. Die Zahl der Schüler mehrte sich, und neben der Schule zu Tours blühten die Schulen in Lyon, Orleans, Reims, Toulouse, Aniane, St. Germain d'Auxerre, Corbie und Paris. Selbst Volksschulen wurden gegründet, wofür besonders der Bischof Theodulf (gest. 821) thätig war. Bereits die Synode zu Vaison (529) hatte die Errichtung von Pfarrschulen geboten. Auf diese Verordnung griff Karl zurück und befahl allen Pfarrern, Schüler heranzubilden, welche bei den gottesdienstlichen Verrichtungen als Sänger und Ministranten verwerthet werden könnten. Bischof Theodulf sagt mit Bezug hierauf in einer Pastoralinstruction um 801: „Die Pfarrer haben in Dörfern und auf den Höfen Schule zu halten, und wenn einer der Gläubigen ihnen seine Kinder zum Unterricht in literarischer Doctrin anvertrauen will, so sollen sie dieselben nicht zurückweisen, sondern mit größter Liebe unterrichten. Sie sollen aber für diesen Unterricht keine Entschädigung verlangen, wenn nicht die Eltern ihnen aus Dankbarkeit freiwillig etwas geben.“ Außerdem wurde der Geistlichkeit der katechetische Unterricht neben der Predigt anbefohlen. Bereits vor 800 hatte Karl in einigen Capitularien es als Amtspflicht der Priester bezeichnet, dem Volke das apostolische und athanasianische Symbolum und das Vaterunser zu lehren und auszulegen, und späterhin wurde sogar die Drohung hinzugefügt, daß niemand mehr als Taufpathe zugelassen werden solle, welcher dem Pfarrer nicht das Symbolum und Vaterunser hersagen könne. Faule, welche nicht lernen wollten, sollten mit Schlägen und Fasten bei Wasser und Brod gezüchtigt werden, bis sie Alles auswendig gelernt hätten. Wer sich dagegen wehre, solle an den Hof gebracht, Weiber aber mit Peitschenhieben und Fasten willig gemacht werden. Selbst die nicht völlig unterrichteten Priester mußten ihre Kenntnisse vervollkommnen; durch Paul Warnefried ließ er 788 ein Homiliarium als Muster und Leitfaden für Prediger anfertigen. Bischöfe und Sendboten mußten strenge wachen, daß alle königlichen Befehle erfüllt wurden (Specht a. a. O. 15—30; Damberger III, 1, 78; Hergenröther I, 737 ff.). Für Hebung des Kirchengesanges ließ Karl Sänger aus Italien kommen, von denen Petrus in Metz, Roman in St. Gallen berühmte Sängerschulen unterhielten. Orgeln kamen in Gebrauch, der Volksgesang nahm seinen Anfang, und für angehende Cleriker bildete der gregorianische Gesang einen der hauptsächlichsten Unterrichtsgegenstände. Karl nahm bei all seinen kirchlichen Reformen die römische Kirche zum Vorbild; er bediente sich ihrer Canonsammlung und des Sacramentars Gregors d. Gr. In Ehesachen ward ebenfalls die römische Disciplin angenommen; die Ehescheidung, welche noch kürzlich fränkische Synoden, wie die zu Vermeria und Compiègne, in gewissen Fällen als zulässig betrachtet hatten, wurde dem kirchlichen Geiste entsprechend geregelt, und die priesterliche Einsegnung der Ehe streng gefordert. Unter Karls Fürsorge erhoben sich ferner die Klöster aus ihrem traurigen Zustande; es wurden die Laienäbte entfernt, den Klöstern Güter und exemte Gerichtsbarkeit verliehen (Hergenröther I, 813).

Als kirchliche Feste wurden 809 zu Aachen festgesetzt: Weihnachten vier Tage, Beschneidung, Epiphanie nebst Octavtag, Lichtmeß, Pascha acht Tage, die litania major, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Johannes Baptista, Peter und Paul, St. Martin, St. Andreas. In Betreff Mariä Himmelfahrt blieb die Frage unentschieden (Hefele III, 753). Die Synode zu Mainz 813 fügte in ihrem 36. Canon noch einige hinzu, namentlich Mariä Verkündigung, Geburt und Himmelfahrt. Die Gesetzgebung, welche für alle Theile des Reiches eine gemeinsame war, wurde in den Capitularien niedergelegt. Sie schloß sich eng an die kirchlichen Satzungen an; bald legte der König seine Beschlüsse der Synode zur Prüfung und Bestätigung vor, bald ließ er zuerst die Bischöfe beschließen und bestätigte dann diese Synodalbeschlüsse. Von den vielen Synoden, welche unter Karls Scepter veranstaltet wurden, können hier außer der schon genannten zu Aachen nur die Reformsynoden vom Jahre 813 erwähnt werden, welche zu Arles, Reims, Tours, Chalons-sur-Marne und Mainz abgehalten wurden (Hefele III, 756).

Zur Zeit der Karolinger fand der Bilderstreit im Orient statt, welcher seinen Schatten auch auf das Abendland warf; namentlich stieß die Anerkennung des siebenten allgemeinen Concils auf Schwierigkeiten. Schon 767 hatte Constantin V. (Copronymus) die Zustimmung der Franken zu seinem Bildersturm zu erreichen gesucht. Mehrere Gesandtschaften wurden in dieser Sache gewechselt. Pipin erklärte indeß, ohne eine Synode der Bischöfe und der Optimaten des Reiches nichts thun zu können, und machte zugleich dem Papste Mittheilung unter Versicherung seiner unveränderten Anhänglichkeit an den Papst und den orthodoxen Glauben. Die zu Ostern gefeierte Synode zu Gentilly 767 entschied sich im Sinne des Papstes (Hefele III, 431). Als später Hadrian I. die fehlerhaft in's Lateinische übertragenen Acten des siebenten allgemeinen Concils Karl d. Gr. zusandte, erregten dieselben Anstoß, weil der Ausdruck adoratio fälschlich als Anbetung verstanden wurde. Es wurde (durch Alcuin) 780 eine 120 oder 121 Kapitel umfassende Widerlegung des siebenten allgemeinen Concils verfaßt, die Libri Carolini (Hefele III, 694), welche sich zwar heftig gegen dasselbe auslassen, vielfach in einem nicht passenden Tone gehalten sind und namentlich eine große Gereiztheit gegen die Griechen zeigen, aber betreffs der Bilderverehrung materiell vom siebenten allgemeinen Concil nicht abweichen. Sie erklären sich ebensowohl gegen den Bildersturm, als gegen die Anbetung (adoratio) der Bilder, wollen jedoch eine veneratio denselben gewahrt wissen. Im J. 794 ließ Karl dann auf einer Synode zu Frankfurt das siebente allgemeine Concil ausdrücklich verwerfen. Dem Papste ließ er eine kürzere, nur aus 85 Kapiteln bestehende Umarbeitung der libri Carolini durch den Abt Angilbert 792 oder 794 zusenden. (Ueber das Verhältniß der 85 Capitula zu den Libri Carolini s. Hefele III, 712 ff.) Der Papst vertheidigte die siebente allgemeine Synode mit Mäßigung, jedoch wurde dieselbe vor der Hand im Frankenreiche nicht anerkannt. Als Kaiser Michael II. an Ludwig den Frommen 824 und Papst Eugen II. wegen der Bilderfrage eine Gesandtschaft schickte, glaubte Ludwig eine Vermittlerrolle spielen zu können, indem er mit Zustimmung Eugens 825 zu Paris eine Gesellschaft gelehrter Bischöfe und Theologen versammelte, welche neben anderen Schriftstücken auch eine Denkschrift über die Bilder verfassen sollte. Allein auch diese Versammlung verstand die Concilsacten gerade so irrig, wie sie ehedem im Frankenreiche mißverstanden waren. Sie tadelte deßhalb Hadrian, weil er für die Bilder eine abergläubische Anbetung anbefohlen habe, stellte mehrere Sätze sowohl gegen die Bilderstürmer als gegen die Bilderanbeter auf und sprach schließlich den Bildern allen religiösen Cult ab; sie wollte dieselben nur als Schmuck in den Kirchen zulassen. Dem Kaiser gab man den Rath, den Papst von seiner Meinung abzubringen, dem griechischen Kaiser aber den gerechten Tadel der Bilderstürmer wie der Bilderanbeter unverholen mitzutheilen. Ludwig schickte deßhalb den Erzbischof Jeremias von Sens und den Bischof Jonas von Orleans mit den Schriftstücken der Versammlung nach Rom, nachdem alles, was für den Papst anstößig und beleidigend sein konnte, gestrichen war, so daß der volle Inhalt der fränkischen Arbeiten nicht zur Kenntniß des heiligen Stuhles kam. Ueber den Erfolg dieser kaiserlichen Sendung fehlt jede Nachricht. Der Kampf wurde in Schriften noch länger fortgesetzt; die Bilderverehrung selbst verbreitete sich im Frankenreiche immer weiter, und schließlich fand auch das siebente allgemeine Concil Anerkennung, nachdem unter Papst Johann VIII. der römische Bibliothekar Anastasius eine bessere und richtigere Uebersetzung der Acten geliefert hatte. (Vgl. d. Art. Bilderstreit II, 825; Hergenröther I, 788 ff.; Damberger II, 515 ff.; Hefele IV, 1 ff. 38 ff. 104 ff.)

Ludwig der Fromme (814—840) war vom besten Geiste für die Kirche beseelt und beeilte sich, das Werk seines Vaters fortzusetzen. Allein es fehlte ihm die Energie und Umsicht, um das große, aus den verschiedensten Elementen zusammengesetzte Reich zu festigen. Bald brachen wieder die Familienstreitigkeiten und Erhebungen gegen den Monarchen aus, und damit wurde auch die gedeihliche Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse und die christliche Erziehung der Völkermassen gehemmt. Der neue Papst Stephan V. (816) knüpfte sogleich ein freundliches Verhältniß mit Ludwig an, kam im Sommer des Jahres 816 selbst in's Frankenreich und krönte Ludwig nebst seiner Gemahlin Irmingard im October feierlich zu Reims. Nach der Rückkehr des Papstes hielt der Kaiser eine Reichsversammlung zu Compiègne, ordnete wichtige

Fragen der Gesetzgebung und bereitete die reformatorischen Erlasse vor, welche 817 auf der großen Synode zu Aachen publicirt wurden. Die wichtigste Verordnung dieser Reichstagssynode ist die für Canoniker und Sanctimonialen gegebene Regel, welche von mehreren gelehrten Männern, unter Anderen von Amalarius von Metz, ausgearbeitet ward. Chrodegangs Regel wurde auf dieser Synode nicht erwähnt, und es ist ein Irrthum, wenn gewöhnlich angegeben wird, 817 sei zu Aachen Chrodegangs Regel für das ganze Frankenreich vorgeschrieben worden. Mayer (Jahrbuch der Görresgesellsch. VII, 78) glaubt, daß die Regel Chrodegangs ihrer ganzen Anlage nach nur für das Domstift in Metz bestimmt gewesen sei und niemals an einer andern Kirche Eingang gefunden habe. (Ueber die Verbreitung der Regel s. d. Art. Canonica vita.) Die zweite wichtige Verordnung des Aachener Concils war das Statut für die Mönche in 80 Nummern (Hefele IV, 24 ff.), die dritte die XXIX capitula proprie ad episcopos (Hefele IV, 26 ff.). Außerdem wurden noch viele kaiserliche Verordnungen für das bürgerliche und religiöse Leben erlassen, auch die Klöster ihrem Besitzthume nach in drei Klassen eingetheilt. Die reichste und erste Klasse mußte den Kaiser bei seinen Kriegszügen mit Geld und Soldaten unterstützen. Zu dieser Klasse gehörten im eigentlichen Franken: St. Benedict zu Fleury, Ferrières, Nigelli bei Troyes, La Croix, Corbie, St. Maria zu Soissons und Flavigny (Hefele IV, 28). Weitere Reformsynoden waren zu Attigny 822, wo hauptsächlich Beschlüsse zur Hebung des Schulwesens gefaßt wurden (Hefele IV, 34), Aachen 825 (a. a. O. 37) und Paris im Juni 829 (a. a. O. 57). Diese gewiß verdienstliche Reformthätigkeit wurde unterbrochen durch die Erhebung der Söhne gegen den Vater (833). Kaum war jedoch Ludwig wieder auf dem Throne, als er den Plan einer allgemeinen Reform unter Clerus und Laien wieder aufgriff und hierzu eine große Synode nach Aachen berief (836). Drei Punkte wurden hier besonders behandelt: was ein Bischof wissen und thun müsse, was zur Zierde und zum Amte der Priester gehöre, und was nothwendig sei, das Heil Aller zu bewirken (Hefele IV, 88 ff.). Nach des Kaisers Tode (840) wurde durch Vertrag zu Verdun 843 das Land derartig getheilt, daß das westliche Franken, das heutige Frankreich, Karl dem Kahlen zufiel; dieser zog 875 nach Italien und ließ sich vom Papste zum Kaiser krönen. In seine Regierung fiel der Einfall der Normannen, welche stellenweise schrecklich hausten und überall ihrem erbitterten Hasse gegen alles Christliche durch Zerstörung der Gotteshäuser und Morden der Priester Luft machten. Karls Sohn, Ludwig der Stammler, regierte nur zwei Jahre (877—879), dessen Söhne Ludwig III. (gest. 882) und Karlmann (gest. 884) ebenfalls nur kurze Zeit. Da nun von Karls des Kahlen Enkeln nur noch der unmündige, erst fünfjährige Karl der Einfältige (gest. 929) übrig war, so beriefen die von den Normannen hart bedrängten Westfranken Karl den Dicken, den Sohn Ludwigs des Deutschen, welcher bereits alle übrigen fränkischen Länder durch glückliche Zufälle unter seinem Scepter vereinigt hatte, so daß auf einmal wieder das ganze Frankenreich unter einem einzigen Herrscher stand. Aber jede neue Krone brachte dem unfähigen Karl neue Schwierigkeiten, und als er den immer häufiger werdenden Einfällen der Normannen nicht begegnen und diese aus dem Reiche nicht vertreiben konnte, erfolgte ein allgemeiner Abfall. Die Westfranken verließen nunmehr die karolingische Dynastie und wählten sich den Grafen Odo von Paris, welcher diese Stadt heldenmüthig gegen die Normannen vertheidigt hatte, zu ihrem König (887). Allein auch er konnte weder den Verheerungen der Normannen Einhalt thun, noch sich allgemeines Ansehen verschaffen; vielmehr bildete sich eine karolingische Gegenpartei, welche den damals erst 14jährigen Karl den Einfältigen (893—923) zum König ausrief. Erst nach Odo's Tode (898) ward dieser allgemein anerkannt. Als Karl bei dem gänzlichen Aussterben der Karolinger in Deutschland (911) deren Erbschaft und zunächst Lothringen in Besitz nehmen wollte, schloß er mit den Normannen einen Vertrag ab, um vor diesen ruhig zu sein. Unter der Bedingung der Annahme des Christenthums und der Angelobung der Lehenstreue gegen die französische Krone verlieh er dem Normannenfürsten Rollo oder Rolf, welcher in der Taufe den Namen Robert annahm, das Land an der untern Seine, welches seitdem Normandie heißt. Die Angesiedelten nahmen bald Sprache und Sitte der Eingeborenen an. Mehrere Große des Reiches aber waren mißvergnügt, weil Karl ihren Anmaßungen und Ansprüchen entgegentrat; diese verbanden sich gegen den König und wählten 922 Odo's Bruder Robert und, als dieser bei Soissons in einer Schlacht gegen Karl umkam, dessen Schwiegersohn Rudolf von Burgund (923—936) zum Könige. Karl der Einfältige starb (929) im Gefängnisse; sein Sohn Ludwig floh nach England. Als Rudolf ohne männliche Nachkommen starb, kehrte Ludwig (IV., der Ueberseeische) auf den französischen Thron zurück (gest. 954). Ihm folgte sein Sohn Lothar II. (954—986), und diesem dessen Sohn Ludwig V., der 987, nach 14monatlicher Regierung, kinderlos starb, so daß mit ihm die Dynastie der Karolinger in Frankreich ein Ende hatte (Cantu VI, 45 ff. 187 ff.).

Die Häresien, welche während der Karolingerzeit im Frankenreiche auftauchten, sind kaum nennenswerth. 1. Die Irrlehre der Adoptianer verbreitete sich von Spanien aus auch nach Frankreich (s. d. Art. Adoptianer). 2. Amalarius, Diacon zu Metz (s. d. Art.), hatte in seinem Buche De officiis ecclesiasticis (Migne CV, 815) manche Irrthümer niedergelegt, weßhalb er auf der Synode zu Diedenhofen

von Magister Florus angezeigt wurde (Hefele IV, 87). Anderweitige Geschäfte hinderten die Synode, die Anklage näher zu untersuchen; erst das Concil zu Chiersy im J. 838 censurirte das Buch (ebd. 97). Weitere Folgen hat Amalarius' Buch nicht nach sich gezogen. 3. Mehr Unheil drohte vom Mönche Gottschalk, welcher aus Fulda nach Soissons versetzt war (vgl. Borasch, Der Mönch Gottschalk, sein Leben und seine Lehre, Thorn 1868) und hier ähnlich dem Priester Lucidus im 5. Jahrhundert die Unwandelbarkeit und Unabhängigkeit der göttlichen Rathschlüsse und eine doppelte Prädestination, eine zur Seligkeit und eine zur Verdammung, lehrte. Nachdem er auf dem Concile zu Mainz 848 verurtheilt war (Hefele IV, 130 ff.), wurde er an den Erzbischof Hinkmar von Reims zur Einschließung geschickt, und dieser übergab ihn dem Bischof Rothard von Soissons zur Bewachung. Auf der Synode zu Chiersy 849 ward er als Häretiker erklärt und zur Haft im Kloster Hautvilliers in der Diöcese Reims verurtheilt. Hiermit war die Sache aber nicht erledigt. Es entbrannte ein langer literarischer Kampf über Orthodoxie oder Heterodoxie Gottschalks, an dem sich außer Rabanus Maurus die hervorragendsten Männer Frankreichs, wie Hinkmar von Reims, Pardulus von Laon, Ratramnus in Corbie, Abt Servatus Lupus von Ferrières, Prudentius von Troyes, Amalarius, Johannes Scotus Erigena, Wenilo von Sens, Magister Florus von Lyon, Amolo und Remigius von Lyon u. A. betheiligten. Auch Karl der Kahle hatte an dieser theologischen Streitfrage lebhaftes Interesse und ließ sich (December 849) durch Abt Lupus an seinem Hoflager zu Bourges mündlich und nachher noch schriftlich näher instruiren. Auf einem Concil zu Chiersy 853 ließ Hinkmar im Beisein des Königs vier Kapitel über die Prädestination feststellen; allein diese fanden bald den Widerspruch verschiedener Bischöfe, besonders im Sprengel von Lyon, wo hauptsächlich politische Gründe eine starke Abneigung gegen Hinkmar hervorgerufen hatten. Als nachher Kaiser Lothar I., dem Lyon gehörte, die Metropoliten von Lyon, Arles und Vienne sammt ihren Suffraganen zu einer Synode in Valence (Januar 855) versammelte, wurden gegen Hinkmars vier Kapitel mehrere dogmatische Canones aufgestellt, welche wohl dem Wortlaute nach gegen dieselben opponirten, in der Sache jedoch nicht davon abwichen. Die Synoden von Chiersy und Valence ergänzten eher einander, als daß sie sich widersprachen; die Hitze des Kampfes bewirkte, daß man sich gegenseitig nicht mehr verstand. Es fand in diesem widerwärtigen Streite zunächst eine Versammlung zu Langres statt, auf welcher die Theilnehmer der Synode von Valence ihren Widerspruch gegen die vier Kapitel von Chiersy fallen ließen. Dann wurde gleich darauf eine große Nationalsynode zu Savonières bei Toul (Juni 859) veranstaltet, jedoch diese vertagte die Sache. Endlich wurde der Streit auf einer Synode zu Toucy (22. October 860) beigelegt. Hier waren Bischöfe aus 14 Kirchenprovinzen gegenwärtig, darunter 12 Metropoliten. Unterschrieben wurden die Synodalacten von 57 Bischöfen, obgleich gegen Ende des Actenstückes nur von 40 Bischöfen die Rede ist; vielleicht war dasselbe noch an andere, nicht anwesende zur Unterschrift übersandt worden. — 4. Paschasius Radbertus (Hausherr, Der hl. Paschasius Radbertus, Mainz 1862), Mönch in Corbie und seit 844 Abt daselbst, schrieb an den Abt Warinus von Corvey a. W. eine Abhandlung über das allerheiligste Altarssacrament, um zu zeigen, wie die jungen Sachsen über das Geheimniß zu belehren seien; später (nach 844) arbeitete er dieselbe um und widmete sie König Karl dem Kahlen. Manche glaubten Irrthümer in dieser Schrift zu finden, und Rabanus Maurus verfaßte eine Gegenschrift. Auch Scotus Erigena und der Mönch Ratramnus schrieben gegen Paschasius; Hinkmar von Reims dagegen vertheidigte ihn, und es ward bald klar, daß er mit Unrecht als Häretiker bezeichnet worden (vgl. Hergenröther II, 163—168; Damberger III, 321 ff.; Alzog I, 539). — Ein besonders wichtiger Streit brach in Frankreich über die Metropolitangewalt aus, welche schon seit ihrer Einführung Gegenstand der Erörterung gewesen (Hergenröther I, 567), später ziemlich in Verfall gerathen war (a. a. O. I, 805) und durch Karl d. Gr. erneuert wurde. Der Hauptsprecher in dieser Angelegenheit war Hinkmar von Reims (vgl. Schrörs, Hinkmar von Reims, sein Leben und seine Schriften, Freiburg 1884), der zugleich als letzter energischer Vertheidiger der Metropolitangewalt auftrat. Die Selbständigkeit der fränkischen Kirche, wie sie sich durch Reorganisation des Metropolitanverbandes entwickelt hatte, wurde durch seinen Fall vernichtet und ein enger Anschluß an Rom fester begründet. In diesem Kampfe entstand die Pseudoisidorianische Sammlung (s. d. Art.). Gegen Ende der Karolinger-Herrschaft vollzog sich im Frankenlande eine Reform des Mönchslebens, welche bleibenden Erfolg hatte, die Reform von Clugny (s. d. Art.). Die wissenschaftliche und literarische Thätigkeit wurde von vielen angesehenen und hochgestellten Geistlichen gepflegt, so von Benedict von Aniane, Theodulf von Orleans, Abt Ansegis von Fontenelle, Erzbischof Ansegis von Sens, Erzbischof Ado von Vienne, Mönch Adrewald, Abt Adso von Moutiers, Erzbischof Agobard von Lyon, Bischof Aeneas von Paris, Abt Ratram von Orbais, Amalarius von Metz, Bischof Jonas von Orleans, Bischof Haligar von Cambrai, Abt Hilduin von St. Denys, Florus zu Lyon, Bischof Prudentius von Troyes, Lupus von Ferrières, Bischof Alderich von Le Mans, Odo von Cluny, Heinrich von Auxerre (s. d. Artt.) u. A. Prudentius und Hinkmar von Reims machten sich einen Namen als Fortsetzer der Reichsannalen, der sog. Bertinischen Annalen (Wattenbach I,

239); Hinkmars Fortsetzer war der Canonicus Flodoard (894—966, s. d. Art.). An gelehrter Thätigkeit hat es also in dieser Periode trotz aller Unglücksfälle, Verheerungen und Kriege nicht gefehlt (vgl. Wattenbach a. a. O. u. 326 ff.; Cantu VI, 508 ff.; Damberger IV, 545 ff.).

IV. Die Capetinger, welche mit Hugo Capet 987 auf den Thron Frankreichs kamen, mußten trotzdem, daß sie ein einheimisches Geschlecht waren, die Anerkennung sich erst verschaffen und erreichten diese durch engen Anschluß an die Kirche. Die Thronbesteigung derselben ist für Frankreich ein wichtigeres Ereigniß, als der Uebergang der Krone von den Merowingern an die Karolinger; denn jetzt wechselte nicht bloß die Dynastie, sondern auch der Geist der Regierung. Das anfangs schwache französische Königshaus verfolgte von nun an unausgesetzt die Tendenz, die Selbständigkeit der Fürsten zu absorbiren, und wirklich ist zur Zeit Ludwigs XIV. die königliche Macht in Frankreich zum vollendetsten Despotismus ausgestaltet worden (vgl. Cantu VI, 194—241). Hugo Capet besaß als Einkünfte nur seine Hausgüter und hatte als Streitmacht nur die Mannen seines Herzogthumes Francien, welches sich auf die Grafschaften Paris, Melun, Etampes, Orleans und Sens beschränkte. Der ganze westliche Theil von der Küste des Canals bis zu den Pyrenäen gehörte dem Herzog Richard von der Normandie, welcher durchaus selbständig neben dem Könige von Frankreich stand und jedes Unterthanenverhältniß ablehnte. Mit Wilhelm dem Eroberer herrschten ebenso seit 1066 die Könige von England im Westen Frankreichs, und ihre Macht vermehrte sich daselbst noch mit Heinrich II., weil er von seinem Vater Anjou und Maine und von seiner Gemahlin den größten Theil des alten Aquitaniens besaß, so daß seine Macht in Frankreich bedeutender war, als die seines Lehensherrn. Das Königreich Burgund oder Arelat gehörte zum deutschen Reich, und ein ansehnlicher Theil des südlichen Frankreichs war allmälig an die Könige von Aragon gekommen. Von anderen Großen im Lande sind besonders der Herzog von Gascogne, der Graf von Poitiers und Herzog von Guienne, die Grafen von Flandern und Vermandois hervorzuheben. Alle diese Großen, mit Ausnahme des Königs von Burgund, verweigerten anfänglich die Huldigung (Damberger V, 367—370). Von den Bischöfen des Reichs hatten ebenfalls viele auch bedeutenden weltlichen Besitz. Der Erzbischof von Reims war Herr seiner Stadt, Lehensherr der Grafen von Rethel und Herr von Sedan. Der Bischof von Auch theilte mit den Grafen von Armagnac den Besitz dieser Stadt; der Graf sowohl wie die bedeutendsten edeln gascognischen Herren mußten ihm huldigen. Ueber die Hälfte von Narbonne gebot der dortige Erzbischof. Der Bischof von Langres hatte seine weltliche Herrschaft über das ganze Bisthum ausgedehnt und hatte mehrere Grafen zu Lehensträgern. Der Bischof von Troyes hatte sechs Barone zu Vasallen, der Bischof von Nevers vier, der Bischof von Orleans fünf, der Bischof von Angers drei. Der Bischof von Lodève hatte achtzig kleine Lehen unter sich. Der Bischof von Auxerre endlich war lange Zeit der weltliche Herr seines Bisthums; später blieben wenigstens alle Lehensträger seine Vasallen. Selbst Aebte hatten weltliche Herrschaften (Cantu VI, 996). Alle diese geistlichen Herren hielten zu Hugo; nur Seguin von Sens entschied sich Anfangs gegen ihn, wurde aber bald für ihn gewonnen und salbte am 1. Januar 988 den Sohn Hugo's zum Mitregenten (Damberger V, 371). Die wichtigste kirchliche Angelegenheit, welche während Hugo's Regierung sich ereignete, war die Besetzung des Reimser Erzstuhles. Als der Erzbischof Adalbero 987 starb, ließ Hugo den 26jährigen Arnulf, illegitimen Sohn des Königs Lothar III., wählen, um so die Karolinger mit sich zu versöhnen. Kaum sechs Monate später wurde die Stadt Reims an Karl von Lothringen verrathen, Erzbischof Arnulf gefangen genommen und Reims von argen Greueln heimgesucht. Arnulf verhängte über Karl die Excommunication, welche seine Suffragane auf der Synode zu Senlis 988 wiederholten. Indeß fiel Verdacht auf Arnulf, daß er der eigentliche Verräther der Stadt sei, weßhalb Hugo und die Suffragane von Reims sich an den Papst wandten und um seinen Beistand zur Absetzung des Frevlers baten. Inzwischen war Arnulf in Hugo's Gewalt gefallen, und dieser berief auf den 17. Juni 988 eine Synode in die Basilica des hl. Basolus bei Reims, auf der Arnulf seine Schuld eingestand und abgesetzt wurde. Zu seinem Nachfolger ward der berühmte Gerbert bestimmt. Hiermit war der Papst Johann XV. nicht einverstanden. Sobald diese Stimmung des Oberhauptes der Kirche bekannt wurde, veranstaltete Hugo eine Synode zu Chelles, woselbst die Bischöfe sich zum kräftigsten Zusammenhalten, namentlich auch dem Papste gegenüber, falls er etwas Regelwidriges anordne, verbanden. Hugo's Sohn, König Robert, präsidirte. Der König Hugo selbst schickte eine schriftliche Darstellung der Vorgänge durch den Archidiacon von Reims nach Rom und sandte noch einen Brief nach, worin er den Papst beschwor, unsichere Gerüchte nicht für wahr zu halten und gegen den König und seine Freunde gerecht zu sein. Er sei überzeugt, die Rechte Roms nicht verletzt zu haben, und damit auch der Papst sich überzeuge, möge er nach Grenoble kommen, wo schon öfters die Päpste mit den Königen von Frankreich Zusammenkünfte gehabt hätten. Er werde mit den größten Ehren empfangen werden, und der König mache diesen Vorschlag, damit der Papst ersehe, man wolle seinem Spruch nicht im Geringsten ausweichen. Der Papst kam nun nicht selbst, sondern schickte den römischen Abt Leo als seinen Legaten nach Deutschland und Frankreich, um mit den Bi-

schöfen beider Länder die Reimser Sache auf's Neue untersuchen zu lassen. Als Ort der gemeinsamen Synode wurde Mousson in der Provinz Reims, an der Grenze von Deutschland und Frankreich, gewählt. Noch vor der Synode erhielt der König Hugo die geheime Anzeige, Bischof Adalbero von Laon habe mit den deutschen Bischöfen verabredet, bei Gelegenheit dieses Conciles Hugo gefangen zu nehmen und Frankreich an Kaiser Otto III. zu überliefern. Adalbero wurde sofort verhaftet und gestand; die übrigen Bischöfe, welche bereits auf dem Wege nach Mousson waren, wurden durch Eilboten zurückberufen, und so erschien nur Gerbert daselbst, welcher sich in einer glänzenden Rede zu vertheidigen suchte und eine Abschrift derselben dem Legaten gab, damit er sie dem Papste übergebe. Trotzdem befahl der Legat, daß Gerbert sich bis zur Reimser Synode aller geistlichen Functionen enthalte. Dieser versprach eidlich, bis zum 1. Juli keine Messe zu lesen. Ebenso wurden auch alle anderen Bischöfe, welche an der Absetzung Arnulfs sich betheiligt hatten, interimistisch suspendirt. Auf der am 1. Juli dann anberaumten Synode zu Reims (oder Senlis) wurde Arnulfs Absetzung und Gerberts Erhebung für unrechtmäßig erklärt und ersterem der Reimser Erzstuhl zugesprochen. Gerbert verließ nun Gallien und begab sich zu Otto III. nach Magdeburg. So lange indeß Hugo lebte, blieb Arnulf im Gefängnisse, und erst nach dessen Tod (23. October 996) wurde er unter Papst Gregor V. factisch restituirt (Hefele IV, 635 bis 648). Auf Hugo folgte sein Sohn Robert (996 bis 1031), welcher bereits Mitkönig gewesen war und mit dem Beinamen der Fromme geehrt ist. Von Gerbert erzogen, war er ein Freund klösterlichen Lebens und der Ascese. Niemals zeigte er sich öffentlich in königlichem Schmuck, sondern nur im Ordenskleide eines Abtes von St. Martin. Aus Mildthätigkeit versagte er sich selbst Nothwendiges; von Septuagesimä bis Ostern schlief er auf der bloßen Erde, verwandte die Fastenzeit zu Bittgängen und Wallfahrten, speiste täglich 300 und an bestimmten Fasttagen 1000 Arme; am Gründonnerstage bediente er 300 Arme und 100 Cleriker auf den Knieen, wusch 160 Personen die Füße und beschenkte sie reichlich. Am Chorgesang der Kirche nahm er regelmäßig Theil und dichtete selbst Hymnen. Die Sequenz Veni Sancte Spiritus wird ihm zugeschrieben (Cantu VI, 998). Schon frühzeitig war er mit der viel ältern Susanna vermählt, entließ dieselbe aber (da die Ehe nie vollzogen worden) und heiratete Bertha, die Schwester des Königs Rudolf von Burgund und Wittwe des Grafen Otto von Chartres und Blois. Da diese aber mit ihm sehr nahe blutsverwandt war, und beide statt der päpstlichen Dispens nur die Zustimmung französischer Bischöfe eingeholt hatten, so kam die Angelegenheit bis zum Papste Gregor V., welcher auf einer Synode zu Pavia 997 den König nebst allen Bischöfen, welche diese Ehe gebilligt hatten, zur Satisfaction aufforderte (Hefele IV, 650). Eine weitere römische Synode vom Jahre 998, welcher der Papst ebenfalls persönlich präsidirte, befahl, daß Robert seine Gemahlin wegen der nahen Verwandtschaft verlassen und sieben Jahre lang Buße thun müsse bei Strafe des Anathems (a. a. O. 653); das Gleiche galt für Bertha. Der Erzbischof Erchembald von Tours und alle anderen Bischöfe, welche der incestuösen Ehe zugestimmt hatten, wurden suspendirt, bis sie in Rom zur Genugthuung erschienen wären. Wie Petrus Damiani berichtet, wurde dann, als der König sich nicht fügte, das Interdict über sein Land verhängt; endlich unterwarf er sich und entließ Bertha, worauf er Constantia, eine Tochter des Grafen Wilhelm von Arles, heiratete. Von dieser Zeit an zeichnete Robert seine Regierung durch eine lange Reihe guter Werke aus. Gleichwohl fanden die Päpste unter Roberts Regierung noch öfters Gelegenheit zum Einschreiten. Ein besonderer Gegner des heiligen Stuhles war der Erzbischof Leotherich von Sens. Im J. 1008 richtete der Papst Johann XVIII. an den König Robert ein Schreiben, worin er sich beklagt, wie sowohl Leotherich von Sens als auch Bischof Fulko von Orleans den apostolischen Stuhl und dessen Legaten Petrus in der Art verachteten, daß sie vom Abt Gauzelin von Fleury verlangten, er solle die apostolischen Schreiben in's Feuer werfen. Falls diese Bischöfe bis nächste Ostern sich nicht zur Verantwortung stellten, so treffe sie der Bann, und im Falle auch der König den Ungehorsam unterstütze, müsse auf sein ganzes Reich das Interdict gelegt werden (Damberger V, 699). Ebenso machte Gregor V. seinen Einfluß geltend gegen die Bischöfe, welche Arnulf von Reims abgesetzt hatten. Sie mußten 997 auf der Synode zu Pavia erscheinen, und alle, welche nicht erschienen waren, sondern Laien als Stellvertreter abgeschickt hatten, wurden suspendirt, besonders Adalbero von Laon, welcher seinen Metropoliten ergriffen und verrathen hatte (Hefele IV, 650). Ein römisches Concil gegen Ende des Jahres 998 entsetzte den Bischof Stephan von Le Puy, weil ihn sein Oheim Wido eigenmächtig zu seinem Nachfolger bestimmt hatte. Erzbischof Dagobert von Bourges und Bischof Rodenus von Nevers wurden suspendirt, bis sie vor dem apostolischen Stuhle erschienen seien, weil sie den genannten Stephan bei Lebzeiten seines Oheims consecrirt hatten. Für Le Puy solle ein neuer Bischof gewählt werden, und König Robert dürfe den abgesetzten Stephan nicht beschützen (Hefele IV, 653). Als im J. 999 der erste Franzose, der bereits genannte Gerbert, den apostolischen Stuhl bestieg, wurde derselbe ein ebenso eifriger Vertheidiger seiner päpstlichen Rechte, wie er früher ein Gegner der Papalhoheit gewesen war; er bestätigte die Restitution des Reimser Erzbischofs Arnulf. Des Oefteren riefen auch die Klöster den apostolischen Stuhl um Hilfe gegen die Bischöfe an, und die Päpste ertheilten Privilegien und

Exemtionen an dieselben. So stieg das Ansehen und der Einfluß der Päpste in Frankreich; dieß war für Land und Kirche um so nützlicher, weil die weltlichen Großen sich in kirchliche Angelegenheiten über Gebühr einmischten, der König seit lange gewohnt war, auf kirchlichem Gebiete fast selbständig zu schalten, und endlich die Bischöfe sich vielfach über die Gesetze der Kirche hinwegsetzten, die Auctorität des Papstes geradezu verachteten und eine förmlich schismatische Stellung einnahmen. Außerdem war unter den Bischöfen viele Uneinigkeit (Damberger V, 748 ff.).

Um die Wende des ersten Jahrtausends tauchte in Orleans die Secte der Manichäer auf und lehrte hauptsächlich doketische Irrthümer, verbunden mit jenem Afterspiritualismus, welcher die Sacramente verwarf, statt der kirchlichen Taufe nur von einer Geistestaufe und statt des realen Empfanges Christi in der Eucharistie nur von einem geistigen Abendmahle, einer geistigen Vereinigung mit Christus wissen wollte (Hefele IV, 675 ff.). Im Volke hatten sich auch Gerüchte über sinnliche Ausschweifungen dieser Secte bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen gebildet. Die beiden Priester Stephan und Lisoi waren in Orleans besonders für die Ausbreitung der Irrlehre thätig. König Robert ließ die Ketzer bei einer ihrer geheimen Zusammenkünfte in Orleans verhaften und vor eine Synode stellen, welche daselbst unter Erzbischof Leotherich von Sens stattfand (1022). Da sie nicht widerriefen, wurden die Priester unter ihnen deponirt und verbrannt. Drei Jahre später wurde dieselbe Secte auch in der Gegend von Arras entdeckt, verhaftet und von Bischof Gerhard von Cambrai vor eine Synode zu Arras gestellt, wo sie sich als Schüler eines Italieners Gundulf bekannten. Auf Belehrung hin schworen sie ihre Irrthümer ab (Hefele IV, 680 ff.). Eine eigenthümliche Streitfrage entstand um diese Zeit über den Apostolat des hl. Martialis, des ersten Bischofes von Limoges. Um 1021 wurde in dieser Frage eine Synode zu Limoges, 1023 eine solche zu Poitiers und 1024 eine zu Paris gehalten. Letztere entschied, daß Martialis Apostel genannt werden dürfe. Dasselbe entschied eine weitere Synode zu Limoges im J. 1029. Auch der Papst Johann XX. bestätigte diesen Titel und ebenso eine Synode zu Bourges 1. November 1031. Am 18. November desselben Jahres wiederholte eine Synode zu Limoges diese Bestätigung (Hefele IV, 688). Ungleich wichtiger war der andere Gegenstand, welchen diese Synode behandelte, nämlich die Abschaffung des Faustrechtes. Bereits die Synode zu Poitiers im J. 1000 hatte entschieden, daß fortan alle Streitigkeiten über Mein und Dein auf dem Wege des Rechtes und nicht durch die Faust entschieden werden sollten (Hefele IV, 655). Im J. 1021 hatten die Einwohner von Amiens und von Corbie vor Gott und den Reliquien einander unverletzlichen Frieden zugeschworen; um 1023 war dann die berühmte Friedensvereinigung von Burgund entstanden, wonach die burgundischen Bischöfe sich selbst und ihre Diöcesanen durch einen heiligen Eidschwur verpflichtet hatten, in Zukunft Frieden und Ruhe zu bewahren. Diesem Beispiele folgten auch die Bischöfe des nördlichen Frankreichs (Kluckhohn, Gesch. des Gottesfriedens, Leipzig 1857, 23 ff.). Die Synode zu Limoges 1031 eröffnete der Bischof Jordan dieser Stadt mit einer Klage über die weltlichen Herren seiner Diöcese, welche mit ihren Fehden der Kirche keine Ruhe gönnten, in ihre Besitzungen einfielen, Arme und Cleriker belästigten und auf die Friedenspredigt des Bischofs nicht hören wollten. Alle anwesenden Bischöfe erklärten, wer solches thue, verdiene die Excommunication, und diese wurde zum Schlusse der ersten Sitzung nach der Predigt des Bischofs von Limoges, welche über den Frieden handelte, feierlich verkündet. In der zweiten Sitzung wurde beschlossen, die ganze Gegend solle mit dem Interdicte belegt werden, wenn der Adel von Limoges sich dem Friedensgebote des Bischofs länger widersetze, so daß niemand außer Clerikern, Bettlern, Fremden und Kindern unter zwei Jahren beerdigt und der Gottesdienst nur in aller Stille vollzogen werden dürfe. Je um die dritte Stunde des Tages solle in den Kirchen ein Zeichen gegeben werden, damit Alle, auf den Boden niedergeworfen, Bußgebete verrichteten. Buße und Abendmahl dürften nur den Todkranken ertheilt werden. Die Altäre müßten in allen Kirchen entblößt werden, wie am Charfreitag. Die Kreuze und Ornamente sollten entfernt werden zum Zeichen der Trauer. Nur während der Messen, welche die Priester bei verschlossenen Kirchenthüren läsen, dürften die Altäre wieder bedeckt werden. Während der Dauer der Strafzeit dürfe niemand heiraten, niemand im Gebiete von Limoges etwas Anderes als Quadragesimalspeisen essen. Cleriker und Laien dürften nicht eher Bart und Haare scheeren, bis sich der Adel dem Concile unterwerfe. Wer von ihnen dieses thue, dessen Gebiet solle vom Interdict befreit werden. Verletze aber ein Bischof die Vorschriften der Synode durch Nachsicht gegen die ungehorsamen Adeligen, so solle er selbst temporär abgesetzt werden (Hefele IV, 695; Kluckhohn 20 ff.). Dieses ist der berühmte Beschluß von Limoges, der Vorläufer zu den weiteren Verordnungen über den Gottesfrieden. Im J. 1031 schickte Gott eine gewaltige Geißel über Frankreich; ein dreijähriger Regen brachte eine Hungersnoth, wie die Geschichte kaum eine zweite kennt. Tausende starben im Elend, selbst Leichname wurden gegessen, und Menschen ermordeten ihre Mitmenschen, um dieselben zu verspeisen. Als nun 1034 dieses Elend ein Ende nahm, fingen zuerst die Bischöfe und Aebte Aquitaniens an, durch Concilien für eine gründliche Besserung der verwilderten Sitten zu sorgen. Ihnen folgten die Bischöfe der Provinzen Arles und Lyon, und dann wurden durch ganz Frankreich bis an die äußersten Grenzen Synoden ge-

halten. Diese Synoden wollten auch dem Gottesfrieden überall Anerkennung verschaffen, aber nicht durch Verhängung des Interdictes, sondern durch eidlich besiegelte Friedensbündnisse. Auf den einzelnen Synoden wurde genau festgesetzt, was Alle zu thun oder zu lassen eidlich geloben sollten. Besonders sollte niemand mehr Waffen tragen, Räuber und Verletzer fremden Eigenthums sollten durch Rechtsspruch bestraft, alle heiligen Orte gebührend geehrt und ihre Asylrechte anerkannt werden. Geistliche und Nonnen sollten in besonderem Friedensschutze stehen; an den Freitagen sollte allgemein gefastet und kein Wein getrunken, an den Sonnabenden kein Fleisch gegessen werden. Nach Ablauf von fünf Jahren sollte dieß Friedensgelöbniß erneuert werden (Kluckhohn 28; Hefele IV, 697). Germanus von Cambrai, welcher zum deutschen Reiche gehörte, leistete der Bitte, diesen Beschlüssen beizutreten, keine Folge, weil er sie unausführbar fand. Der Erfolg hat leider seine Befürchtung bestätigt. Im J. 1038 fand alsdann eine Provinzialsynode statt (Kluckhohn 35), auf welcher alle Gläubigen vom fünfzehnten Jahre an eidlich verpflichtet wurden, jede Verletzung des Friedens selbst mit den Waffen zu hindern. Dieser Friedensversuch konnte indeß ebenso wenig wie die beiden voraufgehenden Erfolg haben, da ja das einfache Landvolk dem kriegsgewandten Adel gar nicht Stand halten konnte. Erfolg hatte erst das vierte Mittel, welches eine südfranzösische Generalsynode im J. 1041 anwandte: die treuga Dei, welche darin bestand, daß zwischen allen Christen ein fester Friede vom Mittwoch Abend bis zum Montag Morgen herrschte, und die Uebertreter mit der Excommunication bestraft wurden (Kluckhohn 42; Hefele IV, 699; Damberger VI, 94 ff.). Im selben Jahre sprach eine Synode zu Montriond, welche die Erzbischöfe Leodegar von Vienne und Hugo von Besançon mit ihren Suffraganen hielten, sich für den Gottesfrieden aus und dehnten denselben auf die Zeit vom ersten Adventssonntage bis Montag nach Epiphanie und von Septuagesima bis zum ersten Sonntag nach Ostern aus. Die Bischöfe sollten einander in der Durchführung der treuga kräftigst unterstützen. Als Abt Richard von Verdun diesen Frieden predigte, fand er anfangs Widerstand, bis 1042 allerlei Unglück das Volk schaarenweise zur Beschwörung desselben hintrieb. In demselben Jahre führte Herzog Wilhelm von der Normandie den Gottesfrieden in seinem Lande ein und zwar noch in einer weitern Ausdehnung als die Synode von Montriond, nämlich auch noch für die Zeit von den Bitttagen bis zur Octav nach Pfingsten.

Neben diesen Bemühungen des französischen Episcopats für die Ruhe und Ordnung im Lande ging die Sorge für Reform des Clerus und der Klöster Hand in Hand. Jede der erwähnten Synoden brachte auch Verhandlungen und Canones über die Kirchenzucht. In letzterer Hinsicht sind außerdem noch zu erwähnen die Synode zu Compiègne 999, auf welcher Adalbero von Laon wegen seines Ungehorsams gegen seinen Metropoliten Arnulf von Reims sich vertheidigen mußte, die Synode zu Chelles (Kale) 1008, die Synode von Poitiers 1031, wo die Bischöfe im Bunde mit Wilhelm von Aquitanien die Kirchen, Klöster und ihre Güter gegen Räubereien zu schützen suchten. Das Nämliche versuchten zwei Provinzialsynoden zu Narbonne 1043 und 1045. Die kirchlichen Verhältnisse Frankreichs zu dieser Zeit waren daher nicht so schlecht, wie sie Damberger überall darzustellen sucht. Neuer kirchlicher Geist, eifriges Walten der Bischöfe zeigte sich überall. Als wahrhaft gottgesandter Mann wirkte der hl. Odilo und seine Congregation. Aus einem Schüler desselben, dem hl. Gregor VII., kann man am besten erkennen, welche Wiedergeburt damals in Frankreich sich vollzog.

Auch die Neubelebung der theologischen Studien erfolgte um diese Zeit in Frankreich, wo besonders das Kloster Bec in der Normandie (s. d. Art.) unter Lanfrank (s. d. Art.) hervorstrahlte. Ein Schüler desselben war der hl. Anselm (s. d. Art.). Ebenso hatte auch die Schule zu Tours ihren alten Glanz wieder erneuert, und eine weitere theologische Lehranstalt erblühte zu Clugny, deren Abt Odilo als Theologe einen weithin berühmten Namen hatte. Endlich ist der gefeierte Lehrer Fulbert von Chartres (s. d. Art.) zu erwähnen, welcher 1028 als Bischof dieser Stadt starb, und dessen Schüler selbst wieder größtentheils bedeutende Schulen gründeten (Hergenröther II, 168). Einen besondern Ruf erlangte damals auch schon Paris als Sitz der Gelehrsamkeit. Auch die Historiographie war nicht gänzlich erloschen, wenngleich dieselbe im Niedergange begriffen war (Wattenbach I, 326 ff.). Besonders zu nennen sind der Mönch Richer von St. Remy, ein Schüler Gerberts, Aimoin von Fleury und Dudo, Decan zu St. Quentin.

Einen neuen Irrlehrer brachte Frankreich um diese Zeit in der Person des Berengar von Tours (s. d. Art.) hervor, des ersten, welcher die reale Gegenwart Christi im allerheiligsten Altarssacramente läugnete. König Robert, welcher zwar ein gebildeter Theologe, aber kein starker Regent war, ließ bereits 1017 seinen Sohn Hugo zu seinem Nachfolger krönen, und als dieser im J. 1025 starb, erhielt sein Sohn Heinrich I. am 14. Mai 1027 die Krone. Dieser folgte ihm dann bei seinem Tode (2. Juli 1031) und war während einer langen Regierungszeit (1031—1060) im Vereine mit den Bischöfen für die Hebung der kirchlichen Verhältnisse sehr bemüht. Besonders demüthigte er die kleineren Vasallen und stellte die Kirchenräubereien möglichst ab. Das wichtigste Ereigniß unter seiner Regierung war die Ankunft des Papstes Leo IX. in Frankreich 1049. Der König war zwar durch die Einflüsterungen mehrerer Großen, welche in incestuösen Ehen lebten, und mancher

Bischöfe, welche durch Simonie und andere verwerfliche Mittel zu ihrer Würde gelangt waren, bewogen worden, den Papst um Aufschub seiner Reise zu bitten. Allein Leo kam, erhob die Reliquien des hl. Remigius und weihte die neu erbaute Kirche zu Ehren dieses Heiligen in Reims ein. Am 3. October eröffnete er mit 20 Bischöfen und ungefähr 50 Aebten und Clerikern eine Synode, um verschiedenen im Lande eingerissenen Uebeln, namentlich der Sodomie, den Räubereien, den Bedrückungen der Armen, einigen Häresien und den Unordnungen, daß Laien Kirchenämter und Altäre in Besitz hatten, Mönche und Cleriker ihren Stand verließen und ihre Kleidung ablegten, Geistliche Kriegsdienste verrichteten, Einhalt zu thun. In der ersten Sitzung setzte der Cardinaldiacon Petrus in einer Eröffnungsrede den Zweck der Synode auseinander, dann forderte er alle Anwesenden auf, öffentlich zu bekennen, ob sie ihr Amt simonistisch erhalten oder Andere so geweiht hätten. Die Erzbischöfe von Trier, Lyon und Besançon erklärten sich für unschuldig; der Erzbischof von Reims bat um Bedenkzeit bis zum andern Tage, da er mit dem Papste privatim darüber sprechen wolle. Von den 16 Bischöfen betheuerten alle bis auf die von Langres, Nevers, Coutances und Nantes ihre Unschuld. Unter den Aebten wurde der von Poutières der Simonie und anderer Vergehen für schuldig befunden und abgesetzt. Schließlich wurde der Papst für den einzigen Primas und Apostolicus der Kirche erklärt. In der zweiten Sitzung (4. October) wurde zunächst gegen den Erzbischof von Reims verhandelt. Den vom Papste ihm zugeschobenen Eid der Reinigung wollte er nicht leisten, erhielt indeß Erlaubniß, bei der nächsten römischen Synode im April des folgenden Jahres zu erscheinen. Alsdann wurde gegen den Reimser Erzbischof noch die Klage vorgebracht, daß er dem Bisthum Toul die Abtei Montier-en-Der genommen habe, und es wurde beschlossen, für den nächsten Tag die Acten aus dem Reimser Archiv herbeizubringen. Die Hauptsache aber bildete die Anklage gegen den Bischof von Langres, welcher der Simonie und der schändlichsten Verbrechen bezichtigt war. Die Simonie gestand er zu, die übrigen Verbrechen läugnete er. Der Urtheilsspruch wurde auf die nächste Sitzung verschoben; in dieser erschien der Angeklagte nicht, und als die Bischöfe, welche ihn zu holen abgeschickt waren, seine Flucht meldeten, wurde er excommunicirt. Der Bischof von Nevers gestand, daß sein Bisthum für ihn gekauft sei, allerdings ohne sein Wissen, und legte zum Zeichen der Resignation auf dasselbe seinen Stab zu den Füßen des Papstes nieder. Nachdem er aber seine Angabe, daß er vom Kaufe nichts gewußt habe, beschworen hatte, investirte ihn der Papst mit einem andern Stabe von Neuem. Ebenso verhielt es sich mit dem Bischof von Coutances; auch er konnte beschwören, daß sein Bisthum für ihn ohne sein Wissen gekauft und er zur Uebernahme genöthigt worden sei. Der Bischof von Nantes dagegen wurde der Simonie wegen abgesetzt; auf Fürbitte der Bischöfe durfte er aber ein Priesteramt annehmen. Die Frage des Papstes an die Erzbischöfe, ob noch weitere Simonisten unter ihren Suffraganen seien, wurde verneint. Alsdann wurden alle Bischöfe, welche trotz Einladung nicht gekommen waren, excommunicirt, namentlich der Erzbischof von Sens und die Bischöfe von Beauvais und Amiens. Auf den Wunsch mehrerer wurden endlich verschiedene alte Kirchengesetze erneuert und 12 Canones beschlossen, um die Freiheit der Bischofswahlen wieder herzustellen, die Simonie, die incestuösen Ehen und die Bigamie auszurotten, sowie die Armen gegen Gewaltthaten zu schützen und Mißstände im Clerus zu heben. Endlich wurden die neuen Häretiker, welche sich in Gallien zeigten (Manichäer), excommunicirt und Graf Engelroi und Eustach wegen incestuöser Ehen, Graf Hugo von Braine wegen Verstoßung seiner Gemahlin und Annahme einer andern mit gleicher Strafe belegt. Hierauf verbot der Papst die Heirat zwischen dem Herzog Wilhelm von der Normandie und der Tochter des Grafen Balduin von Flandern. Graf Thetbald wurde citirt, weil er seine Gattin verstoßen hatte; Graf Gaufried von Anjou wurde wegen Gefangennahme des Bischofs Gervasius von Mans unter Androhung des Bannes vor die Synode zu Mainz geladen. Die Abtei Montier wurde gemäß Angabe der Acten dem Reimser Erzstuhl zugesprochen. In einer besondern Bulle setzte der Papst die Franzosen von den Beschlüssen des Concils in Kenntniß und erhob den 1. October, den Tag des hl. Remigius, zu einem Festtage für Frankreich. Der König Heinrich hatte, um sein Nichterscheinen zu beschönigen, einen Feldzug gegen die Rebellen unternommen; ob er nach dem Concile, wie Damberger (VI, 379) angibt, beim Papste erschien, ist nicht sicher; fest steht nur, daß er die Ausführung der Reimser Beschlüsse nicht hinderte. (Vgl. Hefele IV, 722 ff.; Gousset, Les Actes de la province eccl. de Reims II, 63 ss.; Höfler, Die deutschen Päpste II, 27 ff.; Damberger VI, 373 ff.)

Die Bedeutung dieser Synode für die katholische Kirche in Frankreich liegt auf der Hand. Die Päpste verloren von nun an das Land nicht mehr aus dem Auge; Leo IX. selbst schickte Hildebrand als seinen Legaten dorthin, welcher in Berengars Abendmahlstreite thätig erscheint; Victor II. ernannte die beiden Erzbischöfe Raimbald von Arles und Pontius von Aix zu seinen ständigen Vicaren in Frankreich und schickte abermals Hildebrand als Legaten dorthin, um die häufig gewordenen Laster des Concubinates und der Simonie auszurotten. Wahrscheinlich noch im J. 1055 hielt Hildebrand eine Synode in der Provinz Lyon, auf welcher ein Erzbischof wegen Simonie und fünf Bischöfe wegen anderer Vergehen abgesetzt wurden. Nach anderen Nachrichten sollen 45 Bischöfe und 27 Prälaten auf dieser Synode sich freiwillig

als Simonisten bekannt haben (Hefele IV, 788). In demselben Jahre setzte eine Synode zu Lisieux in der Normandie den Erzbischof Mauger von Rouen ab, nachdem Leo IX. bereits dazu seine Zustimmung gegeben und den Bischof zu Sitten für diese Angelegenheit zu seinem Legaten ernannt hatte. Nachdem am 13. Februar 1056 eine kleinere Synode zu Chalons-sur-Marne stattgefunden hatte, eröffneten am 13. September desselben Jahres die päpstlichen Legaten in Verbindung mit Erzbischof Wifred von Narbonne eine größere Synode zu Toulouse, welche 13 Canones hauptsächlich zur Ausrottung der Simonie und des Concubinates aufstellte (Hefele IV, 789). Wie Manche selbst zur bischöflichen Würde auf simonistische Weise gelangten, zeigt die Klage, welche gegen den Erzbischof Gaufred (oder Wifred) von Narbonne erhoben wurde. Es sollte sein Erzstuhl um 100 000 Solidi erkauft sein; er selbst habe für seinen Bruder Wilhelm den Bischofsstuhl zu Urgel zu gleichem Preise erhandelt. Um letzteren bezahlen zu können, habe er seine eigene Kirche geplündert und Meßgewänder, Reliquien, Kreuze u. dgl. an spanische Juden verkauft (Hefele IV, 790). Was die Synode in dieser Angelegenheit beschlossen hat, ist nicht bekannt. Gams (Series episcoporum 583) sagt von Gaufred: pluries excommunicatus, obiit 73 annos natus, quorum 63 in episcopatu egerat. Er war also mit 10 Jahren auf einen erkauften Erzbischofsstuhl gelangt. An ähnlichen Beispielen fehlte es damals in Frankreich nicht, aber auch nicht an entschiedenem Vorgehen gegen die unwürdigen Bischöfe seitens der Kirche. (Vgl. Gams, Series episc. 480—556 passim.) Papst Nicolaus II. schickte 1059 zur Unterdrückung der Simonie und des Concubinates unter dem Clerus Legaten in verschiedene Länder, nach Frankreich den Cardinalpriester Stephan. König Heinrich stand mit dem Papste, welcher sich bei der Krönung des Prinzen Philipp zum Mitregenten am Pfingstfeste 1059 in Reims durch zwei französische Bischöfe hatte vertreten lassen, in gutem Einvernehmen und bereitete deßhalb dem Legaten keine Schwierigkeiten. Bereits am 31. Januar 1060 veranstaltete Stephan eine Synode zu Vienne und am 17. Februar eine zu Tours, welche zehn gleichlautende Canones gegen Simonie und Concubinat aufstellten. Neben Stephan wirkte Abt Hugo von Clugny als päpstlicher Legat und veranstaltete zu Avignon und Toulouse Synoden (Hefele IV, 841). Im J. 1072 sandte Alexander II. den Cardinalbischof Gerald von Ostia, einen Cluniacenser, als Legaten nach Frankreich, welcher hauptsächlich der Simonie entgegenwirken sollte. Er hielt Synoden zu Chalons-sur-Saône und später in Auch, setzte den Bischof Lancelin von Die ab und amovirte die Bischöfe Wilhelm von Auch und Pontius von Tarbes. Wilhelm wurde indeß später wieder eingesetzt (Gams l. c. 498). Kaum hatte nämlich Gregor VII. den päpstlichen Stuhl bestiegen, als er dem Legaten Alexanders den Cardinalpriester Hugo von Remiremont, genannt Candidus, nachsandte und die Wiedereinsetzung der beiden Genannten verlangte, falls ihnen nichts Anderes als der Verkehr mit Excommunicirten zur Last falle (Hefele IV, 893). Von anderen Ereignissen dieser Zeit ist noch die Synode zu Narbonne 1054 anzuführen, welche die treuga Dei weiter ausbildete (Kluckhohn, Geschichte des Gottesfriedens 52; Hefele IV, 780), sowie die Ehedispens, welche Herzog Wilhelm von der Normandie von Nicolaus II. durch Vermittlung Lanfrancs erhielt unter der Bedingung, daß er ein Kloster für Mönche, und seine Gemahlin Mathilde eines für Nonnen stifte. Wilhelm gründete nun St. Stephan zu Caen, dessen Abt Lanfranc wurde. Vielleicht ist die Synode zu Caen 1061 mit der Einweihung des Klosters verbunden (Hefele IV, 849). So zeigt sich unter der Regierungszeit Heinrichs viel Gutes in Frankreich, worunter namentlich der Einfluß des apostolischen Stuhles hervorragt. Heinrich starb 5. August 1060 in Vitry, und es folgte ihm sein Sohn Philipp (1060—1108), welcher bereits 1059 unter besonderen Cerimonien gekrönt war (Cantu VI, 1000). Da derselbe erst achtjährig war, so stand er unter Vormundschaft des Grafen Balduin von Flandern, welcher ihm zu viel Freiheit gewährt zu haben scheint. Denn Philipp ward ein sittenloser Mensch, der selbst vor der Gemeinheit nicht zurückschreckte. Er erniedrigte sich bis zum Wegelagerer und plünderte die friedlich ihres Weges dahinziehenden Kaufleute. Als er seiner Gemahlin Bertha, einer Tochter des Grafen von Holland, überdrüssig war, schied er sich von ihr unter dem Vorwande der Verwandtschaft, um Bertrade, die Tochter Simons von Montfort, welche die Frau des Grafen von Anjou war, zu heiraten. Eine Reihe von Synoden wurde gehalten, um dieses Aergerniß zu beseitigen; der Papst Gregor VII. schickte Legaten und Briefe an ihn, Alles umsonst. Auf der Synode zu Tours wurden sogar die Cardinäle verhöhnt, und nach einem Legaten ward ein Stein geworfen. Die Mehrzahl der Bischöfe ergriff die Flucht, einige blieben jedoch, unter diesen auch Robert von Arbrissel. Auf der Synode zu Clermont (s. d. Art.), welche Urban II. am 19. November 1095 zunächst für den Kreuzzug eröffnete, wurde die Excommunication gegen Philipp erneuert (Hefele V, 196 ff.). Philipp demüthigte sich und erhielt die Lossprechung. Als aber Urban II. und der Graf von Anjou gestorben waren, nahm er abermals Bertrade zu sich und ließ sie sogar zur Königin krönen. Wegen dieses Vorgehens wollte Paschalis II. 1100 ein neues Concil berufen, allein die Bischöfe wurden durch Gewalt eingeschüchtert, so daß sie nicht zu erscheinen wagten. Indessen wirkte der hl. Robert von Arbrissel derartig auf Bertrade ein, daß sie sich von Philipp trennte und in das Kloster Fontevrault eintrat.

Einen gewaltigen Aufschwung brachten die Kreuzzüge für das ganze christliche Abendland und nicht am wenigsten für Frankreich. Die Anregung zum ersten Kreuzzuge geschah in diesem Lande vorzüglich durch Peter von Amiens und Papst Urban II. zu Clermont (s. d. Art. und das Weitere im Art. Kreuzzüge). König Philipp betheiligte sich in keinerlei Weise, sondern benutzte den Kreuzzug nur als Gelegenheit, um die Vicegrafschaft Bourges für 60 000 Goldgulden anzukaufen. Sein Sohn und Nachfolger Ludwig VI. der Dicke (1108—1137) war ein besserer Fürst und begann, unterstützt von seinem einsichtsvollen Minister, dem Abt Suger von St. Denys, eine verständigere Regierung. Er zügelte die Macht der großen Vasallen, um die königliche Macht zu heben. In diesem seinem Streben wurde er durch die Kreuzzüge gefördert; viele Ritter verkauften und verpfändeten ihre Besitzungen, um die Mittel zu ihrer Ausrüstung zu erhalten, und eine große Anzahl der ausgezogenen Ritter kehrte nicht zurück, so daß manche Lehen eingezogen werden konnten. Unter Ludwig VI. wurde die Gemeindebildung und die Freilassung der Leibeigenen vollzogen (Cantu VI, 1002—1007). Während die Normannen in England und die französischen Edeln im heiligen Lande sich Kriegsruhm erwarben, verblieb Ludwig in seinem Lande und benutzte die Zeit, um Ordnung zu schaffen und seine Macht auszubehnen und zu festigen. In seine Fußstapfen trat sein Sohn Ludwig VII. (1137—1180), auf dessen Anregung Papst Eugen III. durch den hl. Bernhard (s. d. Art.) das Kreuz predigen ließ. Ludwig und seine Gemahlin (Cantu VI, 822) zogen selbst im Frühjahr 1147 von Metz aus mit einem französischen Heere nach dem heiligen Lande. Während seiner Abwesenheit führte Suger das Staatsruder in Frankreich und sorgte für Ruhe und Ordnung. Er verfolgte die Wegelagerer mit aller Strenge, ließ zum Schutze des Volkes und der Klöster auf den königlichen Gütern Festungen anlegen, verbot auf denselben den Zweikampf, hielt die hohen Herren an, ihre Steuern regelmäßig zu entrichten, und festigte in Allem die königliche Macht. Indeß war in Ludwigs Leben auch nicht Alles lobenswerth. Er entließ seine Gemahlin Eleonore von Guienne, und diese heiratete später den Grafen Heinrich Plantagenet von Anjou. Hiermit ging nicht bloß abermals ein großes Gebiet (Guienne und Poitou) an England verloren, sondern seit diesem Ereignisse datirt auch die Feindschaft zwischen Frankreich und England. Philipp II., mit dem Beinamen Augustus, „Mehrer des Reiches" (1180—1223), stellte sich zur Hauptaufgabe, die englischen Besitzungen in Frankreich wieder zu gewinnen. Schon auf dem dritten Kreuzzuge entzweite er sich mit Richard Löwenherz, kehrte zurück, griff die englische Normandie an und eroberte (1204) sämmtliche englische Besitzungen in Frankreich bis auf Guienne. Ja es bot sich für ihn sogar eine Aussicht, auch England zu gewinnen; denn Papst Innocenz III. entzweite sich mit Johann ohne Land über die Wahl eines Erzbischofs von Canterbury, bannte ihn und setzte ihn ab und lud zugleich Philipp ein, sich Englands zu bemächtigen. Johann aber versöhnte sich mit dem Papste und rief seinen Neffen Kaiser Otto IV. zur Hilfe; doch erlitt dieser 1214 bei Bouvines unweit Lille eine schmähliche Niederlage. Nochmals war Frankreich nahe daran, England zu erobern, als nämlich Johann seine 1215 gegebene Charta magna libertatis brach. Die Engländer verjagten ihn und riefen den französischen Kronprinzen zur Annahme der Krone herbei; dieser erschien mit einem starken Heere in England, konnte sich aber nach Johanns Tode (1216) nicht behaupten. Die Regierungszeit Ludwigs VIII. (1223—1226) wurde durch die Albigenserkriege (s. d. Art. Albigenser) ausgefüllt. Der König selbst starb auf einem Kreuzzuge, den er gegen sie unternahm.

Während dieser Zeit traten in Frankreich verschiedene, theils schwärmerische und apocalyptische, theils pantheistische Häresien zu Tage. 1. In der Bretagne und Gascogne sammelte Eon de l'Estoile (s. d. Art.), welcher sich für den Sohn Gottes ausgab, großen Anhang, bis die Synode von Reims 1148 ihn gefangen setzen ließ. 2. In der Languedoc und der Provence predigte seit 1104 Petrus de Bruys (s. d. Art.) gegen den kirchlichen Cult und die Auctorität der Bischöfe; sein Nachfolger Heinrich von Lausanne gewann in der Gegend von Alby und Toulouse großen Anhang (Heinricianer), da die mächtigen Adeligen, welche nach gänzlicher Unabhängigkeit strebten, seine antikirchliche Richtung eifrig förderten. 3. In Auxerre und Bourges verkündeten die Kapuziaten (nach ihrer Kleidung so genannt) allgemeine Freiheit und Gleichheit. Bischof Hugo von Auxerre zog 1186 gegen sie zu Felde. 4. Um 1210 wurde in Paris die Secte der Brüder und Schwestern des freien Geistes (s. d. Art.) entdeckt, welche einem völligen Pantheismus huldigte. Als ihre Mitglieder vor der Untersuchung flüchtig wurden, verbreitete sich die Secte bis nach Deutschland. 5. Eine ähnliche Richtung zeigte Simon von Tournay, welcher in Paris Philosophie und Theologie docirte. Seine Anhänger verhöhnten Priesterthum und Sacramente und ergaben sich der Arbeitsscheu und einem zudringlichen Bettel. 6. Die Armen von Lyon oder die Waldenser (s. d. Art.) waren ursprünglich nur Schismatiker und Ungehorsame, welche den Laien das Predigtamt und die Schrifterklärung zusprachen, bis sie 1184 von Papst Lucius III. als Häretiker excommunicirt wurden. 7. Die gefährlichste Häresie, welche Ströme von Blut kostete, war der vom Orient nach Frankreich gedrungene Manichäismus, welcher seinen Hauptsitz in der Languedoc erhielt (s. d. Art. Albigenser). 8. Als Irrlehrer ist endlich Abälard (s. d. Art.) zu nennen.

Während nun Frankreich sich politisch consolidirte und die Könige ihre Macht über das ganze

Land auszudehnen trachteten, während das Land selbst in froher Begeisterung auf Bernhards Predigten den Kreuzzügen sich anschloß, während die Kirche darauf bedacht war, drohende Irrlehren im Lande zu ersticken, gelangte in Frankreich die theologische und philosophische Wissenschaft zu einer Blüte, welche nicht bloß damals, sondern auch für alle Zukunft die Höhe derselben bezeichnet. Die beiden besonderen Formen in der Behandlung der christlichen Glaubenswahrheiten waren die Scholastik (s. d. Art.) und die Mystik (s. d. Art.). Die neue Methode, welche eine dialektisch geordnete systematische Theologie schuf, führte zur Gründung der Universität Paris (s. d. Art.). Die Scholastik war theilweise schon vom hl. Anselm (s. d. Art.) angebahnt, sodann von Abälard (s. d. Art.) und anderen Doctoren in verschiedener Weise ausgebildet und von ihren Nachfolgern in die richtige Bahn geleitet worden. (Ueber den literarischen Streit zwischen Nominalismus und Realismus, zwischen Bernhard und Abälard und Gilbert de la Porrée s. d. betr. Artt.) Die Wurzeln des im 13. Jahrhundert großartig sich entfaltenden Systems der Theologie liegen im 12. Jahrhundert. Alle Summen der Theologie, von denen es bereits vor Peter Lombardus eine beträchtliche Anzahl gab, weisen direct oder indirect auf Paris zurück. Es entstanden im 13. Jahrhundert neben Paris noch die Universität zu Toulouse (1229), während die zu Cahors (1332) und Perpignan (1379) bereits dem 14. Jahrhundert angehören. Die Universitäten zu Montpellier (12. Jahrh.), Orleans (13. Jahrh.), Angers (13. Jahrh.), Avignon (1303), Grenoble (1339) und Orange (1365) besaßen keine theologische Facultät. Paris bildete den Mittelpunkt theologischer Gelehrsamkeit und hatte lange Zeit eine wahrhaft universelle Bedeutung. Toulouse konnte mit ihm nicht wetteifern, seine theologische Facultät war unbedeutend (Denifle, Die Universitäten im M.-A., Berlin 1885, I). Auch in Cahors war später die Theologie schwach vertreten, und Perpignan erhielt seine theologischen Lehrstühle erst 1447. Die bedeutendsten Scholastiker waren die beiden Franciscaner Alexander von Hales (s. d. Art.) und Bonaventura (s. d. Art.), sowie die beiden Dominicaner Albertus Magnus (s. d. Art.) und Thomas von Aquin (s. d. Art.). Weitere hervorragende Scholastiker waren Petrus von Tarantaise (der spätere Innocenz V.), Gottfried von Fontaines, Aegidius von Rom (gest. 1316 als Erzbischof von Bourges), Duns Scotus, Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris (1228—1249), und Vincenz von Beauvais. Gegenstände der Moral behandelten besonders Robert de Sorbona und Nicolaus Perault, während Ivo von Chartres (gest. 1116), Stephan von Tournay (gest. 1203) u. A. das canonische Recht pflegten. Als Mystiker waren in Frankreich hervorragend vor Allen der hl. Bernhard (s. d. Art.), der Karthäuserprior Guigo, Abt Wilhelm von Thierry, Hugo und Richard von St. Victor. Von anderen Gelehrten sind zu nennen Johann von Salisbury (gest. 1180 als Bischof von Chartres), Peter von Blois, Stephan, Abt von St. Genovefa in Paris, dann Bischof von Tournay (1193—1203), Hugo Etherianus (ca. 1177), Petrus Cellensis, Bischof von Chartres (1181—1197), Hugo, Erzbischof von Rouen (1130—1164), Alanus, Bischof von Auxerre (1152—1167), Petrus, Bischof von Agen (1245—1247), Stephan, Bischof von Autun (1112—1139), Abt Stephan von Citeaux, Hugo de St. Chères (gest. 1260) u. A. (s. d. betr. Artt.). Als Geschichtsschreiber ragen hervor Honorius von Autun (1130), Wilhelm von Nangis, Mönch in St. Denys, endlich der Dominicaner Thomas von Cantimpré (1260). Aus dem Mitgetheilten geht zugleich hervor, daß auch der Episcopat Frankreichs manche gelehrte Männer zählte. Ebenso fehlte es nicht an heiligen Bischöfen um diese Zeit (vgl. Gams, Series episcoporum); wir nennen nur Gottfried von Amiens (1104—1115), Humbald (1095 bis 1115), Hugo (1116—1136), Hugo (1137 bis 1151), Bischöfe von Auxerre, Gerald von Beziers (1122—1123), Wilhelm von Bourges (1200—1209), Hugo von Grenoble (1080 bis 1132), Gebuin von Lyon (1077—1083), Petrus (1087—1115), Wilhelm (1184—1197), Walter (1278—1307), Bischöfe von Poitiers, u. a. m. Viele Bischöfe kamen aus den Klöstern zu ihrer Würde, andere verließen ihren Stuhl, um in einem Orden als einfache Mönche sich auf das Ende vorzubereiten. In Frankreich endlich entstanden im 12. und 13. Jahrhundert eine Anzahl neuer Orden. 1. Der hl. Robert gründete den Orden der Cistercienser (s. d. Art.), welcher sich bald in ganz Frankreich und auch in Deutschland verbreitete (vgl. d. Artt. Bernhard und Clairvaux). 2. Der hl. Bruno schuf den Orden der Karthäuser (s. d. Art. und den Art. Bruno). 3. Der hl. Norbert (s. d. Art.) stiftete in der Diöcese Laon das erste Kloster der Prämonstratenser oder Norbertiner. 4. Neun französische Ritter gründeten in Jerusalem den Orden der Templerherren, welcher auch in Frankreich viele Häuser hatte. 5. Guerin, Sohn eines Edelmanns in der Dauphiné, stiftete 1095 den Antoniusorden (s. d. Art. Nr. 3). 6. Ludwig VII. brachte mehrere Ritter vom hl. Lazarus mit nach Frankreich, welche sich daselbst zu einem Orden gestalteten, deren Großmeister der König von Frankreich war. 7. Stephan von Thiers gründete den Orden von Grammont. 8. Der schon erwähnte Robert von Arbrissel (gest. 1117) gründete den Orden von Fontevrault. 9. In der Diöcese Arras stifteten zwei Priester, Hildemar aus Tournay und Cono (der spätere Cardinalbischof), ein Kloster zu Arrouaise, aus dem nachher ein eigener Orden hervorging. 10. Im J. 1219 ging aus der Pariser Congregation von St. Victor in der Diöcese Langres der Ordo vallis scholarium hervor. 11. Ebendaselbst entstand eine strengere Cister-

cienser-Congregation als Ordo vallis caulium durch Viard. 12. Im J. 1257 wurde in Marseille eine den Serviten verwandte Congregation mit der Benedictinerregel gegründet, welche Clemens IV. 1266 bestätigte. 13. Johann von Matha und Felix von Valois stifteten den Orden der Trinitarier zur Loskaufung der christlichen Gefangenen (s. d. Artt.). Der französische Episcopat stellte um diese Zeit viele Mitglieder des Cardinalcollegiums. Odo Chatillon, Mönch in Clugny, wurde 1078 Bischof von Ostia und ward 1088 als Urban II. auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Die Cistercienser Hugo (1150—1158) und Theobald wurden Cardinalbischöfe von Ostia. Auf demselben Stuhle saß von 1263—1271 Heinrich von Susa (de Segovia, fons et splendor juris), welcher seiner Bildung nach Frankreich angehört und 1241 Bischof von Sisteron, seit 1250 Erzbischof von Embrun war. Der Erzbischof Petrus von Lyon wurde 1272 Cardinalbischof von Ostia und bestieg 1276 als Innocenz V. den päpstlichen Stuhl. Cardinäle von Sabina waren die Franzosen Johannes O. S. B. (1227—1233), vordem Bischof von Besançon, Petrus de Bar (1251—1252), Cistercienser, der Erzbischof von Narbonne Guido le Gros (1261), welcher 1265 als Clemens IV. den päpstlichen Stuhl bestieg, der Erzbischof Bertrand von Arles (1273—1274). Cardinal von Palestrina wurde 1141 der hl. Stephanus, ein Cisterciensermönch aus Frankreich, 1278 Erhard von Lessines, 1294 Simon von Beaulieu. Frascati hatte die beiden Cluniacenser Aegidius (1123—1138) und Imar (1142—1164) zu Bischöfen. Auch Hugo von St. Victor, welcher seiner ganzen Erziehung nach Frankreich angehört, wurde im December 1138 zum Bischofe dieses Sitzes erwählt. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts hatten ebenfalls wieder zwei Franzosen, Jacobus de Vitriaco (1228—1242) und Odo de Chateauroux, Cistercienser (1242—1273), diesen Sitz inne. In Albano erscheinen als Cardinäle die Franzosen Richard O. S. B. (gest. 1113), der sel. Matthäus O. S. B. (1125 bis 1134), der sel. Heinrich der Cistercienser (1179 bis 1188), der ehemalige Erzbischof Petrus von Rouen (1245—1253), der Bischof Rudolf de Chevrières von Evreux (1261 bis 1270) und der Erzbischof Bernard de Gouth von Lyon (1294—1297). Auf dem päpstlichen Stuhle saßen die Franzosen Urban II., Calixt II., vorher Erzbischof von Vienne, Urban IV., Clemens IV., Innocenz V. und Martin IV. So zeigt Alles, daß das religiöse Leben in Frankreich im 12. und 13. Jahrhundert besser als je vorher war, und daß die Kirche in Frankreich mehr Früchte als in den übrigen Ländern erntete. Auch die Verhältnisse am königlichen Hofe besserten sich. Hatte noch Philipp August seine Gattin Ingeburg verstoßen und sich mit einer andern, der Maria von Meran, verbunden, so wurde unter Ludwig VIII. und seiner heiligmäßigen Gemahlin Blanca dem Lande ein gutes Beispiel vom Königshofe aus gegeben. Noch hellleuchtender ward das Beispiel der Königsfamilie unter seinem Sohne und Nachfolger Ludwig IX. (1226—1270), den die Kirche unter der Zahl der Heiligen ehrt (s. d. Art.). Derselbe stand bis 1236 unter der Vormundschaft seiner Mutter, welche auch nach der Volljährigkeit des Königs noch Einfluß auf die Regierung behielt und diese während des Kreuzzuges (1248) selbständig bis zu ihrem Tode (1252) führte. Die Albigenserkriege wurden 1229 durch einen Frieden beendet, demzufolge Raimund von Toulouse Nieder-Languedoc an die Krone abtreten mußte (Hefele V, 869 ff.). Durch die Vermählung seiner Tochter mit einem jüngern Bruder des Königs fiel Aquitanien an das Haus der Capetinger, und durch die Heirat des andern Bruders, Karl von Anjou, des spätern Königs von Neapel, mit Beatrix, der Erbin der Provence, gewann es auch diese noch. Ludwig vereitelte endlich den letzten Versuch der Engländer, ihre französischen Besitzungen wieder zu erobern (1242), und beendete den langjährigen Streit zwischen beiden Mächten 1259 durch den Vertrag von Abbeville, wodurch Heinrich III. von England auf die Normandie, Maine, Touraine, Anjou und Poitou verzichtete, dagegen Perigord, Limousin und einige kleinere Gebiete erhielt. Ludwig selbst starb auf einem zweiten Kreuzzuge 1270 vor Tunis. Unter seiner langen Regierung war die schönste Ordnung im Lande, und die kirchlichen Zustände waren, wie dargelegt ist, in höchster Blüte.

Es erübrigt noch, einen kurzen Blick auf die Synoden Frankreichs während des 12. und 13. Jahrhunderts zu werfen. Der Vollständigkeit halber muß zuerst von den Synoden die Rede sein, welche seit dem Pontificate Gregors VII. abgehalten wurden. Im J. 1074 war eine Synode in Paris hauptsächlich wegen der Cölibatsgesetze Gregors (Hefele V, 27), im nämlichen Jahre eine normannische Generalsynode zu Rouen, welche 14 Canones zur Hebung der Kirchendisciplin gab (Hefele V, 29). Eine weitere Synode zu Rouen wollte die Geistlichen von ihren Concubinen trennen; der Bischof Johann wurde jedoch mit Steinwürfen aus der Kirche getrieben (a. a. O.). Der eifrige Bischof Hugo von Dié, unter Gregor päpstlicher Vicar für Gallien, hielt zur Verwirklichung der Reformideen Gregors in den Jahren 1076 und 1077 Synoden zu Anse bei Lyon, Clermont, Dijon und Autun (Hefele V, 101 ff.). An einem uns unbekannten Orte wurde 1077 auf Befehl des Papstes gegen Bischof Rainer von Orleans, einen Simonisten ärgster Art, eine weitere Synode abgehalten, auf welcher dieser Bischof abgesetzt wurde (Hefele V, 104). Am 15. Januar 1078 veranstaltete Hugo von Dié eine weitere Reformsynode zu Poitiers, welche in ihren 10 Canones auch gegen die Investitur durch die weltlichen Großen eiferte (Hefele V, 104). Im J. 1080 veranstalteten die drei päpstlichen Legaten für Gallien: Bi-

schof Hugo von Dié, Bischof Amatus von Oleron und Abt Hugo von Clugny, eine Synode, welche den Reimser Erzbischof Manasses absetzte. Weitere Synoden wurden zu derselben Zeit in Bordeaux, Avignon, Xaintes (oder Saintes, an der Charente, zwischen Bordeaux und der Bretagne), Issoudon (bei Bourges), Meaux und Compiègne gefeiert (Hefele V, 140 ff.). Unter Urban II. fanden Synoden zu Narbonne (26. März 1090), Toulouse, Etampes (1091), Soissons (1092), Reims (1092), Paris (1092), Reims (1093), Bordeaux (1093), Reims (1094), Autun (1094), Brioud (oder Brives), Clermont (1095), Limoges (1095), Tours (1096), Xaintes, Nîmes, Reims (1097), Arras (1097), Bordeaux (1098) und St. Omer (1099) statt. Unter Paschalis II. wurden Synoden gefeiert in Etampes (1099), Anse, Valence (1100), Poitiers (1100), Troyes (1104), Beaugency (1104), Paris (1104), Poitiers (1106), Troyes (1107), Loudon (1109), Clermont (1109), Fleury (1110), Anse (1112), Vienne (1112), Reims (1112), Angoulême (1112), Vasatä und Aix, Reims (1113), Chalons-sur-Marne (1113), Reims (1114), Beauvais (1114), Soissons (1115), Chateau-Roux (1115), Reims (1115), Chalons-sur-Marne (1115), Tournus (1115), Langres (1115), Dijon, Tournus und Angoulême (1117). Unter Papst Gelasius II. fanden vier französische Synoden statt zu Rouen (1118), Toulouse, Angoulême und Vienne (1119). Calixt II. feierte 1119 die Synode zu Toulouse. Darauf ward die große Synode zu Reims (1119) gehalten, auf der außer französischen Bischöfen auch solche aus Italien, Deutschland, Spanien und England erschienen. Im Ganzen waren auf der Synode 15 Erzbischöfe und mehr als 200 Bischöfe erschienen, und der Papst präsidirte persönlich. Weitere Synoden unter Calixt' II. Pontificate gab es in Frankreich nur drei, nämlich zu Rouen (1119), Beauvais (1120) und Soissons (1121). Unter Honorius II. fanden Synoden statt zu Lyon (1125), Nantes (1127), Troyes (1128), Arras, Reims, Rouen, Chalons-sur-Marne (1129), St. Germain bei Paris und Orleans. Zur Anerkennung Innocenz' II. wurden Synoden zu Etampes (1130) und le Puy gefeiert. Am 18. November 1130 präsidirte der Papst einer großen Synode zu Clermont in der Auvergne, welche ihn ebenfalls anerkannte und 13 Canones zur Verbesserung der Sitten und zur Ausrottung der herrschenden Uebel aufstellte. Am 18. October eröffnete er die große Synode in Reims, welche bis zum 29. October dauerte; die Zahl der erschienenen Bischöfe wird verschieden angegeben. Außer diesen Concilien fanden unter Innocenz noch die zu Jouarre (1134), Narbonne (1134), Montpellier, Sens (1140), Vienne (1141), Reims (1141) und Lagny (1142) statt. Die Folgezeit brachte die Synoden zu Bourges (1145) und Etampes (1147). Im April 1147 hielt der Papst Eugen III. die große Synode zu Paris gegen Gilbert de la Porrée und 21. März 1148 die zu Reims, wo Gilberts Lehre censurirt wurde. Papst Alexander III. floh 1162 vor Friedrich Barbarossa nach Frankreich, woselbst er in Montpellier feierlich empfangen wurde. Am 17. Mai eröffnete er dort ein französisches Nationalconcil, welches ihn als den rechtmäßigen Papst anerkannte. Im Mai des nächsten Jahres feierte er eine Synode zu Tours mit 17 Cardinälen, 124 Bischöfen, 414 Aebten und einer zahllosen Menge Cleriker und Laien. Am zahlreichsten war der französische Episcopat vertreten; aber auch aus Spanien, Sardinien, Sicilien, Italien, England, Schottland und Irland, ja selbst aus dem Oriente hatten sich Bischöfe eingefunden. Der Papst präsidirte in eigener Person; der Bischof Arnulf von Lisieux hielt die Eröffnungsrede, welche in meisterhafter Weise die Rechtmäßigkeit Alexanders zum Ausdruck brachte. Es dürfe nicht untersucht werden, wer der wahre Papst sei, ob Alexander oder Victor, sondern Alexander und seine Obedienz bildeten die wahre Kirche. Diesen Standpunkt wählte auch die Synode; sie wollte nicht Alexanders Rechtmäßigkeit untersuchen, sondern vielmehr dieselbe zur allgemeinen Anerkennung bringen. Nachdem dieß geschehen, wurden noch zehn Canones zur Förderung der Kirchendisciplin aufgestellt. In den letzten Jahren Alexanders III. hielt der päpstliche Legat Cardinal Heinrich von Albano, welcher hauptsächlich der Albigenser wegen nach Frankreich gesendet war, ziemlich große Synoden zu le Puy-Notre-Dame, Bazas und Limoges (1180 oder 1181). Unter dem Pontificate Lucius' III. fand eine Synode zu Paris statt wegen der Kreuzzüge (1185). Nachdem unbedeutende Synoden zu Charroux (1186) und Mouson gewesen waren, wurde am 11. Februar 1190 wieder eine Reformsynode zu Rouen gehalten, welche in 32 Canones liturgische und kirchenrechtliche Fragen behandelte. In den ärgerlichen Ehestreitigkeiten des Königs Philipp August fanden zwei Synoden statt, zu Compiègne (1193) und Paris (1196). Die Synode von Montpellier (1195) behandelte in sieben Canones die treuga Dei, die Kreuzzüge, die Häretiker und die vom Judenthum Bekehrten. Innocenz III. sandte wegen der Eheangelegenheit Philipp Augusts und des Umsichgreifens der Katharersecte 1198 seinen Legaten Petrus von Capua nach Frankreich. Es fanden nun Synoden zu Charité-sur-Loire, Auxerre, Sens, Vernon, Andelis, Dijon (1199), Vienne (1200), Nesle, Soissons (1201), Paris (1201), Meaux, Laval bei Mons und St. Sever statt. Wegen der Albigenser sandte Innocenz abermals Legaten nach Frankreich; es folgten die Synoden zu Montpellier (1206), zu Montélimar (1209) und zu Avignon (6. September 1209). Die letzte Synode suchte in 21 Canones die kirchlichen Zustände der Provence zu bessern und damit zugleich den Secten entgegenzuwirken. Erschienen waren die Erzbischöfe von Vienne, Arles, Embrun und Aix nebst 20 anderen Bischöfen. Die päpst-

lichen Legaten hielten weitere Synoden ab zu St. Gilles (1210), Narbonne (1211), Montpellier, Arles, Pamiers (1212), Lavaux, Muret und Montpellier (1215). Letztgenannte Synode, welche von den 5 Erzbischöfen von Narbonne, Auch, Embrun, Arles und Aix und 28 Bischöfen besucht war, stellte nach Behandlung der Albigenserangelegenheit zur Verbesserung des Clerus und zur Sicherung des allgemeinen Friedens 46 Canones auf. Auch im nördlichen Frankreich wurden um diese Zeit mehrere Synoden gehalten, eine zu Paris (1210) wegen der Irrlehre des Amalrich, eine andere ebendaselbst (1212 oder 1213) zur Reform der kirchlichen Verhältnisse. Die umfangreichen Beschlüsse dieser letztern liegen in vier Abschnitten vor. Der erste trifft (20) Bestimmungen über die Weltgeistlichen, der zweite gibt (27) solche für die Ordensgeistlichen, der dritte, ad moniales überschrieben, betrifft theilweise auch Mönche und Aebte (21 Canones), der vierte enthält 21 Canones für die Bischöfe. Eine Synode zu Rouen (1214) wiederholte drei Theile dieser Pariser Statuten fast buchstäblich. In dem letzten Jahre Innocenz' III. beschäftigte sich eine Synode zu Melun (1216) mit einer Vertheidigung des französischen Königs wegen seiner Angriffe auf England und stellte zugleich sieben Canones größtentheils zur Reform der Klöster auf. Unter Honorius III. nahmen wiederum die Albigenser die Thätigkeit der französischen Synoden in Anspruch. Es wurden ihretwegen solche gefeiert in Toulouse (1219), le Puy-Notre-Dame (1222), Rouen (1223), Paris (1223), Montpellier (1224), Melun (1225), Bourges (1225), Sens, Paris (28. Januar 1226), Paris (29. März 1226), Pamiers (1226), Narbonne (1227), Sens, Senlis, Toulouse (1229) und Orange. Nachdem die Albigenserkriege beendigt waren, schritten die französischen Synoden wieder zur Handhabung der Kirchenzucht. Obenan steht die Provinzialsynode zu Rouen (1231), welche in den Klöstern die strenge Befolgung der Regel des hl. Benedict wieder herstellen und bei Clerus und Volk eine Reihe Mißstände beseitigen wollte (Hefele V, 894). Im nämlichen Jahre wurden für die Reimser Provinz zu St. Quentin, für die Provinz Tours zu Chateau-Gontier Synoden gefeiert (Hefele V, 898 ff.). Noch einmal war es nothwendig, der Albigenser wegen Synoden zusammenzurufen; daher waren solche zu Melun (1232), Beziers (1233) und Arles (1234). Die beiden letzten Synoden bezweckten auch die kirchliche Reform, für welche sie wichtige Canones aufstellten (Hefele V, 915 ff.). In der Albigenserangelegenheit fanden (1243) abermals zwei wichtige Synoden zu Beziers und zu Narbonne statt. Letztere regelte das Verfahren der Inquisitoren gegen die Ketzer (Hefele V, 978); das Nämliche that die Synode zu Beziers vom Jahre 1246 (Hefele V, 1016 ff.). Die Synode zu Paris (1248) erließ 23 Canones vorzüglich für die Klosterdisciplin (Hefele V, 1024 ff.). Im J. 1245 hatte Frankreich sogar den Vorzug, daß Papst Innocenz IV. ein allgemeines Concil zu Lyon, das dreizehnte allgemeine, feierte (Hefele V, 981 ff.; s. d. Art.). Unter dem Pontificate desselben fanden außerdem noch Synoden zu Provins (1251), L'Isle bei Avignon, Paris (1252), Paris (1253), Saumur (1253), Chateau-Gontier, Albi (1254), Paris (1255) und Bordeaux statt, welche die Ketzerverfolgung und die Kirchendisciplin behandelten (Hefele VI, 36 ff.). Zu diesen beiden Gegenständen kam für die folgenden Synoden noch theilweise die Berathung über Abwehr der Tatarennoth. Sie seien hier kurz aufgezählt. Bis zum 14. allgemeinen Concil in Lyon fanden Provinzial- und Diöcesansynoden statt zu Paris (1255), Bordeaux (1255), Cognac (1255), Beziers (1255), Sens (1256), Sens (October 1256), St. Quentin, Compiègne, Ruffec (1258), Montpellier (1258), Paris (1260), Bordeaux (1260), Arles (1260), Cognac (1260), Cognac (1262), Bordeaux (1263), Paris (1263), Marseille (1263), Nantes (1264), Paris (1264), Amiens (1264), Boulogne, Pont-Audemer (1267), Seyne (1267), Chateau-Gontier (1268), Angers (1269), Sens (1269), Compiègne (1270), Avignon (1270), St. Quentin (1271) und Rennes (1273). Glanzvoll schloß die lange Reihe von Synoden, welche unter der Regierung Ludwigs des Heiligen gefeiert waren, mit dem zweiten allgemeinen Concile zu Lyon (Hefele VI, 102—138). Auf vielen Provinzialsynoden präsidirten apostolische Legaten, auf manchen auch die Päpste selbst, welche sich des Oeftern (Urban II., Paschalis II., Gelasius II., Calixt II., Innocenz II., Eugen III., Alexander III. und Innocenz IV.) in ihrer Bedrängniß vor den Römern, deutschen Königen und Gegenpäpsten Schutz suchend nach Frankreich wandten. Alles in Allem betrachtet, darf man sagen, daß die französische Nation im 12. und 13. Jahrhundert die erste der Christenheit war.

V. **Die Zeit des beginnenden Gallicanismus.** Bereits oben wurde gezeigt, wie die kirchlichen Organe Frankreichs eine vom Oberhaupte der Kirche in vielen Punkten unabhängige Stellung einzunehmen suchten, und wie seit den Tagen Hinkmars die Reaction eintrat und das Ansehen des päpstlichen Stuhles immer größer wurde. In der nun folgenden Zeit griffen die Könige und Bischöfe vielfach auf frühere Zustände zurück und erstrebten den Besitz von Reservatrechten, welche unter dem Namen der gallicanischen Freiheiten seit jener Zeit allgemein bekannt sind. Hierbei ist zunächst die politische Geschichte Frankreichs in's Auge zu fassen. Auf Ludwig den Heiligen folgte sein Sohn Philipp III., mit dem Beinamen der Kühne (1270 bis 1285); dieser setzte mit Hilfe seines Oheims, des Königs Karl von Neapel, den Krieg gegen Tunis fort und wollte durch Eroberung der tunesischen Küste eine Seeherrschaft im mittelländischen Meere begründen. Wegen der im

Heere ausgebrochenen Krankheiten mußte er aber seinen Plan aufgeben und sich mit einem jährlichen Tribut begnügen. Da er seinen Sohn und Nachfolger Philipp mit Johanna, der Erbin von Navarra, vermählte, so nahm er nach dem Erlöschen des männlichen Königsstammes von Navarra die festen Plätze dieses Landes in Besitz. Sein Sohn und Nachfolger Philipp IV. der Schöne (1285—1314) war durch seine Gemahlin zugleich wirklicher König von Navarra. Auf ihn folgte Ludwig X. (1314—1316); er starb ohne männliche Nachkommen, so daß sein Bruder Philipp V. (1316—1322) ihm folgte. Dieser ließ durch eine Ständeversammlung die weibliche Nachkommenschaft von der Thronfolge ausschließen, und so folgte auf ihn, da sein einziger Sohn Ludwig schon 1317 starb, sein Bruder Karl IV. (1322—1328). Als dieser keine Nachkommenschaft hatte, bestieg Philipp VI. von Valois, ein Brudersohn Philipps des Schönen, den französischen Thron (1328—1350). Mit ihm gelangte das Haus Valois zur Regierung und behielt dieselbe bis zur Thronbesteigung der Bourbonen (1589). Um Ludwigs X. Tochter Johanna desto leichter zur Entsagung ihrer Ansprüche auf die Thronfolge in Frankreich zu bewegen, gab ihr Philipp VI. Navarra, wo weibliche Thronfolge galt, zurück, so daß dieses Königreich erst durch die Bourbonen (1589) wieder endgültig mit Frankreich vereinigt wurde. Philipp III. der Kühne sicherte durch Zähmung der trotzigen Vasallen den Landfrieden, war den Bischöfen wie der Kirche sehr ergeben und bediente sich gleich Ludwig dem Heiligen des Abtes Matthäus von St. Denys als seines Rathgebers (Hergenröther II, 388).

Unter ihm fanden zahlreiche Synoden statt. Im J. 1275 wurde eine Synode zu Arles gehalten, welche in ihren 22 Canones fast durchweg nur ältere Verordnungen wiederholte (Hefele VI, 154 ff.). Die Synode zu Saumur unter dem Vorsitze des Erzbischofs Johann von Tours (1276) publicirte 14 Reformcanones (Hefele VI, 157 ff.). Auf der gleichzeitigen Synode zu Bourges präsidirte der Cardinalpriester Simon, welcher von Gregor X. als Legat für Frankreich bestellt war. Die Mißstände, namentlich Eingriffe in die Rechte und Freiheiten der Kirchen, suchte er in 16 Kapiteln zu heilen, von denen das erste die Excommunication festsetzte für alle, welche die Besetzung erledigter Kirchen irgendwie verhinderten. Außerdem ward verboten, die Prälaten in der Beaufsichtigung der Klöster zu hindern, die kirchlichen Richter durch Drohung von Verhängung der kirchlichen Censuren abzuhalten, das Asylrecht zu beeinträchtigen, die geistliche Gerichtsbarkeit zu hemmen und Verordnungen gegen die Freiheit der Kirche zu erlassen (Hefele VI, 159 ff.). Im J. 1277 versammelten sich die Bischöfe der Provinz Reims unter ihrem Metropoliten Petrus Barbet zu Compiègne und beschlossen, sich gegenseitig zu unterstützen, falls ihre Capitel sich ihnen widersetzten (Hefele VI, 163). Eine Synode zu Aurillac 1278 suchte den Uebergriffen und Anmaßungen der Exemten zu steuern (a. a. O.). Im selben Jahre fand eine Reformsynode zu Langeais für die Provinz Tours statt. Ebenso wurden 1279 fünf Reformsynoden zu Auch, Pont-Audemer, Beziers, Avignon und Arles gefeiert (Hefele VI, 165 ff.). Eine Diöcesansynode wurde im J. 1279 zu Conserans in der Gascogne abgehalten. Das Jahr 1280 brachte die Provinzialsynoden zu Sens (im Juni und September), Bourges und Beziers, während zu Xaintes und Poitiers Diöcesansynoden abgehalten wurden (Hefele VI, 187). Zwei Jahre später fanden Provinzialsynoden zu Tours und Avignon statt (Hefele VI, 201). Im J. 1284 wurden Diöcesansynoden zu Nîmes und Poitiers, Provinzialsynoden zu Paris unter Vorsitz des päpstlichen Legaten Johannes Cholet und zu Riez abgehalten. Die letztere wollte namentlich die Ausschreitungen der Exemten zurückweisen und die Rechte der Bischöfe sichern (Hefele VI, 205 f.).

Ganz verschieden von Philipp III. war dessen Sohn Philipp IV. der Schöne, welcher absolutistisch in der Kirche wie im Reiche schaltete und alles das, was früher zur Unterdrückung der kirchlichen Freiheit geschehen war, in ein festes System brachte. Frankreich, bislang die Stütze des heiligen Stuhles, sollte jetzt eine Geißel desselben werden (Hergenröther II, 388). Besonders zeigten dieß Philipps Kämpfe mit Bonifaz VIII. (s. d. Art.), welche der päpstlichen Macht in Frankreich einen gewaltigen Stoß versetzten. Da der Papst über ihn den Bann verhängt hatte, so konnte sein Nachfolger Benedict XI. seine Erhebung dem französischen Könige nicht anzeigen, noch konnte dieser den neu Gewählten durch feierliche Gesandtschaft beglückwünschen. Der bereits Anfangs October in Rom eingetroffene Unterhändler Peter de Paredo überreichte dem neuerwählten Papste und den Cardinälen eine Urkunde, worin der König seine am 14. Juni 1303 gefaßten Beschlüsse mittheilte und die Berufung eines Concils nach Lyon oder einer andern Frankreich genehmen Stadt verlangte. Dann resumirte er kurz die Klagen Frankreichs gegen den Papst, wobei aber der principielle Gegensatz zwischen Bonifaz und Philipp gänzlich verschwiegen und der Streit nur als ein persönlicher dargestellt wurde, welcher durch die schlechten Eigenschaften Bonifaz' hervorgerufen worden sei (Hefele VI, 349). Benedict gab keine Antwort, um so weniger, weil der Unterhändler nicht im Auftrage des Königs gesprochen hatte. Nogaret bewog nunmehr Philipp den Schönen, eine officielle Gesandtschaft nach Rom zu schicken, um sowohl, ohne darum zu bitten, vom Banne gelöst zu werden, als auch den Papst zur Berufung eines allgemeinen Concils zu veranlassen, welches nach Philipps Plan nicht bloß über Bonifaz VIII. richten, sondern denselben auch als Ketzer verurtheilen sollte. In der That sprach Benedict beim Eintreffen der Gesandten Philipp von allen

Censuren los, denen er aus irgend einem Grunde verfallen sei, zeigte dieß dem Könige in einem eigenen Schreiben an, in welchem er sich jedoch als episcopus Urbis et orbis bezeichnete und den König aufforderte, ihm, dem Papste, zu folgen. In Betreff des Concils behielt er sich die Antwort vor. Gleichzeitig erschien in Frankreich eine im Namen der Nation an den König gerichtete Denkschrift, welche darlegte, daß Priesterthum und Königthum getrennt sein müßten, auch stets getrennt gewesen seien, und daß Bonifatius der erste gewesen sei, welcher die Binde- und Lösegewalt auch auf das Zeitliche ausdehnen wollte. Der König ward aufgefordert, die Freiheit des Reiches gegen die Angriffe des verstorbenen Papstes zu vertheidigen, ihn für einen Häretiker erklären und verurtheilen zu lassen. Benedict widerrief am 18. und 19. April 1304 die zwei Decrete seines Vorgängers, von denen eines für Frankreich die Ertheilung der akademischen Grade in der Theologie und dem canonischen Recht verbot, das andere die Vergebung aller französischen Beneficien dem Papste reservirte. Am 12. Mai milderte er die Bestimmungen der Bulle Clericis laicos, am 13. Mai absolvirte er alle französischen Geistlichen und Laien, welche von Bonifaz oder irgend einem seiner Vorgänger wegen Verhinderung des Verkehrs mit Rom excommunicirt seien; ebenso sprach er alle Franzosen los, welche an der Verhaftung Bonifaz' mit Rath und That theilgenommen hätten. Nur Nogaret's Absolution reservirte er sich speciell. Ein zweites Decret gewährte allen französischen Prälaten und Doctoren, welche auf Bonifaz' Ruf zur Synode nach Rom nicht gehört hatten, Verzeihung ihres Ungehorsams; ein drittes hob alle Decrete seines Vorgängers auf, welche dem französischen Könige Privilegien entzogen, Sentenzen gegen ihn erlassen, Anderen zum Nachtheil Frankreichs Privilegien gegeben, über die Grenzen Frankreichs Bestimmungen getroffen oder irgend jemanden von seinen Verpflichtungen gegen den König Frankreichs entbunden hatten. Sodann wurden alle Vergünstigungen, welche früher den französischen Königen gewährt worden, bestätigt und neue große hinzugefügt. Von diesen sind die wichtigsten die Verleihung eines zweijährigen Zehnten von den Einkünften der Geistlichkeit und die Exemtion des Hofclerus von der Jurisdiction des Bischofs von Paris und des Erzbischofs von Sens. Anders wurden die Italiener behandelt. Am 7. Juni erließ Benedict ein scharfes Decret gegen alle, welche Bonifaz in Anagni mißhandelt und verhaftet hätten. Er führt sie namentlich auf, aber mit Ausnahme Nogaret's nur Italiener (Hefele VI, 346 ff.). Alle diese gewiß übermäßigen Gunsterweisungen an Frankreich erfolgten, wie gezeigt, in rascher Folge, ohne daß der König im Geringsten darum gebeten, und ohne daß er irgend welche Gegenconcession gemacht hätte. Bei der nun folgenden Papstwahl standen sich die französische und italienische Fraction der Cardinäle fast gleich stark gegenüber; nach elf Monaten erst wurde der Erzbischof von Bordeaux gewählt, welcher sich Clemens V. nannte (über die Gründe seiner Wahl s. d. Art. und Hefele VI, 358 ff.); derselbe gerieth vollständig in Abhängigkeit von Philipp, ja war oft in unwürdiger Weise demselben gehorsam ergeben. Nachdem Clemens am 14. November 1305 zu Lyon gekrönt war, ernannte er schon am 15. December neun französische Cardinäle (unter zehn), rief die beiden Cardinäle Colonna wieder förmlich in's heilige Colleg, bewilligte Philipp den Zehnten aller geistlichen Einkünfte Frankreichs auf fünf Jahre, hob die Bulle Clericis laicos sammt allen ihren nachfolgenden Declarationen auf und erklärte bezüglich der Bulle Unam sanctam am 1. Februar 1306, daß sie für Frankreich, dessen König und Unterthanen kein Präjudiz bilden und ihnen keine neue Unterwerfung unter die römische Kirche auferlegen sollte. Da Clemens bald in Geldverlegenheit kam, so sammelten Cardinäle und Nuntien da und dort Geld. Deßhalb hielten die französischen Prälaten im Juni 1306 verschiedene Synoden, um sich gegen diese Geldsammlungen zu schützen, und wandten sich sogar an den König, welcher für sie bei Clemens sich beschwerte (Hefele VI, 370). Sodann war eine der ersten Forderungen des Königs, den Papst Bonifaz VIII. als Ketzer zu verurtheilen, und erst 1311, als Clemens bezüglich des Templerordens nachgab, wurde ihm vom Könige freie Hand in dieser Angelegenheit gelassen. Durch die Bulle Rex gloriae vom 27. April 1311 wurde jetzt der zwei Jahre lang geführte Proceß niedergeschlagen (Hefele VI, 391—415). Am schlimmsten zeigte Clemens seine gänzliche Abhängigkeit von Philipp in der Aufhebung des Templerordens (s. d. Art.; vgl. Hefele VI, 374 ff. 415 ff. 460 ff.; Hergenröther II, 590 ff.). Clemens residirte während seines ganzen Pontificates in Frankreich, zuerst in Lyon, dann in Bordeaux und schließlich in Avignon. Nur mit aller Mühe hatte er sich der gänzlichen Knechtschaft, welche dem heiligen Stuhle drohte, erwehren können. Philipp, der Bedrücker der Kirche, starb wenige Monate nach Clemens, am 29. November 1346, erst 46 Jahre alt. Aber sein Andenken war in Frankreich kein gesegnetes. Der Abscheu des gutgesinnten Clerus gegen ihn ging so weit, daß derselbe an vielen Orten zur Abhaltung des Seelengottesdienstes gezwungen werden mußte. Dieß hebt wenigstens in etwa das ungeschmälerte Lob auf, welches Clemens V. dem Tyrannen in so manchen Bullen öffentlich gespendet hatte. Vierzehn Jahre nach Philipps Tode starb sein letzter männlicher Nachkomme, obgleich er drei Söhne gehabt hatte. Nun bestieg seines Bruders Sohn Philipp VI. und mit ihm die capetingische Seitenlinie Valois den Thron. Seine Regierung war durch große Unglücksfälle bezeichnet. Philipp der Schöne hatte nämlich auch eine Schwester Isabella, welche mit Eduard II. von England vermählt war; deren

Sohn Eduard III. machte nun Ansprüche gegen Philipp VI. auf den französischen Thron, wodurch ein mehr als hundertjähriger Kampf zwischen Frankreich und England herbeigeführt wurde (1339—1453). Bei Crecy in der Normandie wurden (1346) die Franzosen geschlagen, und Calais ward erobert. Zu diesem Unglück kam der schwarze Tod, welcher in Frankreich mehr als die Hälfte der Bevölkerung hinwegraffte. Johann der Gute (1350—1364), welcher den Krieg fortsetzte, wurde abermals bei Maupertuis, südlich von Poitiers, geschlagen und kam selbst mit seinem jüngsten Sohne Philipp vier Jahre lang in englische Gefangenschaft nach London. Während dessen herrschte Anarchie überall in Frankreich; ein greuelvoller Krieg der unter dem Drucke der Feudallasten erliegenden Bauern gegen den Adel kam zu allem Unglücke noch hinzu. Im Frieden zu Bretigny (bei Chartres) 1360 mußte noch Poitou mit La Rochelle und Calais an England abgetreten werden; Johann erhielt seine persönliche Freiheit nur gegen das Versprechen eines hohen Lösegeldes. Da Frankreich dieses nicht aufbringen konnte, so kehrte der König in die Kriegsgefangenschaft nach London zurück und starb daselbst 1364. Johann erhielt durch Erbschaft das Herzogthum Burgund, vereinigte es aber nicht mit der Krone, sondern belehnte damit seinen jüngsten Sohn Philipp den Kühnen. Ihm folgte Karl V. der Weise (1364 bis 1380), welcher mit Hilfe seines tapfern Feldherrn Bertrand du Guesclin die an England verlorenen Besitzungen bis auf einige Seeplätze wieder gewann. Die Unmündigkeit und später unheilbare Geisteskrankheit Karls VI. (1380 bis 1422) brachten zunächst einen Streit über die Vormundschaft zwischen Philipp von Burgund und des Königs Bruder Ludwig von Orleans; letzterer wurde 1407 ermordet. Zwischen den beiden Parteien, der burgundischen und orleanistischen, entstand ein blutiger Bürgerkrieg, in dem sich beide um die Freundschaft des Nationalfeindes, des englischen Königs, bewarben. Dieser landete und siegte bei Azincourt in der Picardie 1415, gab aber die Fortsetzung des Krieges auf. Sofort brach der alte Parteihader von Neuem los. Die burgundische Partei bemächtigte sich durch Verrath der Stadt Paris, und diese wurde der Schauplatz der wildesten Pöbelherrschaft, bis Johann der Unerschrockene von Burgund 1419 ermordet wurde. Dessen Sohn Philipp lud, um sich am Sohne des Königs zu rächen, Heinrich V. von England zur Uebernahme der Regentschaft ein. Er heiratete des Königs Tochter Katharina und ließ sich zum Thronfolger ernennen, starb indeß noch vor Karl VI. mit Hinterlassung eines erst zweijährigen Sohnes, so daß des Königs Sohn Karl VII. (1422—1461) folgte. Dieser herrschte jedoch nur in dem Gebiete Frankreichs südlich der Loire; in dem größten nördlichen Theile, in Guienne, Gascogne und Burgund, wurde der König von England als Herrscher anerkannt. Um seine Herrschaft auch nach Süden auszudehnen, unternahm Heinrich die Belagerung von Orleans, welches indeß durch Johanna d'Arc, die Jungfrau von Orleans (s. d. Art.), entsetzt wurde (1429). Nach Befreiung der übrigen festen Plätze an der Loire führte Johanna ihrem Versprechen gemäß Karl VII. zur Krönung nach Reims. Nachdem Herzog Philipp von Burgund gegen Abtretung des Gebietes an der Somme mit Karl VII. Frieden zu Arras 1435 geschlossen hatte, erhielten die Franzosen das Uebergewicht über die Engländer; diese verloren nun Paris, die Normandie und Guienne und wurden auf Calais und die normannischen Inseln beschränkt. Der Krieg nahm ohne eigentlichen Friedensschluß sein Ende. Die politischen Zustände Frankreichs waren demnach in dieser Periode dem kirchlichen Leben nicht gerade sehr günstig.

Nach Clemens' V. Tod blieb der päpstliche Stuhl zwei Jahre erledigt; alsdann bestieg ihn wiederum ein Franzose, der Cardinalbischof Jakob von Ossa, und ließ sich als Johann XXII. (s. d. Art.) zu Lyon krönen (5. Sept. 1316). Er nahm dann seinen Sitz zu Avignon; den bischöflichen Palast daselbst wählte er zur Wohnung und verließ ihn nur, um zu Fuß sich in den Dom zu begeben. Von seinem Cabinet aus entfaltete er eine großartige Thätigkeit; er soll mehr als 60 000 Actenstücke redigirt haben, welche den Geist mittelalterlicher Papalhoheit athmen. Er gab dem Könige von Frankreich heilsame Ermahnungen (Hefele VI, 505 ff.), daß er nicht mehr in der Kirche beim Gottesdienst schwätze und sich ehrsam kleide. Sodann errichtete er in Frankreich folgende neuen Bisthümer: Alet (1. März 1318), Castres (9. Juni 1317), Condom (13. Aug. 1317), Lavaur (26. Sept. 1317), Lombes (11. Juli 1317), Luçon (13. Aug. 1317), Mirepoix (27. Sept. 1317), Montauban (25. Juni 1317), Rieux (6. Juli 1317), Maillezais (13. Aug. 1317), Saint Flour (20. Febr. 1318), S. Papoul (22. Febr. 1317), S. Pons de Tomières (18. Febr. 1318), Sarlat (9. Januar 1318) und Tulle (15. Aug. 1317), von denen aber alle bis auf Luçon, Montauban, Maillezais (4. Mai 1648 nach La Rochelle transferirt), St. Flour und Tulle von der Revolution wieder verschlungen sind. Durch Ernennung von sieben Cardinälen aus der Zahl der Franzosen sicherte er sodann das französische Uebergewicht im heiligen Collegium. Gleichwohl dachte er allen Ernstes an die Rückverlegung des päpstlichen Stuhles nach Rom; indeß Alter und andere Hindernisse vereitelten diesen Plan. Sein Nachfolger Benedict XII., ebenfalls Franzose, wurde durch den Widerspruch der Cardinäle (1335) an der Rückkehr nach Rom gehindert und erbaute nun einen prächtigen Palast in Avignon, während die Cardinäle in der Stadt und deren Umgebung sich ebenfalls anbauten. Hierdurch gewann es den Anschein, als ob Avignon dauernd zum päpstlichen Sitze erwählt

sei. Philipp VI. seinerseits that Alles, um die Curie in seinem Lande festzuhalten. Er vereitelte darum die Aussöhnung Ludwigs des Bayern mit dem Papste, suchte die Cardinäle in sein Interesse zu ziehen und bewog einige derselben, sich gegen die Verbindung mit einem unverbesserlichen Ketzer zu erklären (Hergenröther a. a. O. 614). Benedict suchte alsdann vergebens in dem Kriege zwischen Frankreich und England zu vermitteln. Sein Nachfolger Clemens VI., ehemals Rath und Siegelbewahrer des Königs Philipp VI., befestigte die französische Knechtschaft der Kirche durch Ernennung vieler französischen Cardinäle und durch Erwerbung der Grafschaft Avignon um 80 000 Goldgulden. Das Ansehen des Papstes in der christlichen Welt litt unter ihm mehr als je. In Frankreich, woselbst der moderne Staatsgedanke am frühesten, unter Philipp dem Schönen, zur Geltung gekommen war, stieg der Einfluß der Könige auf kirchlichem Gebiete immer höher. Die geistliche Jurisdiction wurde verringert, die weltliche Gerichtsbarkeit erweitert. Philipp VI., selbst kirchlich gesinnt, ließ hierüber zu Paris und Vincennes mehrere Versammlungen abhalten. Der königliche Rath Peter de Cugnières suchte zu beweisen, daß die Bischöfe die weltliche Gerichtsbarkeit durchaus nicht beanspruchen könnten, dieselbe aber vollständig an sich gebracht hätten. Die Bischöfe vertheidigten ihre Ansprüche auf weltliche Jurisdiction, wenngleich sie manche Mißstände eingestanden, und Philipp versprach, sie in der Ausübung ihrer Jurisdiction zu schützen. Die beiden nachfolgenden Päpste, Innocenz VI. (1352—1362) und Urban V. (1362—1370, s. d. Artt.), abermals Franzosen, waren tüchtige Männer, welche namentlich an der Curie segensreiche Reformen ausführten und alle sogen. Curtisanen nach Hause sandten, für die Prälaten aber strenge Residenzpflicht einführten. Urban kehrte 1367 trotz der Abmahnungen des französischen Königs und der Proteste der französischen Cardinäle nach Rom zurück, ging aber, da in Italien seines Bleibens nicht war, 1370 wieder nach Avignon, um daselbst zu sterben. Gleich darauf wurde wieder ein Franzose gewählt, Gregor XI. (s. d. Art.), welcher 1376 den Sitz des Papstes nach Rom zurückverlegte. Damit hatte zwar die französische Knechtschaft des heiligen Stuhles ihr Ende erreicht; aber jetzt kam als Folge derselben die Zeit des Schisma's. Beim Tode Gregors XI. waren 16 Cardinäle zu Rom anwesend, darunter 11 französische, 4 italienische und 1 spanischer (Hefele VI, 628 ff.); diese wählten den Erzbischof von Bari zum Papste, der sich Urban VI. (s. d. Art.) nannte. Obgleich er anfangs allgemein anerkannt war, so fiel doch bald eine Anzahl Cardinäle von ihm ab und wählte zu Fondi Robert von Genf als Gegenpapst, der sich Clemens VII. nannte (1378—1394). In Italien fühlte derselbe sich nicht sicher und begab sich deßhalb nach Avignon. Frankreich hing ihm an und brachte bald auch noch Neapel und Savoyen, Castilien und Aragonien, Navarra, Lothringen und Schottland unter seine Obedienz. So war die Christenheit gespalten, und Frankreich war in der That die Geißel des heiligen Stuhles. Indeß kam demselben sein Gegenpapst theuer zu stehen; er ließ es sein Pontificat durch starke Erpressungen hart genug fühlen, mußte aber selbst alle Schmach einer Knechtschaft über sich ergehen lassen. Die Universität Paris stand anfangs auf Urbans Seite und sandte drei ihrer Mitglieder zu seiner Huldigung; allein den Anstrengungen des Hofes gelang es, daß am 24. Mai 1379 wenigstens ein Theil der Professoren eine Erklärung für Clemens VII. abgab. Ueberhaupt gewann Clemens immer mehr Anhang, wozu einerseits die Schroffheit Urbans, anderseits seine eigene Freundlichkeit wesentlich beitrugen. Zu seinem Cardinalscollegium zählten nicht nur die alten Mitglieder aus der Zeit Gregors XI., sondern er hatte auch ausgezeichnete neue Cardinäle creirt, unter denen der Prinz Peter von Luxemburg hervorstrahlte. Als dieser am 2. Juli 1387 im Rufe der Heiligkeit starb und sein Grab durch Wunder verherrlicht wurde, hatte man einen neuen Grund für die Legitimität Clemens' VII. gefunden. Kurzum seine ganze Persönlichkeit und sein kluges untadelhaftes Benehmen, verbunden mit dem Bemühen für Reinerhaltung des Glaubens, gewannen ihm Anhänger, während Urbans schroffes Benehmen und unkluge Strenge ihm Viele entfremdet hatte. König Karl VI. traf gleich nach Urbans Tod in Avignon ein; glänzende Feste wurden ihm gegeben, und sein Papst machte ihm die größten Zugeständnisse bezüglich der Kirchengüter und der Verleihung der geistlichen Aemter. Im J. 1387 begab sich auch Neapel unter die Obedienz des Gegenpapstes.

Indeß wählten die römischen Cardinäle an Urbans Stelle (2. Nov. 1389) Petrus Tomacelli aus Neapel; dieser nannte sich Bonifaz IX. (s. d. Art.) und wurde von Clemens mit dem Anathem belegt. Bonifaz dagegen zögerte mit Verhängung desselben über den Gegenpapst und bemühte sich vielmehr, Clemens und dessen Anhang zur Einheit zurückzuführen. Falls derselbe ihn anerkenne, wolle er ihn zu seinem Legaten und Generalvicar außerhalb Italiens, Englands und Portugals ernennen, auch seine Cardinäle in ihren Würden belassen. Am 1. Mai 1391 erklärte er jeden andern Weg zur Beilegung des Schisma's für unmöglich und behauptete bezüglich Frankreichs, daß dasselbe nur aus irdischen Rücksichten an den Gegenpapst sich angeschlossen habe. Er werde jedoch, eingedenk der Verdienste des Landes um Vertheidigung des Glaubens, nicht aufhören, für seine Rückkehr zur Einheit zu beten. Es war ja natürlich, daß Bonifaz nach Beendigung des Schisma's sich sehnte, und ebenso nahe lag auch, daß die gesammte christliche Welt

diesen Wunsch hegte. Ganz besonders wichtig mußte ihm die Gewinnung Frankreichs erscheinen. Wenn diese gelang, so war dem Gegenpapst und dem Schisma der Boden entzogen. Allerdings hatte nun ein Versuch der Universität Paris, die Aufhebung des Schisma's anzubahnen, nicht viel Erfolg, aber es war immerhin ein wichtiges Factum, daß diese hochangesehene Körperschaft ihre Stimme gegen das Schisma erhob, welche auf die allgemeine Stimmung des Landes nicht ohne Einfluß bleiben konnte. In der That hatte sich die Begeisterung für Clemens seit Jahren merklich gekühlt. Bonifaz benutzte diese günstige Gelegenheit, um durch den Herzog Stephan von Bayern, den Schwiegervater des französischen Königs Karl VI., mit diesem und dem Gegenpapste in Avignon zu verhandeln. Clemens sollte für den Fall der Unterwerfung erster Cardinal, sowie beständiger Legat und apostolischer Vicar aller Länder seiner bisherigen Obedienz außerhalb Italiens sein. Fast um dieselbe Zeit, 6. Januar 1391, predigte Johann Gerson, Kanzler der Universität Paris, vor dem Könige und forderte ihn unter Hinweis auf seine Ahnen auf, der Universität Gehör zu geben und zur Beseitigung des Schisma's Schritte zu thun. Aber der König blieb unbeweglich; eine neue Deputation der Universität wurde sehr ungnädig empfangen und mit der Weisung entlassen, sie solle sich fortan mit dieser Sache nicht mehr beschäftigen. Günstiger gestimmt wurde der König nach Genesung von einer Krankheit (1392). Jetzt kamen Gesandte des Papstes nach Frankreich, zwei Karthäuserpriore, Peter von Asti und Bartholomäus, um dem Könige ein Schreiben von Bonifaz zu überbringen. Sie gingen zuerst nach Avignon, wurden aber daselbst gefangen genommen. Als gegen diesen Bruch des Völkerrechtes die Pariser Universität beim Könige Vorstellungen machte und die Freilassung der Legaten bewirkte, ließ sie Clemens nach Paris mit der Versicherung gehen, daß er nicht bloß seine cappa, sondern auch sein caput für die Union zu opfern bereit sei, schickte ihnen aber einen Juristen mit dem Spottnamen Saccus legum nach, der ihnen entgegenwirken sollte. Die Karthäuserpriore fanden zwar freundliche Aufnahme und erhielten auch den Auftrag, Bonifaz mündlich zu berichten, daß der König seine Mahnung gütigst aufgenommen habe und für die kirchliche Union das Möglichste thun werde; allein das schriftliche Document, welches der König an den Papst übersandte, läßt sich nicht als entgegenkommend bezeichnen. Immerhin war aber das Friedenswerk in Angriff genommen; Karl VI. lud alle oberitalienischen Fürsten zur Theilnahme an demselben ein, und alle Prinzen seines Hauses bis auf den Herzog von Berry waren damit einverstanden. Der Clerus veranstaltete Bittgänge und Aemter unter großer Theilnahme des Volkes. Auch die Universität Paris hielt am zweiten Sonntag im Januar 1393 eine große Bittprocession; ihr folgte eine große bischöfliche Procession nach St. Germain des Prés, an welcher der König theilnahm. Selbst Clemens wurde von Karl zur Theilnahme an der Union aufgefordert. Dieser veranstaltete nunmehr auch Processionen und ließ sogar ein Meßformular pro pace anfertigen. Diese Messe sollte überall celebrirt werden, und alle Anwohner derselben erhielten reichlichen Ablaß. Als die Pariser Universität aber erklärte, daß die Einheit nur durch die Cession beider Päpste hergestellt werden könne, gab Clemens dem Professor der Theologie Johann Goulain den Auftrag, diese Behauptung zu bekämpfen. Dieses versuchte derselbe wirklich in mehreren Predigten. Bonifaz seinerseits hatte auf die Relation der Karthäuserlegaten nochmals ein Schreiben an Karl gesandt. Dieser aber war (Juni 1393) von einem neuen Wahnsinnsanfall ergriffen worden und erhielt somit das Schreiben nicht mehr. Die Herzoge von Berry und Burgund, denen dasselbe zu Händen kam, hielten es nicht einmal einer Antwort werth. Nach seiner Genesung machte Karl eine Wallfahrt nach Mont St. Michel (bei Avranches), und abermals machte die Universität Paris bei dieser günstigen Gelegenheit einen Angriff auf Herz und Gewissen des Königs. Es erfolgte eine günstige Antwort. Abermals veranstaltete die Pariser Universität am 25. Januar 1394 eine feierliche Procession nach St. Martin-des-Champs und ließ öffentlich verkünden, wer in Sachen des Schismas Rath geben könne, möge denselben schriftlich in einem dazu angebrachten Kasten hinterlegen. Nachdem eine Commission die gemachten Vorschläge classificirt hatte, ergab sich, daß vorzüglich drei Wege zur Beilegung des Schismas empfohlen waren: cessio, compromissum und synodus. Nicolaus von Clemanges verfaßte eine Denkschrift für den König, welche diese drei Wege beleuchtete und die Cession empfahl. Der König nahm die Schrift am 30. Juni entgegen, ließ sie in's Französische übersetzen und bestimmte den Zeitpunkt, an welchem die Universität Antwort erhalten sollte. Allein die schönen Hoffnungen, welche man hieran knüpfte, waren umsonst. Peter de Luna hatte es fertig gebracht, daß der königliche Kanzler an dem bestimmten Tage erklärte, sein Herr wolle nichts mehr von der Sache wissen; die Universität solle von derselben abstehen und nicht einmal mehr Briefe darüber wechseln. Als sie aber mit Sistirung der Vorlesungen und Predigten drohte, ward ihr das Schreiben wieder erlaubt. Sie sandte nun an Clemens einen Brief, welcher den Papst so ergriff, daß er krank wurde und am 16. September 1394 starb.

Angesichts dieses Todesfalles berief Karl VI. seinen Rath und erließ auf Vorschlag des Patriarchen von Alexandrien und Administrators des Bisthums Carcassonne, Simon de Cramaud, dem alle Anwesenden bis auf einen zustimmten, an die Cardinäle in Avignon den Befehl, nicht eher zu einer Neuwahl zu schreiten, bis dieserhalb

Gesandte des Königs in Avignon eingetroffen wären. Indeß hatten sich die Cardinäle sofort zur Neuwahl versammelt und nahmen auf den inzwischen angekommenen Brief des Königs so wenig Rücksicht, daß sie ihn nicht einmal vorlesen ließen. Beim Eintritt in's Conclave schwuren jedoch 18 Cardinäle, daß sie zur Herstellung der kirchlichen Einheit nach besten Kräften wirken und hierbei den neuen Papst unterstützen wollten; wer gewählt würde, müsse resigniren, falls die Mehrzahl der Cardinäle im Interesse der Union dieses für wünschenswerth halte. Am 28. September wurde dann Peter de Luna einstimmig gewählt und nannte sich Benedict XIII. Am 29. September empfing er die Priesterweihe; am 11. October ließ er sich durch den Cardinal von Ostia zum Bischofe weihen und feierlich krönen. Dann wiederholte er seinen Eid und versicherte, er sei der via cessionis so sehr geneigt, daß die Cardinäle ihn eher von derselben abhalten, als dazu anspornen müßten. Den König aber bat er, hochgestellte Botschafter mit unbeschränkter Vollmacht nach Avignon zu senden, damit er mit ihnen für Wiederherstellung der kirchlichen Einheit einen definitiven Beschluß fassen könne. Einstweilen sandte Karl VI. Peter d'Ailly mit geheimen Aufträgen nach Avignon. Die Universität Paris, welcher Benedict am 11. October seine Erhebung und seinen Unionseifer mitgetheilt hatte, suchte ihn durch ein ausführliches Schreiben in dieser seiner Gesinnung zu bestärken. Benedict gab in einem neuen Schreiben an die Universität vom 12. November seiner Sehnsucht nach der Union nochmals Ausdruck. Der Bischof von Avignon, Benedicts Gesandter, überreichte diesen Brief, ermahnte den König, unter Beirath seines Clerus und besonders der Universität für die kirchliche Union zu wirken, und bat, dem Papste hierfür den besten Weg zu zeigen. Karl forderte deßhalb Gutachten von den Karthäusern, den Cölestinern und namentlich von dem berühmten Einsiedler Johann von Varennes bei Reims, welcher früher Clemens' Kaplan gewesen war. Dieser suchte jetzt in einem merkwürdigen Briefwechsel Benedict XIII. zur Resignation zu bewegen. Der König berief auf den 2. Februar 1395 alsdann anderthalbhundert Prälaten und Gelehrte, Priester und Laien, Theologen und Juristen nach Paris, um über die Mittel zur Hebung des Schismas zu berathen. Kurz vor ihrem Zusammentritt kamen Gesandte Benedicts mit der Bitte, der König möge die hohe Gesandtschaft baldigst abschicken, da der Papst einen neuen Unionsweg erdacht habe und denselben mittheilen wolle. Auch Peter d'Ailly kam aus Avignon zurück, berichtete dem Könige in geheimer Audienz über seine Sendung und hielt am 1. Februar eine öffentliche Rede an den König, worin er die via cessionis dringend empfahl. Am 2. Februar kamen über hundert angesehene Männer zusammen, unter ihnen die Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem, die Erzbischöfe von Lyon, Sens, Reims, Rouen, Tours, Bourges und Besançon, sowie 47 Bischöfe, 16 Aebte und Prioren und 37 Magister, Deputirte der Universitäten Paris, Orleans, Toulouse und Angers. Außerdem nahmen mehrere königliche Räthe an der Versammlung theil. Als Präsident war Simon de Cramaud bestellt. Nicht weniger als 87 Mitglieder der Versammlung sprachen sich am 3. Februar für die via cessionis aus; dann wurden die Berathungen bis zum 18. Februar fortgesetzt, um dem König in einer Denkschrift die Materialien zu einer Instruction für seinen Gesandten an die Hand zu geben. Nachdem alle gemachten Pläne zur Hebung des Schismas als unausführbar dargestellt worden waren, wurde die freiwillige Abdankung beider Päpste als das sicherste und beste Mittel hingestellt. Bonifaz wurde in der Denkschrift nicht als Papst, sondern als Intrusus behandelt; dagegen wurde Benedicts Rechtmäßigkeit, dem man zwar den Titel Papst beilegte, auch nicht betont. Ueber die Art und Weise, wie mit Benedict verhandelt, und wie die via cessionis ausgeführt werden solle, gingen die Meinungen auseinander. Eine Minorität von 22 Mitgliedern, mit dem Bischof von Xaintes an der Spitze, wollte, daß zuerst der Papst um Mittheilung der von ihm ersonnenen via gebeten werden solle. Sei dieselbe mit der ihrigen gleich, dann solle sie sofort ausgeführt werden; sei sie verschieden und nicht durchführbar, dann solle der Papst ersucht werden, die von der Versammlung erdachte via cessionis zu betreten; sei er hierzu durchaus nicht zu bewegen, so müsse eine zweite Versammlung berufen werden. Im Mai 1395 ging eine hohe Gesandtschaft an Benedict, richtete aber nichts aus, da der Gegenpapst von dem Verlangen, daß er und Bonifaz an einem Orte zusammenkämen und gemeinschaftlich über Hebung des Schismas berathen sollten, nicht abging. Die Verhandlungen dauerten bis zum 8. Juni, worauf die Gesandten Avignon verließen, ohne etwas ausgerichtet zu haben. Gleich nach ihrer Ankunft in Paris veranstaltete der König eine zweite Versammlung seiner Prälaten und Räthe unter dem Vorsitze seines Bruders, des Herzogs von Orleans. Die Mehrheit war für eine nochmalige Aufforderung, während die Minderheit Benedict ohne Weiteres die Obedienz aufkündigen wollte. Gesandte des Hofes und der Universität gingen nach England, Ungarn und Spanien, um diese Reiche für ihre Maßregeln zu bestimmen. Benedict selbst wußte die Spanier und die Universität Toulouse für sich zu gewinnen. Ebenso zog er Nicolaus von Clemanges und Peter d'Ailly, sowie Vincenz Ferrer an seinen Hof, und auch der Inquisitor Nicolaus Eymericus wurde sein eifriger Vertheidiger. Die Verhandlungen gingen hin und her. Frankreich war in eine große Verlegenheit gerathen und wußte nicht, wie es aus dem Schisma herauskommen sollte. An den Königen von England und Castilien hatte Karl VI. Bundesgenossen, aber König Wenzel von Deutschland hielt fest an Boni-

faz und wies noch 1396 die französischen Anträge zurück. Um den Weg der Cession festzuhalten, wurde ein Tag in Reims im März 1398 veranstaltet, auf welchem Wenzel trotz der Abmahnungen Ruprechts von der Pfalz erschien. Benedict, welcher vor und gleich nach seiner Wahl sich so sehr bereitwillig zur Abdankung gezeigt, erklärte jetzt, daß sie für ihn eine Todsünde sei. Die vier Könige beschlossen zu Reims, denjenigen für abgesetzt zu erklären, der nicht auf seine Würde verzichten wolle. Im Mai, Juni und Juli 1398 fand nun abermals eine große Versammlung der französischen Prälaten und Gelehrten zu Paris statt, welcher des Königs Oheim und sein Bruder präsidirten. Außer dem Patriarchen von Alexandrien waren 11 Erzbischöfe, 60 Bischöfe und 30 Aebte erschienen, zu denen noch der Rector und die Decane der Universität Paris, sowie Deputirte von Orleans, Angers, Magalone und Toulouse kamen. Ende Juli 1389 ließ sich der König alles genau referiren, was die Versammlung behandelt hatte, und entschied sich am 28. Juli für vollständige Aufhebung der Obedienz gegen Benedict XIII. Bevor dieselbe ausgeführt wurde, mußte d'Ailly nochmals zu Benedict reisen, um ihn zur Nachgiebigkeit zu bewegen; auch dieß geschah umsonst. Jetzt rückte ein französisches Heer gegen Avignon. Dieses öffnete die Thore, 18 Cardinäle verließen Benedict, und nur 3 blieben bei ihm. Der Palast Benedicts wurde belagert, er selbst verwundet und in die größte Noth versetzt. Im Februar 1399 ließ der König die Belagerung in eine Bewachung umändern. Nach dem Beispiele Frankreichs traten von Benedicts Obedienz am 30. October 1398 die Stadt Besançon, am 30. November Maria, Königin von Neapel und Fürstin der Provence, am 2. und 7. December Clerus und Magistrat von Cambrai, am 13. December das Königreich Castilien, am 14. Januar 1399 König Karl von Navarra zurück. König Martin von Aragonien schickte Anfangs 1399 Gesandte nach Paris, in Folge dessen neue Verhandlungen mit Benedict angeknüpft wurden. Am 4. und 10. April 1399 erklärte Benedict zur Resignation sich bereit, falls sein Gegner resignire, sterbe oder verjagt werde. Volle vier Jahre blieb er nun Gefangener in seinem Palaste. Indeß erregte sein Schicksal bald allgemeines Mitleid; das selbständige Schalten der Bischöfe und die Hintansetzung der Gelehrten bei Vergebung der Beneficien erregten in Frankreich Unwillen, so daß selbst die Universität gegen die Weigerung Einsprache erhob und in der Fastenzeit 1400 ihre Predigten und Vorlesungen suspendirte. Gerson, der Bischof von St. Pons, der Herzog von Orleans und Andere waren ebenfalls Gegner der Obedienzverweigerung.

Diese Stimmung steigerte sich derart, daß eine Versammlung der geistlichen und weltlichen Großen am 28. Mai 1403 zu Paris sich zur Rückkehr unter die Obedienz Benedicts, der bereits am 12. März nach Chateau-Reynard geflohen war, aussprach. Besonders waren es die Erzbischöfe und Bischöfe, die solche fast einstimmig verlangten. Als dem König dieß mitgetheilt wurde, erklärte er sich sofort für Benedict, und das Kreuz umfassend sprach er: „Ich restituire unserem Herrn, dem Papste Benedict, die Obedienz auf's Vollständigste." Von der Universität Paris erklärten sich zwei Nationen, die Franzosen und die Picarden, für die Obedienz, während die Deutschen für Neutralität, die Normannen für Weigerung sich entschieden. Peter d'Ailly predigte am folgenden Tage in Notre-Dame über die Union und verlas dabei die Bewilligungen, welche Benedict gemacht hatte. Cardinal Thury und die Pariser Universität erklärten nun ihre Rückkehr zur Obedienz. Nach vollzogener Anerkennung zeigte sich Benedict nicht geneigt, seine Zusagen zu erfüllen; namentlich wollte er die während der Weigerung geschehenen Pfründeverleihungen nicht anerkennen und schickte Collectoren in Frankreich umher, welche vom Clerus alle seit 40 Jahren angeblich rückständigen Gelder erheben sollten. Als nun Karl VI. am 1. Januar 1404 durch Decret seine Unterthanen hiergegen zu schützen versprach und Gerson am selben Tage zu Tarascon in Benedicts Gegenwart eine freimüthige Predigt hielt, erließ derselbe am 8. Januar mehrere Bullen, worin er alle wegen der Weigerung verhängten Censuren aufhob, die Berufung eines allgemeinen Conciles seiner Obedienz versprach und sich bereit erklärte, jeden zur Union nöthigen Schritt zu thun. Im Juni schickte er dann mehrere Gesandte unter Führung des Bischofs von St. Pons nach Rom, welche den Vorschlag überbrachten, daß Benedict und Bonifaz an einem Orte zusammenkämen, um über die Einigung zu berathen. Führe dieß nicht zum Ziele, so sollten Schiedsrichter bestellt werden, welche festsetzen sollten, wer von ihnen beiden der rechtmäßige Papst wäre. Benedict sei bereit, sich auf neutralem Gebiete Italiens einzufinden und seinen Cardinälen für den Fall seines Todes die Neuwahl zu verbieten, wenn Bonifaz ein Gleiches thue. Da dieser den Vorschlag zurückwies und Benedict als Gegenpapst bezeichnete, äußerte der Bischof von St. Pons sich derartig, daß Bonifaz vor Entrüstung krank wurde und zwei Tage darauf, am 1. October 1404, starb. Die französischen Gesandten wurden deßhalb als seine Mörder angesehen, gefangen genommen und erst gegen 5000 Ducaten wieder freigelassen. Am 17. October erwählten die römischen Cardinäle den Cardinal Cosimo de' Migliorati, welcher den Namen Innocenz VII. annahm. Gleich nach Ostern 1405 reiste Benedict nach Italien, begleitet von Ludwig von Anjou, dem Exkönig von Neapel, und vielen Soldaten. Die Kosten zu dieser Reise hatte er durch eine hohe Besteuerung des französischen Clerus aufgebracht, wodurch er einen allgemeinen Unwillen hervorgerufen hatte. Als im April 1405 ein Schreiben Innocenz' bei der Pariser Universität ein-

lief, welches die avignonische Darstellung der römischen Vorfälle im September und October 1404 rectificirte, wurden Gesandte nach Rom geschickt, um den Thatbestand genau zu erforschen. Diese überbrachten einen Brief des Herzogs von Berry an Innocenz, worauf dieser in seiner Erwiederung richtig bemerkte, Frankreich hätte solchen Eifer für die kirchliche Einheit damals zeigen sollen, als man zu Fondi die Wahl des Gegenpapstes Clemens vorgenommen habe. Dieser Brief Innocenz' und die Mittheilungen der Gesandten machten in Frankreich den Eindruck, daß Benedicts Gesandte im September vorigen Jahres Unwahres berichtet hätten. Die Universität Paris schickte Deputirte nach Rom zur Friedensverhandlung, und der Herzog von Berry forderte die römischen Cardinäle auf, daß sie, falls ihr Papst sterbe, keinen neuen wählen möchten. Jetzt fing Benedicts Ansehen in Frankreich zu schwinden an; dagegen gingen in Italien Genua, Pisa und andere Orte zu seiner Obedienz über. Um in Frankreich wieder zu gewinnen, schickte er um Neujahr 1406 von Genua aus den Cardinal Chalant nach Paris, welcher am 29. April dem Könige seinen Auftrag übermitteln durfte. Gleich darauf bat auch Magister Jean Petit um die Gnade, daß die Pariser Universität gehört werde, und als solches gewährt wurde, setzte er am 17. Mai drei Anträge derselben auseinander, daß die Weigerung erneuert, die Denkschrift der Toulouser Universität dagegen verworfen und die gallicanische Kirche gegen die päpstlichen Gelderpressungen geschützt werden müsse. Als Manche sich hiermit unzufrieden zeigten, wurde die Sache an das Parlament verwiesen; dieses fällte Ende Juli den Spruch, daß das Original der Toulouser Schrift vor den Thoren Toulouse's selbst, die Abschriften aber vor den Thoren Avignons, Montpelliers und Lyons verbrannt werden sollten. Wer eine Abschrift davon behalte, sei mit 1000 Mark Silber zu bestrafen; der Verfasser und die Ueberbringer der Schrift seien criminell zu belangen. Am 11. September beschloß das Parlament, daß die französische Kirche durch die päpstlichen Auflagen nicht belästigt werden dürfe; die Entziehung der Obedienz solle auf einem französischen Nationalconcil erörtert werden. Dieses trat am 18. November in Paris zusammen; es hatten sich 64 Bischöfe, 140 Aebte und sehr viele Doctoren und Licentiaten von allen Landesuniversitäten eingefunden. Am 4. Januar 1407 ward beschlossen, daß ein allgemeines Concil beider Obedienzen zu berufen und die Pfründeverleihungen des Papstes zu verbieten seien, und zwar letzteres nicht bloß für die Zeit des Schismas, sondern für alle Zukunft. Der König verbot alsdann durch Decret vom 18. Februar alle päpstlichen Pfründevergebungen und Annaten.

Inzwischen war Innocenz VII. gestorben, und an seiner Stelle bestieg der Cardinal Angelo Corraro als Gregor XII. den päpstlichen Stuhl. Dieser gab seinen Unionsbestrebungen in einem schönen Schreiben an Peter de Luna Ausdruck. Es wurde daher zwischen beiden Päpsten eine Zusammenkunft in Savona geplant; allein Gregor XII. trug Bedenken, sich hierauf einzulassen, da er einen Angriff auf seine persönliche Freiheit befürchtete. Verhandlungen zogen die Sache in die Länge, ohne etwas zu bewerkstelligen. Als am 23. November 1407 der Herzog von Orleans, Benedicts Hauptstütze, ermordet wurde, hielt Frankreich, welches die von ihm gestörte Einheit nun auf alle Fälle herstellen wollte, die Gelegenheit für günstig, um Benedict neuerdings die Obedienz zu entziehen (12. Januar 1408). Benedict erließ dagegen scharfe Bullen; diese wurden zerrissen, seine Anhänger verfolgt, die Neutralität verkündet und Marschall Boucicaut in Genua beauftragt, Benedict zu verhaften. Dieser aber entzog sich der Verhaftung durch Flucht nach Aragonien. Der französische Hof forderte am 22. Mai 1408 die Cardinäle beider Obedienzen zu einer gemeinsamen Verhandlung auf und ersuchte alle Fürsten zur Beobachtung der Neutralität; diese ward auch von König Wenzel von Böhmen, Sigismund von Ungarn und dem König von Navarra wirklich zugesagt. In Frankreich wurden auf einer Nationalsynode vom 11. August bis 5. November 1408 für die Zeit der Neutralität exceptionelle Vorkehrungen getroffen. In päpstlichen Reservatfällen z. B. sollte die Absolution beim apostolischen Pönitentiar und, wenn dieser nicht zugänglich sei, beim Diöcesanbischofe nachgesucht werden. Inzwischen hatten sich die italienischen Cardinäle von Gregor getrennt und sich nach Pisa geflüchtet. Von hier aus luden sie Benedict ein, nach Livorno zu kommen. Dieser aber schickte statt seiner drei Cardinäle, um in Verbindung mit seinen bereits in Livorno anwesenden Legaten die nöthigen Verhandlungen einzuleiten. Die italienischen Cardinäle sandten vier aus ihrer Mitte nach Livorno. Beide Theile kamen dahin überein, ein Generalconcil beider Parteien in irgend einem Orte Italiens zu halten, auf dem dann beide Päpste resigniren sollten. Dem gegenüber beriefen beide Päpste eigene Synoden; die Cardinäle aber wiederholten ihren Beschluß am 22. Juni und richteten dießbezügliche Schreiben an Papst und Gegenpapst, wie sie auch dem Könige von Frankreich und der Universität Paris von ihren Beschlüssen Kenntniß gaben. Am 14. Juli erließen sie das förmliche Ausschreiben zu einem Concil in Pisa, welches am 25. März 1409 eröffnet werden sollte. Dieses kam wirklich zu Stande und war zur Zeit seiner höchsten Frequenz von 24 Cardinälen, 4 Patriarchen, 80 Bischöfen, 102 Procuratoren abwesender Bischöfe, 87 Aebten u. A. besucht. Frankreich lieferte mehr als ein Drittel der Prälaten und Abgeordneten. In der 9. bis 15. Sitzung beschäftigte sich das Concil mit dem Prozesse und der Absetzung beider Päpste; in der 16. und 17. Sitzung wurden Vorbereitungen zur neuen Papstwahl getroffen,

und in der 19. Sitzung wurde Peter Philargi, Cardinal von Mailand, zum Papst gewählt. Dieser nannte sich Alexander V. In Frankreich rief die Wahl besondere Freude hervor, und um dieses Land besonders zu ehren, sandte Alexander den Cardinal Ludwig von Bari dahin ab, der selbst ein Franzose und mit dem königlichen Hause verwandt war. Es gab nunmehr drei Päpste, obwohl die Mehrheit der Christenheit, hierunter auch Frankreich, Alexander V. anerkannte. Da dieser bald starb, folgte ihm Balthasar Cossa als Johann XXIII., und dieser schrieb für 1412 ein allgemeines Concil nach Rom aus. Zur Vorbereitung hierauf hielt der französische Clerus seit Beginn des Jahres 1412 Versammlungen und ereiferte sich dabei besonders über die vom Papste geforderten Abgaben, deren Beseitigung ihm, sowie auch dem deutschen Clerus, das wichtigste Stück an der ganzen Kirchenreform zu sein schien. Etwas später bestimmte der König die Deputirten, welche auf der römischen Synode Frankreich vertreten sollten, unter ihnen Peter d'Ailly und Simon Cramaud; zu diesen kamen noch Bevollmächtigte der Pariser Universität. An der Spitze der ganzen französischen Vertretung stand der Bischof Bernard von Amiens. Da die Synode nicht die erwünschte Theilnahme fand, so ward sie geschlossen, und es wurde ein neues allgemeines Concil in Aussicht gestellt; dasselbe ward später nach Konstanz ausgeschrieben und am 5. November 1414 eröffnet. Beim Beginn desselben waren aus Frankreich noch keine Theilnehmer erschienen; vielmehr beschloß erst am 18. November desselben Jahres eine Versammlung der Bischöfe, Aebte und Doctoren zu Paris, daß es für das Reich ein großer Nachtheil wäre, wenn alle vom Papste Berufenen nach Konstanz gehen wollten. Es sollten darum aus jeder Provinz einige Bischöfe, Aebte und Doctoren gewählt und auf Kosten des Ganzen zum Concil geschickt werden. Als Diäten wurden für einen Erzbischof 10 Franken, für einen Bischof 8, für einen Abt 5, für einen Doctor 3 Franken bestimmt. Auch wählte die Synode sofort die Deputirten für die Provinz Rouen; für die übrigen Provinzen wurde die Wahl der Abgeordneten ebenfalls noch im Monat November vollzogen. Peter d'Ailly war bereits am 17. November in Konstanz eingetroffen; die Deputirten der Pariser Universität aber, Gerson, zugleich Bevollmächtigter des Königs und der Kirchenprovinz Sens, Dachery, Jean de Spars, Benoit Gentian, Mönch von St. Denys, und Jean de Templis, kamen erst am 18. Februar 1415.

Das Concil von Konstanz (s. d. Art.) beendete das Schisma und führte damit Frankreich der kirchlichen Einheit wieder zu. Die französischen Gesandten hatten Martin V. vor seiner Abreise nach Italien nochmals gebeten, seinen Sitz in Avignon zu nehmen; glücklicher Weise wurde dieß nicht gewährt. Auf dem Concile waren neben den für die ganze Kirche bestimmten Reformdecreten auch Concordate mit den einzelnen Nationen geschlossen worden (s. d. Art. Concordate V. A. 2). Das romanische Concordat galt zunächst für fünf Jahre. Im März und April 1418 hatten indeß französische Staatsgesetze bezüglich der Pfründenvergebung und Besteuerung des Clerus die alten Freiheiten der französischen Kirche erneuert, hatten also das bereits dem Papste abgesprochen, was ihm das Konstanzer Concordat gewähren wollte. Als deßhalb der Bischof von Arras am 10. Juni 1418 das Concordat dem Pariser Parlamente zur Bestätigung vorlegte, wurde die Genehmigung nicht ertheilt. Jedoch war das ganze Verhalten in Frankreich kein einheitliches. Im Süden des Landes, woselbst der Dauphin (Karl VII.) regierte, wurde es verworfen; im Norden (Paris), wo der Herzog von Burgund herrschte, trat das Concordat in vollständige Kraft, indem der Herzog, da er dem Papste viel zu verdanken hatte, am 9. September 1418 die März- und Aprilgesetze aufhob. Als der Vertrag von Troyes (1420) Frankreich und England vereinigt hatte, schloß der englische Reichsverweser in Frankreich, Herzog von Bedford, mit Martin V. eine neue Convention (Rotulus Betfordianus) am 1. April 1425, welche dem Papste besonders rücksichtlich der Pfründenverleihung mehr Rechte einräumte als das Konstanzer Concordat. Es wurden dem Papste acht, dem Ordinarius vier Monate eingeräumt. Als Karl VII. nach dem Vertrage von Troyes gleichfalls des Papstes bedurfte, räumte er durch Ordonnanz vom 10. Februar 1425 demselben wieder alle Rechte ein, welche er bis 1398 ausgeübt hatte. Später ward mit Eugen IV. die Alternative der Monate bei den Pfründebesetzungen stipulirt.

Als Eugen das Concil von Basel (s. d. Art.) für aufgehoben erklärte und in Folge dessen Cardinal Julian den Vorsitz nicht mehr führen wollte, wurde der Bischof Philibert von Coutances zum Präsidenten, zunächst für einen Monat, erwählt. Die französischen Bischöfe stellten sich auf die Seite der Schismatiker. Am 26. Februar 1432 versammelten sich dieselben auf Befehl Karls VII. zu Bourges und erklärten sich unter dem Vorsitze des Erzbischofs Amadeus von Lyon für eine Fortsetzung des Concils in Basel; den König ersuchten sie, nach Art seiner Vorfahren, welche stets Spaltungen in der Kirche zu verhüten gestrebt, dahin zu wirken, daß die Feindseligkeit zwischen dem Papste und den Baslern aufhöre; auch möge er in seinem und der gallicanischen Kirche Namen eine ansehnliche Gesandtschaft an den Papst schicken und ihn um Fortsetzung des Concils bitten. Ferner solle die französische Gesandtschaft auch die Cardinäle ersuchen, ihren Einfluß auf den Papst in dieser Richtung geltend zu machen. Die Versammlung erwählte den Erzbischof Amadeus von Lyon zu ihrem Deputirten und bat den König, denselben auch zu seinem Gesandten zu ernennen. Weiterhin wurde die Bitte an den König gestellt, die

Prälaten seines Reiches bald nach Basel abgehen zu lassen. Die Kosten für die Gesandtschaft und die Reisen der Bischöfe sollten durch einen Viertelzehnten des Clerus bestritten werden; dagegen müsse die französische Geistlichkeit durch den König gegen allen Zehnten gesichert werden, den etwa der Papst ohne Zustimmung des Concils auferlege. Auch dürften derselben aus der Theilnahme an der Synode keine weiteren Geldopfer erwachsen. Der Erzbischof theilte diese Beschlüsse der Basler Synode mit und bat dieselbe, mit Eugen gelinde zu verfahren, da er das Haupt der Kirche und sein Wandel tadellos sei (Hefele VII, 463). Bald darauf sprach sich Karl VII. entschieden für die Basler aus und schickte die Erzbischöfe von Lyon und Tours, sowie die Bischöfe von Orleans und Bourges als Gesandte nach Basel. Daselbst traten namentlich die Erzbischöfe Cardinal Ludwig d'Aleman von Arles und Amadeus von Lyon sehr antipäpstlich auf (Hefele VII, 603 ff. 639 ff.), während die Bischöfe von St. Nèvres, Orleans, Evreux und Digne keineswegs mit dem stürmischen Auftreten der Majorität einverstanden waren. Angesehene Franzosen sollen auch behauptet haben, daß sofort alle französischen Prälaten dem Papste folgen würden, falls er nach Avignon ginge. Als am 24. Januar 1438 die Basler die Suspension über Eugen ausgesprochen hatten, schickten sie dem Könige von Frankreich eine Zusammenstellung der in den ersten 31 Sitzungen gefaßten Reformdecrete zu und baten ihn durch eine besondere Gesandtschaft um Annahme derselben und Durchführung in seinem Reiche. Karl VII. berief die Erzbischöfe, Bischöfe, Domcapitel, Aebte, Decane und Pröpste nebst vielen Magistern und Doctoren seines Landes und der Dauphiné zu einer Versammlung nach Bourges und kam selbst mit den Prinzen seines Hauses und vielen hohen Herren und Räthen dahin. Die Versammlung dauerte vom 1. Mai bis 7. Juni 1438. Gesandte des Papstes und der Basler hatten sich eingefunden. Die ersteren verlangten, der König möge das Concil zu Ferrara anerkennen, an dasselbe und an den Papst Gesandte schicken, jedem seiner Unterthanen gestatten, das Concil zu besuchen, seine Gesandten und Unterthanen aus Basel zurückrufen und von den Baslern fordern, daß sie das Suspensionsdecret gegen Eugen annullirten. Die Basler Gesandten dagegen wünschten, daß ihre Reformdecrete angenommen, neue Gesandte nach Basel geschickt und die Suspension über Eugen in des Königs Lande zur Anerkennung gebracht werde. Ferner möge der König den Besuch Ferrara's verbieten. Nachdem beide Gesandtschaften ihre Aufträge ausgerichtet und begründet hatten, setzte der Kanzler im Auftrage des Königs auseinander, daß derselbe die Versammlung berufen habe, um Rath zu halten, wie Einigkeit zwischen Papst und Concil erhalten und ein Schisma vermieden werde. Das Votum der Bischöfe ging dahin, daß der König Briefe und Gesandte an Papst und Concil senden solle, damit man von keiner Seite weiter vorgehe und Mittel zur Ausgleichung auffinde. In Betreff des zweiten Gegenstandes, wofür die Versammlung berufen war, kam man zu dem Schlusse, daß die Basler Reformdecrete mit einigen Modificationen angenommen werden sollten. Am 7. Juni unterzeichnete alsdann der König die pragmatische Sanction, d. h. die 23 Basler Reformdecrete sammt den Modificationen der Versammlung. In dem Vorworte derselben sagt Karl VII., es sei in Bourges dargethan, wie sehr die Kirche in Frankreich und der Dauphiné durch unersättliche Habgier, namentlich durch die zahllosen Reservationen und Exspectanzen geschädigt worden sei. Die ersten und einträglichsten Beneficien seien in die Hände von Fremden gekommen, welche nicht residirten, die Sprache ihrer Untergebenen gar nicht verständen, die Seelsorge vernachlässigten und Miethlinge seien. So sei der Cult geschädigt, die Frömmigkeit geschwächt, das Recht der Kirche verletzt, und die kirchlichen Gebäude dem Ruine preisgegeben. Tüchtige Männer verließen die theologischen Studien, weil sie keine Hoffnung auf Beförderung hätten. Simonie schleiche ein, und die Schätze Frankreichs wanderten in's Ausland. Die Decrete der heiligen Synode zu Basel, welche hiergegen ein Heilmittel böten, seien deßhalb angenommen worden (Hefele VII, 763 ff.). Diese sog. pragmatische Sanction, die Hauptgrundlage des spätern Gallicanismus, wurde am 13. Juli 1439 in den Parlamenten registrirt und bald so vielfach mißbraucht, daß Karl VII. im J. 1453 der Willkür Schranken setzte. Nach Erlaß der Sanction schickte Karl Gesandte nach Basel, um die in Bourges gemachten Modificationen der Basler Beschlüsse bestätigen zu lassen und zu verlangen, daß man gegen Eugen nicht weiter vorschreite. Die Basler überhörten aber die Mahnung Karls. Unter Führung des Cardinals von Arles entsetzten sie Eugen seines Amtes und wählten einen Gegenpapst, Felix V. Karl erkannte jedoch die Wahl desselben und Eugens Absetzung nicht an, protestirte vielmehr dagegen, und erließ auf einer Versammlung zu Bourges (September 1440) eine Declaration, wodurch er alle seine Unterthanen zur Anerkennung Eugens verpflichtete. Als dann nach Eugens Tode Nicolaus V. gewählt war, boten die Basler abermals Alles auf, um Frankreich für ihren Afterpapst zu gewinnen, allein Alles blieb ohne Erfolg. Karl schlug vielmehr einen neuen Weg zur Hebung des Schismas ein, der indeß weder Nicolaus noch dem Gegenpapste gefiel und auch nicht als correct bezeichnet werden kann. In Verbindung mit den vier Kurfürsten von Köln, Trier, Pfalz und Sachsen, welche Nicolaus noch nicht Obedienz geleistet hatten, ferner mit den Gesandten Englands, Siciliens, Savoyens und den Baslern eröffnete er im Juni 1447 den Convent zu Bourges, welcher später nach Lyon verlegt wurde. Es wurde beschlossen, es solle Felix auf

die Tiara verzichten, aber auch Nicolaus den Baslern in vielen Punkten nachgeben und in kürzester Zeit ein allgemeines Concil in eine französische Stadt berufen werden. Weder Nicolaus noch der Gegenpapst gingen auf diese Beschlüsse ein. Indessen war die Sache der Basler und ihres Afterpapstes bald unhaltbar geworden; man konnte nur noch an einen anständigen Rückzug denken. Die Vermittlung zwischen ihnen und dem Papste übernahm Karl von Frankreich, welcher im December 1447 von Nicolaus die Vollmacht zu Unterhandlungen mit den Baslern erhielt. So kam noch zum Schluß des genannten Jahres die Genfer Conferenz zu Stande, auf welcher die Gesandten des französischen Königs und des Dauphin den Vorschlag machten, Felix solle resigniren und vom Papste mit Geld entschädigt werden; auch solle er erster Cardinal und päpstlicher Legat für Savoyen und Lyon, sowie für die Bisthümer Konstanz, Chur, Basel, Straßburg und Wallis werden; ferner solle der Cardinal Aleman, Erzbischof von Arles, in seiner Würde verbleiben und sein Bisthum wieder erhalten. Der Papst dagegen solle nach dem Jubiläum ein Concil nach Frankreich berufen, wenn die übrigen Fürsten damit einverstanden wären. Im Sommer 1448 schickte alsdann Karl VII. eine glänzende Gesandtschaft an den Papst, und dieser trat mit dem Hauptbotschafter, dem Erzbischof von Reims, in vertrauliche Verhandlungen ein. Bald darauf erklärte Felix auf den Wunsch des Königs und des Dauphin sich zur Resignation bereit, weßhalb im März 1449 Gesandte des Papstes, des französischen Königs und des Dauphin mit Bevollmächtigten des Gegenpapstes in Lausanne zusammenkamen, um über die Bedingungen zur Resignation zu verhandeln. Hierüber wurde am 4. April ein förmlicher Vertrag niedergesetzt; bereits am dritten Tage darauf unterzeichnete der Gegenpapst seine Cessionsurkunde. So endete wenigstens diese Periode der französischen Kirchengeschichte mit einer erfreulichen Einheit zwischen König und Papst. Nicolaus restituirte den Cardinal Aleman in sein Erzbisthum und seine Würde; derselbe hatte beides aber nicht lange mehr inne, da er bereits am 16. September 1450 im Rufe der Heiligkeit starb (s. d. Art.).

Synoden wurden seit dem Regierungsantritt Philipps des Schönen bis zum Ausgang dieser Periode verhältnißmäßig wenige gehalten, obgleich die ganze Zeit so viel Veranlassung dazu geboten hätte; und selbst auf diesen wenigen Synoden wurden die für Frankreich so wichtigen und einschneidenden Fragen nicht behandelt. Im Streite Philipps des Schönen in Sachen des Schismas redete der Episcopat Frankreichs nicht, was uns deutlich zeigt, worin damals das Unglück der französischen Kirche beruhte. Es sind meist nur Reformsynoden, welche sich mit untergeordneten Dingen beschäftigten. Im J. 1294 erließ eine Reformsynode zu Saumur fünf Canones; am 29. September desselben Jahres gewährte eine Synode zu Aurillac in der Auvergne dem Könige den Zehnten von allem kirchlichen Einkommen auf zwei Jahre (Hefele VI, 250). Im J. 1296 fand eine Synode zu Beziers statt, 1299 eine zu Rouen (ebend. 336), 1299 eine zu Beziers, welche beachtenswerthe Vorschriften erließ (ebend. 337). Gleiches gilt von der Synode zu Anse im J. 1300 (ebend. 338 ff.). Weitere Synoden sind zu Melun (1300), Saumur (1300), Compiègne (1301), Reims (1302), Nogaret (1303), Compiègne (1303), Cambrai (1303), Pinterville (1304), Pont-Audemer (1305) und Auch (1308) abgehalten worden. Jetzt beschäftigte die Templerfrage die Bischöfe, welche sich mit mehr politischem Fanatismus als religiösem Eifer an dem Verfolgungswerke ihres Königs betheiligten, zu Paris (1310), Senlis (1310) und anderen Orten, während zu Beziers (1310) wieder die kirchliche Reform auf der Tagesordnung stand. Nun folgte das allgemeine Concil zu Vienne (1311 und 1312), welches den Templerorden unterdrückte (s. d. Art. Vienne; vgl. Hefele VI, 460—687). Die nächsten Synoden zu Notre-Dame-du-Pré bei Rouen (1313), Paris (1313), Bourges (1315), Sens (1315), Saumur (1315), Rougarot (1315), Senlis (1315, 1316, 1318), Sens (1320), Paris (1323), Avignon (1326), Marciac (1326), Ruffec (1327), Toulouse (1327), Compiègne (1329), Paris (1329), Vincennes (1330), Marciac (1330), Rouen (1335), Bourges (1336), Chateau-Gontier (1336), Avignon (1337), Rouen (1342), Noyon (1344), Paris (1347), Beziers (1351), Angers (1365), Apt (1365), Lavaur (1368), Perigueux (1368) und Narbonne (1374) beschäftigten sich wieder mit Reformfragen. Die drei Synoden, welche zur Beilegung des Schismas abgehalten wurden, sind schon behandelt. Erst 1407 treffen wir wieder die erste Provinzialsynode auf französischem Boden, nämlich die zu Rouen, welche Reformen vornahm. Einen reformatorischen Charakter trägt auch die Provinzialsynode, welche der Erzbischof Johannes von Sens (primas Galliae et Germaniae nennt er sich) im J. 1429 zu Paris abhielt (Hefele VII, 414 ff.). Von untergeordneter Bedeutung ist die Narbonner Synode (1430). Die letzten Synoden dieser Periode fanden zu Rouen (1445), Angers (1446, 1448), Soissons (1455), Avignon (1447) und Sens (1457) statt.

Paris, die „Königin der Universitäten", erhielt sich nicht mehr auf ihrer frühern Höhe (s. d. Art.). In der theologischen Facultät wurde an Stelle des Realismus der Nominalismus herrschend. Die Universität bewahrte indeß so sehr ihr clerikales Gepräge, daß die Laien an der medicinischen Facultät erst 1452 die Erlaubniß zum Heiraten erhielten. Von gefeierten Lehrern und Gelehrten während dieser Periode sind zu nennen Gerson, Nicolaus von Clemanges, Peter d'Ailly, Wilhelm Durandus und Marsilius von Inghen; von anderen Gelehrten und Schriftstellern ragen

ferner Johann Aureolus, Erzbischof von Narbonne, der Chronist Wilhelm von Nangis, Mönch zu St. Denys, Aegidius Romanus, Erzbischof von Bourges, Peter Bertrand, Bischof von Autun, Nicolaus Oresme, Bischof von Lisieux, Vincenz Ferrier hervor (s. d. Artt.). In den Streitigkeiten zwischen den Orden und dem Weltclerus, welche besonders heftig in Frankreich und an der Universität Paris entbrannten, wurden manche incorrecte Ansichten aufgestellt, so besonders von dem Pariser Doctor Jean Poilly, dem Franciscaner Johann Gorel, Johann Lallier u. A. (vgl. Hergenröther II, 783 ff.). Besonders lebhaft ward die Erlaubtheit des Tyrannenmordes vertheidigt und bekämpft, nachdem Jean Petit (s. d. Art.) die These aufgestellt hatte, daß es jedem Unterthanen gestattet sei, einen verbrecherischen Vasallen oder treulosen Tyrannen zu tödten oder tödten zu lassen (Hergenröther II, 795; Hefele VII, 175 ff.).

VI. Die Zeit der modernen Politik und der kirchlichen Revolution. Die Politik des Eigennutzes und der Selbstsucht, welche nicht mehr an die Grundsätze des Christenthums sich bindet, wurde in Frankreich zuerst in ein festes System gebracht. Die ganze Staatsweisheit gipfelte in dem Grundsatze, daß der Monarch als Privatmann wohl religiös, als Staatslenker aber irreligiös sein könne und müsse. Somit bezeichnet die folgende Aera einen vollständigen Bruch mit der gesammten mittelalterlichen Weltanschauung. Das erste und vollendetste Muster eines solchen modernen Herrschers ist Ludwig XI. von Frankreich, welcher auf Karl VII. im J. 1461 folgte. (Seine Charakteristik bei Knöpfler-Rohrbacher, Universalgeschichte der kath. Kirche XXIII, 153 ff.) Seinem Scharfblicke und seiner Kunst, Personen und Verhältnisse zu benutzen, gelang es, die Macht der Vasallen zu vernichten und den königlichen Absolutismus zu begründen. Die vier mächtigsten Kronvasallen, die Herzoge von Berry, Burgund, Bourbon und Bretagne, hatten nämlich zur Herstellung der Herrschaft des Lehnwesens ein Bündniß, die Ligue du bien public, geschlossen, wodurch Frankreich ebenso wie Deutschland in eine Reihe von Kleinstaaten zersplittert werden sollte. Durch Krieg und Belagerung der Hauptstadt hatten sie Ludwig zur Bewilligung aller ihrer Forderungen gezwungen; allein der König entzweite die Verbündeten durch List und wußte den einen gegen den andern aufzustacheln oder durch auswärtige, von ihm unterstützte Feinde zu beschäftigen. Als Karl der Kühne von Burgund 1477 in der Schlacht bei Nancy gefallen war und nur eine Tochter hinterließ, nöthigte Ludwig von Frankreich die burgundischen Stände, sich mit ihrem Lande ihm zu unterwerfen; ebenso verband er nach Aussterben des Hauses Anjou die Provence, Anjou und Maine mit der Krone. Ludwig ließ dem Papste Pius II. durch eine feierliche Gesandtschaft huldigen und hob die pragmatische Sanction von Bourges förmlich auf; allein die Parlamente verweigerten die Zustimmung. Um gleichwohl die Abrogation zu bewirken, schloß Sixtus IV. mit Ludwig 1472 einen neuen Vertrag, dem gemäß die Besetzung der geistlichen Stellen nach den Monaten zwischen Papst und Bischöfen getheilt wurde. Aber auch dieser Vertrag wurde von den Parlamenten nicht angenommen und daher nie in Vollzug gesetzt. Ludwigs Sohn und Nachfolger Karl VIII. (1483—1498) setzte das Werk seines Vaters fort; er vergrößerte die königliche Macht nach Außen, indem er durch Heirat mit der Erbin der Bretagne 1491 dieses Lehen für die Krone gewann, und befestigte dieselbe nach Innen, indem er eine größere nationale Einheit anbahnte. Zur Erweiterung der königlichen Macht dienten auch seine Eingriffe in kirchliche Rechte. Im J. 1490 verbot er, Contracte über weltliche Dinge vor päpstlichen Notaren zu machen, gestattete Appellationen gegen päpstliche Monitorien, kerkerte Bischöfe ein und verweigerte ihre Auslieferung an päpstliche Richter (Hergenröther II, 763). Er hegte die Absicht, ein allgemeines oder doch wenigstens französisches Nationalconcil zur Kirchenreform zu versammeln, und richtete dießbezügliche Anfragen an die Universität Paris. Die theologische Facultät, welche darüber berieth, erklärte 1497, der Papst müsse alle zehn Jahre ein Concil abhalten, zumal bei großem Reformbedürfniß; falls er sich weigere, könne ein solches auch ohne ihn gehalten werden. Karls Tod hinderte indeß die Ausführung derartiger Pläne. Da er kinderlos starb, so folgte sein Vetter Ludwig XII. Dieser entzweite sich alsbald mit dem Papste und führte Frankreich abermals an den Rand eines Schismas. Der Papst hatte nämlich ein provençalisches Bisthum an eine dem Könige mißliebige Person verliehen, wodurch sich dieser beleidigt fühlte; um sich zu rächen, belegte er die im Mailändischen gelegenen Güter der am römischen Hofe weilenden Cleriker mit Beschlag. Die so entstandene Uneinigkeit wurde besonders durch das Verhalten des Cardinals Amboise, welcher Ludwigs Freund und regierender Minister, aber auch des Papstes Legat war, vermehrt. Außerdem grollte Ludwig dem Papste wegen seines Separatfriedens mit Venedig. Er unterstützte den Herzog von Ferrara mit Truppen gegen den Papst, befahl seinen Geistlichen, die Curie zu verlassen, schloß Verbindungen mit einigen dem Papste abgeneigten Cardinälen und versammelte schließlich im August 1510 die Prälaten nebst den Abgeordneten der Capitel und Universitäten zu einer Berathung, welche bald nach Tours verlegt wurde. Auf des Königs Frage erklärte die Versammlung, der Papst sei nicht befugt, fremde Fürsten in den nicht der Kirche zugehörenden Gebieten zu bekriegen. Ein solcher Fürst könne zu seiner Vertheidigung selbst des Kirchenstaates sich auf einige Zeit bemächtigen und sich dem Gehorsame des feindlichen Papstes entziehen. Für diesen Fall müsse man sich in kirchlichen Dingen an das alte Recht und an die pragmatische Sanction halten und könne die

päpstlichen Censuren für nichtig ansehen. Zugleich wurde eine Gesandtschaft an den Papst beschlossen, um ihm vom Kriege mit Ferrara abzurathen und ein allgemeines Concil zu verlangen. Ludwig verbot seinen Unterthanen allen Verkehr mit dem heiligen Stuhle und alle Geldsendungen nach Rom. Alsdann berief er eine zweite Versammlung nach Lyon und suchte den Kaiser Maximilian für seine Concilsidee zu gewinnen. In der That erreichten beide Herrscher, daß drei Cardinäle ein Concil auf den 1. September 1511 nach Pisa beriefen, zu welchem aus Frankreich zwei Erzbischöfe, vierzehn Bischöfe, Deputirte der Universitäten Paris, Toulouse und Poitiers, einige Aebte und viele Theologen und Juristen herbeikamen. Da die Deutschen sich fern hielten, so bestand diese Aftersynode fast nur aus Franzosen. Als Protector derselben fungirte der Ritter von Lautrec im Namen des französischen Königs. Das „allgemeine Concil" wanderte von Pisa nach Mailand, Asti, Turin und endlich nach Lyon. Die ganze Sache war nur eine schlechte Copie des Concils von Basel und brachte bloß Subsidienforderungen an den französischen Clerus und die Pariser Universität zu Tage. Selbst die späteren Gallicaner haben das nach jeder Seite erbärmliche Conciliabulum als rechtmäßiges nicht ansehen können (Hergenröther II, 754 ff.). Julius II. belegte Frankreich mit Ausnahme der Bretagne mit dem Interdict, die Stadt Lyon aber noch mit besonderen Strafen. Das fünfte Lateranconcil bestätigte am 3. September 1512 diese Strafen und verwarf am 10. December die pragmatische Sanction von Bourges. Zugleich wurden die Schreiben Ludwigs XI. an Pius II. vorgelesen und die Franzosen vorgeladen. Nach Julius' Tode schlug sein Nachfolger Leo X. versöhnlichere Bahnen ein. Ludwig entsagte seiner Aftersynode von Pisa, schloß sich der Lateransynode an und versprach, einige Bischöfe seines Reiches zu derselben zu senden. Jedoch erst zur achten Sitzung (17. Dec. 1513) erschienen französische Gesandte, während die französischen Bischöfe trotz mehrfacher Aufforderung nicht kamen, sondern nur leere Entschuldigungen sandten.

Inzwischen starb Ludwig XII. am 1. Januar 1515, und es folgte ihm sein Schwiegersohn Franz I. (1515—1547), bisher Graf von Angoulême, ein Mann von unsittlichem Lebenswandel, der von liederlichen Weibern und unwürdigen Günstlingen sich beeinflussen ließ. Sein erstes Unternehmen war, die Ansprüche seiner Gemahlin auf das Herzogthum Mailand zu verfechten. In Folge seines glänzenden Sieges über die Schweizer bei Marignano (14. Sept. 1515) eroberte er das Herzogthum, verlor es aber auch bald wieder durch seine vier Kriege mit Karl V. Die Folgen dieser kriegerischen Unternehmungen waren die Belastung des Landes mit drückenden Abgaben und Verheerung der Provence, Champagne, Picardie und anderer Provinzen. Als das Wichtigste, das unter Franz für die Kirche geschah, ist der Abschluß des Concordates zu nennen. Gleich nach seinem Siege bei Marignano bat er den Papst um eine Zusammenkunft, und diese fand zu Bologna vom 11.—15. December 1515 statt. Leo gewährte zwar die Bitten des Königs um Bestätigung der pragmatischen Sanction nicht, wollte aber dem Könige gewisse Zugeständnisse machen. So kam das Concordat zu Stande, welches der König zu Mailand, der Papst aber zu Rom am 18. August 1516 unterzeichnete. Hierdurch wurde die pragmatische Sanction aufgehoben, dem Könige von Frankreich aber das Besetzungsrecht der Bisthümer und Abteien vorbehaltlich der päpstlichen Bestätigung zuerkannt. Ebenso blieb das Devolutionsrecht und die Besetzung derjenigen Bisthümer und Abteien, deren Inhaber am Sitze der Curie sterben, dem Papste gewahrt. (Den Inhalt des Concordates gibt ausführlich Knöpfler a. a. O. 464 ff.) Hiermit erlangten die französischen Könige großen Einfluß auch auf kirchlichem Gebiete, wenngleich der Papst die kirchliche Freiheit im Principe gewahrt hatte (vgl. Münch, Concordate I, 250 ff.). Viele Cardinäle in Rom waren mit diesem Abkommen unzufrieden; in der Generalcongregation des Lateranconcils vom 15. December 1516 ward dasselbe jedoch genehmigt. Von den anwesenden 5 Cardinälen und 61 Bischöfen stimmte nur der Bischof von Tortona dagegen, weil dasselbe Laien eine Jurisdictionsgewalt über Cleriker gebe. In der elften Sitzung des Concils (19. December) wurde es alsdann feierlich approbirt. Eine Bulle sprach die Verurtheilung der pragmatischen Sanction aus, wahrte die Auctorität des Papstes über die Concilien, deren Berufung, Verlegung und Auflösung, und erneuerte die Bulle Unam sanctam ohne Nachtheile für die Declaration, welche Clemens in der Bulle Meruit gegeben hatte. Diese Bestimmungen erregten in Frankreich Erbitterung. Theologen und Juristen, besonders die Universitäten und das Parlament, bekämpften (Münch II, 255 ff.) das Concordat wie die Oecumenicität der fünften Lateransynode, jedoch vergeblich. Die Besonneneren gelangten bald zu der Einsicht, daß der öcumenische Charakter des Concils nicht angefochten werden könne, und bezüglich des Concordates bedienten sich die Könige der ihnen dadurch eingeräumten Vorrechte und hielten dasselbe aufrecht (Hergenröther II, 764).

Die kirchliche Revolution, welche in Deutschland durch Luther ausbrach, gelangte in Frankreich nicht zum Durchbruche, da die Universität Paris Luthers Lehren als ketzerisch verurtheilte und das Parlament deren Einführung durch strenge Maßregeln verhinderte. Viele Personen wurden wegen Hinneigung zur neuen Lehre hingerichtet, unter diesen sogar ein Rath Franz' I., Louis de Berquin. Frankreichs Verhältnisse waren derart, daß Luthers Lehren bei der weltlichen Macht nicht auf fruchtbaren Boden fallen konnten. Die Könige konnten von einer luthe-

rischen Reformation nichts hoffen. Nicht die Unabhängigkeit von Rom und die Unterwerfung des Clerus unter die weltliche Gewalt war für die Könige Frankreichs zu erstreben, da das Concordat ihnen mehr als genügend Einfluß in kirchlichen Angelegenheiten gewährte. Auch war Frankreich nicht in eine Menge Kleinstaaten zersplittert, und die Bischöfe hatten keine weltliche Territorialmacht, so daß ein Bestreben der Fürsten zur Erweiterung ihres Länderbesitzes durch Säcularisirung der kirchlichen Gebiete sich nicht zeigen konnte. Der Protestantismus ward daher in Frankreich nicht das erwünschte Mittel, unter der Fahne der Religion die Kirche und den Clerus zu plündern und sich vom Landesoberhaupte unabhängig zu machen. Franz I. erkannte in ihm nur eine Gefahr für seine Macht und erklärte, daß die neuen Secten weniger dahin strebten, die Seelen zu erbauen, als die Staaten zu zerstören. — Daß es jedoch in einem so großen Lande wie Frankreich nicht an Elementen fehlte, welche die neue Lehre begierig aufgriffen und derselben Verbreitung zu verschaffen suchten, bedarf wohl keiner besondern Versicherung. Calvin rechnete sogar auf den König und widmete ihm sein Hauptwerk (Christianae religionis institutio, Basil. 1535). Luthers und Melanchthons Schriften fanden begierige Leser, und trotzdem, daß die Sorbonne die Verbrennung der lutherischen Schriften decretirt hatte, wurden dieselben doch viel verbreitet. Für die Neuerung wirkte besonders Farel (s. d. Art.); er mußte deßhalb Paris verlassen, wurde aber nebst Arnold und Gerhard Roussel vom Bischof Briçonnet von Meaux freundlich aufgenommen. In Meaux sammelte Farel mit dem Wollarbeiter Johann Le Clerc eine Gemeinde von 300 bis 400 Mitgliedern. Le Clerc wurde jedoch gefänglich eingezogen und dann verbannt (1523); Farel mußte Frankreich ebenfalls verlassen und begab sich nach der Schweiz. Die Herzogin von Etampes, die Maitresse des Königs, und seine Schwester Margaretha von Valois, Gemahlin des Königs Heinrich von Navarra, waren die Beschützer der Protestanten, und letztere namentlich sammelte die wegen protestantischer Gesinnungen Verfolgten an ihrem Hofe in Bearn, wo eine besondere Art von Messe abgehalten wurde. Besonders war Calvin von der Schweiz aus für die Verbreitung der neuen Lehre unter seinen Landsleuten thätig. Navarra, dann die Städte La Rochelle, Poitiers, Bourges und Orleans wurden die Hauptplätze der Calvinisten. Franz I. erließ nun am 2. Juni 1540 das Edict von Fontainebleau, welches gebot, allen Neuerern als Verbrechern gegen göttliche und menschliche Majestät, als Verschwörern und Aufrührern den Prozeß zu machen; selbst diejenigen sollten gestraft werden, welche sie beherbergen und beschützen würden. Zugleich ließ der König ein von der Universität verfaßtes Glaubensbekenntniß und ein Verzeichniß der verbotenen Bücher veröffentlichen (Cantu IX, 299). Während Franz in dieser Weise jede Neuerung in seinem eigenen Lande unterdrückte, unterstützte er die Protestanten in Deutschland und verbündete sich mit ihnen, um mit ihrer Hilfe Karl V. bewältigen zu können; ja er schloß sogar mit den Türken ein Bündniß gegen den Kaiser (Janssen, Geschichte des deutschen Volkes II, 304 ff. III, 1 ff.), so daß er schon damals der Störenfried der Christenheit genannt wurde. Franz hatte Alles gethan und die Anwendung jedes Mittels für recht gehalten, um die königliche Macht in Frankreich zu stärken und Alles ihr unterzuordnen. Er führte statt der Söldner eine Nationalinfanterie ein und erwarb sich durch Beförderung der Wissenschaften, der Literatur und bildenden Künste den Namen „Père des lettres" (Cantu IX, 490 ff.). Seine Ausschweifungen jedoch brachten ihm den Tod (1547). Sein Sohn und Nachfolger Heinrich II. (1547 bis 1559) setzte seine Politik fort. Als Bundesgenosse Moritz' von Sachsen (Janssen III, 627 ff.) erneuerte er den Krieg gegen Karl V. angeblich für die Freiheit der deutschen Protestanten, in Wahrheit aber, um den deutschen Kaiser zu schwächen; in seinem eigenen Lande verfolgte er die Protestanten als Empörer und wies durch das Edict von Chateaubriand (1551) die Verfolgung derselben von den geistlichen Gerichten an die weltlichen. Die Zahl der hingerichteten Protestanten war in Frankreich größer als in jedem andern Lande. Dennoch konnten die Neuerer unter den beiden minderjährigen Nachfolgern Heinrichs, unter Franz II. (1559 bis 1560) und Karl IX. (1560—1574), sich wieder ausbreiten und zu Paris, Orleans, Rouen, Lyon und Angers protestantische Gemeinden bilden. Auf einer Generalsynode zu Paris (1559) vereinigten sich die Protestanten zu einer calvinischen Religionsgesellschaft mit Presbyterialverfassung. Die weiteren Schicksale des Protestantismus in Frankreich wird der Artikel „Hugenotten" darlegen (Boost, Geschichte der Reformation in Frankreich, Augsburg 1844; Soldan, Geschichte des Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Karls IX., Leipzig 1855; Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus bis 1789, Gotha 1857 ff., 4 Bde.; Frankreich und die Reformation, im Katholik 1842). Obwohl nun die Reformationsversuche mit Gewalt niedergeschlagen wurden, so brachten die Calvinisten doch für die katholische Kirche in Frankreich Tage schwerer Bedrängniß. Der Marschall Montgomery ließ z. B. zu Orthez allein 3000 Katholiken niedermetzeln; zahlreiche Mönche und Priester wurden ermordet oder lebendig begraben, 50 Cathedralen und 500 andere katholische Kirchen wurden zerstört (Alzog II, 366). Die Kriege mit den Hugenotten füllten die ganze Regierungszeit Karls IX. und seines Nachfolgers Heinrich III. (1574—1589) aus, ohne die Calvinisten unterdrücken zu können, so daß bei der Thronbesteigung Heinrichs IV. von Navarra, welcher selbst Calvinist war, Frankreichs katholische Kirche aber-

mals in Gefahr gerieth. Jedoch erkannte Heinrich bald, daß er nur dann allgemeine Anerkennung im Lande finden werde, wenn er der katholischen Kirche angehöre, sowie er auch nicht der Einsicht sich verschließen konnte, daß Frankreich nur durch Beibehaltung des katholischen Glaubens einer gedeihlichen Entwicklung entgegengeführt werden könne. Deßhalb trat er (1595) zum katholischen Glauben über (Räß, Convertiten III, 308 ff.; Stähelin, Der Uebertritt Heinrichs IV. zur römisch-katholischen Kirche, Basel 1856), und ihm folgten viele andere bedeutende und hervorragende Männer. Die Calvinisten erhielten Duldung im Edict von Nantes (1598); aber erst unter Ludwig XIII. (1610 bis 1643) wurde durch den Cardinal Richelieu (1624—1642) die politische Partei der Calvinisten gestürzt und mit der Erstürmung von La Rochelle der 70jährige Bürgerkrieg beendet.

Mehr als durch die Waffen wurde die katholische Kirche in Frankreich geschützt und zum Siege über den Protestantismus geführt durch die innere Selbsterneuerung, welche sich in ihr vollzog. Bereits im J. 1551 tagte vom 10. bis 20. December eine Reformsynode zu Narbonne, welche heilsame Vorschriften erließ, wenngleich dieselben der Zeitverhältnisse wegen nicht zur Ausführung gelangten. Gleiches gilt von den Beschlüssen der Synode zu Poissy (1561). Als das Concil von Trient eröffnet war, befand sich der Papst mit Heinrich II. im Conflict wegen des Herzogthums Parma, weßhalb dieser die Bischöfe seines Landes nicht zum Concile entließ. Erst Karl IX. schickte im J. 1562 eine Gesandtschaft mit Vitus Faber (s. d. Art.) an der Spitze, welche die Forderung stellte, die Verhandlungen bis zur Ankunft der französischen Bischöfe zu verschieben. Das Concil ging auf diese Forderung nicht ein. Im Laufe des Novembers 1562 kam der Cardinal Guise von Lothringen mit 14 französischen Bischöfen, 3 Aebten und 18 Theologen, größtentheils Mitgliedern der Sorbonne, in Trient an. (Des Cardinals Rede s. Hist.-pol. Blätter XVI, 343 ff.) Die Lehrbestimmungen des Concils wurden in Frankreich unbedingt angenommen, die Disciplinarverordnungen aber erst allmälig (Alzog II, 406); Heinrich IV. mußte bei seiner Conversion geloben, die Kirche zu schützen und die tridentinischen Decrete zu publiciren. Der ausgezeichnete Episcopat (s. u.) Frankreichs führte die Reformen des Concils durch; Männer wie Franz von Sales und Vincenz von Paul bildeten einen tüchtigen Clerus und wurden so die geistigen Wiedererneuerer des Landes. Auch der Jesuitenorden fand bald in Frankreich Eingang (1550), stieß jedoch anfangs auf Schwierigkeiten. Besonders erhob sich gegen ihn der Bischof du Bellay von Paris und setzte 1554 in einem Gutachten seine Klagen gegen ihn auseinander (Hist.-pol. Blätter XVI, 348). Noch heftigern Widerspruch fand der neue Orden von Seiten der Sorbonne. „Diese Gesellschaft," so berichtete 1554 die theologische Facultät an das Parlament, „scheine gefährlich für den Glauben, drohe den Frieden der Kirche zu stören, sei den Mönchsorden gefährlich und sei mehr zum Zerstören als zum Erbauen eingerichtet." Da der Hof sich jedoch der Jesuiten annahm, so durften sie in Paris ein Colleg errichten; die Aufnahme in die Universität aber wurde ihnen verweigert mit den Worten: „Die Universität nimmt, gleich der ganzen gallicanischen Kirche, an, die Macht des Concils gehe über die des Papstes; sie kann also keine Gesellschaft zulassen, welche den Papst über das Concil setzt" (Bulaeus, Hist. Univers. VI, 587). Der Orden gelangte aber trotz dieser Anfeindungen in Frankreich zur Blüte, und hieraus läßt sich auch ersehen, welche wahrhaft reformatorische Thätigkeit derselbe entfaltete. Somit wurde dem Katholicismus des Landes ein neuer kirchlicher Geist eingehaucht und damit auch das beste Bollwerk gegen den Calvinismus geschaffen. Zahlreiche Conversionen (s. d. Art. Convertiten) nicht bloß einzelner Personen, sondern ganzer Städte, Dörfer und Gegenden, folgten bald, und die Aufhebung des Edictes von Nantes (1685), in Folge dessen gegen 70 000 Calvinisten auswanderten, bleibt daher eine bedauernswerthe Maßregel, da alle diese allmälig zur katholischen Kirche zurückgekehrt sein würden. Als Heinrich IV., von Mörderhand getroffen, sein Leben ließ, folgte ihm sein minderjähriger Sohn Ludwig XIII. (1610—1643). Unter ihm erhob der Cardinal Richelieu das Königthum zu noch größerer Macht empor und schob das bis dahin einflußreiche Parlament vollständig bei Seite. Ebenso strebte er darnach, Frankreichs Einfluß nach Außen geltend zu machen, und bediente sich hierzu aller ihm tauglich scheinenden Mittel. Gegen das deutsche Reich gebrauchte er die Protestanten Deutschlands, obgleich er die Calvinisten seines Landes unterdrückte. Es gelang ihm in der That, in Deutschland die Kaisermacht zu vernichten und im Innern das Ansehen der königlichen Macht zu heben, so daß Ludwig XIV. (1643—1715) der absoluteste Monarch sein konnte, und Frankreichs Uebergewicht in Europa unter seiner Selbstregierung ein unbestrittenes war.

Aus dem Episcopate ragen in dieser Zeit hervor Franz Fouquet von Bayonne und (1643 bis 1659) von Agde, welcher ein Seminar gründete, die Bischöfe von Agen Matthäus Bandelli O. S. D. (Quétif II, 155 sqq.), Bartholomäus Delbene, Gründer des Seminars (gest. 1663), Claudius Jolly, theologischer Schriftsteller (gest. 1678), und Julius Mascaron (gest. 1703), „orator celeberrimus, erigit Seminarium et e 30 000 Calvinistis 28 millia reduxit ad ecclesiam" (Gams, Series 480), die Bischöfe von Aire Jacob de St. Julien, Franz de Foix und Aegidius Boutault, Gründer von Seminaren und Schriftsteller. Aix hatte vortreffliche Bischöfe in Gilbert Genebrard O. S. B. (gest. 1596), „multa scripsit erudite" (Gams 483),

und in Hieronymus de Grimaldi, welcher apostolischer Legat für Frankreich war (gest. 1685). Auf dem bischöflichen Stuhle von Albi saß seit 1588 Alfons Delbene, hervorragend als Kirchenhistoriker (gest. 1608). Die beiden ersten Erzbischöfe dieses Sitzes, Hyacinth de Serroni O. S. D. und Karl de la Berchère, waren ebenfalls Gelehrte und Schriftsteller. Die Bischöfe Wilhelm Ruzé, Karl Miron, Wilhelm Fouquet von Angers zeichnen sich durch das fleißige Abhalten von Synoden aus, während Michael le Peletier (1692—1706) zwei Seminare gründete und die Conférences d'Angers herausgab. In Angoulême errichtete Franz de Péricard 1673 ein Seminar. Apt, welches das Unglück gehabt, daß sein Bischof Johann Raimbaud de Simiane 1571 apostasirte, erhielt ausgezeichnete Bischöfe in Franz de Simiane (gest. 1587), Pompejus de Pérille (gest. 1607), berühmt als Prediger und Theologe, Johannes de Gaillard (gest. 1695) und Josephus de Foresta, welcher 1699 ein Seminar errichtete. In Arles gründete Franz Adhemar de Monteil de Grignan 1671 ein Seminar. Den Stuhl zu Arras zierten Franz Richardot, welcher dem Concile von Trient anwohnte und theologischer Schriftsteller war, Matthäus Moulart (gest. 1600), Hermann Ottemberg (gest. 1626) und Paul Boudot (gest. 1635). Auch hatte gute Oberhirten an Ludwig d'Este, Cardinal, „thesaurus pauperum, gloria sacri collegii, decus Curiae Romanae" (Gams 498), Leonhard de Trapes (gest. 1629 im Rufe der Heiligkeit) und Dominicus de Vic (gest. 1662), welcher sechs Diöcesansynoden hielt. Der Bischof Jacob Amyot von Auxerre wohnte dem Trienter Concile bei und war theologischer Schriftsteller; sein späterer Nachfolger Nicolaus Colbert (gest. 1676) gründete ein Seminar. Aus der avignonischen Bischofsreihe ragen der Oratorianer Bordini (gest. 1609) und Laurentius Fieschi, der Gründer eines tridentinischen Seminars, besonders hervor. Schriftsteller waren die Bischöfe Robert (gest. 1560) und Petrus Daniel Huet (gest. 1699) von Avranches, während Anton le Cirier dem Trienter Concile beiwohnte und Franz de Péricard (gest. 1639) sowie Roger d'Aumont (gest. 1653) durch Abhaltung von Synoden das religiöse Leben in ihren Sprengeln zu heben suchten. In Bayeux gründete Franz de Nesmond (1662—1715) ein Seminar. Gleiches thaten für Bazas Heinrich Listolfi Maroni (gest. 1645) und Jacob Joseph Gourgues (1684—1724), während Arnold de Pontac (gest. 1605) als Schriftsteller sich auszeichnete. Der Bischof Anton de la Chambre von Belley wohnte dem Concile von Trient bei; sein zweiter Nachfolger, Johann Petrus Camus, war ein fruchtbarer Schriftsteller (gest. 1652). Petrus de Harbivilliers von Bourges errichtete ein Seminar. In Cahors leuchtete besonders Alanus de Solminihac hervor, welcher Seminar, Hospital und Waisenhaus gründete und im Rufe der Heiligkeit (1659) starb. Cambrai hatte einen ausgezeichneten Bischof an Robert de Croy, welcher dem tridentinischen Concile beiwohnte (1546) und (1550) selbst eine Synode feierte. Letzteres that auch sein Nachfolger, der erste Erzbischof von Cambrai, Max de Walhain, welcher 1563 seine Suffraganen zu einer Synode versammelte. Zwei ganz hervorragende Erzbischöfe waren Franz van der Burch (gest. 1644) und der berühmte Fenelon (s. d. Art.). Der Bischof und Oratorianer Honorat von Castres (1705—1736) ehrte sein Andenken durch Erbauung eines Seminars, eines Hospitals und des Chores der Domkirche. Clermont hatte treffliche Bischöfe an Wilhelm du Prat (gest. 1560), welcher am Tridentiner Concile theilnahm, ein Collegium zu Paris und zwei andere Collegien, sowie ein Hospital errichtete, an Ludwig d'Estaing, der 1651 das große Seminar und 1652 das Seminar in Thiers gründete, und an Franz Bochart de Sarron, welcher 1712 das Seminar zu Clermont eröffnete. In Cominges waltete von 1644 bis 1671 Gilbert de Choiseul des bischöflichen Amtes. Derselbe gründete ein Seminar, feierte jährlich eine Diöcesansynode und glänzte als theologischer Schriftsteller. Er ward nach Tournai transferirt und starb daselbst 1689. Der Bischof Wilhelm von Embrun wohnte dem Trienter Concile bei und überlebte alle Theilnehmer desselben (gest. 1600); im J. 1583 hielt er eine Provinzialsynode. Letzteres that auch 1611 sein Nachfolger Honorat de Laurens. Claudius de Saintes, Bischof von Evreux, glänzte als theologischer Schriftsteller (gest. 1591); sein Nachfolger war der berühmte Cardinal du Perron (s. d. Art.). Bischof Joseph Zongo Ondedei von Frejus (gest. 1674) gründete ein Seminar. Gleiches thaten Bischof Leo Bacoue O. S. Fr. von Glandèves (1672—1685) und Stephan Le Camus von Grenoble (1671—1707). Franz de la Fayette von Limoges (1628—1676) errichtete ein Seminar für Priester und eines für Missionare. Leonor Franz Goyon de Matignon, Bischof von Lisieux (1677—1714), baute zwei Hospize und zwei Seminare. Durch ähnliche Thätigkeit zeichneten sich die Bischöfe Heinrich de Barillon (1671—1699) und Johannes Franz de l'Escure (1699—1723) von Luçon aus. Bischof Anton d'Albon zu Lyon hielt 1565 eine Provinzialsynode und zeichnete sich als theologischer Schriftsteller aus. Auf dem Stuhle von Meaux glänzte Jacob Bossuet (s. d. Art.). Der Bischof Hyacinth Serroni O. Pr. zu Mende (1661—1676) gründete Colleg und Seminar. Der Bischof David Bethon von Mirepoix wurde 1539 als Bischof und Cardinallegat nach Schottland gesandt, woselbst er 1546 von den Protestanten ermordet wurde. Seine Legationsreise hat er beschrieben. Bischof Bosquet von Montpellier (1657—1676) leuchtete als Schriftsteller. Aegidius Spifame von Nevers besuchte das Concil zu Trient; sein Nachfolger Arnauld Sorbin (1578—1606) wirkte als bedeutender apologetischer Schriftsteller und Prediger. In Nismes

glänzte Esprit Fléchier (s. d. Art.) als Kanzelredner und Schriftsteller. Franz Lambert von Nizza wohnte dem Trienter Concile bei; sein späterer Nachfolger, der Carmelit Henri Provana (1672—1706), gründete ein Seminar. Gleiches ist mitzutheilen von Franz de la Beraudière von Perigueux (1614—1646). Eustach de Bellay von Paris und Lupus von Perpignan waren Theilnehmer am Trienter Concil; des letztern Nachfolger, Petrus Coma O. Pr., trat als Schriftsteller auf (gest. 1578). Auch Stephan Boucher von Quimper befand sich unter den Theilnehmern am Trienter Concil, ebenso Claudius Dodieu von Rennes. Aymer Hennequin von Rennes (gest. 1596), Ludwig d'Abely von Rodez (gest. 1691) und Johannes Dutillet von St. Brieuc, später von Meaux (gest. 1575), waren theologische Schriftsteller. Nicolaus Lancelier (gest. 1595) und Dionys de la Barde (gest. 1675) von St. Brieuc sorgten für ihre Sprengel, ersterer durch Errichtung öffentlicher Bibliotheken, letzterer durch Gründung eines Seminars. Tristan de Bizet von Saintes nahm Theil am Trienter Concil; sein späterer Nachfolger Jacob Raoul (1632—1646) gründete ein Seminar. Ein vorzüglicher Oberhirt war Ludwig d'Acquin von Séez (1698—1710); er hielt alljährlich Diöcesansynoden, errichtete ein Knabenseminar und führte die Conferenzen wieder ein. Im J. 1664 erhielt Sénez ein Seminar durch seinen Bischof Ludwig Duchaine (1618—1671). Dem berühmten Cardinal du Perron folgten auf dem Stuhle zu Sens Johannes du Perron, Schriftsteller (gest. 1621), Ludwig Heinrich de Pardaillan, Schriftsteller (gest. 1674), Johannes de Montpézat (gest. 1685) und Hardouin de la Hoguette (gest. 1715), lauter hervorragende Bischöfe, von denen die letzten drei durch Abhaltung von Synoden das kirchliche Leben zu heben suchten. Ludwig de Thomassin von Sisteron (1680 bis 1718) gründete zwei Seminare und ein Missionshaus. Ebenso errichtete Armand von Toulon (1684—1712) ein Seminar. Der Patristiker Joseph Maria Suarez (gest. 1677) wirkte 1633—1666 als Bischof von Vaison. Ludwig Grimaldi von Vence besuchte das Concil zu Trient; sein späterer Nachfolger Anton Godeau zeichnete sich durch schriftstellerische Leistungen und Errichtung eines Seminars aus (gest. 1672). Heiligkeit des Lebenswandels, wissenschaftliche Tüchtigkeit und Sorge für Heranbildung eines guten Clerus, wie sie sich in der Errichtung der Seminarien documentirt, zeichneten damals also den Episcopat aus. Es gab allerdings auch unwürdige Bischöfe; aber die Zahl derjenigen, welche von der Kirche abfielen, ist im Verhältniß zur Zahl der treugebliebenen gering. Apostaten zum Calvinismus wurden Johann Raimbaud von Apt (1571), Gabriel von Gap (1562), Johannes von Montauban (1556), Jacob Paul von Nevers (1559), Andreas von Riez (1577), Odet de Chatillon von Toulouse (1562), Anton von Troyes (1561) und Johannes von Uzès (1566). Cumulation der Bisthümer war nicht ungewöhnlich. So hatte Cardinal Robert Lenoncourt außer dem Cardinalbisthum Sabina noch die Bisthümer Arles, Autun, Chalons-sur-Marne, Embrun, Metz und Toulouse; Cardinal Johannes von Lothringen hatte sogar drei erzbischöfliche, elf bischöfliche und fünf äbtliche Stühle inne.

Die innere Erneuerung des katholischen Frankreich zeigte sich ganz besonders im Aufblühen der theologischen Wissenschaften und in der literarischen Thätigkeit des Clerus. Auf apologetischem Gebiete zeichneten sich Jean Claude Sommier (gest. 1737), Bischof Huet und Hauteville aus; letztere beiden behandeln die Apologie bloß auf Grundlage historischer Beweise. Dogmatiker waren Petavius, Thomassin, Johannes du Hamel, Natalis Alexander, Charles Witasse, Tournely, Billuart, Maranus u. A. Mehr noch als die theologischen Studien blühten die historischen auf. Die Leistungen der Mauriner, der Oratorianer und der Jesuiten für Patristik, christliche Alterthumswissenschaft und Kirchengeschichte werden stets Anerkennung behalten. Zu nennen sind die Mauriner d'Achery, Coustant, Durand, Garnier, Gerberon, Mabillon, Martène, Massuet, Montfaucon, Le Nourry, de la Rue, Ruinart, Sainte-Marthe, Tassin, Touttée u. A., die Jesuiten Sirmond, Labbé, Fronton le Duc, der Oratorianer Morin, die Gelehrten Aubespine, Baluze, Cotelier, Launoi, Valesius, die Dominicaner Combefis und Le Quien. Größere Partien der Kirchengeschichte bearbeiteten der Bischof Godeau von Vence, der Prior Fleury (gest. 1723), Jean Claude Fabre, Bossuet und Tillemont (gest. 1698). Auf dem Gebiete der Literärgeschichte zeichneten sich Dupin und Ceillier aus. Die Begründung einer kritischen Einleitung in die heiligen Schriften erfolgte durch Richard Simon. Als Bibelkritiker und Hermeneutiker sind ferner Houbigant, Martianay, Lamy, Calmet u. A. zu nennen. Ascetische Schriftsteller waren Simon Vigor, später Bischof von Narbonne (gest. 1575), die Jesuiten Claude de Lingendes und Johannes de Lingendes, die Vorsteher des Oratoriums Berulle (gest. 1629) und Franz Senault (gest. 1672), sowie Olier, der Stifter von St. Sulpice (gest. 1657). Endlich überstrahlte Frankreichs Episcopat und Clerus durch seine Kanzelberedsamkeit alle übrigen Länder. Außer Bossuet, Fenelon, Fléchier und Massillon, welche bereits unter den Bischöfen erwähnt, sind noch Bourdaloue und die etwas späteren Brydaine und Neuville zu nennen.

Glänzende Erscheinungen in der katholischen Kirche Frankreichs waren die apostolischen Gestalten eines hl. Vincenz von Paul, welcher sich der socialen und geistigen Noth des Volkes in so bewunderungswerther Weise annahm, der ehrwürdige Pater Eudes, welcher als Volksmissionar so außerordentliche Erfolge erzielte, die sel. Margarethe Alacoque, welche die Herz-Jesu-Andacht

in's Leben rief. Auch neue Orden wurden wiederum gestiftet und ältere reformirt. 1. Die französischen Oratorianer, besonders zur Reformation und Bildung des Clerus bestimmt, verdanken ihre Stiftung (1611) dem Abbé P. Berulle. 2. Die Congregation der Väter der christlichen Lehre wurde durch Cäsar de Bus gestiftet (1592). 3. Johannes de la Salle, Canonicus zu Reims, gründete den Verein der christlichen Schulbrüder. 4. Die Congregation der Priester der Missionen oder Lazaristen rief Vincenz von Paul in's Leben. 5. Aehnliche Ziele verfolgte die Congregation der Eudisten, gegründet 1643 von P. Eudes. 6. Eine Erneuerung des Benedictinerordens wurde durch Stiftung der Congregation der Mauriner erreicht. 7. Den strengsten aller Orden sah Frankreich um 1670 in dem Trappistenorden durch Bouthillier de Rancé entstehen. An weiblichen Genossenschaften entstanden 8. der Orden von der Heimsuchung unserer lieben Frau durch Johanna von Chantal. 9. Die Congregation der Schulschwestern, welche 1681 durch den Franciscaner Nicolaus Barré mit 10. den Töchtern von der Vorsehung zu einer Genossenschaft vereinigt wurden. 11. Der hl. Vincenz von Paul gründete die Congregation der barmherzigen Schwestern (1618). 12. Ein Asyl für bußfertige Frauen bot die von P. Eudes (1641) in's Leben gerufene Congregation „Unserer Lieben Frau von der Nächstenliebe". 13. Im J. 1653 entstand die Congregation der „Benedictinerinnen vom heiligen Sacrament". 14. In Lyon gründete Johanna Maria Chézard de Mabel (1596 bis 1670) die Congregation der Frauen des Fleisch gewordenen Wortes. 15. Die Frauen vom guten Hirten verdanken ihre Stiftung der Convertitin Maria de Cys. Alle diese genannten Congregationen gingen so recht aus dem Geiste des katholischen Glaubens hervor und entsprachen durchaus dem Bedürfnisse der Zeit. Für einen tüchtigen Seelsorgsclerus sorgten die Sulpicianer, gegründet von J. J. Olier, die Väter des hl. Vincenz von Paul, die Eudisten, sowie die Oratorianer; die Gelehrsamkeit und die Studien förderten die Mauriner und die Oratorianer; christlichen Bußgeist pflegten die Trappisten; die Schulen und der Jugendunterricht erhielten treue Pfleger in den Vätern der christlichen Lehre, den Lasallianern und den Schulschwestern; die Predigt des Evangeliums an die Armen besorgten die Missionspriester; die Werke der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit übten die Frauen von der Heimsuchung und die barmherzigen Schwestern. Die neuen Congregationen erhielten in kurzer Zeit eine große Verbreitung, ein Beweis ihrer Tüchtigkeit und Wirksamkeit. Als sich Cardinal Richelieu der Mauriner eifrig annahm, umfaßte die Congregation bald 180 Abteien und Priorate. Die Schwestern der Heimsuchung waren bereits vor dem Tode ihrer Stifterin in 87 Häusern in Frankreich und Savoyen verbreitet. Ganz besondere Aufnahme fanden die Congregationen, welche sich dem Schulunterrichte widmeten. Mehr als zwanzig religiöse Genossenschaften wirkten allmälig für den Unterricht; die Errichtung von Schulen in allen Pfarreien, natürlich ohne Schulzwang, wurde angestrebt und bis zum Anfange des 18. Jahrhunderts auch durchgeführt. Bereits 1668 konnten bei 100 Trauungen 46 Männer und 12 Frauen, 1789 aber schon 70 Männer und 46 Frauen ihren Ehepact unterschreiben. Bei Ausbruch der Revolution hat Frankreich mehr als eine Million Schulkinder in den Schulen der Ordensleute gehabt (Schum, Die Schule und die Revolution, Hist.-pol. Blätter XCIII, 237 ff.).

Während dieser Periode wurden auch einige neue Bisthümer errichtet: St. Omer (1559), Alais (1694), Blois (1697), Dié (1687), welches seit 1276 supprimirt und mit Valence vereinigt war. Der bischöfliche Stuhl von Maillezais wurde nach La Rochelle transferirt (1648). Zu Erzbisthümern wurden erhoben Avignon (1475), Cambrai (1559), Paris (1622), Alby (1678). Auch Diöcesansynoden, auf deren Aufzählung hier verzichtet werden muß, wurden in großer Anzahl abgehalten. Von den Provinzialsynoden sind zu nennen die zu Tours (1510), Paris (1521), Rouen (1522), Paris (1528), Bourges (1528), Montpellier (1528), Poissy (1554), Reims (1564), Cambrai (1565), Rouen (1581), Reims (1583), Tours (1583), Angers (1583), Bordeaux (1583), Bourges (1583), Aix (1585), Toulouse (1590), Avignon (1594), Paris (1612), Narbonne (1609), Bordeaux (1624), Paris (1713, 1714 u. 1720). So vollzog sich in Frankreich nach dem Tridentinum eine wirkliche Reformation. (Vgl. Picot, Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le 17e siècle, Paris 1824, deutsch von Räß und Weiß, Frankfurt 1829.)

VII. **Der Gallicanismus und der Jansenismus**, die Zeit des religiösen Zerfalles. Der despotische Ludwig XIV., welcher eine vollständige Alleinherrschaft im Staate einführte, suchte auch auf gleiche Weise eine unbeschränkte Herrschaft in der Kirche auszuüben. Angeblich um der Kirche in Frankreich größere Freiheiten zu sichern, wurde die königliche Herrschaft in dieselbe eingeführt. Fenelons Mahnung, daß die Eingriffe gegenwärtig nicht von Rom, sondern von der weltlichen Herrschaft kämen, daß nicht der Papst, sondern der König das Oberhaupt der französischen Kirche sei, hätte den Bischöfen die Augen öffnen sollen, aber das Gefühl der französischen Nationaleitelkeit war zu stark. Man betrachtete Frankreich als das Land des eigentlichen Katholicismus; die französische Kirche erschien als das Musterbild der gesammten Kirchen. So wurden denn 1682 in einer geistlichen Versammlung die vier berüchtigten gallicanischen Artikel erlassen, deren Redacteur und Vertheidiger Bossuet war. Die vier Artikel sprechen dem Papste das Recht ab, in weltlichen Angelegenheiten über den Fürsten zu stehen und diese

vermöge der Schlüsselgewalt abzusetzen, stellen die Auctorität eines allgemeinen Conciles über den Papst, wollen die in Frankreich geltenden Gewohnheiten und Grundsätze erhalten und lassen die Glaubensentscheidungen des Papstes nur dann irreformabel sein, wenn die Beistimmung der Kirche hinzukommt. (Näheres im Art. Gallicanische Freiheiten.) Außer diesen vier Artikeln wurden noch andere „Freiheiten", wie die Appellatio tamquam ab abusu und das Placetum regium, eingeführt (s. d. Artt.). Besonders gerieth die Kirche in die staatliche Knechtschaft durch die Regierung des schwachen Ludwig XV. (1715—1774), unter dem das Parlament die gallicanischen Artikel in vollständig schismatischer Weise ausnützte. Eine noch gefährlichere Wunde als der Gallicanismus wurde für die französische Kirche der Jansenismus (s. d. Art.), welcher am tiefsten in die Zeit eingriff. Hatte Bajus seine irrigen Ansichten nur den Gelehrtenkreisen zugänglich gemacht, so trugen Arnauld, Nicole und Pascal diese Ansichten in's Volk. Der Mittelpunkt aller jansenistischen Umtriebe wurde das Cistercienserkloster Port-Royal des Champs, welches seit 1638 als Filiale nach Paris verlegt war. Die Oberin Angelica Arnauld (s. d. Art.), durch den Abt von St. Cyran gebildet, führte den jansenistischen Geist in ihrem Kloster ein, was um so mehr Verderben brachte, weil die Nonnen wegen ihrer Frömmigkeit eines großen Rufes sich erfreuten. Arnauld gründete mit gleichgesinnten exaltirten Jansenisten in Port-Royal und Umgegend einen jansenistischen Einsiedlerverein, dessen Mitglieder neben excentrischem Bußeifer alle kirchlichen Gebote verachteten und selbst von der öftern Communion abriethen. Die Jansenisten hatten bekanntlich die Unterscheidung zwischen der Thatsache und dem Rechte gemacht; sie hatten zwar zugegeben, daß die vom heiligen Stuhle verworfenen fünf Sätze irrig seien, aber läugneten, daß dieselben sich in den Werken des Jansenius fänden. Alexander VII. erließ daher in der Bulle Ad sacram die bestimmte Erklärung, daß jene fünf Sätze wirklich im „Augustinus" des Jansenius ständen, und sandte auf Ansuchen der französischen Bischöfe ein Formular nach Frankreich (1665), welches die gesammte Geistlichkeit ohne alle Zweideutigkeit unterschreiben sollte. Die widersprechenden Bischöfe wurden endlich unter Clemens IX. veranlaßt, zu unterschreiben, indem sie ein sogen. frommes Stillschweigen beobachteten. Im Anfange des 18. Jahrhunderts brach der Streit anläßlich eines Beichtcasus mit neuer Heftigkeit aus. Ein sterbender Geistlicher, welcher das Formular unterschrieben hatte, bekannte seinem Beichtvater, er könne nicht glauben, daß der Papst in Feststellung einer Thatsache untrüglich sei. Der Beichtvater zweifelte, ob er die Absolution ertheilen dürfe. Die meisten Mitglieder der Sorbonne bejahten es; jedoch der Erzbischof von Paris nöthigte fast alle zum Widerrufe. Clemens XI. erneuerte durch die Bulle Vineam Domini (1705) die Grundsätze Alexanders VII. und erklärte, daß das sogen. fromme Stillschweigen nicht genüge, vielmehr jeder Zweifel an der festgestellten Thatsache ausgeschlossen sein müsse. Geistlichkeit und Parlament nahmen die Bulle an, Port-Royal wurde zerstört (Mémoires sur la destruction de Port-Royal des Champs, 1711). Den höchsten Stand erreichte der Streit durch den Oratorianer Quesnel, als dieser besonders in der Ausgabe seiner Moralischen Reflexionen vom Jahre 1692 jansenistische Irrthümer vortrug. Durch die Bulle Unigenitus verdammte der Papst 101 Sätze aus diesem Buche (1713). Dieß hatte zur Folge, daß der Erzbischof von Paris dasselbe verbot, aber auf der 1714 vom Könige veranstalteten Versammlung die Annahme der päpstlichen Bulle verweigerte. Auf seiner Seite standen sieben Bischöfe. Als er hier nicht durchdrang, erließ er ein Circular, worin er bei Strafe der Suspension die dogmatische Entscheidung des heiligen Stuhles anzunehmen verbot. Ludwig XIV. wollte zur Hebung der Wirren ein Nationalconcil berufen, wurde jedoch an seinem Vorhaben durch den Tod gehindert. Da sein Nachfolger Ludwig XV. noch unmündig war, so konnten unter der Regentschaft des zwar talentvollen, aber sittenlosen Herzogs Philipp von Orleans sich die Jansenisten von Neuem erheben; vier Bischöfe appellirten gegen die Bulle Unigenitus an ein allgemeines Concil (1717) und fanden Gesinnungsgenossen an 106 Doctoren der Sorbonne und am Erzbischof de Noailles von Paris. So entstand die Partei der Appellanten (s. d. Art.). Die Auflehnung gegen die Bulle hörte selbst dann nicht auf, als der Papst durch eine neue Bulle Pastoralis officii (1718) alle, welche die Annahme derselben verweigerten, von der Kirchengemeinschaft ausschloß. Der Erzbischof von Paris fügte sich erst 1720 und erkannte nach langem Schwanken endlich 1727 die Constitution Unigenitus unbedingt an. Seinem Beispiele folgten die meisten appellirenden Bischöfe; nur Colbert von Montpellier, Gabriel de Pestel von Auxerre (gest. 1754), Bossuet von Troyes (gest. 1743) verweigerten jede Unterwerfung. Hiermit trat die schismatische Richtung des Jansenismus deutlich zu Tage, so daß er von jetzt ab als eigene Secte betrachtet werden muß (s. d. Art. Jansenismus).

Hatte Gallicanismus und Jansenismus die Kraft der katholischen Kirche in Frankreich bedeutend geschwächt, so machten sich noch andere Einflüsse zur Vernichtung der Religiösität geltend, welche in kurzer Zeit so schnell alles Leben zerstörten. Die Regentschaft des sittenlosen Herzogs von Orleans war ein Unglück für die Religion des Landes. An seinem Hofe herrschte die gemeinste Sinnlichkeit, wobei alle religiösen Uebungen als leere Cerimonien und Formen mitgemacht wurden. So kam der Geist der Unlauterkeit und Geringschätzung alles Religiösen in weitere Kreise und allmälig in's ganze Land. Aus diesem frivolen Leben und Denken ent-

wickelte sich bald auch eine frivole Wissenschaft, welche von England aus noch Nahrung erhielt. Diese Philosophie trat bald offen mit der Bekämpfung alles Offenbarungsglaubens hervor und wurde noch gehässiger, als die Geistlichkeit sich ihrer Gegner durch gesetzliche Mittel zu entledigen suchte. Anfangs wählte man die unschuldige Form von Reisebeschreibungen, in welcher man dem Publikum die neue Philosophie bot. Solches thaten Vairesse in seiner Histoire de Severambes (Paris 1677, deutsch Sulzbach 1869), Simon Tyssot in den Abenteuern des Jacob Massé, Fontenelle in seiner Beschreibung Borneo's, Montesquieu in seinen Persischen Briefen, Villars in seinem Leben Mohammeds. Alle diese Schriften verhöhnten die kirchlichen Institutionen. Der Historiker Bayle aber dehnte diese Verspottung auch auf die heilige Schrift aus und behauptete, die menschliche Gesellschaft könne auch ohne Religion leben. Hierdurch wurde für weitere Unternehmungen gegen die Kirche der Weg geebnet. Der Verein der Encyklopädisten (s. d. Art. Diderot), mit Voltaire an der Spitze, war vom tiefsten Hasse gegen das Christenthum erfüllt und machte die Vernichtung desselben unter dem Losungsworte Écrasez l'infâme zu seiner Aufgabe. Während Voltaire mit beißendem Spotte das Thema variirte, daß die christliche Religion eine Erfindung und ein Betrug der Priester sei, predigten und verbreiteten Andere, wie Diderot, Condillac, Helvetius, Julien Offroy de la Mettrie, den nacktesten Atheismus und Naturalismus. So wurden alle gebildeten Kreise mit dem Gifte des Unglaubens und der Religionsverachtung inficirt, und um die Wirkung desselben desto sicherer zu machen, mußte noch Rousseau (gest. 1778) die atheistischen Grundsätze in die Pädagogik einführen. Eine Katastrophe ließ sich fast unfehlbar voraussehen; einsichtsvolle Männer, wie der Mauriner Labat (gest. 1803) und der Prediger Neuville, warnten vor dem Augenblicke, welcher Thron und Altar umstürzen würde. Im J. 1765 und 1770 versammelte sich der Clerus und machte den König in einer Denkschrift (Avertissement du clergé de France sur les dangers de l'incrédulité) auf die Gefahr aufmerksam; zugleich schlug er Mittel zur Abwendung derselben vor. Als Ludwig XV. sich durch den Advokaten Seguier über die Vorschläge des Clerus Bericht hatte erstatten lassen, begnügte sich das Parlament mit der kleinlichen Maßnahme, sieben anstößige Werke verbrennen zu lassen. Die Philosophen dagegen wußten jetzt ihren Einfluß um so weiter im Lande zu verbreiten, die Minister Choiseul und Malesherbes in ihr Interesse zu ziehen und selbst auf die Erziehungsanstalten ihre Wirksamkeit auszudehnen. (Vgl. Stark, Der Triumph der Philosophie im 18. Jahrhundert, Frankfurt 1803, bearbeitet von Buchfelner, Landshut 1834; Binder, Geschichte des philosophischen und revolutionären Jahrhunderts mit Rücksicht auf die kirchlichen Zustände, Schaffhausen 1844; Cantu XI.)

Die gemeinsamen Feinde der Kirche, Gallicanismus, Jansenismus, Philosophie und Unsittlichkeit, richteten ihre Angriffe mit besonderer Ausdauer gegen die ersten Vertreter der katholischen Idee, gegen die Jesuiten. Nachdem schon im 17. Jahrhundert Pascal in den Provinzialbriefen (1636) die Gesellschaft Jesu des Pelagianismus und einer laxen Moral angeklagt hatte, erneuerten sich die Beschuldigungen gegen den ganzen Orden in der Folgezeit, namentlich als der päpstliche Stuhl manche Ansichten einzelner Ordensmitglieder censurirt hatte. Mit den alten jansenistischen Feinden verband sich die Hofpartei unter Leitung der berüchtigten Pompadour und des Ministers Choiseul, dann die Encyklopädisten. Voltaire schrieb an Helvetius: „Haben wir einmal die Jesuiten vernichtet, dann haben wir mit der Infamen leichtes Spiel." Choiseul gab den Jansenisten große Geldsummen und errichtete eine „Heilandskasse" unter Leitung des Jansenisten Nicole, aus welcher Pamphletisten gegen die Jesuiten besoldet wurden. Es erschienen die sog. Auszüge aus Jesuitenschriften (Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses, que les Jésuites ont enseignées avec l'approbation, Paris 1762), in welchen sie unmoralischer und staatsgefährlicher Doctrinen beschuldigt wurden. Unglücklicher Weise bot die Insolvenzerklärung von La Valette, Generalprocurator auf Martinique, auch dem Parlament Anlaß, in gehässiger Weise gegen die Jesuiten vorzugehen. Die Bischöfe traten zwar für sie auf einer Versammlung ein, das Parlament aber erklärte (6. Aug. 1762) die Gesellschaft Jesu als staatsgefährlich und hob sie für Frankreich auf. Der schwache Ludwig XV. genehmigte endlich 1764 den Beschluß, gestattete jedoch den einzelnen Mitgliedern, als Privatpersonen unter den Augen der Bischöfe im Lande zu leben (Crétineau-Joly, Geschichte des Jesuitenordens V). Mit der Vertreibung der Jesuiten hatten die Philosophen wirklich gesiegt. D'Alembert schrieb triumphirend das Pamphlet Sur la destruction des Jésuites en France (Paris 1767). Bald hatte sich die Gottlosigkeit mehr als verdoppelt; ein neues Geschlecht ohne Sinn für Religion und Frömmigkeit war herangewachsen. Wer seine religiösen Pflichten noch erfüllte, setzte sich der Spötterei aus; an die Stelle der Offenbarungswahrheit war die Vernunft und die Philosophie getreten.

Mitten in diesen traurigen Zuständen zeigte die Kirche Frankreichs noch viel Gutes und gab manches Zeichen eines frischen Lebens. Noch immer wurden neue Bisthümer errichtet, so Dijon (1731), St. Claude (1742), Nancy (1777) und St. Dié (1777), Seminare zur Bildung des Clerus entstanden, Diöcesansynoden wurden gefeiert, Schulen errichtet u. s. w., aber die Katholiken entbehrten vor allen Dingen die geschlossene Einheit, um dem Unglauben siegreich entgegentreten zu können. Zur Beschleunigung des Umsturzes von Thron und Altar halfen die poli-

tischen Zustände des Landes wesentlich mit. Die französischen Herrscher hatten bislang nach Erweiterung ihrer äußern und innern Macht mit großem Erfolge gestrebt. Bei der Thronbesteigung Ludwigs XV. war ganz Frankreich beinahe eine einzige Monarchie (s. Droysen's Allg. hist. Atlas, neu herausgegeben von Andrée, Leipzig 1885, Bl. 60), und Ludwig selbst gewann noch das Herzogthum Lothringen (1764) dazu. Zur Stärkung der französischen Macht hatten die Könige seit Ludwig XI. ihre Politik stets auf die Schwächung Oesterreichs gerichtet. Mit der Frau von Pompadour kam in diese traditionelle Politik eine Wendung; sie ließ sich durch Kaunitz zu einer Verbindung mit dem Wiener Hofe bereden. Dadurch wurde Frankreich in den kostspieligen und fruchtlosen siebenjährigen Krieg verwickelt und hatte außerdem noch einen siebenjährigen Seekrieg mit England zu bestehen, dessen höchst verderbliche Folgen die Zerstörung der französischen Flotte, Verlust von Canada, Louisiana und der Besitzungen am Senegal, sowie die fernere Unmöglichkeit der Gründung einer französischen Herrschaft in Ostindien waren. Frankreich gerieth in colossale Schulden, und die Steuerlast des Volkes wurde eine fast unerträgliche. Ludwig XV. hatte für diese Nothlage kein Verständniß, ihn fesselten nur die Buhlerinnen. Als er sich schließlich ganz der Leitung einer gewöhnlichen Person überließ, welche er zur Gräfin Dubarry erhob, erschöpfte diese die Finanzen vollständig; in fünf Jahren kostete sie dem Lande die Summe von 180 Millionen Franken. Als der elende Weichling endlich starb (1774), wurde sein Enkel und Nachfolger Ludwig XVI. (1774 bis 1792) als le désiré begrüßt. Allein Alles wurde enttäuscht. Der sehnsüchtig Erwartete hatte nicht Klugheit und Kraft genug, um Heilung zu bringen. Dazu kam die Theilnahme am nordamerikanischen Freiheitskriege und der große Aufwand der Königin. Ein unheilbares Deficit von 140 Millionen Livres jährlich stellte sich heraus, welches im Verein mit den von den Philosophen angeregten und durch den nordamerikanischen Freiheitskrieg genährten Revolutionsideen den Ausbruch der Revolution herbeiführte.

VIII. Die Revolution. Nach vielen vergeblichen Versuchen, der Finanznoth abzuhelfen, griff man zum letzten Mittel und berief auf den 4. Mai 1789 die seit 1614 nicht mehr versammelten Reichsstände nach Versailles. Es erschienen 308 Vertreter des Clerus, 285 des Adels, 621 des dritten Standes. Kaum hatte die Versammlung den Anfang genommen, als die Vertreter des dritten Standes beschlossen, daß auch Clerus und Adel zu gemeinschaftlichen Berathungen mit ihnen zusammentreten sollten, was seit Philipp dem Schönen zwar mehrere Male geschehen, aber schon 1614 nicht mehr beobachtet war. Hiergegen protestirten Clerus und Adel, worauf der dritte Stand, hauptsächlich auf Sieyes' Antrag, sich als „Nationalversammlung" erklärte (17. Juni). Dieser Beschluß ist der eigentliche Ausgangspunkt der Revolution. Der König befahl der Versammlung vergebens, sich aufzulösen; der Präsident Bailly führte dieselbe, als das gewöhnliche Sitzungslocal mit Wachen besetzt war, nach dem Ballhause und ließ alle Mitglieder schwören, nicht eher auseinander zu gehen, bis sie Frankreich eine Constitution gegeben hätten. Es gingen 152 Mitglieder des Clerus, unter ihnen die Erzbischöfe von Vienne und Bordeaux, die Bischöfe von Chartres, Coutances und Rodez und besonders Bischof Talleyrand von Autun, zum dritten Stande über. Talleyrand wurde der Führer dieser Clerisei. Als der König in die Vereinigung der drei Stände einwilligte, erklärte sich die Versammlung als constituirende Nationalversammlung (19. Juni 1789). Der Hof suchte alsdann durch Zusammenziehung von Truppen größeren Uebeln vorzubeugen, goß aber dadurch, sowie durch die Verweisung Neckers, erst recht Oel in's Feuer des Aufruhrs. Eine Nationalgarde wurde gebildet, und der Pöbel erstürmte am 14. Juli die Bastille, das Pariser Staatsgefängniß. Necker mußte zurückberufen werden. Kurz darauf usurpirte die Nationalversammlung die politische Gewalt und trat mit der Absicht hervor, Clerus und Adel ihrer Rechte und Güter zu berauben. Der Clerus erklärte sich sammt dem Adel zur Tilgung der Staatsschuld bereit, bot eine Besteuerung der Kirchengüter, Ablösung des Zehnten, Verzicht auf Stolgebühren und Accidentien an. Als das hierauf bezügliche Gesetz discutirt wurde, forderte der Erzbischof von Paris als Bedingung für Aufhebung des Zehnten und anderer Einnahmen des Clerus, daß der Gottesdienst unterhalten, das Evangelium ununterbrochen verkündigt, die Kirchen mit tugendhaften Pfarrern besetzt würden, und daß bis zur Gewährleistung dieser Forderungen die Aufhebung des Zehnten eingestellt werden sollte. Es erfolgten nur unbestimmte Versprechungen. Der Erzbischof von Paris machte kurze Zeit darauf sogar das Anerbieten, alle überflüssigen Kirchengefäße von Gold und Silber einschmelzen und zur Unterstützung des Staates veräußern zu lassen. Talleyrand aber brachte am 10. October die Motion ein, alles Kirchengut für Nationaleigenthum zu erklären und damit die Staatsschulden zu bezahlen. Selbst Abbé Sieyes war gegen eine solche Maßnahme, allein alle Bemühung war umsonst. Am 2. November stellte die Nationalversammlung alle Kirchengüter der Nation zur Verfügung, versprach aber für den Unterhalt des Clerus und Cultus auf schickliche Weise Rath zu schaffen. Am 19. December ward der Clerus seiner Güter und des größten Theiles seiner jährlichen Renten beraubt. Das bewegliche Kirchengut wurde auf 3000 Millionen Franken geschätzt, und zur schnelleren Veräußerung desselben wurden die Assignaten, ein Papiergeld, in Umlauf gesetzt. Am 13. Februar 1790 wurden alle Mönchsorden aufgehoben; nur diejenigen, welche sich dem Unterrichte und der Kranken-

pflege widmeten, blieben einstweilen noch verschont. Verhältnißmäßig wenige Mönche traten zur Gegenpartei über; einige, wie Fouché und Chabot, wurden die wildesten Schreckensmänner. Am 14. April wurde die Verwaltung des gesammten Kirchenvermögens der weltlichen Behörde übergeben; die Pfarrer sollten in Zukunft 1200 Franken nebst Haus und Garten erhalten. Aber bevor noch dem Clerus sein Unterhalt gereicht wurde, stellte die Nationalversammlung für denselben eine Civilconstitution auf (12. Juni 1790). Statt der bisherigen 136 Bisthümer sollten, entsprechend den neugeschaffenen Departements, nur 83 bestehen bleiben, die Domcapitel aufgehoben, alle Abteien, Priorate und Beneficien eingezogen werden. Die Bischöfe und Pfarrer sollten von den gewöhnlichen Wahlversammlungen der Departements ernannt werden, die Confirmation der Bischöfe in Zukunft aber nicht durch den Papst, sondern durch die Metropoliten vollzogen werden. Vor der Consecration solle jeder Bischof in Gegenwart der Municipalität, des Clerus und des Volkes seiner Heerde heilige Sorgfalt, der Nation, dem Gesetze und dem Könige aber Treue schwören. Jeder Bischof soll Pfarrer seiner Domkirche, die Pfarrer der Nebenkirchen seine Senatoren sein, an deren Votum derselbe in Ausübung seiner Jurisdiction gebunden sei. Obgleich die Bischöfe hiergegen protestirten, ward doch beschlossen, daß alle Geistlichen bei Verlust ihrer Aemter gehalten seien, diese Civilconstitution zu beschwören. Ludwig XVI., von Pius gewarnt, verweigerte längere Zeit die königliche Genehmigung dieses Beschlusses; gezwungen ertheilte er sie endlich am 27. December. Am 10. Januar 1791 wurde nochmals bestimmt, alle Bischöfe und Priester sollten entweder den Eid leisten oder sofort abgesetzt werden. Man machte sogleich praktischen Versuch an den Mitgliedern der Nationalversammlung. Unter den 300 clericalen Deputirten fanden sich 80 zur Eidesleistung bereit; von den 136 Bischöfen des Landes schwuren Talleyrand von Autun, Jarente von Orleans, Lomenie de Brienne von Sens und Savine von Viviers. Unter dem Clerus des Landes fanden sich über 50 000 Priester, welche ihrer Pflicht getreu den Eid verweigerten. Die constitutionellen Geistlichen wurden durch Apostaten aus Deutschland und Holland vermehrt. Nun begann die Verdrängung der Treugebliebenen durch diese constitutionellen Staatspfarrer; 20 Apostaten wurden mit Bisthümern bedacht, und Talleyrand übernahm es, dem ersten die bischöfliche Consecration zu ertheilen. Der berüchtigte Gregoire (s. d. Art.), der erste, welcher die Constitution beschworen, wurde Bischof von Blois und erwählte sich den Exkapuziner Chabot zu seinem Generalvicar. Pius VI. verwarf die Civilconstitution, erklärte die Wahlen der Bischöfe für ungültig und belegte die Consecrirten mit der Suspension (13. April 1791). Hierfür rächte sich die Nationalversammlung durch Einverleibung von Avignon und Venaissin in's französische Reich (24. September). Eine Anzahl Männer, Frauen und Kinder wurden vor Avignon ermordet, der Papst in Paris öffentlich verhöhnt. Als alle Vorspiegelungen, womit das treu gebliebene katholische Volk zur Anerkennung der constitutionellen Pfarrer und Bischöfe gebracht werden sollte, nichts fruchteten, schritt man zur Gewalt. Die eidverweigernden Geistlichen und Bischöfe wurden eingekerkert oder verbannt. Die gesetzgebende Nationalversammlung, welche an Stelle der aufgelösten constituirenden (30. Sept. 1791) trat, machte die Verfolgung noch schlimmer. Sie verbot das Tragen geistlicher Kleider und verurtheilte alle Geistlichen, welche den Eid auf die Constitution verweigerten, zur Deportation. Der König verweigerte anfangs die Anerkennung dieses Decretes; er selbst hatte an seiner Kapelle unbeeidete Priester, aber seine Gefangensetzung im Tempel entfernte dieses Hinderniß für die Ausführung des Decrets. Sechshundert Priester wurden zu Avignon ermordet; während des allgemeinen Blutbades in den Tagen vom 2. bis 7. September folgten zu Paris weitere dreihundert Blutzeugen, unter denen sich ein Erzbischof und Bischof befand. Gleiches Loos theilten die Priester zu Versailles, Meaux, Chalons, Rennes und Lyon (Carron, Les confesseurs de la foi dans l'église gallicane à la fin du 18e siècle, Paris 1820, deutsch von Räß u. Weis, Mainz 1822 ff.; Barruel, Histoire du clergé de France pendant la révolution, London 1794 et 1804, deutsch von Collinet, Frankfurt u. Leipzig 1794). Die zur Auswanderung gezwungenen Bischöfe und Priester fanden liebevolle Aufnahme in Italien, Spanien, der Schweiz, selbst in England und dem protestantischen Norddeutschland. Wahrhaft gottlose Maßnahmen erließ die Nationalversammlung. Alle schwangeren Buhlerinnen erhielten regelmäßige Unterstützungen; die Ehescheidung wurde gestattet, so daß innerhalb zweier Jahre in Paris allein 5900 Ehen getrennt wurden. Da die königliche Gewalt suspendirt war, so trat am 21. September 1792 der Nationalconvent, aus 749 neu gewählten Deputirten bestehend, zusammen, um eine neue Verfassung zu machen. In demselben standen sich die beiden Parteien der Jacobiner und Girondisten gegenüber. Nach dem Sturze der letzteren begannen die Jacobiner unter Robespierre, Danton und Marat ihre bekannte Schreckensherrschaft (2. Juni 1793 bis 28. Juli 1794), während welcher 44 000 Revolutionstribunale mit ebenso vielen Guillotinen im Lande errichtet waren. Alles Christliche wurde vernichtet; ja um jede Erinnerung an dasselbe zu verwischen, wurde eine neue Zeitrechnung mit Decaden und republikanischen Festen eingeführt. Die Kirchen wurden niedergerissen oder zu sogenannten Vernunfttempeln umgewandelt. Am 7. November 1793 wurde der katholische Cultus für aufgehoben erklärt und an seine Stelle der Götzendienst der Vernunft ein-

geführt, dessen Priesterinnen liederliche Dirnen waren. Der constitutionelle Bischof Gobel von Paris erklärte öffentlich, daß er sich dem Willen des Volkes, welches keinen andern Cultus als den der Freiheit und Gleichheit wolle, beuge, und warf zum Zeichen hierfür Stab und Ring zur Erde, welche mit Füßen getreten wurden; die Mitra vertauschte er mit der rothen Jacobinermütze. Die satanische Bosheit und die menschliche Verrücktheit wurde immer größer: Gottes Dasein ward geläugnet, das Kreuz mit Füßen getreten, beim Feste der Vernunft (10. Nov. 1793) eine Opernsängerin auf einem Triumphwagen in Procession in die Notredamekirche zu Paris geführt und auf den Altar gesetzt. Endlich trieb man einen gotteslästerischen Unfug mit einer consecrirten Hostie. Wenn auch so die Gottesläugner und Christusfeinde Alles terrorisirten, so gelang es doch nicht, das ganze französische Volk gegen das Christenthum aufzuwiegeln. In der Bretagne, in Anjou und Poitou blieb man dem alten Glauben treu und ergriff für Gott, Kirche und König die Waffen. Hatten die Vendéer auch keinen Erfolg zu verzeichnen, so sorgten doch die Leiter des Nationalconventes durch ihre wahnsinnigen und blutigen Thaten bald selbst, daß eine Abkühlung und Reaction eintrat. Der Dictator Robespierre veranlaßte bereits 1794 den Convent, das Dasein eines höchstens Wesens und die Unsterblichkeit der Seele zu decretiren. Marat wurde ermordet, Danton enthauptet, und schließlich mußte Robespierre 28. Juli 1794 selbst das Schaffot besteigen. Nun kam die wirkliche Vernunft allmälig wieder zur Geltung. Ein Decret vom 30. Juli 1795 erlaubte wiederum die Ausübung des katholischen Cultus.

IX. Die Restauration der katholischen Kirche. Schicksale derselben bis zur Gegenwart. Nach kurzer Regierung des Directoriums (27. Oct. 1795 bis 9. Nov. 1799) nahm Napoleon als erster Consul die Zügel der französischen Republik in die Hand. Derselbe ließ sich von der Erkenntniß leiten, daß die Ueberzeugung der Jacobiner nicht die der großen Masse sei, und daß ein Volk ohne Religion sich nicht regieren lasse. In der Wiederherstellung des Katholicismus sah er daher eine mächtige Stütze für den Staat, für seine eigene Person aber hoffte er durch Wiedereinrichtung einer kirchlichen Ordnung den Clerus zu gewinnen und sich so den Weg zum Throne zu bahnen. Weniger daher von eigener religiöser Ueberzeugung als von Politik geleitet, ließ er den Papst bitten, Bevollmächtigte zur Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten zu schicken. Pius VII. sandte Spina, den Erzbischof von Corinth, und Caselli, den nachmaligen General der Serviten, nach Paris; Napoleon bestimmte zu Vertretern Frankreichs seinen Bruder Joseph, den Staatsrath Cretet und den Abbé Bernier. Auch sandte er Cacault als bevollmächtigten Minister Frankreichs nach Rom. Die Wiederherstellung einer kirchlichen Ordnung stieß auf große Schwierigkeiten, weil die Civilconstitution den Clerus gespalten hatte. Alle Diöcesen und Pfarreien waren von sogenannten constitutionellen Bischöfen und Pfarrern occupirt, während die rechtmäßigen Inhaber noch am Leben waren; viele beeidete Priester waren verheiratet, die Institution der Geistlichen und die Kirchengüter von den Laien usurpirt. Pius setzte zur Berathung der Angelegenheiten eine eigene Congregatio a latere ein und schickte, als Napoleon in Folge des langsamen Ganges der Berathungen unwillig wurde, Consalvi nach Paris mit der Vollmacht, zur Herstellung der Kirche in Frankreich alle nothwendigen und möglichen Zugeständnisse zu machen. Bei seiner Ankunft in Paris versammelte Napoleon alle constitutionellen Bischöfe und Pfarrer des Landes zu einem sogen. Nationalconcile (1801); auf demselben führte der berüchtigte Gregoire den Vorsitz und machte so merkwürdige Vorschläge, daß Napoleon an seinem Nationalconcil Ueberdruß bekam, mit Consalvi ein Concordat schloß (15. Juli 1801) und dem Nationalconcile befahl, sich aufzulösen. Pius mußte die noch lebenden und in verschiedenen Ländern zerstreuten Bischöfe zur Resignation aufforderen, wogegen er aber auch die Entlassung der constitutionellen ausbedang. (Näheres bei Gams, Gesch. der Kirche Christi im 19. Jahrh., Innsbruck 1856, I, 130 ff.; den Inhalt des abgeschlossenen Concordates s. im Art. Concordate III, 828 ff.; deutsch findet sich dasselbe bei Gams a. a. O. I, 114 ff.) Bei dem Bekanntwerden des Concordates hatten sich in Rom zwei Parteien gebildet; Pius entschied sich nach Erwägung der beiderseitigen Gründe für Ratificirung des Vertrages und gab in einem Breve vom 13. August die Beweggründe seines Entschlusses bekannt. Der Cardinal Caprara wurde zum Executor des Concordates bestimmt. Ebenso ratificirte auch Napoleon dasselbe trotz des großen Widerspruches, den dasselbe in Frankreich fand. Am 15. August 1801 erließ der Papst in einem Breve an die Bischöfe die Aufforderung zur Resignation. Von 81 noch lebenden Bischöfen kamen 45 der Bitte des Papstes nach, die übrigen 36 resignirten nicht; 14 Bischöfe, deren Diöcesen durch die neuen Eroberungen mit Frankreich verbunden wurden, legten ebenfalls ihr Amt nieder. Ebenso mußten auch 59 constitutionelle Bischöfe auf Verlangen sowohl des Papstes als auch der Regierung auf ihre Bisthümer verzichten. Die kirchliche Organisation Frankreichs erhielt indeß einen schweren Schlag durch die Aufhebung vieler Bisthümer. Es wurden, um nicht wieder errichtet zu werden, folgende 57 Diöcesen aufgehoben: Agde, Alais, Alet, Apt, Arles, Auxerre, Avranches, Bazas, Beziers, Terouane-Boulogne, Carpentras, Castres, Cavaillon, Châlons-sur-Saône, Cominges, Condom, Conserans, Dax, Dié, Dol, Embrun, Glandèves, Antibes-Grasse, Laon, Lavaur, Leictoure, Lescar, Lisieux, Lodève, Lombes, Maçon,

Mirepoix, Narbonne, Noyon, Oleron, Orange, Rieux, Riez, St. Malo, St. Omer, Saint-Paul-trois-Châteaux, St. Papoul, St. Pol de Léon, St. Pons de Tomières, Sarlat, Sénez, Senlis, Sisteron, Toul, Toulon, Tréguier, Uzès, Vabres, Vaison, Vence, Vienne und Xaintes. Andere Bisthümer wurden 1801 zwar aufgehoben, aber 1817 bis 1823 wieder errichtet. Es sind dieß folgende 24: Aire, Aux, Beauvais, Belley, Châlons-sur-Marne, Chartres, Fréjus, Gap, Luçon, Marseille, Montauban, Nevers, Nîmes, Pamiers, Périgueux, Perpignan, Le Puy, Rodez, St. Claude, St. Dié, Sens, Tarbes, Verdun und Viviers. Zum Ersatz für die unterdrückten wurde nur Versailles neu errichtet (9. April 1802). Die Zahl der Erzbisthümer wurde von 20 auf 9 reducirt: Paris erhielt 8, Besançon 5, Lyon 4, Aix 4, Toulouse 5, Bordeaux 3, Bourges 3, Tours 7 und Rouen 4 Suffragane (Gams, Series 476). Die Zahl aller Diöcesen war auf 48 gesunken. Auch wurden fast sämmtliche Feste aufgehoben. Hierdurch geärgert, sagten sich besonders in Belgien manche Katholiken von der Kirche los und bildeten die Secte der Stevenisten (Gams, Gesch. II, 12).

Die volle Wirkung des Concordats wurde von Napoleon selbst durch Zufügung der sogen. organischen Artikel (s. d. Art.) unmöglich gemacht. Vergeblich beschwerte sich der Papst über diese Zuthat. Das alte Gift des Gallicanismus ist somit im Organismus der katholischen Kirche Frankreichs geblieben. Indeß war doch einmal durch Napoleon wieder eine kirchliche Ordnung geschaffen, so daß sich die segensreiche Thätigkeit der Kirche, wenn auch nur innerhalb eng gezogener Grenzen, entfalten konnte. Die Regierung brachte für Unterhaltung des Gottesdienstes und des Clerus auch manche pecuniäre Opfer, wozu sie durch das Concordat sich nicht verpflichtet hatte (Gams, Gesch. II, 20); auch wurden für die aus dem Exile zurückkehrenden Bischöfe und Priester, welche kein Kirchenamt wieder erhielten, Pensionen ausgeworfen (ebd. 39). Pius VII. suchte auf seiner Reise nach Frankreich anläßlich der Krönung Napoleons der Kirche größere Freiheit zu verschaffen und erlangte solche in Bezug auf die Jurisdiction der Bischöfe und die Vorbildung für den geistlichen Stand. Die Zurücknahme der organischen Artikel verweigerte der Kaiser indeß (Gams II, 114 ff.). Bereits zu Paris war zwischen Napoleon und dem Papste eine Mißstimmung eingetreten, welche alsbald zum offenen Zwiespalte wurde. Der Kaiser hatte die Kirche und ihr Oberhaupt nur zur Erhöhung und Festigung seiner Macht gebraucht, und als er sich am Ziele sah, wendete er seine Macht gegen die Kirche, um auch in dieser Herr zu sein. An der Person des Papstes kühlte er seinen Groll durch die Einnahme des Kirchenstaates und, als Pius VII. über den Usurpator die Excommunication anheften ließ, durch Gefangennahme desselben und Hinschleppung nach Grenoble. Da der Papst durch nichts eingeschüchtert werden konnte, sich vielmehr weigerte, die von Napoleon ernannten Bischöfe zu bestätigen, gerieth dieser in arge Verlegenheit und berief zunächst (16. Nov. 1809) einen Kirchenrath, sodann (25. April 1811) ein Nationalconcil nach Paris; letzteres wurde zwar mit großem Eclat eröffnet, verlief aber ohne Resultat. Nach seinen unglücklichen Unternehmungen gegen Rußland suchte Napoleon mit dem Papste eine Aussöhnung und verhandelte fünf Tage lang persönlich mit ihm in Fontainebleau. Das Resultat dieser Verhandlungen sind jene elf unglücklichen Präliminarartikel zu einem neuen Concordate, welche am 25. Januar 1813 unterzeichnet wurden. Der Papst hatte durch dieselben indirect auf den Kirchenstaat verzichtet und bezüglich Frankreichs dem Kaiser gegenüber sich verpflichtet, alle von diesem ernannten Bischöfe innerhalb sechs Monaten zu bestätigen. Napoleon bezeichnete jene Abmachungen als „Concordat" von Fontainebleau (vgl. Pacca, Denkwürdigkeiten, Augsburg 1831, III, 66 ff.) und publicirte dasselbe als Staatsgesetz. Da aber der Papst nur unter der Bedingung, daß die ordentlich versammelten Cardinäle ihre Zustimmung geben würden, die Artikel als Grundlage einer künftigen Vereinbarung acceptirt hatte, so erklärte er nach diesem Vorgehen des Kaisers die Artikel für ungültig, protestirte gegen die erlittene Gewalt und verbot den Erzbischöfen, die vom Kaiser ernannten Bischöfe zu instituiren. (Vgl. Gams, Gesch. II, 228—340.)

Als Napoleon gestürzt war und die angestammte Königsfamilie auf den Thron zurückkehrte, besserte sich auch die Lage der Kirche. Zunächst wurde von Ludwig XVIII. die Abschließung eines neuen Concordates eingeleitet, und am 11. Juli 1817 das früher mit Franz I. abgeschlossene wiederhergestellt. Die aufgehobenen Bisthümer sollten bis zu einer Zahl, welche nothwendig erachtet würde, wiederhergestellt werden. Aber die Kammern verwarfen das Concordat, weil die Zahl der Bisthümer zu groß erschien und manche Bestimmungen desselben den sog. gallicanischen Freiheiten widersprächen. Doch kam 1822 mit Zustimmung der Kammern ein provisorischer Vertrag zwischen dem Papste und dem Könige zu Stande, wonach 14 erzbischöfliche und 66 bischöfliche Sitze, die Capitel der Cathedralkirchen, Seminarien und theologische Lehranstalten errichtet wurden. Es war endlich auch eine gründliche Restauration nöthig geworden. Obgleich 1823 bereits 200 Priester mehr ordinirt wurden, als starben, so fehlten doch noch zur Besetzung der Stellen 13 000 Priester. Im J. 1826 war die Zahl der Geistlichen schon auf 36 000, die der Seminaristen auf 40 000 gestiegen. Der König wies 3 900 000 Franken zur Verbesserung des Einkommens der Geistlichkeit an, und nachdem Chateaubriand (1817) dem Clerus das Recht zur Annahme von liegenden Gütern erkämpft hatte, belief sich die Summe aller Schenkungen in kurzer Zeit auf 2 000 000

Franken. Die Priester der Mission wurden (1816) ihrer Bestimmung zurückgegeben und leisteten Aushülfe in den verwaisten Gemeinden. Die wiedereingesetzte Congregation der Väter vom heiligen Geiste stiftete Segen durch ihre Missionen; die Schulbrüder und Ursulinerinnen übernahmen von Neuem den Unterricht der Jugend, der Abbé Arnoux bemühte sich um die Besserung der Verbrecher. Bereits 1825 hatten die verschiedenen weiblichen Congregationen 2833 Anstalten. Das Bedeutendste geschah in Frankreich zu unserer Zeit durch die 1822 zu Lyon erfolgte Stiftung des Vereines zur Verbreitung des Glaubens. Geistreiche Schriftsteller vertheidigten den katholischen Glauben gegen den Unglauben und Gallicanismus; besonders zu nennen sind Chateaubriand, Lamartine, Boulogne, de Maistre, Bischof Frayssinous und Cardinal Bonald (s. d. Artt.). Es bildete sich schon frühzeitig „die katholische Gesellschaft zur Verbreitung guter christlicher Bücher", an deren Spitze der Herzog von Montmorency stand. Unter Karl X. (1824—1830), welcher eifriger als sein Vorgänger entschlossen war, die katholische Religion zum Gemeingut des Volkes zu machen, erhob sich die glaubensfeindliche Partei der sogen. Liberalen gegen Thron und Altar. Abermals wurden den Jesuiten ihre Schulen genommen (Gams, Geschichte III, 64), die Zahl der Seminaristen des Landes auf 20 000 beschränkt, die Jesuiten endlich ganz ausgewiesen. Der Geist Voltaire's zeigte sich besonders in Feindseligkeiten gegen die Volksmissionen, bei denen meist tumultuarische Auftritte vorkamen (Gams III, 67). Die Revolution im Juli 1830 endlich führte gleiche Greuel, wie die große Revolution von 1793, wenn auch in kleinerem Maßstabe, für die Kirche herbei und vertrieb den rechtmäßigen König. Der Herzog Ludwig Philipp bestieg als „Bürgerkönig" den Thron. Unter ihm wurde die katholische Religion nicht mehr als Staatsreligion, sondern nur als die der Mehrzahl der Franzosen anerkannt, weßhalb Viele seine Regierung als eine neue Epoche des Protestantismus in Frankreich beglückwünschten (vgl. Gams, Geschichte III, 72 ff., und Boost, Neueste Geschichte Frankreichs 344 ff.). Manche Irrthümer traten jetzt an's Licht. Zunächst förderte Lamennais (s. d. Art.) im l'Avenir und seinen Flugschriften manche Irrlehre zu Tage, sodann glaubte Abbé Chatel zur Stiftung einer Nationalkirche sich berufen, die Tempelherren und St. Simonisten (s. d. Art.) traten wieder auf; letztere proclamirten offen ihre atheistisch-communistischen Lehren. Hierdurch wurde die Julireigerung zum Bunde mit der Kirche getrieben und wandte ihr Hauptaugenmerk vorzüglich auf Hebung der Volksschule. Gleiches that auch der Clerus, und 1841 wirkten bereits 2136 Schulbrüder und 10 371 Schwestern aus verschiedenen Congregationen an den Volksschulen Frankreichs, welche den Laienschullehrern eine starke Concurrenz machten (vgl. Katholik, Jahrg. 1841, Heft 1 u. 3). Frankreich hatte abermals das Glück, einen vortrefflichen Episcopat zu besitzen, welcher unter Anderem durch Einführung von jährlichen Priesterexercitien den Clerus in sittlicher Beziehung hob. Auch die wissenschaftlichen Studien lebten auf, Männer wie Didot, Gaume, Caillou, Migne u. A. besorgten neue schöne und wohlfeile Ausgaben der Kirchenväter, Dogmatiker, Exegeten und Kanzelredner, Pitra und Boissonade treffliche Publicationen vielfach noch unbekannter Stücke der älteren christlichen Literatur. Für tiefere und geistvollere Auffassung der katholischen Lehre sorgten durch ihre Schriften Gousset, Dupanloup, Gerbet, Bautain, Pie, Darboy, Montalembert, Lacordaire, Rio, Marcel de Serres, Blanc, Bonnet, Martinet, Freppel, Ségur, Guéranger, Receveur, Rohrbacher, Ozanam, Nicolas u. A. (s. d. Art. Französische Literatur). Treffliche Kanzelredner, welche sich einem Bossuet und Massillon würdig anschlossen, waren Legris-Duval, Giraud, Sibour, Ravignan, Lacordaire, Felix u. A. Die Zeitschriften Ami de la religion (von Picot), Université catholique, Union catholique, Univers, Correspondant hoben Glauben und Wissen. Für auswärtige Missionen, Wohlthätigkeit (besonders durch den Liebesbund des hl. Franz von Regis) und Volksunterricht (Sonntagsschulen) leistete Frankreich Hervorragendes.

Die Februarrevolution von 1848, welche von Frankreich ausging, brachte überall mehr politische Freiheit und wirkte auch auf die Kirche zurück. Auch in Frankreich fielen theilweise die Fesseln, in welche dieselbe geschlagen war, wenngleich die organischen Artikel nicht aufgehoben wurden. Das neue Unterrichtsgesetz von 1850 brachte Unterrichtsfreiheit. Napoleon III. als Kaiser gab der Kirche eine freiere Bewegung. Alte Kirchen ließ er restauriren, neue erbauen (Alzog II, 645); das Bisthum Laval wurde am 30. Juni 1855 errichtet (Gams, Series 560), Rennes am 3. Januar 1859 zum Erzbisthum erhoben (ebend. 607), neue Anordnungen für die Pflege des religiösen Lebens im Militär erlassen. Bei der Ernennung der Bischöfe hatte Napoleon stets das Wohl der Kirche im Auge, so daß sein Land unter ihm auf allen Bischofssitzen würdige und äußerst thätige, auf mehreren Sitzen aber wirklich hervorragende Hirten besaß. Auch der Gallicanismus fing an zu schwinden, und es zeigte sich im Episcopate wirkliche Katholicität (Alzog II, 645). Der französische Clerus aber zeichnet sich durch Frömmigkeit und gelehrte Bildung vortheilhaft aus; indeß dürfte seine Ueberschwänglichkeit, sein Nationalgefühl und sein theilweise jansenistischer Rigorismus eine Minderung erfahren. Unter dem zweiten Kaiserreiche mehrten sich die Ordensniederlassungen und Congregationen; Benedictiner, Kapuziner, Dominicaner, Karthäuser, Trappisten und Jesuiten, Lazaristen, Sulpicianer und Schulbrüder fanden weite Verbreitung (vgl. Hettinger,

Die kirchlichen und socialen Zustände in Paris, Mainz 1852; ders., Aus Welt und Kirche, Freiburg 1885, II, 382 ff.; Hist.-pol. Blätter von Jahrg. 1861 an). Im Jahre 1854 zählten die Schulen der Brüder des christlichen Unterrichts 243 699, die der übrigen Brüdercongregationen 77 600 Schüler; im J. 1867 bestanden 3100 solcher Ordensschulen. Im J. 1860 waren in Frankreich 2972 gesetzlich anerkannte Häuser weiblicher Ordensgesellschaften, von denen sich 553 dem Unterrichte, 302 dem Krankendienste, 2101 beiden zugleich, 16 der Contemplation und Adoratio Sanctissimi widmeten. Fast zwei Drittel sämmtlicher Mädchen des ganzen Landes wurden von Ordensschwestern erzogen. Für den höhern Unterricht der weiblichen Jugend sorgten die Frauen vom Sacré-Coeur und die Ursulinerinnen. Das kirchliche Vereinswesen blühte, für auswärtige Missionen leistete Frankreich das Meiste unter allen christlichen Ländern. Bischof Janson von Nancy gründete den Verein der Kindheit Jesu, Baron Chonchy bildete einen Verein für die Schulen des Orients, der weltbekannte Lyoner Missionsverein brachte in Frankreich allein jährlich vier Millionen Franken zusammen, das große Pariser Seminar für die auswärtigen Missionen und mehrere Orden und Congregationen (besonders die Eudisten und Väter vom heiligen Geist) sandten zahlreiche Missionare alljährlich in die Heidenländer. Viele von ihnen sind mit der Krone des Martyriums geschmückt (vgl. Katholische Missionen, Freiburg bei Herder, 1874 ff.). Auch die theologischen und philosophischen Studien erhielten neuen Aufschwung (vgl. über die Einzelheiten Alzog II, 647 ff.). Der Sturz Napoleons und die Proclamation der Republik (1871) brachte für Frankreich eine böse Wendung. Die der Kirche feindselige Partei gibt gegenwärtig den Ausschlag und richtet in der katholischen Kirche Frankreichs schlimme Verwüstungen an.

X. **Gegenwärtige kirchliche Eintheilung des Landes.** Nach der Volkszählung von 1876 hatte Frankreich 36 905 788 Einwohner (Andree, Geographisches Handbuch, Bielefeld und Leipzig 1882, 684; Hist.-pol. Blätter LXXVIII, 801 ff.) gegen 36 102 921 Einwohner im Jahre 1872. Im letzteren Jahre fanden sich 35 387 703 Katholiken, 580 757 Protestanten aller Schattirungen, 49 439 Juden, 3071 Mohammedaner, 81 951 Religionslose vor (ebendas. 685), so daß Frankreich als ganz katholisches Land anzusehen ist. Auf die inzwischen eingetretene Zunahme läßt die untenstehende Tabelle einen Schluß machen. Frankreich ist in 84 Diöcesen eingetheilt, welche 17 Kirchenprovinzen bilden und zwar: 1. Paris mit den Suffraganbisthümern Chartres, Meaux, Orléans, Blois und Versailles. 2. Lyon mit Autun, Langres, Dijon, St. Claude und Grenoble. 3. Rouen mit Bayeux, Evreux, Séez und Coutances. 4. Sens mit Troyes, Nevers und Moulins. 5. Reims mit Soissons, Châlons, Beauvais und Amiens. 6. Tours mit Le Mans, Angers, Nantes und Laval. 7. Bourges mit Clermont, Limoges, Le Puy, Tulle und Saint-Flour. 8. Alby mit Rodez, Cahors, Mende und Perpignan. 9. Bordeaux mit Agen, Angoulême, Poitiers, Périgueux, La Rochelle und Luçon. 10. Auch mit Aire, Tarbes und Bayonne. 11. Toulouse mit Montauban, Pamiers und Carcassonne. 12. Aix mit Marseille, Fréjus, Digne, Gap, Ajaccio und Nizza. 13. Besançon mit Verdun, Belley, St. Dié und Nancy. 14. Avignon mit Nîmes, Valence, Viviers und Montpellier. 15. Cambrai mit Arras. 16. Rennes mit Quimper, Vannes und Saint-Brieuc. 17. Chambery mit Annecy, Maurienne und Tarentaise.

Nach der in La France ecclésiastique, Paris 1885, gegebenen Statistik vertheilen sich die ordentlichen Seelsorgsstellen auf die einzelnen Diöcesen in folgender Weise:

Nr.	Diöcese.	Bevölkerung.	Pfarreien.	Succursalen.	Staatlich dotirte Vicariate.
1	Agen	312 081	47	397	49
2	Aire	301 143	28	294	64
3	Aix	189 629	23	106	39
4	Ajaccio . . .	272 639	70	350	127
5	Alby	359 223	49	448	78
6	Amiens . . .	550 837	60	608	96
7	Angers . . .	523 491	37	379	211
8	Angoulême .	370 822	30	332	12
9	Annecy . . .	267 496	29	270	189
10	Arras . . .	819 022	52	689	88
11	Auch	281 532	29	480	123
12	Autun . . .	625 589	65	457	102
13	Avignon . .	242 021	29	144	88
14	Bayeux . . .	439 830	73	640	172
15	Bayonne . .	434 366	43	450	103
16	Beauvais . .	404 555	39	501	40
17	Belley . . .	363 472	36	404	120
	Transport:	6 757 748	739	6949	1701

Nr.	Diöcese.	Bevölkerung.	Pfarreien.	Succursalen.	Staatlich dotirte Vicariate.
	Transport:	6 757 748	739	6949	1701
18	Besançon . .	680 976	60	814	163
19	Blois	275 713	28	266	26
20	Bordeaux . .	748 703	79	435	153
21	Bourges . .	639 110	65	430	63
22	Cahors . . .	280 269	33	449	74
23	Cambrai . .	1 603 259	67	598	233
24	Carcassonne .	327 942	37	387	49
25	Châlons . .	236 688	24	313	18
26	Chambéry . .	164 424	18	153	46
27	Chartres . .	280 097	25	151	25
28	Clermont . .	566 064	54	447	193
29	Coutances . .	526 377	61	613	381
30	Digne . . .	131 918	35	314	39
31	Dijon . . .	382 819	38	477	32
32	Evreux . . .	364 291	37	546	41
33	Fréjus . . .	387 000	37	202	82
	Transport:	14 353 398	1437	13 544	3319

Nr.	Diöcese.	Bevölkerung.	Pfarreien.	Succursalen.	Staatlich dotirte Vicariate.
	Transport:	14 353 398	1437	13 544	3319
34	Gap	121 787	26	219	28
35	Grenoble . .	621 639	51	530	108
36	Langres . . .	254 876	28	416	43
37	Laval . . .	344 881	31	265	175
38	Limoges . .	628 114	70	404	88
39	Luçon . . .	421 642	36	262	144
40	Lyon	1 341 306	79	589	418
41	Le Mans . .	438 917	38	350	120
42	Marseille . .	399 399	11	81	26
43	Meaux . . .	348 991	39	402	37
44	Mende . . .	143 565	26	191	143
45	Montauban .	217 056	32	296	46
46	Montpellier .	441 527	43	310	40
47	Moulins . .	416 759	31	281	77
48	Nancy . . .	419 317	34	463	37
49	Nantes . . .	625 625	52	208	245
50	Nevers . . .	347 576	35	272	37
51	Nice	226 621	24	121	46
52	Nîmes . . .	423 804	46	237	76
53	Orléans . .	368 526	41	293	63
54	Pamiers . .	240 601	22	321	42
55	Paris . . .	2 799 329	39	105	47
56	Périgueux . .	495 037	69	466	72
57	Perpignan .	208 855	26	196	76
58	Poitiers . . .	690 398	69	574	133
59	Le Puy . . .	316 461	33	243	216
	Transport:	27 656 007	2468	21 639	5902

Nr.	Diöcese.	Bevölkerung.	Pfarreien.	Succursalen.	Staatlich dotirte Vicariate.
	Transport:	27 656 007	2468	21 639	5902
60	Quimper . .	681 564	48	262	330
61	Reims . . .	516 755	47	545	28
62	Rennes . . .	615 480	60	323	418
63	La Rochelle .	466 416	46	325	56
64	Rodez . . .	415 075	51	617	237
65	Rouen . . .	814 068	63	595	121
66	Saint-Brieuc	627 585	48	354	437
67	Saint-Claude	285 263	34	356	59
68	Saint-Dié . .	406 862	32	354	74
69	Saint-Flour .	236 190	24	288	208
70	Saint-Jean de Maurienne	69 000	10	77	29
71	Séez	376 126	45	467	169
72	Sens	357 029	49	440	16
73	Soissons . .	556 891	39	538	47
74	Tarbes . . .	236 474	28	300	145
75	Tarentaise . .	68 000	7	79	26
76	Toulouse . .	478 009	44	507	99
77	Tours . . .	329 160	36	253	50
78	Troyes . . .	255 217	40	423	10
79	Tulle	317 240	34	257	81
80	Valence . . .	313 763	37	314	77
81	Vannes . . .	521 614	38	239	340
82	Verdun . . .	289 861	30	444	60
83	Versailles . .	577 798	64	520	63
84	Viviers . . .	376 867	37	334	147
	Summe:	37 844 314	3459	30 850	9229

Dem Erzbischof von Bordeaux unterstehen außerdem noch die drei Bisthümer in den Colonien Basse-Terre, St. Denis und Fort de France. Für die ostafrikanischen Besitzungen ist unter Napoleon III. das Erzbisthum Algier mit den Suffraganbisthümern Constantine und Oran gegründet worden.

Literatur außer der bereits angeführten: Gallia christiana, 13 voll., Par. 1715—1785, voll. 14—16, ib. 1856—1865; Fisquet, La France pontificale, 3 vols., Par. 1867 ss.; Guettée, Hist. de l'église de France, 12 vols., Par. 1847—1856; Jager, Hist. de l'église cathol. de France depuis son origine jusqu'au concordat de Pie VII, 19 vols., Par. 1862—1873; Lotheisen, Literatur und Gesellschaft in Frankreich zur Zeit der Revolution, Wien 1872. Die specielle Literatur über die einzelnen Bisthümer findet sich bei Gams, Series verzeichnet. [Grube.]

Franz de Accoltis, Rechtsgelehrter des 15. Jahrhunderts, nach seiner Vaterstadt meist von Arezzo genannt. Beiläufig 1418 geboren, erhielt er 1440 eine Professur an der Rechtsschule zu Bologna; doch bekleidete er dieselbe nur bis 1445. Er wechselte häufig seinen Lehrstuhl; Professor der Rechte war er 1448—1454 in Ferrara, 1454 in Siena, 1457—1461 wieder in Ferrara, 1466—1479 in Siena, 1479 bis 1484 in Pisa. Inzwischen war er unter Anderm 1461—1466 in Mailand an den Hof des Herzogs Franz Sforza gekommen; diesem blieb er auch später verbunden und unternahm in dessen Auftrag 1472 eine Reise nach Rom. Daß er gegen die von Sixtus IV. über Lorenz de' Medici und Florenz verhängten Censuren deßwegen so scharf sich geäußert habe, weil er vergeblich den Purpur erhofft hatte, ist unerwiesen. Franz starb in Pisa Ende 1485 oder Anfang des folgenden Jahres. Er übte als Lehrer, offenbar durch seine gewaltige und originelle Persönlichkeit unterstützt, einen bedeutenden Einfluß und große Anziehung auf die Schüler aus. Er war nicht nur in den Rechten erfahren; auch die schönen Wissenschaften pflegte er, insbesondere werden seine italienischen Gedichte gerühmt. In seinen juristischen Schriften erscheint aber, wie in den Werken der Zeitgenossen, die Form gewaltig vernachlässigt. Er hinterließ Vorlesungen zu den Digesten, d. i. breite Erklärungen zu einzelnen Theilen derselben, eine Lectura super decretalibus, ed. Bonon. 1481, und Consilia s. responsa juris, ed. Pisis 1482. (Vgl. Savigny, Gesch. des Römischen Rechts im Mittelalter VI, 1850, 328—341; Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts II, 1877, 333 f.). [R. v. Scherer.]

Franz von Arezzo, O. M., aus der Familie de' Pitigiani, Generaldefinitor der Observanten und Hofprediger des Großherzogs Franz I. von Toscana, geb. um 1553, gest. 1616, ein bedeutender Scotist, schrieb Summa theologiae speculativae et moralis, et comm. scholastica in tertium et quartum Sententia-

rum librum Duns Scoti in IV partes distributa, Venet. 1581—1619; Expositio in formalitates Ant. Siretti, ib. 1606; Comm. literaria in Genesim scholastica methodo, ib. 1615; In VIII libros physicorum Aristotelis, ib. 1617; Criminale canonicum, ib. 1617, Perus. 1669. (Vgl. Mazzuchelli, Gli scrittori d'Italia I, 2, Bresc. 1753, 1024.) [Streber.]

Franz von Assisi, der seraphische Heilige, Stifter der Minderbrüder, der Clarissen und des sogenannten dritten Ordens, ist unter den vielen Heiligen der katholischen Kirche eine durchaus eigenthümliche Erscheinung, ein Abbild Christi gleich allen anderen, aber eines mit durchaus charakteristischem, scharfem Gepräge. Dieser wunderbare Mann zog in der letzten Periode seines kurzen Lebens die Augen Aller, vom Papste bis zum Bettler, auf sich und zahlreiche begeisterte Jünger aus allen Ständen und Ländern an sich; er übte tiefgreifenden und nachhaltigen Einfluß auf Mit- und Nachwelt, inspirirte für Jahrhunderte große Künstler, Dichter und Schriftsteller und that dieß Alles nicht durch äußere, natürliche Gaben und Mittel, sondern durch die Fülle der Gnade, durch die Macht des Geistes, durch sein übernatürliches Leben. Das sprach er selbst aus, als er auf die Frage des Bruders Massäus, woher es ihm gekommen, daß die ganze Welt ihm nachliefe, ihm, der weder schön, noch reich, noch gelehrt sei, knieend und mit gen Himmel erhobenen Augen die Antwort gab: „Willst du wissen, woher mir das? Das ist mir gekommen aus den allerheiligsten Augen des allmächtigen Gottes, welche ebenso klar Gute wie Böse durchschauen. Denn diese allerheiligsten Augen Gottes sahen keinen größern Sünder auf Erden als mich, unter den Menschen keinen unverständigern, unter den Creaturen keine armseligere; deßhalb hat er mich als ein Werkzeug angenommen und vor den Uebrigen erwählt, um ein wunderbares Werk auf Erden anzufangen und zu vollenden" (Opera omnia S. Franc., Colloq. 12, ed. Joan. de la Haye, Paris. 1641, 73). Es können hier nur aus dem äußern Leben des Heiligen in dürftiger Skizze die wichtigsten Thatsachen nach den älteren, unten angegebenen Quellen hervorgehoben werden.

In Assisi, der am Berge gelagerten Stadt des schönen Thales von Spoleto, wurde Franz geboren, nach gewöhnlicher Angabe 1182, nach P. Panfilo, Cristofani u. A. in den letzten Monaten des Jahres 1181. Sein Vater war Pietro di Bernardone, ein ebenso reicher als hartherziger und habsüchtiger Kaufmann; seine Mutter war die milde Pica, eine Französin aus der Provence, welche dem Hause der Grafen Boulemont entstammt sein soll. Unzuverlässig, ja unwahrscheinlich ist die Angabe Papini's, daß der Vater zu der Familie Moriconi gehört habe, von welcher ein Zweig von Pisa über Lucca nach Assisi gekommen sei. Der Knabe, bei der Taufe Johannes, später von seinem Vater Francesco („Französchen") genannt, lernte ein wenig Latein in der Schule, aber von seiner Mutter geläufig Französisch, und wurde dann von seinem Vater für sein Geschäft ausgebildet. Doch der hochstrebende Sinn des Jünglings war nicht auf Gewinn und Reichthum, wohl aber auf den Glanz irdischer Ehren und Feste gerichtet; er war bei fröhlichen Gelagen, aber auch den Armen gegenüber freigebig bis zur Verschwendung, übrigens abhold allem Gemeinen, auch den fleischlichen Ausschweifungen. Gottes Hand zerstörte allmälig die Trugbilder irdischer Hoffnungen, denen er anfangs nachgejagt hatte. In dem Kriege, den seine Vaterstadt mit Perugia führte, ward er 1202 gefangen genommen und ertrug ein Jahr lang harten Kerker, blieb aber ungebeugt und heiter. Eine längere Krankheit und innere Gnadenwirkungen wendeten ihn vom Jahre 1205 an mehr zu Gott hin. Als er in Folge eines falsch ausgelegten Traumgesichtes mit einem Ritter nach Apulien gehen wollte, um Walther von Brienne Heerfolge zu leisten, wurde er durch eine Krankheit gezwungen, heimzukehren. Nun an einsamen Orten lange betend, empfing er vom Vater des Lichtes besondere Erleuchtungen und geistige Ansprachen, namentlich über die Worte (Luc. 9, 23): „Wenn jemand mein Jünger sein will, so verläugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich täglich und folge mir nach." Bald überwand er seinen Abscheu gegen die Aussätzigen und erwies ihnen alle Liebe und Dienste. Als er in dem zerfallenen Kirchlein St. Damian vor einem Crucifixe innig betete, hörte er die Worte: „Franciscus, geh' und stelle mein Haus wieder her, das, wie du siehst, ganz zusammenfällt." Er verstand diese Worte von dem Aufbau der materiellen Kirche und beeilte sich, aus dem Geschäfte seines Vaters für diesen Zweck eine Geldsumme zusammenzubringen. Dieß empörte seinen Vater, und die hieraus entstandene Verfolgung vollendete seinen Bruch mit der Welt und seine vollständige Hingabe an Gott. Von seinem Vater schwer mißhandelt und eingekerkert, von seinen Mitbürgern als ein Wahnsinniger angesehen, verspottet und verfolgt, lernte er, die Schmach des Kreuzes um Christi willen nicht nur nicht zu fürchten, sondern auch zu lieben und in ihr sich zu rühmen. Als sein Vater ihn vor dem Bischof der Stadt, Guido Secondi, zu erscheinen zwang und forderte, daß er dem Rechte der Erbschaft entsage, entäußerte er sich freudetrunken selbst seiner Kleider, betheuerte, daß er nun erst recht Gott seinen Vater im Himmel nennen dürfe, und verließ in schlechtestem Bettlergewande seine Vaterstadt (Anfang des Jahres 1207). Als er auf dem Wege nach Gubbio in einem Walde Gottes Lob in französischer Sprache sang und von Räubern gefragt wurde, wer er sei, antwortete er: „Ich bin ein Herold des großen Königs." Bald kehrte er, eingedenk des ihm gewordenen Auftrages, in der üblichen Kleidung eines Eremiten nach Assisi zurück, sammelte unter Verspottung und Mißhandlung Material und Almosen für die Her-

stellung der erwähnten Kirche sowie für seinen kärglichen Unterhalt, und führte mit unsäglichen Beschwerden und harter Arbeit die Restauration zu Ende. Mit wachsendem Muthe unternahm er es, auch eine zerfallene, dem hl. Petrus geweihte Kapelle und dann auch das uralte, den Benedictinern gehörige Kirchlein Maria von den Engeln, Portiuncula genannt, welches eine starke halbe Stunde von Assisi entfernt ist, in gleicher Weise herzustellen. Der zuletzt genannte Ort war dem Heiligen vor allen anderen auf Erden lieb; hier verharrte er Tag und Nacht im Gebete, hier legte er den Grundstein seines Ordens, und hier empfahl er sterbend seinen Brüdern, nie dieses der seligsten Jungfrau so liebe Kirchlein zu verlassen. Etwa zwei Jahre dauerten diese äußeren Arbeiten und Bedrängnisse, unter welchen Franz von Tag zu Tag innerlich an Licht und Kraft erstarkte.

Am 24. Februar 1209 (Wadding gibt wohl irrthümlich das Jahr 1208 an) hörte Franz, als er in St. Maria von den Engeln der heiligen Messe beiwohnte, die Worte des Herrn vorlesen (Matth. 10, 7. Luc. 9, 39), daß seine Jünger hinausgehen und das Evangelium verkünden, daß sie kein Gold und Silber, kein Geld im Gürtel, keine Reisetasche, keine Schuhe noch Reisestab haben sollten. Diese Vorschrift entsprach vollständig dem innern Drange seines Geistes; jene Worte erschienen ihm als ein speciell an ihn gerichteter Befehl Gottes und offenbarten ihm mit überwältigender Gewißheit seinen Beruf und die Idee seines Ordens. „Das ist's," rief er aus, „was ich wünsche, was ich von ganzem Herzen verlange." Sofort warf er die Schuhe, den Stab, die Tasche, das Geld bei Seite, und statt des ledernen Riemens umgürtete er mit einem Strick eine „in Kreuzesform gestaltete Tunica" (Thomas v. Celano). Von diesem Jahre und Tage wird mit Recht die Stiftung des Ordens der Minderbrüder gerechnet; doch ist zu beachten, daß dieselbe in den alten Quellen meistens zwei Jahre früher datirt wird, nämlich von dem Tage, an welchem Franz vor dem Bischof auf sein Vermögen Verzicht leistete (1207). Diese Verschiedenheit hat große Verwirrung in die chronologischen Angaben gebracht (vgl. P. Panfilo, Storia compendiosa I, c. 7). Sobald der Heilige alles Erdengut mit Füßen getreten und für sich, wie für seinen Orden, die Perle der evangelischen und apostolischen Armut gewonnen hatte, begann er auch den andern Theil seines Berufes auszuführen, nämlich den Völkern das Reich Gottes und die Buße zu verkündigen. Einstweilen that er dieß noch nicht in förmlichen Predigten. In Assisi begann er der friedelosen Welt den Frieden Gottes durch Flucht der Laster und Uebung der Tugenden in überaus einfachen, aber mit Kraft von Oben die Herzen zerknirschenden Worten zu verkünden; immer begann er mit dem Satze: „Der Herr gebe euch den Frieden." Wenige Wochen darauf schlossen sich ihm mit unerschütterlicher Treue seine ersten Gefährten an: Bernhard von Quintavalle, ein reicher Mann, dann Petrus Cataneus, Canoniker der Cathedrale, aber nicht Priester, und acht Tage später Aegidius (Gilles), alle drei aus Assisi. Zuerst mußten sie ihre ganze Habe den Armen geben; dann führte der Mann Gottes sie in eine rasch errichtete, armselige Hütte bei Maria von den Engeln, gab ihnen das Ordenskleid und ging bald darauf mit ihnen auf kleine Missionsreisen, um dem Volke durch Beispiel und schlichte Worte die Buße zu predigen, wobei ihnen Spott und Unbilden in Fülle zu Theil wurden. In kurzer Frist folgten dem Heiligen schon elf Jünger, unter ihnen ein Priester von Assisi mit Namen Sylvester. Da sagte Franz zu seinen Brüdern: „Lasset uns zu unserer Mutter, der heiligen römischen Kirche, gehen und dem Papste anzeigen, was der Herr durch uns zu wirken angefangen hat, damit wir nach seinem Willen und Befehl fortsetzen, was wir angefangen haben." Er schrieb nun seine erste, sehr kurze Regel nieder. „Denn er hat mehrere Regeln gemacht und erprobt, bevor er diejenige verfaßte, welche er zuletzt den Brüdern hinterließ" (Legend. trium Socior. c. 9 in fin.). Im Mai wahrscheinlich desselben Jahres erschien er vor dem Papste Innocenz III. und erhielt auch nach einigen Schwierigkeiten, nicht ohne besondere Einwirkung Gottes auf den Papst, eine mündliche Bestätigung seiner damals ganz neu erscheinenden Lebensweise. „Knieend versprach er demüthig und andächtig dem Papste Gehorsam und Ehrerbietung; die anderen Brüder aber versprachen nach dem Befehle des Papstes in gleicher Weise dem sel. Franciscus Gehorsam und Ehrerbietung" (Legend. trium Socior.). Auch wollte der Papst, daß seine Gefährten sämmtlich durch Annahme der Tonsur den Rang von Clerikern erhielten, sowie, daß sie mit Erlaubniß ihres Meisters predigen dürften. Freudig kehrten Alle nach Assisi zurück. Nach kurzem Aufenthalt in einer Hütte bei Rivotorto erhielt Franz von dem Abt des am Berge Subasio liegenden, 1399 zerstörten Benedictinerklosters das geliebte Kirchlein Maria von den Engeln, die Wiege seines Ordens, mit dem nächsten Terrain zu bleibendem Gebrauche gegen einen jährlichen Zins von einigen Fischen. Jetzt entfaltete er die Fülle seines Geistes, und mit päpstlicher Erlaubniß und Sendung das Evangelium verkündend, trat er auf „als wahrer Herold Gottes, wie eine Erscheinung aus der andern Welt". Andere ausgezeichnete Brüder schlossen sich ihm an, namentlich die Brüder Leo, „das Schäflein Gottes", später Secretär und Beichtvater des Heiligen, Rufinus und Massäus. In äußerster Armut, oft nur von mühsam erbettelten Rüben statt des Brodes lebend, genossen die Erstlinge des Ordens in himmlischer Freude und Liebe die Fülle des in Franciscus wirksamen Geistes. Die alten Legenden berichten, daß der heilige Stifter damals oft über sich hinaus in ein göttliches Licht ganz verzückt wurde, so daß er vieles Zukünftige,

namentlich die bevorstehende Ausbreitung seines Ordens, aber auch dessen Prüfungen und Verfall offenbart habe. Unvergleichlich schön schildert Thomas von Celano (Legend. I, p. 1, c. 15—17) das Leben dieser ersten Brüder, welche minores, die Minderen, sein und heißen wollten. Neue und weiterhin, namentlich nach Toscana ausgedehnte Missionsreisen bewirkten wunderbare Bekehrungen und Zunahme der Brüder, unter welchen der 1211 eingetretene Bruder Elias (s. d. Art.) besondere Erwähnung verdient. Am Ende der Fastenzeit 1212 verließ auch die edle Clara degli Scifi, Tochter des Grafen von Sassorosso und der Hortulana bei Fiumi, Familie und Welt, übergab sich der geistlichen Leitung des hl. Franz und übertrug den Geist desselben auf das weibliche Geschlecht als Eckstein und Mutter des sog. zweiten Ordens oder der Armen Frauen, gewöhnlich Clarissen genannt (s. d. Art. Clara). Zwölf Jahre später schrieb Franz für sie eine besondere, vom heiligen Stuhl approbirte Regel.

Wahrscheinlich schon in dem Jahre 1212 wurde das erste Generalcapitel bei St. Maria von den Engeln gehalten, da die erste Regel bestimmte, daß zweimal im Jahre ein solches dort sollte stattfinden. In der zweiten Regel wird diese Anordnung reducirt, nämlich so, daß dort die Minister in Italien jährlich einmal, die ausländischen aber nur alle drei Jahre sich einfinden sollten; in der letzten, noch jetzt geltenden Regel heißt es allgemein „einmal in drei Jahren". Ein glühendes Verlangen, den Mohammedanern das Evangelium zu predigen und für Christus den Martyrtod zu sterben, trieb den Heiligen, sich 1213 in Ancona nach dem Orient einzuschiffen, indem er den Bruder Petrus Cataneus als seinen Stellvertreter zurückließ. Durch widrige Winde genöthigt, mußte er von Slavonien nach Italien zurückkehren. Auch im folgenden Jahre wurde sein Plan, von Spanien aus in derselben Absicht nach Marocco zu gehen, durch eine Krankheit vereitelt. Doch ist er damals in Spanien gewesen und soll dort auch einige Klöster gegründet haben. In dasselbe Jahr fällt sicher die Gründung des berühmten Klosters auf dem vom Grafen Orlando angebotenen Berge Alvernia in Toscana. Bei Gelegenheit des 1215 gehaltenen großen vierten Concils vom Lateran traf Franz in Rom mit dem hl. Dominicus zusammen und schloß mit diesem von demselben apostolischen Geiste erfüllten Manne die innigste, in Gott gegründete Herzens- und Geistesvereinigung. Auch erhielt er von Neuem die mündliche Bestätigung seines unterdeß durch den Eintritt vieler, auch wissenschaftlich gebildeter Männer schon ansehnlich gewachsenen Ordens. Auf dem Pfingstcapitel bei Portiuncula 1217 (wohl irrthümlich geben Wadding 1216, die Bollandisten 1219 an) wurde die Eintheilung des Ordens in verschiedene Provinzen nach den verschiedenen Ländern Europa's gemacht und Provinzialminister mit einer Anzahl von Brüdern dahin abgesandt. Für Deutschland wurde Johannes von Penna mit 60 Brüdern bestimmt, welche aber wegen Unkenntniß der Sprache und Mangel an Legitimation nach vielen Bedrängnissen wieder heimkehren mußten. Franz selbst wollte nach Paris gehen, wurde aber auf dem Wege dahin, nämlich in Florenz, von dem Cardinal Ugolino (später Papst Gregor IX.) überredet, zur Leitung des Gesammtordens in Italien zu bleiben. An seiner Stelle sandte er mit Andern die Brüder Pacificus, „den König der Verse", und Agnellus von Pisa, welcher später der erste Provinzial von England wurde. Diese erste auswärtige Mission hatte im Allgemeinen geringen Erfolg (Legend. trium Socior.), da außerhalb Italiens der noch unbekannte Orden starken Widerspruch fand. P. Panfilo (I, col. 7, n. 5) meint, daß diese Erfahrungen den Heiligen bestimmt hätten, vom Papste den Cardinal Ugolino als Protector zu erbitten (etwa 1218); doch nach der Chronik des Jordanus (n. 14) müßte man schließen, daß dieses erst nach der Rückkehr des Heiligen aus dem Orient (1220) geschehen sei, wobei bestehen kann, daß Ugolino factisch seit Jahren den Orden kräftig beschützte. Die Berichte der anderen älteren Quellen hierüber sind sehr unbestimmt.

Berühmt ist das nach der richtigern Ansicht im Mai 1219 gehaltene Generalcapitel von den Matten, bei welchem der Cardinal Ugolino und 5000 Brüder gegenwärtig gewesen sein sollen. Von Neuem wurden Brüder unter Provinzialministern in verschiedene Länder, aber nicht nach Deutschland, geschickt; es wurde beschlossen, daß am Samstage in jedem Convente zu Ehren der allerseligsten Jungfrau eine heilige Messe gefeiert, und daß der Papst um ein Diplom gebeten werden solle, durch welches die Brüder die kirchliche Bestätigung des Ordens nachweisen könnten. Dieses gewährte der am 18. Juli 1216 gewählte Honorius III. in dem im Juni 1219 erlassenen Schreiben Cum dilecti filii, frater Franciscus (Sbaralea, Bullar. Francisc. I, 2); auch der genannte Cardinal versah die Brüder mit Empfehlungsschreiben. Franz selbst ging mit Petrus Cataneus und Anderen nach dem Orient, wohin er schon vorher den Bruder Elias als Provinzial von Syrien vorausgeschickt hatte. Es gelang ihm, selbst vor dem Sultan das Evangelium zu verkünden, doch ohne weder dessen Bekehrung, noch für sich die gewünschte Krone des Martyriums zu erhalten; er wurde vielmehr in Ehren entlassen, wie nicht nur alle alten Ordensberichte (besonders umständlich Bonaventura), sondern auch Jacob von Vitry, damals Bischof von Acri (Histor. Occid. c. 37), erzählen. Gewisse Wirren unter den Brüdern in Italien, welche Jordanus (n. 11. 12) näher berichtet, bestimmten den Mann Gottes, über Venedig (1220) zurückzukehren. Nun hatte er die Freude, den glorreichen Sieg, den die ersten Martyrer des Ordens, die hll. Berardus, Petrus, Adjutus, Accursius und Otto, am

16. Januar 1220 in Marocco errungen hatten, zu erfahren, worauf er Gott jubelnd lobte und in die Worte ausbrach: „Jetzt kann ich sagen, fünf wahre Minderbrüder zu haben.“ Die Kunde von diesem Martyrium durchflog ganz Europa und führte bekanntlich auch den hl. Antonius (geb. zu Lissabon 1195) aus der Genossenschaft der Regularcanoniker des hl. Augustinus in den Orden der Minderbrüder. Auf dem 1221 bei Portiuncula gehaltenen Pfingstcapitel, welchem, wie Jordanus (n. 16 sqq.) als Augenzeuge sehr anschaulich berichtet, etwa 3000 Brüder und der Cardinaldiacon Rainerius mit mehreren Bischöfen beiwohnten, wurde beschlossen, eine neue Mission nach Deutschland zu unternehmen. Zum Führer derselben und ersten Provinzial von Deutschland war der tugendhafte Cäsarius von Speier erwählt, der im Orient durch Bruder Elias für den Orden gewonnen worden. Unter den ihm zugesellten 12 Clerikern und 13 Laienbrüdern war auch Jordanus selbst, obwohl er aus Furcht vor den als grausame Verfolger der Brüder verschrieenen Deutschen anfangs nichts weniger beabsichtigte, als an dieser Mission theilzunehmen; ferner der berühmte Thomas von Celano, welcher später die erste und zweite Legende des hl. Franciscus (l. c. n. 19), sowie die schöne, in der Messe des hl. Franciscus zu recitirende Sequenz Sanctitatis nova signa und wahrscheinlich auch das Dies irae verfaßt hat. Der letztere wurde 1223 zum Custos für Mainz, Worms, Köln und Speier gewählt, kehrte aber vor 1226 nach Italien zurück.

Die Begeisterung für den Heiligen ergriff immer weitere Kreise, so daß selbst manche Personen beiderlei Geschlechtes, welche durch die Pflichten der Familie in der Welt zurückgehalten wurden, Alles verlassen und dem Herolde Gottes sich anschließen wollten. Dadurch reifte in Franz die Idee, eine Art von Orden zu stiften, dessen Mitglieder, im Schooße ihrer Familie und selbst im Ehestande bleibend, nach christlicher Vollkommenheit streben und an dem Segen, den Verdiensten und dem Frieden des klösterlichen Lebens Theil haben sollten. Zur Ausführung dieses in solcher Form neuen Gedankens schrieb er die Regel des sog. **dritten Ordens von der Buße**, welche zuerst von Honorius III. und Gregor IX., später mit geringen Veränderungen von Nicolaus IV. (1289) und vielen anderen Päpsten bestätigt und 1884 von Leo XIII. in neuer Form den Verhältnissen der Gegenwart angepaßt und gemildert ist. Im Laufe der Zeit sind viele Millionen in allen Ländern und aus allen Ständen eifrige Mitglieder dieses Ordens geworden; viele Heilige haben ihn mit ihren Tugenden geschmückt (Ludwig IX., König von Frankreich, Ferdinand, König von Castilien, Ivo, Elzearius, Rochus, Conradus, die hl. Elisabeth von Thüringen, Rosa von Viterbo, Margarita von Cortona, Elisabeth, Königin von Portugal, Angela Merici, Hyacintha Mariscotti, Maria Francisca von den fünf Wunden), ebenso sehr viele Selige. Hochverdiente und berühmte Männer, wie Dante Alighieri (er ist als Typus des dritten Ordens im Kleide und mit dem Strickgürtel desselben in der Basilika des hl. Franciscus zu Assisi von Giotto gemalt), Columbus, Lopez de Vega, Pius IX. und zahllose Andere, rühmten sich, dieses Kleid der Buße zu tragen. Jedenfalls ist der dritte Orden in der Zeit seiner Blüte fast in allen Ländern Europa's von nicht zu berechnendem Einflusse auf das religiöse, sittliche und sociale Leben gewesen.

Besondere Erwähnung verdient auch der mit außerordentlichem Segen verbundene sog. **Ablaß von Portiuncula** (s. d. Art.), der von dem Heiligen für das genannte Kirchlein von Christus selbst erbeten und dann vom heiligen Stuhle bestätigt wurde und in der Ertheilung der Ablässe gleichsam eine neue Richtung eingeleitet hat. Die erste Publicirung desselben, aber ohne Diplom, fällt wahrscheinlich schon in das Jahr 1217 (vgl. P. Panfilo I, c. 12). Während der ersten folgenden drei Jahrhunderte lagerten jährlich am 2. August wohl an 100 000 Pilger aus allen Gegenden um das kleine Sanctuarium.

Auch die zweite für die Brüder geschriebene Regel, welche 23 Kapitel mit vielen Stellen der heiligen Schrift enthielt, befriedigte den heiligen Ordensstifter nicht vollständig; unter strengem Fasten und vielem Gebete schrieb er um diese Zeit, zurückgezogen in die Einsamkeit bei Fontecolombo im Thale von Rieti, die noch jetzt geltende Regel in zwölf kurzen Kapiteln. Sie ward am 29. November 1223 von Honorius III. in der Bulle Solet annuere bestätigt. Damit war die Stiftung des Ordens zum Abschluß gekommen. — **Diese Regel** unterscheidet sich von allen anderen Ordensregeln durch einen ganz eigenthümlichen Charakter. „Sie ist gegründet auf die Worte des Evangeliums, sie hat ihre Kraft aus dem Beispiele des Lebens Christi, sie wird bestätigt durch die Reden und Thaten der Gründer der Kirche, der Apostel“ (Papst Nicolaus' III. Decretal. Exiit qui seminat, n. 2). Der heiligen Schrift nicht unähnlich, vereinigt sie Einfachheit, Erhabenheit und Tiefe; sie ist so schlicht, daß ein einfältiges reines Herz sie leicht versteht, so erhaben, daß sie der fleischlichen Klugheit ein verschlossenes Buch bleibt, so tief, daß eine Fülle von Gedanken fast in jedem Worte verborgen liegt, und so reichhaltig, daß sie in der Ausführung für die verschiedensten Stufen der Vollkommenheit Raum läßt, der höchsten Tugend ein weites Feld zur Uebung bietet und doch auch der menschlichen Schwäche sich anbequemt. — Gleich das erste Kapitel gibt die allgemeine Idee des Ordens in den wenigen Worten: „Die Regel und das Leben der Minderbrüder ist die, daß sie das heilige Evangelium unseres Herrn Jesu Christi beobachten, indem sie leben in Gehorsam, ohne Eigenthum und in Keuschheit.“ Dann

wird für die ganze Organisation der Grundstein auf den Felsen Petri gelegt, nämlich in der fundamentalen Pflicht des Gehorsams gegen den Papst: „Bruder Franciscus verspricht Gehorsam und Ehrfurcht unserm Herrn, dem Papst Honorius, und seinen rechtmäßigen Nachfolgern, wie auch der römischen Kirche.“ Endlich wird innerhalb des Ordens selbst ein Centralpunkt der Einheit, ein den ganzen Orden auctoritativ leitendes Haupt, das aber von der höchsten kirchlichen Auctorität abhängt, bestimmt mit den Worten: „und die anderen Brüder sollen gehalten sein, dem Bruder Franciscus zu gehorchen.“ Während in den früheren Orden (etwa mit Ausnahme der Ritterorden) jedes Kloster ein selbständiges Ganze bildete und nur die gemeinschaftliche Regel oder die in der Abhängigkeit vom Mutterkloster oder der fraterna caritas begründete Vereinigung zu Congregationen eine losere Art von Einheit unter mehreren Häusern herstellte; während ferner früher in der Profession der Gehorsam direct dem Abt, also dem Localobern, versprochen wurde: liegt bei den Minderbrüdern der Knotenpunkt der Einheit und folglich auch des Gehorsams in dem Generalminister, eben weil der Orden als solcher einen universellen Wirkungskreis im Auge hatte, nämlich den Gekreuzigten in Leben und Wort den Menschen durch eine Mission an alle Völker vor Augen zu stellen. An die Stelle der mehr oder weniger von der Welt abgeschlossenen eremitae und monachi traten jetzt die fratres als wandernde Prediger des Evangeliums, doch natürlich so, daß das Leben der Cönobiten und die Absonderung von der Welt nur beschränkt, nicht aber ganz aufgegeben ward. — Im zweiten und dritten Kapitel der Regel werden Vorschriften gegeben für die Aufnahme der Novizen, für die Profession und Kleidung der Brüder, in Bezug auf das Fasten, die Pflichtgebete und die Weise durch die Welt zu gehen. Im vierten Kapitel wird der förmliche Gebrauch des Geldes gänzlich verboten, aber die Zuflucht zu geistlichen Freunden im Falle der Noth, gleichsam als Supplement für das Geld, gestattet. Das fünfte Kapitel handelt von der Kehrseite der Armut, nämlich von der Pflicht zu arbeiten. Das sechste Kapitel will, „daß die Brüder sich nichts aneignen sollen, weder Haus, noch Stätte, noch sonst eine Sache; als Pilger und Fremdlinge in dieser Welt, in Armut und Demuth dem Herrn dienend, sollen sie mit Vertrauen um Almosen gehen, auch sich dessen nicht schämen, weil der Herr für uns sich arm gemacht in dieser Welt“. Diese allerhöchste Armut, die Grundidee des Ordens, hoch preisend, ermahnt die Regel, sonst nichts unter dem Himmel als Eigenthum haben zu wollen, und fügt dann herrliche Worte über die brüderliche Liebe hinzu. — Das siebente Kapitel handelt von der Buße der in Sünde gefallenen Brüder; das achte von dem Generalminister und dem Generalcapitel; das neunte von den Predigern und ebenso kurz als tief von der Weise zu predigen; das zehnte von der Bestrafung und Ermahnung der Brüder; das elfte von Maßregeln zur Sicherung der Keuschheit; das zwölfte von den Missionen unter den Ungläubigen und von dem Cardinalprotector, der immer vom Papst soll begehrt werden, „auf daß wir immer unterthänig und unterworfen den Füßen derselben heiligen römischen Kirche, beständig im katholischen Glauben, die Armut und Demuth und das heilige Evangelium unseres Herrn Jesu Christi, das wir fest versprochen haben, beobachten“. Diese erhabene, durch und durch evangelische Regel unterscheidet sich auch dadurch von fast allen anderen Ordensregeln, daß sie, abgesehen von den allen Religiosen gemeinsamen drei Ordensgelübden, an sich in vielen (wenigstens in 24) Punkten eine schwer verbindende Pflicht auferlegt. Zwei authentische Erklärungen derselben sind in das kirchliche Gesetzbuch aufgenommen, nämlich die Decretalen Exiit qui seminat von Nicolaus III. und Exivi de Paradiso von Clemens V. Wer ein Urtheil über diese Regel geben will, sollte wenigstens diese kirchlichen Erklärungen oder die schönen Apologien des hl. Bonaventura gelesen haben. Doctrinelle Erklärungen derselben Regel sind von zahlreichen Auctoren gegeben worden. Die älteste ist die im Auftrage eines Generalcapitels 1242 verfaßte der quatuor Magistri, von welchen Alexander von Hales und Johannes von Rupella hochberühmt sind. Geschätzt sind ferner die des Hugo von Digna (Dina) und des hl. Bonaventura, sowie manche Erlasse und Erklärungen der hll. Bernardinus und Johannes Capistranus. Das ältere Material ist größtentheils gesammelt in der ersten Ausgabe des Firmamentum trium Ordinum S. Franc., Par. 1512. Von den Expositoren der mittlern Zeit nennen wir Corduba, Petrus Marchantius, Politius (General des Kapuzinerordens), Philippus von Castelluccio (italienisch). Unter den vielen neueren ragt durch Umfang, Fülle gut gesichteten Materials und geistreiche Auffassung hervor die vom Kapuziner Hilarius Parisiensis in sehr strenger Richtung verfaßte Expositio latina regulae Fratrum Minorum, Lugd. 1870, von welcher auch ein umfangreicher Auszug in französischer Sprache durch den Verfasser 1872 zu Freiburg in der Schweiz veröffentlicht ist.

Nach England kamen die ersten Brüder im September 1224 mit ihrem ausgezeichneten Provinzial Agnellus von Pisa und gründeten eine sehr blühende, in wissenschaftlicher Hinsicht vor den anderen hervorragende Provinz, welche nach 32 Jahren in 49 Klöstern 1242 Brüder hatte (Eccleston, De Adventu Fratrum Minorum in Angliam, neu edirt in Analecta Franciscana I, 215).

Das heilige Weihnachtsfest 1223 feierte Franciscus mit seraphischer Andacht vor einer bildlichen Darstellung der Krippe bei dem Klösterlein Greccio im Thale von Rieti; dadurch gab

er Anlaß zu der weitverbreiteten frommen Sitte der sogen. Weihnachtskrippen. In den beiden letzten Jahren seines Lebens wurde er durch unsägliche Leiden und die Stigmatisation auf besondere Weise des Kreuzes Christi theilhaftig. Auf dem Berge Alvernia wurden im September 1224 auch dem Leibe dieser in Christus umgestalteten Seele die fünf Wunden des Gekreuzigten wunderbar eingeprägt, und zwar in der ihm durchaus eigenthümlichen Weise, daß nicht bloß die Oeffnungen der Wunden, sondern auch die Köpfe und Spitzen der Nägel, sehnenartig gebildet, sinnfällig hervortraten. Diese wunderbare Thatsache ist allseitig und unwiderleglich bezeugt, besonders gleich nach dem Tode des Heiligen in dem officiellen Rundschreiben, das Bruder Elias an den Orden erließ, ferner in vielen Actenstücken der Päpste, namentlich Gregors IX. und Alexanders IV., welcher letztere in den Bullen Benigna operatio und Grande et singulare als Augenzeuge auftritt (P. Panfilo I, c. 14). Eine eingehende Beschreibung des ganzen Vorganges findet man in den Legenden des Thomas von Celano, der drei Gefährten und besonders des hl. Bonaventura (c. 13). Je mehr der Körper des Dieners Gottes von Schmerzen gleichsam erdrückt wurde, desto höher und kräftiger offenbarte sich die Fülle seines Geistes. Unfähig zu gehen und fast ganz erblindet, ließ er sich auf einem Esel durch Städte und Dörfer führen und entflammte durch seine Predigt und seine ganze Erscheinung selbst harte Herzen zur Liebe Christi. Zu den Brüdern sagte er: „Brüder! lasset uns anfangen, dem Herrn, unserm Gott, zu dienen; denn bis jetzt haben wir noch wenig gethan." Von dem Feuer des Schmerzes und der Liebe wie verzehrt, kehrte er zu dem Kloster Maria von den Engeln zurück, um dort seinen Bruder (so nannte er den Tod) zu erwarten. Dem Tode nahe, ließ er sich den von ihm gedichteten Sonnengesang vorsingen, fügte die letzte Strophe hinzu: „Gepriesen sei mein Herr um unseres Bruders willen, des leiblichen Todes" u. s. w. und gab mit seinem Segen den Brüdern die letzten rührenden Ermahnungen. Seinem Befehle gemäß wurde er entkleidet auf die Erde gelegt; den Blick nach Gewohnheit gen Himmel gerichtet, mit der rechten Hand die Seitenwunde bedeckend, betete er mit gebrochener Stimme den 141. Psalm: „Mit meiner Stimme rufe ich zum Herrn", und bei den Worten: „Führe aus dem Kerker meine Seele, damit ich preise deinen Namen; die Gerechten warten meiner, bis du mir vergiltst", gab er seine in Licht und Liebe verklärte Seele in die Hände seines Erlösers, im Jahre 1226, am 4. October (eigentlich am 3. nach Sonnenuntergang). Papst Gregor IX. canonisirte seinen heiligen Freund schon im Jahre 1228 und ließ ihm zu Ehren bei Assisi die prachtvolle Doppelkirche, „die Wiege der italienischen Kunst", auf dem sog. Höllenhügel erbauen und seinen Leib 1230 dahin übertragen. Da man die Stätte, wo derselbe ruhte, zu verbergen gesucht hatte, konnte man sie später nicht mehr mit Sicherheit angeben, bis der heilige Leib nach mühevollen Arbeiten am 12. December 1818 unter dem Hauptaltare der genannten Kirche wieder aufgefunden wurde.

Von dem innern Leben des seraphischen Heiligen, von seinen Tugenden, Gnaden und Wundern sind uns in den alten Legenden viele und schöne Züge aufbewahrt, welche in ihrer Gesammtheit ein wundersam harmonisches Bild von der Herrlichkeit und Kraft der Gnade und des übernatürlichen Lebens geben. Seine Zeitgenossen sahen in ihm gleichsam eine Erscheinung aus der andern Welt, da seine Gedanken, Reden und Thaten, abweichend von der Auffassung des gewöhnlichen Lebens, vom Standpunkte der Ewigkeit ausgingen, indem er Alles gleichsam mit dem Auge Gottes anschaute und mit dem Herzen Gottes liebte oder geringschätzte. Sprichwörtlich ist seine seraphische Liebe sowie seine maßlose Demuth geworden, ebenso sein durch zahllose liebliche Beispiele erwiesenes, gleichsam paradiesisches Verhältniß zur Natur, besonders der Thierwelt. Alle Creaturen waren ihm klare Spiegel göttlicher Vollkommenheiten und der Geheimnisse Christi; er nannte sie seine Brüder und Schwestern; die Thiere anderseits legten oft ihre Scheu vor dem Menschen bei ihm ab und dienten ihm als ihrem Herrn. Ganz besonders charakteristisch ist im Bilde des Heiligen seine enthusiastische Liebe zu der Armut und zu den Armen. Die begeisterte Uebung dieser Tugend war der Haupthebel, mit dem er weite Lebenskreise in eine andere Richtung brachte. Diese Armut umfaßt nach seiner Auffassung nicht bloß freiwilliges äußeres Verlassen und innere Entsagung der irdischen Güter, sondern auch die Entäußerung von allem dem, was nicht Gott ist, die volle Armut des Geistes, und zwar erzeugt und getragen von der Liebe des Gekreuzigten, der zuerst sich selbst aller Dinge entäußert hat (Phil. 2, 7). Sie ist es, die das Herz leer macht von der Creatur, aber voll von Gott, die es der Welt kreuzigt, aber umgestaltet in Christus. Armut und Gottesliebe ist ihm Eine Sache mit verschiedenem Gepräge, die Armut die Kehrseite der Liebe, die Liebe die Kehrseite der Armut. Seinem Geiste entspricht das herrliche Gebet um Erlangung der Armut (Opusc. ed. Joan. de la Haye 19). In demselben wird die Armut als eine Königin gefeiert, welche Alles unter den Füßen hat, welche, von der ganzen Welt verstoßen, von Christus, als er herabstieg vom Himmel, zur Gemahlin genommen worden, welche als treue Gefährtin ihn von der Krippe bis zum Kreuze begleitet, welche das Kreuz mit ihm bestiegen, so daß er in ihrer Umarmung den Geist aufgab; welche selbst nach dem Tode ihn nicht verlassen, indem sie ihn bettete in ein fremdes Grab, und bei der Auferstehung und Himmelfahrt alles, was von der Welt ist, den Weltlichen zurückließ. Dem

Dienste dieser Königin Armut, seiner Herrin, seiner Braut, weihte sich Franciscus mit mehr als ritterlicher Hingabe. Inständig beschwört er den ärmsten Jesus, die Armut als einzigen Schatz, als höchstes Privilegium ihm zu gewähren, „auf daß es mir und den Meinigen in Ewigkeit eigen sei, nichts unter dem Himmel besitzen zu können und von fremdem Eigenthume mit armem, eingeschränktem Gebrauche das Leben zu fristen, so lange das Fleisch lebt auf Erden". Diesem Geiste entsprechend, übte er selbst mit seinen ersten Jüngern auch äußerlich die allerstrengste Armut und gestattete sich kaum das Nothwendigste. Je mehr in Kleidung, Nahrung, Wohnung und Allem die Armut hervortrat, desto mehr freute er sich; mit heiligem Neide betrachtete er den ärmern Bettler und theilte gewöhnlich ihm das mit, worin er weniger arm als jener zu sein schien. Demnach liebte er besonders kleine und arme Klöster und wollte durchaus, daß alle Wohnungen der Brüder bestimmt erkannt würden als das Eigenthum Anderer (Th. a Celano, Leg. II, p. 3, c. 4). Eine meisterhafte Charakteristik der ganzen Persönlichkeit dieses großen Heiligen gibt Thomas von Celano (Legend. I, p. 1, c. 29): „Er war voll Anmuth im Umgange, von Natur sanftmüthig, gewinnend in der Rede, im Ermahnen maßvoll, in Ausführung des Befohlenen genau, vorsichtig im Rathen, tüchtig im Handeln, in Allem gefällig, heitern Sinnes, von ansprechender Gemüthsart, nüchternen Geistes, im Gebete beständig, in Allem eifrig, fest im Vorsatze, ausdauernd in der Tugend, beharrlich in der Gnade, immer sich selbst gleich, zum Verzeihen schnell bereit, zum Zorne langsam, freien Geistes, mit gutem Gedächtnisse begabt, scharfsinnig bei Erörterungen, in der Wahl umsichtig, in Allem einfältig, strenge gegen sich, milde gegen Andere, in Allem überlegt. Er war von einnehmendem Aeußern, heiter von Angesicht, mild in seinen Zügen, eher klein als groß von Gestalt, die Glieder zart und fast ohne Fleisch, das längliche Gesicht klar und freundlich, die Augen schwarz und nicht groß, die Stirne nicht hoch, die Nase gerade und fein gebildet, die Zähne weiß und gleichmäßig, die Lippen und die Haut zart, der Hals dünn, die Stimme klar und weithin vernehmbar, Haar und Bart dunkel."

Daß Franciscus eine providentielle Mission für die Gesammtkirche in großartiger Weise erfüllt und als Werkzeug zu einer Erneuerung des religiösen Lebens gedient hat, ist nicht bloß von Zeitgenossen, sondern auch von späteren Schriftstellern, unter welchen neben Dante auch ein Macchiavelli zu nennen ist, oft ausgesprochen. Ihm zur Seite steht hierin der große hl. Dominicus. Beide gründeten einen Missionsorden; Dominicus, erfüllt von außerordentlichem Seeleneifer, hatte direct die Lehre, die Predigt im Auge. Er wollte für die ganze Welt apostolische Prediger bilden, darum Männer, welche losgeschält von der Welt, also arm seien; die Vorschrift der Armut ist ihm ein Mittel für die apostolische Predigt. Für Franciscus und seinen Orden ist die Liebe und werkthätige Darstellung der Armut das Erste, die Hauptpredigt, welche der Orden der Welt schuldet; das Wort der Buße, die Lehre soll sich gleichsam nur als Commentar anschließen. Erst an dritter Stelle steht ihm die Wissenschaft, nämlich durchaus im Dienste des Lebens und der Lehre. Allein deßwegen verachtete er keineswegs die Wissenschaft, noch untersagte er sie seinen Brüdern, wie unter Anderm aus seinem Briefe an den ersten Lector des Ordens, den hl. Antonius, erhellt: „Es gefällt mir, daß du die Schriften der heiligen Theologie den Brüdern erklärst, doch so, daß weder in dir noch in den Uebrigen (was ich sehr wünsche) ausgelöscht werde der Geist des Gebetes, der Regel gemäß, die wir gelobten."

Seine Mission und Bedeutung in der Kirche ergibt sich aus dem Gesagten. Eine sichtbare Kirche kann sichtbarer und äußerer Mittel, also auch irdischer Güter nicht entbehren, und hat von Gott das Recht auf sie bekommen. Unter Innocenz III. war der Reichthum und die sociale und politische Macht der Kirche auf ihrem Gipfelpunkte; aber leider waren, davon angezogen, auch viele Unberufene im Clerus. Dazu kommt, daß in allen Würdenträgern die menschliche Gebrechlichkeit wohnt, die dem Ueberfluß an natürlichen Gütern leicht erliegt. In nur zu Vielen hatte zu Franciscus' Zeit die Pracht der Welt den innern Geist Christi erstickt oder lahm gelegt. Kein Wunder, daß zahllose Ketzereien den Besitz der Kirche an sich als Abfall von Christus verschrieen und im Schafspelze falscher Armut und Innerlichkeit die ganze äußere Kirche mit ihren Sacramenten verwarfen. Franciscus aber erwies der sichtbaren Auctorität der Kirche und allen Priestern eine grenzenlose Verehrung und Unterwerfung. Er wollte in ihnen, wie er in seinem Testamente sagt, „keine Sünde ansehen". Dabei stellte er in sich das Bild wahrer Armut und Innerlichkeit und den innern Geist der Kirche in ergreifender Weise dar und eroberte damit alle Herzen. Das versöhnende Element, welches das Christenthum den klaffenden Gegensätzen des Reichthums und der Armut bietet, ist in diesem Helden der Armut und Liebe in einziger Weise personificirt.

Literatur. Am schärfsten ist der Geist des Heiligen ausgeprägt in seinen eigenen Schriften (verschiedenen Regeln, seinem herrlichen Testament, dem sicher ächten Sonnengesang, mehreren Briefen und vielen Aussprüchen), gesammelt von de la Haye in der citirten Ausgabe, vielfach wieder abgedruckt, in Deutschland zuletzt durch Von der Burg (Coloniae 1849). Die älteste und wichtigste Quelle ist die Legende von Thomas von Celano, auf Befehl von Gregor IX. bald nach 1226 geschrieben. Auf Befehl des Ordensgenerals schrieb er als Supplement 1246 eine

zweite viel größere Legende, in welcher der einbrechenden Erschlaffung gegenüber viele Reden und Thaten des Heiligen hervorgehoben werden. Ferner ist zu nennen die kleine, aber wichtige Legenda trium Sociorum (Leo, Rufinus, Angelus Tancredi) und die berühmte, auf Anordnung eines Generalcapitels 1261 geschriebene Legenda des hl. Bonaventura. Diese vier Schriften sind neu gedruckt zu Rom 1880 in zwei Bändchen, auch mit italienischer Uebersetzung. Die erste Ausgabe der zweiten Legende des Thomas von Celano erschien 1806 zu Rom. Der Inhalt der ersten Legende ist in Hexametern von einem Zeitgenossen (vielleicht von dem Engländer Bruder Johannes Kent) bearbeitet und zuerst mit einer italienischen Uebersetzung von Cristofani, Prato 1882, edirt. Eine andere, von dem apostolischen Notar Joh. de Ceperano verfaßte Legende, welche mit den Worten Quasi stella matutina anfing, ist bisher noch nicht aufgefunden; doch hat P. Denifle einen Auszug aus derselben im Originalcodex der Liturgie des Dominicanerordens entdeckt (Denifle und Ehrle, Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. des M.-A. I, 148). Kritische Mittheilungen über diese ältesten Lebensbeschreibungen gab P. Ehrle in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. VII, 338. Noch unedirt sind Bernardus de Bessa De laudibus S. Franc. und die Ordenschronik der 24 Generalminister. Von Bartholomäus Pisanus erschien das öfter gedruckte Werk Liber conformitatum vitae Patris Francisci ad vitam Jesu Christi, Mediol. 1510. Einzelne Notizen finden sich bei Eccleston, De Adventu Fratrum Minorum in Angliam und in Chronica Fr. Jordani a Jano (beide Schriften in neuer Recension in Analecta Franciscana I. Ad claras Aquas 1881); ferner in der Chronik von Salimbene. Die Fioretti di S. Francesco, Vicenza 1476 (deutsch von Heinrici, Regensburg 1870; von Kaulen, 2. Aufl., Mainz 1880), das Speculum Ord. Minorum, Ven. 1504, Met. 1509, die Chronik von Fra Mariano von Florenz und von Marco von Lissabon sind nicht frei von manchen unter dem Einfluß des Streites über die Armut entstandenen Sagen; dasselbe gilt in besonderer Weise von der Schrift des Bruders Ubertino von Casale Arbor vitae Crucifixi, Venet. 1485. Der Ordensgeneral und spätere Bischof von Mantua, Franciscus Gonzaga (De origine seraphicae Religionis Franciscanae ejusque progressibus, 2 voll., Rom. 1587), Rodulphus von Tosignano, Min. Conv. (Historiae seraphicae Religionis, Ven. 1586), Lucas Wadding (Annales Minorum I, Romae 1747), Dominicus von Gubernatis (Orbis seraphicus, Romae 1682 sq.) schenkten den späteren Chroniken zu viel Glauben und benutzten zu wenig die älteren Quellen. Dieses gilt auch in etwa von den Bollandisten (Oct. II, 545 sq.), besonders aber von den zahllosen mit Benutzung der späteren Quellen in allen Sprachen verfaßten Leben des Heiligen. Unter diesen ist das vollständigste und vielfach übersetzte das von François Candide Chalippe (Vie de S. François d'Assise, Par. 1727, deutsch Regensburg 1855). Zu nennen sind ferner Chavin de Malan, Hist. de S. Franç. d'Assise, Par. 1841 (deutsch München 1842, Regensburg 1862, italienisch Prato 1846) und die Arbeiten der Protestanten Eduard Vogt, Der hl. Franz von Assisi, ein biographischer Versuch, Tübingen 1840, und Karl Hase, Franz von Assisi, ein Heiligenbild, Leipzig 1856; freilich blieb diesen beiden die mystische Gestalt des Heiligen unverständlich. Mit besonnener Kritik schrieb P. Panfilo von Magliano (Storia compendiosa di S. Francesco e de' Francescani I, Roma 1874); nicht ohne Verdienst ist das größere Werk von P. Luigi Palomes (Storia di S. Francesco II, 7. ed., Palermo 1879). Aus der Jugendgeschichte des Heiligen gibt manche Einzelheiten Antonio Cristofani (Delle Storie d'Assisi libri sei, 2. ed., Assisi 1875). Ueber Franciscus als Dichter schrieb der große Görres die schöne Abhandlung Franciscus, ein Troubadour, Straßburg 1826, 2. Aufl. Regensburg 1879, und Ozanam begeisterte Worte in Poètes Franciscains, Paris 1852, 55 ss. 281 ss. Ein reich illustrirtes Prachtwerk ist St. François d'Assise, Paris 1885. In neuester Zeit haben sich an Vogt und Hase manche protestantische Schriftsteller angeschlossen und sich vielfach mit unserem Heiligen und seiner Stiftung beschäftigt. Neben beachtenswerthen Detailforschungen finden sich auch rein in der Luft schwebende Behauptungen, dictirt von der traditionellen, stark antipathischen protestantischen Auffassung des katholischen Lebens, besonders des Klosterlebens, verbunden mit der Ueberzeugung, hierüber allein ein competentes Urtheil zu haben. Doch auch abgesehen von dem Einflusse solcher Vorurtheile sind ja Urtheile über ganz fremde Lebensverhältnisse (wie wenn über Militärsachen jemand schreibt, der nie in einer Kaserne gewesen) um so verdächtiger, je zuversichtlicher sie vorgetragen werden, und Fehlschlüsse im Einzelnen sind unvermeidlich. In der Auffassung des Heiligen selbst stehen diese Schriften im Ganzen auf dem Standpunkte, den Hase einnimmt. Da dieser die reelle übernatürliche Ordnung des Gnadenreiches nicht kennt oder anerkennt, so wird die Gestalt des Heiligen aus der höhern Sphäre in die rein natürliche Region hinabgezogen, was selbstverständlich ohne Verschiebung oder Verzerrung der Züge seines Bildes und auch ohne Läugnung oder Ignorirung entgegenstehender historischer Zeugnisse nicht abgeht. Um so mehr muß man sich wundern, daß selbst diese rein menschlichen Züge des Heiligen noch Sympathie, ja einen gewissen Enthusiasmus bei diesen Schriftstellern erweckt haben. Die früher gebräuchlichen gehässigen Spottreden sind verstummt. Die neuesten uns bekannten Schriften, welche diesen Standpunkt einnehmen, sind: Karl Müller, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften,

Freiburg 1885, und Henry Thode, Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, Berlin 1885. [Zeiler O. S. Fr.]

Franz bonae spei, O. Carm., mit dem Familiennamen Crespin, Theologe und Kirchenhistoriker, wurde am 20. Juni 1617 zu Lille in Flandern geboren, trat 1635 in den Orden, docirte Philosophie und Theologie in Löwen, bekleidete längere Zeit das Amt eines Provinzials des Ordens und starb am 5. Januar 1677 zu Brüssel. Von seinen zahlreichen Schriften sind besonders zu nennen Commentaria tres in universam Aristotelis philosophiam, Brux. 1652, und Theologia universa, Antw. 1662. Zur Vertheidigung der Geschichte seines Ordens gegen die Angriffe der Jesuiten Henschen und Papenbroek lieferte er Historico-theologicum Carmeli armamentarium, 2 voll., Antw. et Col. 1669—1677; gegen den Exprovinzial der Augustiner, Christian Lupus, erschienen Liber apologeticus pro Joanne patriarcha Jerosolymitano et Lucifero Sardorum episcopo, Antw. 1666, und Causa Christianorum Dei sive SS. Epiphanii et Hieronymi, Cardd. Baronii et Bellarmini et Facultatum Paris. et Colon. pro Patriarcha Joanne, ibid. 1666. In die moraltheologischen Streitigkeiten, welche damals die verschiedenen theologischen Schulen bewegten, greifen ein Apologema retortum, Lov. et Antw. 1665, gerichtet gegen die Probabilitätslehre von J. Caramuel (s. d. Art.); Christi fidelium contritionale, Mechl. 1667, und Clypeus contritionalis, Antw. 1670, zur Vertheidigung der Löwener Universität in Erklärung des Tridentinums. Gegen die vom Canonicus Peter van Buscum 1672 verfaßte Instructio ad tironem theologum wendet sich Examen theologicum super regulis octo ex instructione Petri van Buscum collectis, Brux. 1672 u. A. (Vgl. Bibl. Carmel. I, 482; Foppens, Bibl. belg. I, 287.) [Streber.]

Franz Borja (Borgia), der hl., Herzog von Gandia, wurde am 28. October 1510 zu Gandia in der spanischen Provinz Valencia geboren. Von 1527 bis 1539 lebte er am Hofe Karls V., regierte vier Jahre als Vicekönig in Catalonien und succedirte seinem Vater 1543 im Herzogthum Gandia. Im J. 1548 legte er in der Gesellschaft Jesu die Gelübde ab, ward 1551 Priester und war viele Jahre in seinem Heimatlande als Prediger und Beichtvater, Ordensoberer und Rathgeber von Fürsten und Bischöfen thätig. Nach dem Tode Laynez' (1565), des zweiten Generals der Gesellschaft Jesu, ward er zu dessen Nachfolger gewählt und waltete dieses Amtes bis zu seinem Tode. Er starb am 1. October 1572 und ward 30. September 1671 von Clemens X. canonisirt. Sein Vater, Johann II., der dritte Herzog von Gandia, war in erster Ehe mit Johanna von Aragonien vermählt. Dieser Ehe entsprossen vier Kinder, von denen Franz das älteste war. Johanna von Aragonien war eine Tochter Alfons', eines natürlichen Sohnes Ferdinands des Katholischen. Franzens Mutter starb zwar schon 1520, doch hatte sie bereits tiefgehenden Einfluß auf das Herz ihres Sohnes gewonnen. Dieser war für die sorgsame Erziehung, welche ihm zu Theil wurde, sehr empfänglich; vielseitig veranlagt, hatte er Freude an ernsten Studien, wie an den schönen Künsten und ritterlichen Uebungen. Daneben aber zeigte sich in seiner innigen und werkthätigen Frömmigkeit ein außerordentlicher Gnadeneinfluß und eine ganz besondere Berufung von Gott. Ueberaus gern hörte er das Wort Gottes und gefiel sich als Kind darin, dasjenige, was er in der Predigt gehört hatte oder im Gebete erdacht haben mochte, Andern vorzutragen. So sprach er als zehnjähriger Knabe einst in einem Clarissenkloster, wo Verwandte von ihm den Schleier genommen hatten, ergriffen und ergreifend vom Leiden Christi. Die Wirren des Jahres 1520 nöthigten seinen Vater, ihn von Gandia zu entfernen. Er wurde zu seinem Oheim, dem Erzbischof von Zaragoza, gebracht und fand bei ihm für den erhebenden Einfluß seiner Mutter vortrefflichen Ersatz. Oft wohnte er den Predigten eines berühmten Redners aus dem Orden der Hieronymiten bei, und schon damals zog es ihn mächtig zum klösterlichen Leben. Sein Aufenthalt in Zaragoza wurde mehrfach unterbrochen. Die Mutter Karls V. und dessen Schwester, die Infantin Katharina, hielten in Tordesillas bei Valladolid Hof; dorthin wurde Franz geschickt und diente der Infantin zwei Jahre. Als sie aber 1525 sich mit Johann von Portugal vermählte, folgte er ihr nicht, sondern kehrte nach Zaragoza zurück, woselbst er zwei weitere Jahre dem Studium der Philosophie oblag. Im J. 1527 sollte der 17jährige Jüngling an den Hof Karls V. Auf seiner Reise zum Hoflager begegnete ihm in Alcala ein Mann, den Schergen zum Gefängniß schleppten; diesen vermeintlichen Uebelthäter sollte er später seinen größten Wohlthäter nennen. Es war nämlich Ignatius von Loyola (s. d. Art.). Am Hofe Karls V. galt der junge Prinz bald als das Muster eines christlichen Fürsten. Neben ernstem Bußgeist und edelster Sitte zeichnete ihn vollendete Meisterschaft in allem aus, was dem Ritter ziemt. Im Alter von 19 Jahren heiratete Franz Eleonore de Castro. Bei dieser Gelegenheit ernannte ihn der Kaiser zum Marquis von Lombay und übertrug ihm hohe Hofämter; auch seine Gemahlin wurde an den Hof gebunden. Gleich Karl V. indeß liebte er auch noch im gereiften Alter, sich zur Friedenszeit mit Studien und mit der Pflege der Kunst zu beschäftigen. Auch als Componist versuchte er sich; selbst als General der Gesellschaft Jesu setzte er, als Reconvalescent nach arger Krankheit, Theile des 118. Psalms in Musik. Den Seeräuberkrieg half er zwar vorbereiten, scheint ihn aber selbst nicht mitgemacht zu haben; wohl aber nahm er Theil am dritten Krieg Karls gegen Franz I. 1538. Im darauffolgenden Jahre

starb Isabella, und Franz Borja sollte die Leiche zur Beisetzung nach Granada geleiten. Hier mußte dem Herkommen gemäß ein Identitätseid in der exclusiven Fassung geleistet werden, es könne die Leiche keiner andern Person sein. Allein eine eigentliche Agnoscirung war nicht mehr möglich, so arg hatte die Verwesung bereits die einst überaus anmuthige Erscheinung Isabellens zerstört. Dieser Vorfall ließ einen tiefen Eindruck in Franz Borja zurück. Sein bisheriger fast gewaltthätiger Bußeifer wurde dadurch noch gesteigert, und sein Verlangen, die Welt zu verlassen, reifte zu festem Entschlusse. Schon damals bat er daher den Kaiser um seine Entlassung. Seine Bitte fand aber keine Erhörung; vielmehr empfing er neue Ehren, indem er zum Ritter von St. Jago und zum Vicekönig von Catalonien ernannt wurde. Da alle Vorstellungen vergeblich waren, trat er die Regierung der gedachten Provinz an. Seine unerbittliche Strenge gegen die Räuber sicherte dem Lande Ruhe und ihm den Dank der Bewohner; seine vielgerühmte Güte gewann deren Liebe. Wie er aber an Rang der Erste war, so suchte er noch mehr durch sein Beispiel Allen voranzuleuchten. Es fanden sich solche, welche seinen häufigen Empfang der heiligen Communion, der damals freilich etwas Ungewöhnliches war, tadelten; Franz richtete sich aber in Allem nach dem Urtheil seiner Gewissensräthe und hatte gerade in dieser Angelegenheit seinen brieflichen Verkehr mit Ignatius von Loyola begonnen. In Barcelona hatte er nämlich die Grundsätze Ignatianischer Ascese in den „Exercitien" aus selbsteigener Erfahrung kennen gelernt, und die großartige Conception „vom Reiche Christi" ging zum ersten Mal an seiner Seele vorüber. Im J. 1542 bat er zum zweiten Male den Kaiser um die Entlassung, abermals ohne Erfolg. Erst als 1543 sein Vater starb und Franz Herzog von Gandia wurde, entließ ihn der Kaiser seines hohen Postens.

Stets war Franz Borja ein freigebiger Freund der Ordensfamilien gewesen. In seinem Marquisat hatte er den Dominicanern eine Niederlassung gegründet, zu deren ersten Bewohnern und höchsten Zierden der hl. Ludwig Bertrand gehörte. Als Herzog von Gandia trat er in nähere Beziehung zu der eben erstehenden Gesellschaft Jesu. Abermals machte er die Exercitien, und es war deren großer Interpret, P. Faber, dießmal sein Führer. Im J. 1546 legte dieser den Grundstein des Collegs zu Gandia. Auch das bereits bestehende Colleg zu Alcala unterstützte Herzog Franz, indem er den Unterhalt einiger Patres bestritt; zudem schenkte er der Gesellschaft Jesu sein Haus mit dazu gehörigen Einkünften in Zaragoza und empfahl die Patres auf's Wärmste seinem Oheim, dem dortigen Erzbischof. Am 27. März 1546 verlor er seine Gemahlin durch den Tod. Nun wußte er, wohin Gott ihn führen wollte. Er bat bei Ignatius von Loyola um die Aufnahme in den Orden und erhielt sie. Doch waren offenbar noch große Hindernisse aus dem Weg zu räumen. Paul III. erfüllte alle Wünsche des Herzogs, indem er ihm gestattete, ohne weitere Prüfungszeit die feierlichen Gelübde der Gesellschaft Jesu abzulegen, wenn er gleich gezwungen war, die Verwaltung seines Vermögens und die Führung seiner Geschäfte für einige Zeit noch selbst in der Hand zu behalten. So wurde Herzog Franz von Gandia im J. 1548 Profeß der Gesellschaft Jesu.

In demselben Jahre noch erwarb er sich um die Gesellschaft Jesu neue Verdienste. Am 31. Juli war die Bulle Pastoralis officii cura erlassen, welche für die Thätigkeit des Jesuitenordens durch Approbation der Exercitien grundlegend wurde; aus ihrem Wortlaut erhellt, daß Franz Borja sie erwirkt hatte. Nun betrieb er, wie Ignatius es ihn thun hieß, mit unermüdetem Eifer das Studium der Theologie; 1550 wurde er zu Gandia promovirt. Zu Ende August des nämlichen Jahres waren die irdischen Bande so weit gelöst, daß er seinen Herzogssitz definitiv verlassen und sich nach Rom zu seinen Brüdern begeben konnte. Als er Gandia hinter sich hatte, rief er mit dem Psalmisten: „Die Netze, die umgarnenden, sind zerrissen, und wir sind in Freiheit." In Rom hatte er wiederholt einen Kampf gegen die ihm zugedachten Ehrenbezeugungen zu bestehen. Im Januar 1551 hatte er an den Kaiser um die Ermächtigung geschrieben, das Herzogthum an seinen Sohn abzutreten. Er wollte in Rom der Antwort harren. Da veranlaßte das immer bestimmter auftretende Gerücht, Julius III. wolle dem ehemaligen Herzog den Purpur verleihen, den hl. Ignatius, Franz Borja aus den Augen des päpstlichen Hofes für einige Zeit zu entfernen. Er ging nach Spanien, zunächst nach Loyola, dann nach Ognate und erhielt hier die zusagende Antwort Karls V. Auch später noch war es oft sehr nahe daran, daß Franz Borja in das heilige Colleg berufen würde. Nachdem er am 24. Mai 1551 die Priesterweihe empfangen hatte, begann er alsbald eine priesterliche Thätigkeit zu entfalten, welche ihm in der Geschichte der Gegenreformation neben den ersten Genossen des hl. Ignatius einen Platz gibt. Nach den Höfen der Großen zog es ihn nicht, wohl aber nach den armen Hütten des biscayischen Gebirges, während doch sein staatsmännischer Blick und die weite Welterfahrung ihn zu den schwierigsten Arbeiten befähigten. Als Bischof Diaz von Calahorra vom Trienter Concil zurückgekehrt war, wollte er bei den großen Aufgaben, die seiner harrten, einen so ausgezeichneten Mitarbeiter nicht missen; ebenso hatte der Erzbischof von Burgos, Cardinal Mendoza, sich Franz Borja bei Ignatius ausgebeten. Auch in Lissabon und Evora wie in anderen Städten Portugals war er thätig; bei der Gründung von Ordensniederlassungen im Norden wie im Süden Spaniens leistete er Beihilfe. Im J. 1554 ward er von Philipp II. nach dem

Pardo geladen und begab sich in dessen Auftrag nach Tordesillas zu Johanna der Wahnsinnigen. Es brachte ruhige und lichte Augenblicke, wenn Franz zu der unglücklichen Frau sprach. In demselben Jahre wurden die Häuser der Gesellschaft Jesu auf der iberischen Halbinsel in vier Provinzen getheilt, und P. Franz Borja ward „Commissar" der Gesellschaft für Spanien. Viermal besuchte er seinen Herrn, den Kaiser, in der Zurückgezogenheit von St. Just. Schon beim ersten Gespräch wußte er dem Kaiser die Abneigung gegen Loyola's Stiftung, die Karls Umgebung ihm beizubringen bemüht war, zu benehmen. War er auch nicht, wie der Kaiser es innig wünschte, bei dessen Tod zugegen, so hielt er doch auf seinen kaiserlichen Freund die Leichenrede und empfing in der Ernennung zum Testamentsvollstrecker ein letztes Zeichen kaiserlicher Huld. Bekannt ist sein Einfluß auf die hl. Teresia und die Anerkennung, welche Borja's heiligem Wandel von Seite dieser Heiligen ward. So erfolgreiche Thätigkeit weckte aber auch vielfache Anfeindung. Seine Rechtgläubigkeit wurde verdächtigt, er selbst bei Philipp in Bezug auf seine Sitten verleumdet; zumal während seiner Abwesenheit in Portugal wurde ihm viel Böses nachgesagt. Borja rechtfertigte die Gesellschaft Jesu und sich durch einen Brief an den König. Eine seiner Lieblingsstiftungen war das Noviziatshaus zu Simancas. Hier oder in einem andern kleinern Hause des Ordens wollte er gern sich ganz dem Gebet und heiligen Uebungen hingeben und seines Heimganges gewärtig sein. In diesem Sinne schrieb er auch an Laynez. Doch es war ihm für die Zukunft noch Großes an Arbeit und Sorge zugedacht. Durch einen Brief Pius' IV. nach Rom geladen und von Laynez dahin berufen, säumte er nicht, zu gehorchen. Als Laynez und Salmeron sich zum Trienter Concil verfügten, wurde Franz Borja als Generalvicar Laynez' Vertreter. Dieser kehrte im Februar 1564 zurück, und Borja bekleidete nun fast ein Jahr die Stelle eines Assistenten für Spanien. Als aber Laynez im Januar des folgenden Jahres starb, wurde Borja von Neuem Generalvicar und hatte als solcher die Generalswahl zu leiten. Sie fand am 2. Juli statt. Trotz alles Sträubens und alles Flehens wurde Borja mit 23 von 31 Stimmen gewählt.

Der neugewählte General konnte nicht lange der Freundschaft Pius' IV. genießen; denn dieser starb in demselben Jahre, worin Borja gewählt worden. Doch war dessen Nachfolger Pius V. (Michael Ghisleri aus dem Predigerorden) Borja gleichfalls wohlgewogen. Als derselbe einst in feierlichem Aufzug sich nach dem Lateran begab, ließ er vor dem Profeßhaus der Gesellschaft Jesu halten und Franz Borja rufen. Freundschaftlich begrüßte und umarmte er ihn, um ihm einen öffentlichen Erweis seiner Gunst zu geben. Allein auch an nachhaltigeren Erweisen des Vertrauens fehlte es nicht. Im J. 1570 wurde die Pönitentiarie den Jesuiten zur Reform und fernern Leitung übergeben, und Pius V. verlangte von Borja Prediger, welche vor ihm und dem heiligen Collegium sprechen sollten. Bei der in Rom 1566 wüthenden Seuche gab Franz Borja den Seinigen ein herrliches Beispiel heldenhafter Aufopferung. Unter ihm wurde auch der Bau der Kirche al Gesù begonnen. Von Rom, der Hochwarte der streitenden Kirche, blickte Borja aber auch immer hinaus nach den Missionsländern. Von den drei Provinzen, welche unter seinem Generalat zu den achtzehn bereits bestehenden kamen, lagen zwei in der neuen Welt, die 1568 gegründete peruanische und die 1572 errichtete mexicanische Provinz. Nach Mexico wurde nämlich auf Philipps II. Wunsch Sanchez mit zwölf Gefährten entsandt. Außerdem gingen Missionare nach Afrika, nach Florida, nach den canarischen Inseln. Im Jahre 1570 und 1572 schenkte die Gesellschaft Jesu der triumphirenden Kirche eine zweifache Martyrerschaar: Ignatius von Azevedo mit seinen 39 Gefährten und Petrus Diaz mit 11 Genossen. Als Pius V. einen Kreuzzug plante und deßhalb den Cardinal Commendone nach Deutschland und Polen, den Cardinal Alexandrini nach Spanien, Portugal und Frankreich zu schicken gedachte, verlangte er von Franz Borja den P. Tolet als Begleiter Commendone's, während Borja selbst, obgleich seine Gesundheit sehr erschüttert war, dem Cardinal Alexandrini zur Seite stehen sollte. Noch einmal war es Franz vergönnt, im Dienste des Papstes sein Leben auf's Spiel zu setzen. In Barcelona, Valencia, Madrid wurde Borja mit Jubel empfangen; überhaupt war der Erfolg der Legation in Spanien und Portugal ein glänzender. Nicht so in Frankreich; man vermochte weder den Kreuzzug noch die Heirat Sebastians von Portugal mit Prinzessin Margaretha zu bewirken. Von den traurigen Eindrücken seines Pariser Aufenthaltes gebeugt und von argem Fieber verzehrt, langte Franz Borja am 28. September 1572 wieder in Rom an und starb schon in der ersten Morgenstunde des 1. Octobers, nachdem Gregor XIII. ihm durch den Cardinal Aldobrandini den päpstlichen Segen hatte spenden lassen. Im J. 1610 begann der Beatificationsprozeß in Spanien; 1615 wurden die Acten desselben an Paul V. nach Rom übersandt. Im J. 1617 brachte man die Reliquien Borja's nach Madrid, wo sein Enkel, der Herzog von Lerma, eine ihm geweihte Kirche zu erbauen beabsichtigte. Durch Urban VIII. erfolgte 1624 die Selig-, durch Clemens X. 1671 die Heiligsprechung. Da aber weder Clemens X. noch seine fünf nächsten Nachfolger die Canonisationsbulle erlassen hatten, wurde diese erst 1724 durch Benedict XIII. ausgefertigt. Sacchini hat im 8. Buch des 3. Theiles der Geschichte der Gesellschaft (Nr. 99 ff.) ein Bild der Tugenden Borja's entworfen; ausführlicher der Zeitgenosse des Heiligen, Ribadeneira, in seiner Lebensgeschichte Franz Borja's. Er rühmt die Demuth, die Be-

scheidenheit, den Gehorsam, den Gebetseifer und Bußgeist des Heiligen, ferner dessen Liebe zur Armut und seine Loslösung von irdischer Liebe, seine Umgänglichkeit und Umsicht. Das charakteristische Moment in seiner Stellung unter den Heiligen der Kirche und den Grundton seines Wesens gibt das Kirchengebet treffend wieder, indem es ihn einen glorreichen Nachahmer der Weltverachtung Jesu Christi nennt. Zu dieser Tugend erzogen ihn von Jugend auf die Fügungen und Schickungen der Vorsehung, sowie die Erleuchtungen und Anregungen der innern Gnade. Schon als Herzog von Gandia hatte Franz Borja in spanischer Sprache einige ascetische Abhandlungen verfaßt, welche 1556 zu Antwerpen gesammelt herausgegeben wurden. Sie wurden in's Italienische und in's Lateinische übersetzt und erschienen nebst einer kurzen Anweisung zum Predigen aus der Zeit seines Generalats und einigen Briefen als S. Francisci Borgiae, S. J. tertii praepositi generalis, Opera omnia 1675 zu Brüssel.

Das Leben des Heiligen ist oft dargestellt worden. Unter den Biographen ist an erster Stelle Ribadeneira als Zeitgenosse zu nennen; seine Arbeit erschien spanisch Madrid 1592; italienisch Florenz 1600, Rom 1616, Turin 1869; französisch Verdun 1596, Douai 1596, Tournai 1613; deutsch Ingolstadt 1613; lateinisch von Schott, Antwerpen 1598, abgedruckt in Bolland. Oct. V, 235—291. Bemerkenswerth ist ferner das Werk des Cardinals Alv. Cienfuegos der Reichhaltigkeit wegen (La heroyca vida . . . del grande S. Fr. de Borja, Madrid 1702. 1717. 1726, Barcelona 1754); endlich Jacobs de Bue, eines Bollandisten, um seines kritischen Taktes willen (Acta SS. l. c. 149 ad 235). Von Borja's Generalat handelt der dritte Theil der Geschichte der Gesellschaft Jesu von Sacchini. Weitere Biographien erschienen von Cepari (Ristretto della vita del B. P. Fr. Borgia, Roma 1624 sq., Monza 1885; lateinisch von Schott, Köln 1625; deutsch von Reischl, Regensburg 1858), Bartoli (Rom 1681; deutsch von A. v. Haza-Radlitz, Wien 1838), Nieremberg (Vida del S. P. Fr. de Borja, Madrid 1644), Bosquete (Suma de la vida . . . de S. Fr. de Borja, Valencia 1671), Verjus (La vie de S. Fr. de Borgia, Paris 1672, Avignon 1824, Lyon 1855). [v. Nostitz-Rhieneck S. J.]

Franz Caracciolo, der hl., Stifter der regulirten Cleriker mindern Ordens (clerici regulares minores), wurde am 13. October 1563 zu Santa Maria in den Abruzzen geboren und erhielt in der Taufe den Namen Ascanius. Diesen vertauschte er erst später bei der Gelübdeablegung mit dem Namen Franz. Nach einer tugendhaften Jugendzeit, in welcher ihn eine zarte Andacht zum heiligsten Sacramente und zur heiligen Mutter Gottes und eine hierdurch äußerst vervollkommnete Liebe zur jungfräulichen Reinigkeit auszeichnete, wurde er in seinem 22. Lebensjahre durch eine schwere Krankheit bewogen, ganz den göttlichen Dingen sich zuzuwenden, und studirte in Neapel Theologie. Nachdem er daselbst zum Priester geweiht worden war, schloß er sich an eine fromme Genossenschaft von Geistlichen an, welche sich zur Aufgabe gestellt hatte, die Galeerensträflinge und andere Gefangene zu pastoriren und die zum Tode verurtheilten Verbrecher auf ihren letzten Gang vorzubereiten. Im Jahre 1588 aber kam er durch eine eigene Fügung zur Theilnahme an der Begründung einer neuen Congregation. Johann Augustin Adorno hatte in diesem Jahre nach seiner eigenen Bekehrung den Entschluß gefaßt, eine Genossenschaft von Priestern zu errichten, welche durch eine Regel ihr geistliches Leben in der Welt befestigen sollte. Er theilte seinen Plan dem Stiftsherrn Fabricius Caracciolo in Neapel mit, und beide wollten als dritten Theilnehmer einen gewissen nicht weiter bekannten Ascanius Caracciolo gewinnen. Der Brief kam aber in die Hände dieses andern Ascanius, und Gott dankend für diese Fügung, schloß er sich sogleich den zwei Genannten an. Alle drei zogen sich nun auf 40 Tage in die Einsamkeit zurück, und nachdem sie ihre Ordensregel entworfen hatten, gingen sie nach Rom, um diese von Sixtus V. bestätigen zu lassen. Die Approbation erfolgte 1. Juni 1588. In einer Vorstadt Neapels fanden sie sodann nach langem Bemühen eine Unterkunft, legten am 9. April 1589 die feierlichen Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams ab und fügten das weitere hinzu, daß kein Mitglied der Congregation weder ein Amt in derselben, noch eine kirchliche Würde suchen dürfe. Die Angehörigen dieser Congregation widmen sich jeder Art von Seelsorge auf der Kanzel, im Beichtstuhl, in den Gefängnissen, auf den Galeeren, in den Spitälern und Schulen, machen des Tages zweimal die Gewissenserforschung, halten viermal in der Woche Abstinenz und nehmen noch andere Abtödtungen auf sich. Es ist jedem gestattet, ohne besondere Erlaubniß des Obern zu strengerem und beschaulichem Leben in eine Einsiedelei sich zurückzuziehen. Die Genossenschaft breitete sich in kurzer Zeit in Neapel, Portugal und Spanien aus, nachdem sie in letzterem Lande große Schwierigkeiten überwunden hatte. Nach dem Tode Adorno's ward der hl. Franz der Generalsuperior, als welcher er viele Widerwärtigkeiten, namentlich schwere Verleumdung erfuhr, aber in Geduld überwand. Zur Bezeichnung seiner Heiligkeit wurde er nur „der ehrwürdige Vater Prediger der Liebe Gottes" genannt. Eine vorzügliche Frucht seiner Thätigkeit war die vermehrte Andacht zum heiligsten Sacramente. Die Genossenschaft hielt täglich eine gemeinsame Betstunde vor demselben, und nach dieser traf jedes Mitglied nach der Reihe noch eine weitere Stunde, so daß in der Congregation die ewige Anbetung vollständig wurde. Am 4. Juni 1608 starb der Heilige. Nachdem

Benedict XIV. und Clemens XIII. mehrere seiner Wunder bestätigt hatten, schritt Clemens XIV. zu seiner Seligsprechung; zu dieser würde Pius VI. die feierliche Canonisation gefügt haben, wenn er nicht durch die Kriegszeiten daran gehindert worden wäre, so daß erst Pius VII. dieselbe am 24. Mai 1807 vollzog. Das Fest des Heiligen ist am 4. Juni. (Vgl. Helyot IV, 277 ss.; Butler's Leben der Väter von Räß und Weis XIX, 540 ff.) [Holzwarth.]

Franz a Christo, portugiesischer Augustiner, hervorragender Theologe, geb. zu Coimbra, docirte die Theologie an der Universität seiner Vaterstadt von 1564—1584 und starb 1587. Seine theologischen Schriften zeichnen sich durch geschmackvolle Auswahl und gediegene, bündige Bearbeitung aus. Wir besitzen von ihm Commentare zum ersten und dritten Buche der Sentenzen (Coimbra 1579. 1586), ferner Praelectionum seu Enarrationum admirabilis divini Verbi Incarnat. LL. VI, ib. 1564. [Scheeben.]

Franz, Felix, f. Felix.

Franz von Ferrara, f. Sylvestris, Franz von.

Franz von Hieronymo, der hl., Priester der Gesellschaft Jesu, wurde am 17. December 1642 zu Grottaglio bei Tarent in Unteritalien von frommen, bürgerlichen Eltern als ältester unter 5 Söhnen und 6 Töchtern geboren. Der geweckte und fromme Knabe ward schon mit 12 Jahren in die Clerikergenossenschaft des hl. Cajetan aufgenommen und zeichnete sich durch sein Betragen aus, so daß der Erzbischof von Tarent ihm 1658 persönlich die Tonsur ertheilte. Nachdem Franz in Tarent und Neapel seine höheren Studien vollendet hatte, wurde er 1666 zum Priester geweiht. Bereits als Hilfspräfect im Jesuitencolleg zu Neapel erwarb er sich den Beinamen des „heiligen Priesters". Im J. 1670 erhielt er die Aufnahme in die Gesellschaft Jesu, deren herrliche Zierde er durch seine langjährigen apostolischen Arbeiten und sein heiliges Leben, wie durch die seltensten Gnadengaben werden sollte. Von 1671—1674 wirkte er gemeinschaftlich mit dem berühmten Missionar P. A. Bruno außerordentlich segensreich unter dem Landvolk der Provinz Otranto. Von 1675 an bis zu seinem Tode, über 40 Jahre lang, bildete das Profeßhaus zu Neapel den Ausgangspunkt seiner Thätigkeit. Am 8. December 1682 legte er seine feierlichen Profeßgelübde ab. Als begeisterter und von höherer Kraft getragener Bußprediger wirkte er nicht bloß in der geräuschvollen Hauptstadt, sondern fast im ganzen Königreich Neapel Wunder der Bekehrung. Von glaubwürdiger Seite wurde versichert, daß er jährlich über 400 verhärtete Sünder zur Sinnes- und Lebensänderung brachte. Niemals predigte er, ohne wenigstens einen dieser verlorenen Söhne wieder mit Gott auszusöhnen; hingegen bekehrten sich einmal nach einer Predigt 10, nach einer andern 15 öffentliche Sünderinnen. Die Stadt Neapel und die Provinzen geriethen in heiligen Streit mit einander, wer aus ihnen den „Apostel, den Propheten, den Vater der Armen, den Wunderthäter", wie er allgemein genannt wurde, besitzen solle. Niemals durfte er Neapel auf längere Zeit verlassen; dennoch hielt er über 100 Missionen in den Provinzen, selbst auf den Inseln Ischia und Capri, sowie in den rauhen Abruzzen. Er war unermüdlich thätig, das Loos der Armen zu erleichtern, Bedrängten beizuspringen, Verschuldete bei den Gläubigern und selbst vor Gericht in Schutz zu nehmen, die Leidenden in den Gefängnissen und Hospitälern aufzusuchen. Für die Sträflinge jeder einzelnen Galeere hielt er eine Mission ab; auf einer spanischen Galeere bekehrte er 30 türkische Sklaven. Wiederholt wendete er durch seinen Segen die drohende Heuschreckenplage ab. Alle seine wunderbaren Erfolge schrieb jedoch der demüthige Ordensmann den Verdiensten seines heiligen Schutzpatrons Cyrus, eines ägyptischen Martyrers, zu, dessen Verehrung er auf jede Weise beförderte. Reich an Verdiensten starb Franz am 11. Mai 1716 im Profeßhaus zu Neapel. Wie er im Leben schon eine Menge von Wundern jeder Art — worunter mehrmalige Bilocation — gewirkt, so geschah es bei der Leiche vor der Bestattung und dann fort und fort an seinem Grabe. Bald verbreitete sich seine Verehrung nicht bloß durch ganz Italien, sondern auch besonders nach Deutschland. Seine Lebensgeschichte wurde viermal in italienischer, mehrmals in deutscher und einmal in französischer Sprache geschrieben: so von P. Stradiotti S. J., Neapel 1719; P. Bagnati S. J., ebendas. 1725. Am 3. Juli 1736 wurden seine irdischen Ueberreste in Gegenwart des Cardinal-Erzbischofs Jos. Spialli erhoben. Papst Benedict XIV. erklärte ihn am 10. Mai 1758 für ehrwürdig, Papst Pius VII. nahm ihn durch Decret vom 19. März 1806 unter die Zahl der Seligen, Papst Gregor XVI. am Dreifaltigkeitssonntag den 26. Mai 1839 unter jene der Heiligen auf. Sein Fest wird am 11. Mai begangen. (Vgl. Le Missionaire, Vie de B. F. de Jérome de la Comp. de Jésus, Ouvrage traduit de l'italien par Mr. Allibert, Vicaire-Général de Lyon, Paris et Lyon 1835; Alban Butler, Leben der Väter und Märtyrer, deutsch von Räß und Weis VI, 367 ff.; Rohrbacher, Hist. univ. de l'Eglise catholique, 5. éd., Par. 1869, XIII, 475 ss.) [K. Brischar S. J.]

Franz von Mayroni, f. Mayroni.

Franz von Paula, der hl., Stifter der Minimen (Ordo fratrum minimorum), eines Zweiges des Franciscanerordens, wurde 1416 zu Paula, einem Städtchen in Calabrien, von frommen, armen Eltern geboren. Einem Gelübde gemäß übergaben ihn die Eltern in seinem 13. Jahre den Franciscanern des Städtchens S. Marco; hier brachte er ein Jahr unter den strengsten Uebungen zu. Obwohl noch durch kein Gelübde verpflichtet, erfüllte er die Regel in ihrer ganzen Strenge, enthielt sich der Fleischspeisen und des Weines und trug keine Linnen

mehr. In Begleitung seiner Eltern unternahm er eine Wallfahrt nach Rom und Assisi und zog sich nach seiner Rückkehr, kaum 21 Jahre alt, in die Einsamkeit zurück. Bald gesellten sich fromme Personen zu ihm und theilten seine Lebensweise (1435). Die benachbarten Einwohner bauten jedem eine Zelle, ein Priester aus der Pfarrei besorgte den Gottesdienst, und so waren die Eremiten des hl. Franciscus von Assisi gegründet. Als sich die Zahl seiner Schüler immer mehr vergrößerte, unternahm Franciscus im J. 1454 mit Genehmigung des Bischofs von Cosenza den Bau einer Kirche und eines Klosters, wobei er von allen Seiten unterstützt wurde. Nun mußte auch das Einsiedlerleben dem Cönobitenleben weichen. Alsbald erhielt die Stiftung in Calabrien und Sicilien Verbreitung und im J. 1474 päpstliche Bestätigung und Befreiung von der Jurisdiction der Ordinarien. Zugleich ward Franz von Paula zum Generalsuperior ernannt. Allein noch wollte er seiner Stiftung keine geschriebene Regel geben, sondern ihr nach dem Beispiele der ersten Aebte durch sein Vorbild selbst als lebendige Regel voranleuchten. Im J. 1482 wurde er nach Frankreich berufen, wo Ludwig XI. bei dem nahenden Schrecken des Todes sich seiner Fürbitte anvertraute; er starb wirklich in den Armen seines Fürbitters. Sein Sohn und Nachfolger Karl VIII. aber schenkte Franz noch größeres Vertrauen und ließ ihm ein schönes Kloster im Park von Plessis-les-Tours und ein anderes zu Amboise erbauen. In Paris wurden seine Mönche Bons hommes genannt (s. d. Art. Boni homines). In Spanien, wohin Franciscus Mönche aus dem Kloster Plessis-les-Tours sandte, erhielten sie den Namen Väter des Sieges, weil Ferdinand der Katholische es ihrem Gebete zuschrieb, daß Malaga den Mauren entrissen wurde. Im Jahre 1497 ließen sich die Mönche auf die Bitte Kaiser Maximilians auch in Deutschland nieder und erhielten anfänglich drei Klöster, von denen viele andere gestiftet wurden. Endlich im J. 1493 hatte Franz Paula eine dreifache Regel vollendet, nämlich eine für die Religiosen, eine andere für die Nonnen und eine dritte für die Tertiarier seines Ordens. Außerdem gibt es noch ein Correctorium, d. i. Anleitung zur Buße, von ihm. Nach seiner Anordnung steht an der Spitze des Ordens der Generalis Corrector, jedem Hause steht der Corrector (Besserer) vor. Demuth, Buße und Besserung bilden das Fundament dieser Congregation, weßwegen sich ihre Mitglieder auch Minimi, d. i. mindeste Brüder nannten, sei es, um sich noch mehr als die fratres minores zu demüthigen, oder weil sie die Worte Christi im Auge hatten quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis, mihi fecistis (Matth. 25, 40). Als weitere Grundlage dieses Ordenslebens ist das Fasten zu betrachten. „Das Fasten," sagt Franz, „gleicht dem Oele, das überall oben schwimmt." Daher war nicht bloß der Genuß des Fleisches, sondern auch alles dessen verboten, was vom Fleische herkommt, als Eier, Butter, Käse, Milchspeisen; nur Brod, Wasser und Oel waren erlaubte Nahrungsmittel. Die Päpste Alexander VI. (1502) und Julius II. (1506) bestätigten die Regel des Stifters und ließen seinen Orden an allen Privilegien der vier Bettelorden theilnehmen. Franciscus selbst starb am 2. April 1507, als sein Orden bereits in fünf Provinzen blühte. In der Folge zählte derselbe 450 Häuser, ist aber, obwohl es ihm nicht an einzelnen ausgezeichneten Männern fehlte, zu keinem besondern Ansehen gelangt und ist heutzutage auf nur wenige Häuser in Italien mit dem Haupthause zu Rom beschränkt. Die Kleidung der Brüder, Cleriker und Laien, besteht aus geringem Stoffe von natürlich schwarzer, ungefärbter Wolle und muß bis auf die Knöchel herabreichen. (Vgl. Franciscus Lanovius, Chronic. generale Ord. minim.; Helyot VII, 426 ss. Die Regel steht bei Holstenius, Cod. regul. monast. III, 85, die Reihenfolge der Generalcorrectoren ib. 99.) Die Klosterfrauen brachten es nur auf 14 Klöster, von denen jedem eine Mater correctrix vorstand, und haben heutzutage nur noch einige wenige Häuser (die Regel bei Holstenius l. c. 91). Außerdem hatte der Orden, wie oben gesagt, auch seine Tertiarier, deren Hauptaufgabe Buße und Besserung war (ihre Regel ib. 96). [Fehr.]

Franz von Sales, der hl., Kirchenlehrer, Bischof von Genf, in dessen herzgewinnender Persönlichkeit ein treues Abbild der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes erschienen ist, wurde am 21. August des Jahres 1567 als ältester Sohn des Grafen Franz von Sales, Herrn von Boisy, auf dem alten Schlosse Sales in Savoyen, in der Nähe von Annecy geboren und auf den Namen des hl. Franz von Assisi getauft. Die fromme Mutter, Francisca von Sionnaz, hatte schon in den ersten Monaten den Gegenstand ihrer Hoffnung dem Herrn geweiht; beide Eltern beeiferten sich, dem zarten, schwächlichen Knaben frühzeitig den Geist inniger Frömmigkeit einzupflanzen, und schickten ihn mit dem siebenten Jahre zur weitern Ausbildung in das nahe gelegene Collegium von Annecy. Während er hier, mit Hilfe eines ausgezeichneten Talentes, durch gewissenhaften Fleiß große Fortschritte machte, blieben Frömmigkeit und Tugendliebe seine unzertrennlichen Beschützerinnen. Im J. 1578 sandten ihn seine Eltern in Begleitung eines tugendhaften Priesters nach Paris, wo er bei den Jesuiten Rhetorik und Philosophie studirte. Die Theologie hörte er theils bei denselben Vätern, theils in den Schulen der Sorbonne; sein Hauptlehrer war Maldonat. Um sich vor dem allgemeinen Sittenverderbniß in Paris zu bewahren, verkehrte er fast ausschließlich mit ernsten und strengen Männern, übte sich in Bußwerken und wählte zu seinem Lieblingsaufenthalte die Kirche von St. Etienne-des-Grés. Hier legte er vor

dem Altare der Mutter Gottes das Gelübde ewiger Keuschheit ab. Nach 6jährigem Aufenthalte in Paris begab sich Franz auf den Wunsch seines Vaters 1584 nach der damals berühmtesten Hochschule Italiens, nach Padua, und setzte daselbst seine Studien mit solchem Erfolg fort, daß er sich mit allgemeinster Anerkennung die Doctorwürde in der Theologie und der Rechtsgelehrsamkeit erwarb. Den Schluß seiner Ausbildung machte eine Reise in Italien, auf welcher er beim Besuche der heiligen Stätten sich in der Neigung zum geistlichen Stande immer mehr bestärkte. Von dort in den Schooß der Familie zurückgekehrt, mußte er auf den Wunsch seines Vaters als Advokat dem Senate von Chambéry beitreten; die ihm daselbst angebotene Senatorwürde schlug er aus und offenbarte seinen Eltern seine entschiedene Neigung zum geistlichen Stande. Nur mit schwerem Herzen ging der Vater, der seinen Sohn für die Laufbahn weltlicher Ehren bestimmt hatte, auf diesen Gedanken ein; endlich indeß siegte sein frommer Sinn, und die göttliche Vorsehung erleichterte ihm die Einwilligung, indem der junge Franz durch den Papst zum Propst des Capitels von Genf ernannt wurde. Am 18. December 1593 empfing er von dem in Annecy residirenden Bischofe von Genf, dem frommen Claudius von Granier, nach eifrigster Vorbereitung die heilige Priesterweihe. Der junge Priester leuchtete bald Allen als Vorbild geistlichen Eifers und priesterlicher Heiligkeit vor und erwarb sich das vollkommenste Vertrauen seines Bischofes. Wie sehr dieser seine Wissenschaft und Tugend schätzte, geht besonders daraus hervor, daß er ihm das äußerst schwierige Werk der Bekehrung der Provinz Chablais anvertraute.

Um das Jahr 1594 nämlich war Karl Emmanuel, Herzog von Savoyen, wieder in den Besitz der seinen Vorgängern von den Berner Protestanten entrissenen Länder gelangt und hatte keinen sehnlicheren Wunsch, als daß dieselben dem katholischen Glauben wieder gewonnen würden, der daselbst schon seit 1536 von den fanatischen Protestanten gewaltsam unterdrückt worden war. Es war kaum mehr eine Spur des Katholicismus übrig geblieben, und von den Predigern wurde beständig der Haß gegen die Katholiken geschürt; daher war die Mission mit den offenbarsten Gefahren verbunden, und ihr Erfolg schien ein sehr zweifelhafter. Alles dieses konnte ebenso wenig, wie die flehentlichen Bitten seiner Familie, Franz abhalten, das gefahrvolle Werk zu unternehmen. Am 9. September 1594 trat er, 28 Jahre alt, in Begleitung seines Vetters und Mitarbeiters, des Domherrn Ludwig von Sales, die Reise an. Sie richteten zunächst ihre Schritte nach Thonon, der Hauptstadt der Provinz, wo nur noch 15 Katholiken in schüchterner Verborgenheit lebten. Sie stießen auf den heftigsten Widerspruch, und lange Zeit schienen die eifrigsten Bemühungen erfolglos zu bleiben. Aber der Eifer und der Muth des heldenmüthigen Priesters erlahmten nicht; die schlimmsten Drohungen, die gröbsten Beleidigungen, selbst die gefährlichsten Nachstellungen vermochten ihn nicht einzuschüchtern. Endlich mußten ein so unbegrenzter Liebeseifer, eine so unwandelbare Sanftmuth und Geduld der Wahrheit Eingang verschaffen; allmälig fing man an, in diesen apostolischen Zügen den Mann Gottes zu erkennen und sich der Kirche wieder zuzuwenden. Franz hatte nach dreijähriger Arbeit im J. 1597 den großen Trost, zu Thonon in der Kirche des hl. Hippolytus, die in seinen Besitz gelangt war, zum ersten Male wieder die heilige Weihnachtsmesse zu feiern und 800 frommen Gläubigen die heilige Communion zu reichen. Mit immer größerem Erfolge setzte er nun seine apostolischen Arbeiten fort, und seine unermüdliche Liebesthätigkeit zur Zeit einer pestartigen Krankheit gewann ihm vollends alle Herzen. Ganze Flecken auf einmal schworen die Irrlehre ab, und so konnte er mit Hilfe geeigneter Mitarbeiter mehrere Pfarreien errichten. Im Jahre 1598 endlich war die Irrlehre in Chablais völlig besiegt, und an 70 000 Einwohner waren durch des Heiligen apostolisches Wirken in den Schooß der katholischen Kirche zurückgeführt. Als die gewonnenen Erfolge genugsam gesichert erschienen, kehrte Franz nach Annecy zurück. Mittlerweile hatten die Kräfte des Diöcesanbischofs Granier bedeutend abgenommen, und er wünschte den Apostel von Chablais zu seinem Suffragan und Coadjutor. Allein nur durch den direct ausgesprochenen Wunsch des Herzogs von Savoyen und den ausdrücklichen Befehl des Papstes vermochte er 1599 die Bedenklichkeiten des demüthigen Priesters zu überwinden. Dieser wurde von dem Gefühle der Größe und Verantwortung der bischöflichen Würde in seinem tiefsten Innern so erschüttert, daß er in eine schwere Krankheit verfiel. Kaum genesen, reiste er nach Rom, woselbst er vom Papste mit größter Auszeichnung empfangen wurde, und nachdem er die Ordnung der Verhältnisse in Chablais besorgt hatte, kehrte er mit den Ernennungsbullen zum Coadjutor und Weihbischof von Genf sowie zum Titularbischof von Nicopolis zur Heimat zurück. Im J. 1602 wurde er in Angelegenheiten der Diöcese vom Bischof nach Paris gesandt und erwarb sich daselbst in hohem Maße die Gunst des Königs, lehnte aber alle ihm zugedachten Ehren entschieden ab. Die Fastenpredigten, welche er daselbst hielt, bewirkten so zahlreiche und auffällige Bekehrungen, daß der berühmte Du Perron, damals Bischof von Evreux, sich nicht enthalten konnte, zu sagen: „Die Calvinisten widerlegen und überführen kann ich gewiß, aber sie zu bekehren ist ein Talent, das Gott dem Herrn von Genf vorbehalten.“ Auf der Rückreise von Paris erhielt Franz die Nachricht von dem Ableben seines frommen Bischofs Granier. Er begab sich sofort nach dem Schlosse Sales, um sich dort in strengster Abgeschieden-

heit durch zwanzigtägige Geistessammlung auf sein heiliges Amt vorzubereiten, und empfing am 8. December 1602 in der Pfarrkirche des nahe gelegenen Thorens, in der er auch getauft war, die bischöfliche Weihe.

Von diesem Augenblicke an widmete sich der Heilige mit Aufbietung aller seiner Kräfte seinem hohen Amte. Er suchte in der hingebendsten, Alle in gleichem Maße umfassenden Liebe und der gänzlichen Verläugnung seiner selbst in Wahrheit Allen Alles zu werden, um Alle für Christus zu gewinnen. Wie sehr er von heiligem Liebeseifer verzehrt wurde, bezeugt ein dießbezüglicher Ausspruch von ihm, den uns Johanna von Chantal aufgezeichnet hat: „O, wann werden wir in Milde, in Liebe gegen den Nächsten aufgelöst sein? Ich habe mich ihm ganz ergeben mit allem, was ich habe, so daß er sich meiner bedienen kann nach seinem Bedarf." Mit dieser Liebe waren stets gepaart aufrichtige, wahre Herzensdemuth und Einfachheit in Sinn und Wandel, die nicht nach Hohem strebt, sondern sich mit den Kleinen klein macht, und eine unwandelbare, stets gleiche Sanftmuth; alle diese Tugenden, die in vollkommener Harmonie in der einfach großen Seele des Bischofes herrschten, und denen er durch sein feines, sicheres Urtheil stets die rechte Richtung gab, verbreiteten über sein ganzes Wesen jenen wunderbaren Zauber, wodurch er eine so siegreiche Gewalt über die Herzen seiner Mitmenschen gewann. Seine Hauptaufmerksamkeit richtete der neue Bischof auf die Heranbildung eines guten Clerus, die, da er noch kein Seminar besaß, fast ausschließlich seine persönliche Sorge und Angelegenheit blieb. In der Zulassung zu den heiligen Weihen war er äußerst streng, weil Gott, wie er sich äußerte, nicht vieler, sondern guter Priester bedürfe. Durch regelmäßige Priester-Conferenzen und alljährliche Diöcesan-Synoden suchte er einen guten Geist unter dem Clerus zu erhalten. Das Nämliche erstrebte er durch ernste und weise Reformen bei den Ordensgenossenschaften seines Sprengels. Insbesondere aber suchte er selbst in allen priesterlichen Tugenden und wahrer Heiligkeit des Lebens Allen als Vorbild vorzuleuchten, und er verlangte niemals etwas von Andern, was er nicht selbst viel vollkommener geübt hätte. Zur Belehrung für die Gläubigen ordnete er in den Kirchen an allen Sonn- und Festtagen einen gründlichen Katechismus-Unterricht an, den er für die nützlichste und zugleich nothwendigste Lehrweise ansah. Er ließ es sich nicht nehmen, diesen Unterricht jeden Sonntag persönlich abzuhalten, und entband sich nur in den dringendsten Nothfällen davon. Daneben war er sehr eifrig in der Verwaltung des Predigtamtes: entgegen der damals üblichen schwulstigen und pathetischen Predigtweise war seine Beredsamkeit eine seinem Wesen entsprechende einfache und natürliche, ernste und bescheidene, die wahre Sprache des Herzens, die deßhalb auch die Herzen so wunderbar ergriff und rührte. Mit ächt apostolischem Eifer hielt er die Visitationsreisen in der Diöcese ab, suchte auch die entlegensten Ortschaften stets zu Fuße auf und hinterließ überall die segensreichen Spuren seiner Anwesenheit. Auch setzte er mit unermüdlichem Eifer das Missionswerk fort. Von einigen frommen Priestern begleitet, ergriff er den Wanderstab, um in der Landvogtei Gex den lange verbannten katholischen Glauben wieder zu verkündigen; auch hier gelang es ihm, trotz der bittersten Anfeindungen und heftigsten Nachstellungen, durch seine unermüdlichen Anstrengungen, den katholischen Glauben wiederherzustellen. Außerdem pflegte er in den verschiedensten Städten Fastenpredigten zu halten; so in Dijon, La Roche, Chambéry u. a., und überall sprach er mit solcher Begeisterung, Kraft und Salbung, daß man das Wirken des heiligen Geistes in ihm erkennen mußte, und daß stets viele Irrende zur Wahrheit und die größten Sünder auf den Weg der Tugend zurückgeführt wurden. Zu Dijon hatte er die erste Begegnung mit der Freifrau von Chantal (s. d. Art.), jener auserwählten Seele, mit der er von da an die heiligste Freundschaft unterhielt. Sie war das von der göttlichen Vorsehung auserkorene Werkzeug, mit dessen Hilfe der Heilige den ursprünglich für die Pflege und Tröstung der Kranken und Nothleidenden bestimmten Orden von der Heimsuchung Mariä (de la Visitation de Notre-Dame) stiftete, der auch der Orden der „Visitantinerinnen", oder gewöhnlich nach dem Stifter der Orden der „Salesianerinnen" genannt wird (s. d. Art. Salesianerinnen). Durch diesen Orden wollte der Heilige seinen Geist, den Geist der Güte und Sanftmuth, der Einfalt des Herzens, der Liebe und des herzlichen Wohlwollens für Alle, auf die Nachwelt vererben. Der 6. Juni, das Fest der heiligen Dreieinigkeit im Jahre 1600, war der glückliche Tag, an welchem der fromme Bischof seinen innigsten Herzenswunsch in Erfüllung gehen sah, indem Johanna von Chantal mit zwei gleichgesinnten Frauen in dem für den neuen Orden bestimmten Hause zu Annecy nach den von dem Heiligen gegebenen Regeln ihr gottgeweihtes Leben mit diesem Tage begannen. Der Heilige hatte die große Freude, noch vor seinem Tode fast in allen größeren Städten Frankreichs, selbst in Paris, Klöster nach seinem Geiste erblühen zu sehen. Rastlose Thätigkeit und beständige Anstrengungen hatten die sonst kräftige Gesundheit des Bischofes allmälig geschwächt; er glaubte den Anforderungen seines Amtes allein nicht mehr genügen zu können und sah sich veranlaßt, einen Coadjutor zu begehren. Die Wahl fiel nach dem Rathe des Cardinal-Erzbischofs von Mailand, Friedrich Borromeo, auf seinen Bruder Johann Franz von Sales, der in dieser Eigenschaft als Bischof von Chalcedon im Jahre 1618 zu Turin geweiht wurde. Von nun an theilte der Heilige

mit ihm die Regierungsgeschäfte, behielt sich jedoch stets die schwierigsten und lästigsten Arbeiten vor. Ja in seinem unermüdlichen Eifer fand er noch Zeit und Kraft, außerhalb der Diöcese für das Heil der Seelen zu wirken. So hielt er im J. 1617 und 1618 die Fastenpredigten zu Grenoble unter unglaublichem Zudrang und öffnete durch seine klaren, überzeugenden und ebenso eindringlichen Vorträge vielen Calvinisten die Augen. Im J. 1619 mußte er den Cardinal von Savoyen, der die Prinzessin Christine von Frankreich, die Schwester des Königs, für den Fürsten von Piemont zur Ehe begehrte, nach Paris begleiten. Auch in dieser Stadt ließ ihn sein Eifer nicht müßig sein; er hielt die Fastenpredigten in St. André-des-Arcs unter solchem Zudrange, daß selbst die Personen höchsten Ranges kaum einen Platz finden konnten. Nicht selten predigte er zweimal an einem Tage, und als man ihn erinnerte, er möge seine Gesundheit schonen, erwiederte er lächelnd, daß es ihm weniger Mühe mache, eine Predigt zu halten, als Entschuldigungen zu finden, um sich davon loszusagen. Christine, jetzt vermählte Prinzessin von Piemont, ernannte ihn zu ihrem Groß-Almosenier, mußte dabei aber auf Bedingungen eingehen, wie sie dem Heiligen seine Begriffe von der Pflicht eines Bischofes und seine Gleichgültigkeit gegen alle zeitlichen Vortheile eingaben. Zu seinem Bischofssitze zurückgekehrt, unterzog er sich wieder den anstrengendsten Arbeiten, und obgleich er seine Kräfte sehr abnehmen fühlte, kannte er keine Schonung. Im J. 1622 erhielt er den Auftrag, sich nach Avignon zu begeben, wo der Herzog Karl von Savoyen eine Zusammenkunft mit dem König von Frankreich hatte. Da er sich aber sehr schwach und kränklich fühlte, rieth man allgemein dringendst von dieser Reise ab; doch er erwiederte stets: „Man muß hingehen, wohin man gerufen wird, und sich der Führung der göttlichen Vorsehung überlassen, obgleich ich glaube, daß wir uns nicht wiedersehen werden." Im sichern Vorgefühl des nahen Todes ordnete er alle seine Angelegenheiten, nahm vom Domcapitel und den Töchtern der Heimsuchung feierlichen Abschied und äußerte wiederholt, daß er fortgehe, um nicht wieder zurückzukehren. So vernahm man denn in der ganzen Stadt nur Klagen und Weinen wegen der Abreise des guten Hirten. Von Avignon mußte er dem Hofe nach Lyon folgen. Hier stritten sich der Gouverneur und die vornehmsten Familien um die Ehre, ihn zu beherbergen, aber der Bischof zog es vor, die kleine Wohnung des Gärtners seiner Töchter von der Heimsuchung zu benützen. Obgleich er eine bedeutende Verschlimmerung seines Gesundheitszustandes wahrnahm, folgte er dennoch einer Einladung, am Vorabende vor Weihnachten vor dem ganzen Hofe und am Weihnachtsfeste selbst bei seinen Töchtern von der Heimsuchung zu predigen. Jetzt bemerkte er eine auffällige Abnahme seines Gesichtes und aller seiner Kräfte, und nachdem er noch am Tage des hl. Johannes unter vieler Anstrengung das heilige Meßopfer dargebracht hatte, mußte er sich legen, worauf alsbald die Vorzeichen eines Schlagflusses eintraten. Mit der erbaulichsten Geduld erlitt er die schmerzlichen Operationen, welche die Aerzte für nothwendig erachteten. Sein ganzes Sehnen und Verlangen ging nach dem Himmel hin, das bewiesen die frommen Liebesseufzer, die er beständig zu Gott emporsandte. Am Abend des folgenden Tages, am Feste der unschuldigen Kinder, verlor er die Sprache, und als man während der Sterbegebete zum dritten Male wiederholte: „Alle heiligen unschuldigen Kindlein, bittet für ihn!" gab er seine unschuldige Seele dem Schöpfer in demselben heiligen Frieden zurück, der sein ganzes Leben verklärt hatte, am 28. December 1622 Abends 8 Uhr, im 56. Jahre seines Lebens und im 20. seines Episcopates. Sein Leichnam wurde gemäß seiner Bestimmung nach Annecy gebracht und in der Kirche des ersten Klosters der Heimsuchung beigesetzt. Gott zeichnete seinen Heiligen durch zahlreiche Wunder aus, und fast das ganze katholische Europa begehrte seine Seligsprechung. Dieselbe wurde nach ernster Prüfung schon am 28. December 1661 von Alexander VII. durch feierliches Breve verkündigt, und am 19. April 1665 erfolgte unter demselben Papste die feierliche Heiligsprechung. Der Festtag des Heiligen wurde für den 29. Januar, als den Tag der Translation nach Annecy, festgesetzt. Endlich hat Pius IX. auf Bitten der meisten Bischöfe, Gottesgelehrten und Gläubigen aller Länder am 19. Juni 1877 dem Heiligen den Ehrentitel eines „Lehrers der Kirche" feierlich zuerkannt.

Wie wohl verdient diese zuletzt erwähnte Ehrenauszeichnung war, mag ein kurzer Rückblick auf die schriftstellerische Thätigkeit darthun, durch welche der Heilige bei den Zeitgenossen sowohl wie bei allen folgenden Generationen für das Seelenheil und die Verbreitung des Reiches Gottes wohl noch segensreicher gewirkt hat, als durch Rede und Beispiel. Der Wunsch, den Clemens VIII. bei Anwesenheit des Heiligen in Rom aussprach: „Die Fülle dieses lebendigen Wassers (aus der Seele des Heiligen) möge sich ergießen in alle Lande, damit die ganze Welt davon trinken und daran sich erquicken möge", ist reichlich in Erfüllung gegangen. Die Schriften des Heiligen, in denen die Güte und Milde, Sanftmuth und Anmuth seiner Person sich so klar wiederspiegelt, sind wie ein lebendiger, nie versiegender Brunnquell geworden, aus dem alle Tage unzählige gläubige Herzen heilsame Belehrung, Erbauung und reichen Trost schöpfen. In dem Breve über die Erhebung des Heiligen zum Kirchenlehrer charakterisirt Pius ihn nach seiner schriftstellerischen Thätigkeit als verae piaeque doctrinae magister, qui nedum voce sed et scriptis immortalibus insurgentium errorum monstra

confodit, fidem asseruit, vitiis eversis mores emendavit, cunctis pervium coelum ostendit. Die erste Schrift des Heiligen war die „Anleitung zu einem frommen Leben" (Introduction à la vie dévote) 1608, in Deutschland unter dem Namen „Philothea" bekannt. Viele hochstehende Personen und insbesondere König Heinrich IV. von Frankreich hatten den Heiligen um Verfassung eines Buches ersucht, in welchem die christlichen Vorschriften über Tugend und Frömmigkeit in ihrer natürlichen Schönheit dargestellt wären, gleich fern von zu großer Nachsicht, die den Sündern schmeichelt, wie von jener Strenge, welche sie entmuthigt, in einer Weise, daß sie von allen Klassen der Gesellschaft in jedem Stande und Berufe erfüllt werden könnten. Wie vollkommen der Verfasser diese Absicht erreichte, beweist die außerordentliche Verbreitung, die dem Buche in kurzer Zeit fast in der ganzen katholischen Welt zu Theil wurde; es war schon nach wenigen Jahren in fast alle Sprachen Europa's übersetzt, und im J. 1656 erschien schon die 40. Auflage des Originals. Ist die Philothea auch das am meisten verbreitete Werk des Heiligen, so kann man der zuerst 1616 erschienenen „Abhandlung von der Liebe Gottes" (Traité de l'amour de Dieu [Theotimus]) die Anerkennung nicht versagen, daß sie sein Meisterwerk ist. Es dürfte wohl kaum ein Buch gefunden werden, welches die heilige Gottesliebe in ihrem Wesen und nach ihrem Umfange so gründlich und lichtvoll behandelt und ihre innerlichsten Tiefen mit solcher Klarheit beleuchtet, als dieses Werk: auch die abstractesten theologischen Materien gewinnen durch die Frische der Darstellung und durch treffende Vergleiche und Bilder Gestalt und Leben. Das Buch erregte das größte Aufsehen: die Sorbonne und die Jesuiten erklärten, daß der Verfasser sich durch dieses Werk einem Augustinus und Gregorius ebenbürtig gezeigt habe, und Pius IX. nennt es in dem erwähnten Breve insignem ac incomparabilem tractatum. In den Entretiens spirituels, einer Reihenfolge von Vorträgen über das geistige Leben, welche der fromme Stifter an seine Töchter von der Heimsuchung gerichtet hatte, zeigt sich mehr der Vater, der liebende Freund und Seelenarzt, der die menschliche Natur mit ihren Mängeln und Schwachheiten erfaßt und allmälig zu einer Höhe emporzieht, zu der das arme Herz früher kaum aufzublicken wagte. Mehr dogmatischer Natur sind seine „Controversen", worin die wichtigsten Unterscheidungslehren der katholischen Kirche sehr klar und faßlich dargestellt werden, und das Buch von der „Fahne des Kreuzes" (L'Etendard de la sainte croix), worin die Angriffe eines protestantischen Predigers auf die dem Zeichen des Heiles von den Katholiken erwiesene Verehrung siegreich abgewehrt werden. Wie sehr auch der römische Stuhl das theologische Wissen und Urtheil des Heiligen schätzte, ist daraus zu ersehen, daß Papst Paul V. sich in der schwierigen Streitfrage betreffs der Gnadenlehre seines Beirathes bediente; das erbetene Gutachten des Heiligen war mit solcher Weisheit und Mäßigung abgefaßt, daß es nicht wenig zur Beilegung der Streitigkeiten beitrug und ihm Dankschreiben von den angesehensten Gelehrten der streitenden Ordensfamilien eintrug. Benedict XIV. fand in den Schriften des Heiligen eine „vom Himmel stammende Wissenschaft, die ihm bei vielen schwierigen Entscheidungen maßgebend war"; und noch jüngst beim Vaticanum sind die lichtvollen Ausführungen des Heiligen über die Machtfülle des Papstes und dessen Unfehlbarkeit schwer in die Wagschale der Entscheidung gefallen. Die gedruckten Predigten des Heiligen (Sermons), in denen immerhin manches Schöne zu finden ist, geben uns seinen ganzen Geist nicht wieder, da dieselben mit Ausnahme von einzelnen wenigen, die er selbst schrieb, von seinen Zuhörern gesammelt und nicht immer correct aufgezeichnet wurden. Die kleineren Werke des Heiligen (opuscules) behandeln die verschiedenartigsten Materien und sind meist praktischer Natur: Satzungen für verschiedene Ordenshäuser, mannigfaltige Unterweisungen für Priester in den verschiedenen Zweigen ihrer amtlichen Thätigkeit, auch Anleitungen zur Betrachtung, zum würdigen Empfang der heiligen Sacramente und verschiedene Uebungen der Gottesverehrung. Von unschätzbarem Werthe sind die „Briefe" des Heiligen, welche zuerst 1632 in einer Lyoner Ausgabe, 529 an der Zahl, erschienen, später aber auf 900 kamen; in ihnen offenbart sich der wunderbare Reichthum seiner gotterfüllten Seele, und für alle nur denkbaren Lagen des Lebens enthalten sie eine Fülle von Belehrung, Rath und Trost. Wohl nirgends hat die französische Sprache lieblicher und anmuthiger geredet, so daß selbst die Pariser Akademie den Stil des Heiligen als mustergültig pries. „Die Briefe," so äußert sich das schon erwähnte Breve von Pius, „enthalten eine überreiche Saat ascetischer Weisheit. Voll des heiligen Geistes zeigt hier der Heilige auch bereits den Weg zu dem Urquell aller Güte und Milde, zu dem göttlichen Herzen Jesu, und streut die ersten Keime zu dessen Verehrung aus." Demnach kann der Heilige, in Liebe und Herzensgüte unerreicht, in den segensreichen Folgen seiner apostolischen Thätigkeit unstreitig den größten Kirchenfürsten jeder Zeit an die Seite gestellt werden.

Es ist nicht zu verwundern, daß des Heiligen Leben und Wirken eine eigene, große Literatur hervorgerufen hat und noch beständig hervorruft. Haller zählt in seiner Bibliothek der Schweizergeschichte bis zum Jahre 1767 schon an 90 Schriften auf, die sich mit dem Heiligen beschäftigen. Unter den ältesten Biographien ist zu nennen die von Karl August von Sales, dem Neffen des Heiligen und spätern Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle (Lyon 1634), ge-

schriebene, die von Johanna von Chantal wegen ihrer Treue und Genauigkeit belobt wird. Schon früher (Lyon 1624) hatte der Pater Ludwig de la Rivière aus dem Orden der Minimi eine Vie du B. François de Sales nach authentischen Quellen edirt. Einfach und treu wird das Leben des Heiligen von dem gleichzeitig lebenden General der Feuillanten, Dom Jean de St. François, geschildert; weniger bedeutungsvoll sind die Biographien von P. Philibert de Bonneville aus dem Kapuzinerorden, von P. Talon und von de Maupas, Bischof von Le Puy. Dem frommen Bischof von Belley, Johann Peter Camus, der mit dem Heiligen Jahre lang durch die Bande der innigsten und heiligsten Freundschaft verbunden war, danken wir sehr genaue Aufschlüsse über des Heiligen Leben und Charakter in dessen L'Esprit de St. François de Sales (Paris 1641 in 6 Bänden), das in einem Auszuge von Collot wiederholt aufgelegt wurde, zuletzt von Depuy in drei Bänden (Paris 1840). Nicht weniger werthvolle Nachrichten sind in dem zu Lyon 1840 erschienenen Saint François de Sales, peint par les Dames de la visitation und Année de la visitation enthalten, einem genauen Tagebuche, worin die Schwestern über alle bemerkenswerthen Thaten ihres Stifters täglich mit genauer Sorgfalt berichten. Das von P. Marsollier erschienene Leben des Heiligen ist wohl das am meisten verbreitete, auch wiederholt in's Deutsche übersetzt, aber das am wenigsten treue. Von Abbé de Baudry in Genf, der sich einen großen Theil seines Lebens mit Studien über Franz von Sales beschäftigte, besitzen wir mehrere Werke, insbesondere Le véritable Esprit de saint François de Sales, 4 vols., Lyon 1846. Weitere Einzelheiten finden sich bei Hauteville (Maison de Sales, Par. 1669), in den Mémoires de la mère de Chaugy sur la vie et les vertus de Sainte Chantal (Paris 1845) und in dem vortrefflichen Leben der heiligen Johanna von Chantal von Bougaud, deutsch Freiburg 1869. Alle Biographen hat in der Zeichnung des Heiligen bei weitem Johanna von Chantal übertroffen. Niemand stand auch dem Heiligen so nahe, und keiner hat so tiefe Einblicke in seine große Seele gethan, wie sie; unnachahmlich bleibt das in seiner Einfachheit großartige Bild, welches sie in dem Berichte an den General der Feuillanten, Dom Jean de Saint-François (später oft gedruckt), vom Heiligen entwirft. Unter den neueren Biographien ist wohl die beste und zuverlässigste die von Hamon, Pfarrer von St. Sulpice, erschienene, die von Lager nach der 5. Auflage in 2 Bänden in's Deutsche übersetzt wurde (Regensburg 1871). Auch haben wir noch Studien über den hl. Franz von Abbé Boulangé (deutsch in 2 Bänden, München 1861). Eine nach sachlichen Gesichtspunkten trefflich geordnete Ausgabe der wichtigsten Briefe des Heiligen lieferte Dr. Becker (Freiburg 1878). Ausgaben der Gesammtwerke des Heiligen (Oeuvres complètes) besitzen wir verschiedene, besonders Paris 1821 in 16 Bänden, deßgleichen Lyon und Paris 1861 und neuerdings Lyon 1868 in 8 Bänden. [Hense.]

Franz Solano, der hl., Apostel von Peru, geb. 2. März 1549 zu Montilla (Diöcese Corduba) in Andalusien, studirte zuerst bei den Jesuiten daselbst, schon damals den Mitschülern ein Vorbild jeder Tugend, und trat 1568 bei den Observanten in Montilla ein. In S. Maria del Orito studirte er seit 1571 Philosophie und Theologie, wurde später Novizenmeister in Arrizafa, um 1580 in St. Franz de Monte und zugleich Guardian. Als Missionar in der Umgegend bewirkte er viele Bekehrungen und that große Wunder, besonders zur Zeit der Pest 1583. Mit dem Vicekönig von Peru, Garcia Hurtado de Mendoza, reiste er 1589 über St. Domingo, Cartagena, Panama nach Lima und entging nebst einem Theil der Mannschaft in einem Schiffbruch im Golf von Choco durch auffallendes Wunder dem Tod. Von Lima ging er mit einigen Mitbrüdern um 1590 nach Tucuman (23.—32. ° südl. Br. zwischen Chile und Chaco), unter demselben Bischof Franz de Vittoria, der schon 1586 die ersten Jesuiten berufen hatte. Hier bekehrte er viele Indianer und wirkte nach Zahl und Art ähnliche Wunder, wie sein Zeitgenosse P. Anchieta (1553—1597) in Brasilien. Wenige Jahre später wurde er als Oberer nach Lima, bald darauf nach Truxillo gerufen. Hier verkündete er 11. November 1603 mit vielen Einzelnheiten den Ruin der Stadt durch Erdbeben, welches 14. Februar 1618 eintraf. In Lima predigte er 1604 mit solchem Eifer Buße, daß die ganze Stadt aus Furcht vor den drohenden Strafgerichten Gottes in Bewegung gerieth und die härtesten Sünder in Reue zerschmolzen. Der Vicekönig Gaspar de Zuniga y Fonseca (1604—1606), und der hl. Turibius, Erzbischof von Lima (1582—1606), ernannten eine Commission, um den Grund der allgemeinen Panik zu erforschen, und bekannten: opus hoc Dei esse patet. Franz übte eine unglaubliche Gewalt über die Sünder aus, denen er nicht selten die innersten Gedanken ihres Herzens offenbarte. Er war ein Mann wunderbaren Gebetes, harter Abtödtung, festen Glaubens und glühender Liebe zu Gott und den Menschen. Er starb 14. Juli 1610 in Lima nach zwei Monaten schmerzlicher Krankheit. Das Volk verehrte ihn wegen seiner Tugenden und Wunder sofort als Heiligen, und viele Städte (Lima 6. Juni 1626, La Plata 25. Februar, Panama 4. Juli, Cartagena 11. October 1631, St. Jago in Chili 26. August 1634) wählten ihn zu ihrem Schutzpatron, bis Urban VIII. in der Bulle Coelestis Jerusalem 5. Juli 1634 den Cult nicht approbirter Seliger verbot. Clemens X. sprach ihn 25. Januar 1675 selig, Benedict XIII. 27. December 1726 heilig. (Vgl. Tiburtius Navarro O. M. in Act. SS. Jul. V, 859; Wadding, Annales XX—XXIV.) [Bauer S. J.]

Franz von Vittoria, O. Pr., ein berühmter Scholastiker, der mit Recht als Vater der Salmaticenser Schule und der neuern Scholastik überhaupt gilt. Geboren zu Vittoria im baskischen Gebirgslande um 1480, siedelte Franz in noch jugendlichem Alter mit seinen Eltern nach Burgos über, wo er nach Vollendung seiner humanistischen Studien in den Orden des hl. Dominicus trat. Die außerordentliche Begabung, welche er während seiner Studien an den Tag legte, bestimmte seine Oberen, ihn nach alter Ordenssitte zur weitern Vorbereitung auf das Lehramt (um 1505—1506) auf die mit der Pariser Universität verbundene Hauptschule des Ordens im Kloster St. Jacob zu Paris zu schicken. Drei Umstände waren es besonders, welche hier die gediegene und allseitige Ausbildung Vittoria's begünstigten: die zu Paris allmälig zum Durchbruch gelangte Ueberwindung des Nominalismus, der Aufschwung der humanistischen Studien und die vor Kurzem begonnene innere Reform des Dominicanerordens. Einer seiner vorzüglichsten Lehrer war sein Ordensgenosse Peter Crockart, ein Belgier, der als einer der Ersten — wenigstens in Paris, denn anderswo, namentlich in Deutschland, scheint dasselbe schon seit der Mitte des 15. Jahrhunderts in den Ordensschulen geschehen zu sein (vgl. Laacher Stimmen XVIII, 388 ff.) — statt der Sentenzen des Lombarden die Summa des hl. Thomas in seinen Vorlesungen erklärte. Derselbe starb jedoch bereits im J. 1512. Im J. 1516 trat Vittoria selbst in St. Jacob als Lehrer auf, und hier war es wahrscheinlich, wo er seinen spätern Collegen, den berühmten Dominicus de Soto, zum Schüler hatte. Im J. 1522 kehrte er mit den akademischen Graden geschmückt nach Spanien zurück und lehrte zuerst die Theologie in der wichtigsten Schule der spanischen Ordensprovinz, im Colleg des hl. Gregor zu Valladolid. Doch kaum hatte er einmal den dreijährigen Cursus vollendet, als er (1526) durch siegreichen Concurs die Catedra prima de teologia an der Universität Salamanca erhielt. Auf diesem Lehrstuhl, welchen er bis 1544 inne hatte, entfaltete er eine glanzvolle, epochemachende Thätigkeit. Viele ausgezeichnete Schüler, u. a. Melchior Canus, saßen zu seinen Füßen; durch diese wurde später in Salamanca selbst und an den übrigen mächtig aufstrebenden Universitäten der Halbinsel (Alcala, Coimbra, Sevilla, Valladolid, Evora 2c.) jene schöne und reiche Blüte der Theologie gezeitigt, welche bereits auf dem Concil von Trient den Spaniern eine hervorragende Stellung anwies. Wenn er die Summa des hl. Thomas seinem Unterrichte zu Grunde legte, befolgte er damit nur eine in seinem Orden bereits eingebürgerte Praxis. Aber unter seiner Meisterhand wurde die Verdrängung der Sentenzenbücher durch die Summa das Signal einer neuen, geist- und geschmackvollern Methode in der Behandlung der Theologie. Seine mit humanistischer Bildung gepaarte Erudition kam ihm dabei vortrefflich zu Statten. Die vor ihm überwiegend bevorzugte philosophische Speculation führte er auf das geziemende Maß zurück und brachte sie in das rechte Verhältniß zu den positiven theologischen Beweisquellen, auf deren verständige und ausgiebige Behandlung er ein Hauptaugenmerk richtete; sein Verfahren in dieser Beziehung gab seinem Schüler M. Canus die erste Idee zu dem classischen Werk De locis theologicis. Sein enger Anschluß an den hl. Thomas hinderte ihn nicht, die Ansichten und Beweisführungen desselben unbefangen zu prüfen (vgl. Canus l. c. l. 12, c. 1); um so mehr wahrte er sich seine Freiheit gegenüber den von ihm sonst sehr hoch geschätzten Commentatoren des hl. Thomas, Capreolus und Cajetan. Sein Geschmack für classische Bildung bekundet sich in einem gewähltern, zuweilen eleganten Latein und in der lichtvollen Klarheit der Disposition und der Darstellung. Vittoria starb am 12. August 1546, nachdem er seit zwei Jahren wegen vieler körperlicher Leiden durch einen Stellvertreter sich auf dem Catheder hatte ersetzen lassen müssen. Sehr auffallend ist es, daß nicht nur bei Lebzeiten, sondern auch nach dem Tode Vittoria's aus seinen gewiß zahlreichen Manuscripten so wenig veröffentlicht wurde. Das einzige Gedruckte sind dreizehn sogenannte Relectiones über verschiedene Gegenstände der Moral und des öffentlichen Rechtes. Relectiones nannte man an den spanischen Universitäten ausführlichere und sorgfältiger ausgearbeitete Vorträge, welche die Professoren gegen den Schluß des Schuljahres über einzelne besonders schwierige oder wichtige Gegenstände des durchlaufenen Lehrcursus hielten. Es lag daher sehr nahe, von Vittoria gerade diese Art seiner Arbeiten als Proben seines Geistes und seiner Methode zuerst zu veröffentlichen. Der erste Druck (Lyon 1557) war jedoch entsetzlich mißrathen, der zweite (Salamanca 1565) noch sehr mangelhaft; erst die Ingolstadter Ausgabe von 1580, deren Herausgeber die Absicht bekundeten, den deutschen Theologen mit ihrem oratorium theologandi genus eine Probe des genus gymnicum et concisum Hispanorum vorzulegen, ist befriedigend und wurde deßhalb auch den folgenden Ausgaben zu Grunde gelegt. Materiell ragen besonders die viel citirten vier ersten Relectiones über die kirchliche und bürgerliche Gewalt hervor. Die Relectio de augmento caritatis ist auch von Bañez in 2, 2, q. 24, a. 6 abgedruckt, der dieselbe als die Quelle einer nach seiner Meinung dem Sinne des hl. Thomas zuwiderlaufenden Erklärung von dessen Lehre über die Natur und die Bedingungen des augmentum caritatis bekämpft. Handschriftlich sind von Vittoria noch vorhanden Commentare zur Prima und zur Secunda Secundae. (Vgl. Nic. Anton. Bibl. hisp. nova I, 496; Echard et Quétif s. v.; neuestens sehr eingehend Ehrle im Katholik 1884, II, 505 ff.; daselbst S. 518 ff. ge-

naue Notizen über die Handschr. der Werke Vittoria's.) [Scheeben.]

Franz (Jasso) **Xaver**, der hl., Apostel von Indien und Japan, geboren auf dem Schlosse Xaver in Navarra, sechs Stunden südöstlich von Pampeluna, am 7. April 1506, war der jüngste Sohn von Juan Jasso und Maria, Erbin der beiden edlen Häuser Xaver und Azpilcueta. Der berühmte Dr. Navarro (Martin Azpilcueta) war sein mütterlicher Oheim. Die Philosophie begann er 1524 im Colleg St. Barbara in Paris unter Dr. Peña, lehrte sie selbst seit 1527 im Colleg von Beauvais und wurde 1530 Doctor der Philosophie. Seit 1525 hatte er Peter Faber, Ende 1529 auch den hl. Ignatius zu Zimmergenossen. Voll Geist und Talent, ein hochstrebender Charakter, rein in Sitten, aber weltlich und ehrgeizig, darum den Neuerern nicht unzugänglich, lehnte er lange die Versuche des hl. Ignatius, ihn für Gott zu gewinnen, spöttelnd ab. Endlich machte er unter ihm die Exercitien, wurde sein zweiter Genosse und legte, in einen Heiligen verwandelt, mit ihm und fünf Anderen am 15. August 1534 die Gelübde auf dem Montmartre ab. Mit acht Genossen brach er 15. November 1536 von Paris auf und kam über Lothringen und Deutschland 8. Januar 1537 in Venedig an, wo der hl. Ignatius schon seit Januar 1536 weilte. Dieser schickte seine Gefährten im März nach Rom, um von Paul III. die Erlaubniß und den Segen für die Mission nach Jerusalem zu erbitten; sie erhielten beides 27. April und waren im Mai wieder in Venedig. Nachdem Franz Xaver 24. Juni von Vincenz Nigusano, Bischof von Arba, zum Priester geweiht worden war, bereitete er sich 40 Tage in harter Buße zu Monselice auf die erste Messe vor. Diese las er erst im September oder October in Vicenza, worauf er gefährlich erkrankte. Den Winter brachte er mit Bobadilla in Bologna auf der Kanzel, im Beichtstuhl und im Spitaldienst zu. Um Mitte Fasten 1538 erhielt er mit Peter Faber die Kirche des hl. Laurenz in Damaso zu Rom zum Arbeitsfeld. Als Johann III. von Portugal Priester für Indien vom hl. Ignatius begehrte, reiste Franz mit Peter Mascarenhas, dem portugiesischen Gesandten, 16. März 1540 von Rom zu Land ab und traf 12. Mai P. Simon Rodriguez in Almeida; beide langten 30. Mai in Lissabon an. Am 27. Juli ward er zum päpstlichen Legaten für Indien ernannt und schiffte sich 7. April 1541 mit P. Paul Camerte, Franz Mansilla und mit dem Vicekönig von Indien, Alfons de Sousa, ein. Von Ende August bis 15. März 1542 hielt man wegen der Stürme in Mozambique, und erst 6. Mai landete er in Goa, von dem Bischof Johann Albuquerque (1537; gest. 1553) O. S. Fr. freudigst empfangen. In kurzer Zeit bekehrte er die verkommene Stadt; Concubinat und Polygamie verschwanden, und die fast vergessenen Sacramente wurden wieder häufig empfangen. Auf Wunsch des Generalvicars Michael Vaz ging er Anfang October 1542 auf die Fischerküste (östl. Südspitze Indiens) zu den Paraven, welche 1531 (?) christlich geworden, aber aus Mangel an Pflege fast alle christliche Wahrheit wieder vergessen hatten. Nach einem Jahre war das Land wieder christlich; Franz kehrte im October (?) 1543 nach Goa zurück, übernahm das von Jac. de Borba, einem Weltpriester, 1541 gestiftete Colleg zum hl. Paul und setzte Paul Camerte als ersten Vorsteher ein. Gegen Ende 1543 kehrte er über Cochin (in Malabar), immer zu Fuß, wieder zu den Paraven zurück und half ihnen auch leiblich, als sie im Sommer 1544 von den heidnischen Badagen aus Bisnagor (im heutigen Madras und Mysore) ausgeplündert wurden. Im October 1544 machte er einen Abstecher nach Ceylon, wo die Christen blutig verfolgt wurden. Im November predigte er im Reich Travankor (westl. Südküste Indiens), erweckte vier Todte, bekehrte in einem Monat 20 000 Heiden und trieb ein Heer räuberischer Badagen durch bloße Ansprache in wilde Flucht. Ende December besuchte er in Cambodscha (Guzerate) den Vicekönig Sousa, um ihn zum Krieg gegen den König von Dschafna (Jafnapatam) zu bewegen, der 600 Christen auf der Insel Manar hatte morden lassen. Franz begab sich über Cochin (Januar 1545) nach Negapatam, um die verheißene Expedition zu beschleunigen, aber sie kam nicht zu Stande; daher ging Franz (April) während mehrerer Monate nach Meliapor zum Grabe des hl. Apostels Thomas. Ende August schiffte er sich nach Malakka ein, um nach Macassar (Insel Celebes) zu gehen. Als er 25. September in dieser verkommensten Stadt Asiens angekommen war, nannte er sogleich alle Kinder bei Namen und zog mit einer Glocke in der Hand durch die Straßen unter dem Ruf: „Betet für die, welche in Todsünden leben." Viele Christen, Heiden, selbst Juden bekehrten sich. Am 1. Januar 1546 reiste er wieder ab, kam 14. Februar nach der Insel Amboina, später nach der Insel Ulate, taufte hier König und Volk und ging Ende Mai nach Ternate. Hier taufte er Neachile, die Mutter dreier Könige, und gab ihr den Namen Isabella; hier und dann auf der Mohreninsel (Dschilolo) und wieder in Ternate, wo er bis nach Ostern (10. April) 1547 blieb, hielt er sich immer je drei Monate auf. Von Amboina aus, wo er im Mai 20 Tage war, mag er (doch ist es ungewiß) endlich nach Macassar gekommen sein. Im Juli war er wieder in Malakka und fand hier drei Jesuiten, die er einen Monat bei sich behielt, worauf er sie nach den Molukken entließ. In Malakka ermuthigte er die Portugiesen zum Kampfe gegen die Atschinesen, welche die Stadt hart bedrängten, und sagte ihnen den glänzenden Sieg voraus, den sie 4. December erfochten. Am 13. Januar 1548 landete er in Cochin, reiste 28. Januar wieder ab, umschiffte das Cap Comorin und besuchte im Februar die Paraven, ging dann nach Ceylon und bekehrte dort den

König von Dschafna. Um ein Bündniß zwischen ihm und dem Vicekönig Joh. de Castro zu befürworten, reiste er über Goa (20. März) nach Bazain in Cambodscha und bewog letztern dazu. Am 1. April war er wieder in Goa und blieb daselbst auf Wunsch Castro's, so daß er diesem am 6. Juni im Tode beistehen konnte. Ein japanischer Flüchtling, Angeroo, den Franz von Malakka hierher geschickt, erhielt 20. Mai mit seinen zwei Dienern die Taufe und den Namen Paul a Santa Fide als Erstling dieser Martyrerkirche. Als P. Gaspar Barzeus 3. September aus Europa anlangte, schiffte sich Franz 9. September wieder nach der Fischerküste ein und befand sich dort vor 22. October. Dann erscheint er beim neuen Vicekönig Garcia de Sa, am 22. December in Goa, im Januar und Februar 1549 in Cochin, im März wieder in Goa. Alle diese Reisen hatten den Zweck, die Missionen in Indien zu regeln, um ruhig den weiten Weg nach Japan antreten zu können. Am 14. April 1549 reiste er mit P. Cosmas de Torres, dem Laienbruder Joh. Fernandez und den drei Japanesen von Goa ab, über Cochin (25. April) um Comorin herum, während der erste Martyrer der Jesuiten, Anton Criminal, auf der Fischerküste im Mai den Tod litt. Franz gelangte 31. Mai nach Malakka, bestieg hier 24. Juni die Barke eines gefürchteten chinesischen Seeräubers Neceda und kam nach vielen Gefahren 15. August im Hafen von Cangoxima (Reich Saxuma) in Japan an. Der König von Saxuma empfing ihn 29. September günstig; als er aber zürnte, weil die Portugiesen den Hafen von Firando besuchten, begab sich Franz, nachdem er schon eine beträchtliche Gemeinde gegründet, im September 1550 auf das Schloß desselben, sechs Stunden von Cangoxima, und bekehrte dessen ganze Familie. Im October ging er auf einige Tage nach Firando, im November nach Amangucci, der Hauptstadt von Naugato, im December in zweimonatlicher beschwerlicher Winterreise nach Miako, der Hauptstadt Japans, wo er Mitte Februar 1551 ankam; Kriegsgetümmel nöthigte ihn jedoch schon Ende Februar, nach Amangucci zurückzukehren. Hier langte er im April an und bekehrte in zwei Monaten über 500 Personen. Um Mitte September reiste er ab und wurde 6. October in Futscheu, der Hauptstadt von Bungo, von allen dortigen Portugiesen begleitet, von König Civan (getauft Franz 28. August 1578) glänzend empfangen. Es gab hier, wie schon in Amangucci u. s. f., harte Kämpfe mit den Bonzen, aber auch wundervolle Bekehrungen. Am 20. November reiste er mit Matthäus und Bernard, zwei christlichen Japanesen, auf dem Schiffe des Eduard da Gama von Figi, dem Hafenort in Bungo, ab, bestieg in Sancian das Schiff seines Freundes Jac. Pereyra, kam 29. December in Singapore an und wurde 31. (?) December im Triumph in Malakka empfangen. Von hier segelte er in dem Schiffe des Anton Pereyra nach Indien, landete 24. Januar 1552 in Cochin und Mitte Februar in Goa. Erst hier empfing er seine vom hl. Ignatius schon 10. October 1549 erlassene Ernennung als erster Provinzial von Indien und die Trennung der Provinz von Portugal. In Folge davon entließ er mehrere ungehorsame Patres (z. B. Anton Gomez, Rector von Goa) aus dem Orden. Am Ostertag (17. April) fuhr er im Gefolge des königlichen Gesandten Jac. Pereyra von Goa ab, um nach China zu kommen. Als er Ende Mai in Malakka anlangte, war der jüngste Sohn des berühmten Vasco da Gama, Alvarez Ataide, Präfect der Stadt; dieser vereitelte, eifersüchtig auf Pereyra, die Gesandtschaft und nahm dessen Schiff zu eigenem Gebrauch in Beschlag. Franz bat, flehte, drohte, excommunicirte Alvarez; es half nichts. Um Mitte Juli endlich fuhr Franz in dem geraubten Schiffe, mit dem nun Alvarez Handel trieb, ohne Pereyra, nicht nach China, sondern nach der Insel Sancian, um von hier heimlich in China einzubringen. Nach 23 Tagen kam er im August in Sancian an. Am 19. November sollte ein Chinese ihn abholen, aber der Wortbrüchige erschien nicht; am 20. November erkrankte Franz und starb, fast ganz verlassen, 2. December 1552. Die Leiche kam 22. März 1553 in Malakka an, von Alvarez noch verhöhnt, aber die Pest, welche dort wüthete, wich sofort; auch in Goa, wo der Leichnam (lebendig frisch) 16. März 1554 unter großer Feierlichkeit ankam, geschahen viele Wunder. Paul V. sprach ihn 25. October 1619 selig, Gregor XV. 12. März 1622 heilig, aber erst Urban VIII. erließ 6. August 1623 die Canonisationsbulle. Auf Wunsch des P. Aquaviva wurde 3. November 1614 sein rechter Arm abgenommen und nach Rom gebracht.

Der hl. Franz Xaver verfaßte mehrere Katechismen für Malabar, Malakka und Japan. Besonders wichtig und interessant sind seine vielen meist spanisch geschriebenen Briefe, von denen noch manche in lateinischer Uebersetzung vorhanden sind. Einzelne erschienen zuerst in verschiedenen Sammlungen indischer Briefe; eine besondere Sammlung derjenigen des hl. Franz Xaver (libri IV, 52 Briefe) veröffentlichte Horaz Tursellini 1596 in Rom. Peter Possinus S. J. fügte 1661 ein 5. Buch mit 18 Briefen hinzu; 1567 und 1581 gab er diese 18 mit 72 neuen Briefen (libri VII) in Rom heraus. Franz Cutillas S. J. publicirte 1752 in Madrid 71 Briefe (darunter 4 neue) in 5 Büchern und in spanischer Sprache. Der spanische Ex-Jesuit R. M. (Rochus Menchaca) endlich veranstaltete eine kritisch und chronologisch gehaltene Ausgabe der bisher veröffentlichten (146) Epistolarum omnium l. IV, Bononiae 1795, in 2 Bänden, mit gelehrter, chronologischer und apologetischer Einleitung. Eine deutsche Uebersetzung von Jos. Burg erschien in Neuwied 1836—1840 in 3 Bänden; von E. de Vos S. J. (136 Briefe) in 2 Bänden, Regensburg 1877. (Vgl. S. Fr. X. Epistolae;

Petr. Jarric, Thesaur. rer. Indic., Colon. 1615, I; Tursellini, Vita S. Fr. X., Antverp. 1596; Bartoli, Asia parte I, t. I—IV; Poussin, De anno natali S. Fr. X., Tolosae 1677; Bouhours, Vie de S. Fr. X., Paris 1682, deutsch Frankfurt 1830; Fr. de Sousa S. J., Oriente conquistado, Lisboa 1710, I; Coleridge S. J., The life and letters of St. Fr. X., 2 vols., London 1874.) [Bauer S. J.]

Französische Literatur, als Ausdruck des bei den Franzosen heimischen Geisteslebens, gehört hierher, soweit die christlichen Ideen auf ihren Entwicklungsgang sich von Einfluß erwiesen haben. I. Von den Anfängen bis zum Untergange der Karolinger. Wenn Heeren von der Geschichte des französischen Volkes sagt, daß sich ihr Verständniß nur unter beständiger Beobachtung der keltischen Anfänge erschließe, so gilt dieses auch von der Literatur dieses Volkes. Die Kelten erscheinen in der frühesten Geschichte als eines der höchst beanlagten arischen Culturvölker, voll Kühnheit und Heldenmuth, voll Prachtliebe und Ruhmsucht. In den großen Reichen, welche sie nach langen Wanderfahrten in Gallien und Britannien endlich begründet hatten, unterlagen sie zwar verhältnißmäßig schnell der überlegenen Staatskunst und Taktik der Römer, retteten aber aus dem Untergange ihrer politischen Selbständigkeit das Grundelement ihres Volksthumes, Religion und Sprache. Die Religion umgab das Volksleben mit einer die Volkseinheit noch lange schützenden Hierarchie (Druiden, Ovaden, Barden) und tiefsinnigen, dem Römerthume überlegenen religiösen Anschauungen. Die Sprache aber war regelrecht und scharf ausgebildet, so bildungsreich, daß sie auch den geringsten Sinnes- und Gefühlsnuancen folgte. Auf ihr hatte eine Dichtkunst sich erbaut, nicht rhythmisch, wie die der classischen Völker, sondern auf dem Wechsel und der Harmonie der Accentsilben beruhend, mit Reim, Assonanz und Alliteration, und dadurch zu Kunstformen befähigt, welche in der feinen Ausbildung den griechischen nicht nachstanden. Ein solches Volksthum konnte mit der römischen Invasion nur zurückgedrängt, aber nicht beseitigt werden, wenn auch die höheren Stände Sitte und Sprache der Römer schnell annahmen. Auf dem Lande, fern von den Centralstätten der römischen Politik und Verwaltung, lebte das Keltenthum fort, auf dessen Existenz und Liederreichthum noch im 6. Jahrhundert Venantius Fortunatus aufmerksam macht, und dessen jahrhundertelange Spuren in den lateinischen Schriften Larue (Essai historique sur les bardes, 3 vols., Caen 1834, Introd.) nachweist. Auch vor der deutschen Invasion schwand das Keltische nicht; es ward nur nach der Bretagne zurückgedrängt und lebt dort heute noch, wie beim Ausgange der Völkerwanderung. (Ueber die religiös-mythische Volkspoesie in dem heutigen bretagnischen Liederschatze vgl. de la Villemarqué in Barza-Breiz, Chants populaires de la Bretagne, Paris 1846, und Poèmes des bardes bretons du VI^e siècle, Paris 1860; deutsche Uebersetzungen bretonischer Volkslieder gibt es von Keller und Seckendorf, Tübingen 1841, von M. Hartmann und L. Pfau, Köln 1859.) Bedeutsamer noch erwies sich das Keltische in seiner Einwirkung auf Aussprache, Formenbildung und Satzbau, sowie auf die ganze Structur und den Geist des Vulgärlateins bei den kelto-römischen Provinzialen, aus welchem das spätere Französisch sich herausbildete. (Vgl. J. J. Ampère, Histoire de la littérature française avant le VII^e siècle, Paris 1840, I, 33 ss.; Bopp, Ueber die keltischen Sprachen vom Gesichtspunkte der vergleichenden Sprachforschung, Berlin 1839; Brandes, Die ethnographischen Verhältnisse der Kelten und Germanen, Leipzig 1857.)

Was Roms Herrschaft in dem eroberten Gallien fest begründete und den keltischen Charakter und die keltische Cultur umbildete, war die Ueberlegenheit der römischen Staatsidee, das römische Civilrecht, die forensische Redekunst. Der äußere Glanz des Imperiums blendete vollends die in regelloser Zerfahrenheit und unlöschlicher Zwietracht sich isolirenden keltischen Stammesgruppen und prägte sich so tief dem Volksgeist ein, daß fortan, den Zusammenbruch des Reiches und die germanische Invasion überdauernd, die Neigung für die centralistisch-antike Staatsidee das Erbe des gallo-römischen Geistes blieb. Auch sonst nahm der leichte und nach dem Neuen haschende Sinn der Gallier die römische Civilisation schnell an. Die außergewöhnliche geistige Befähigung des Volkes brachte die zahlreichen, von den Römern in der Provinz gegründeten Schulen der Grammatiker und Rhetoren zu hoher Blüte; die Namen Domitius Afer, Valerius Cato, Varro Atacinus und Petronius erinnern daran. Auch der Hellenismus entfaltete namentlich unter den Antoninen einen so mächtigen Einfluß auf die Ideenbewegung und Kunst in Südgallien, daß im 4. Jahrhundert das Griechische daselbst neben dem Lateinischen die Kirchensprache wurde (Arles). Freilich mußten bei so langer und gesteigerter Einwirkung der römischen Cultur die sittlichen Anlagen des gallischen Volksthums dem zerstörenden Einfluß der Sklaverei, des Fiscalismus, der Entvölkerung mehr und mehr erliegen, und die gallische Provinz mußte alle wechselvollen Schicksale des Reiches bis zu seiner Zerstörung durch die Barbaren theilen. Auch die siegreich eindringenden Germanen (Burgunder, Westgoten, Franken) beugten sich der gallo-römischen Cultur; allein ihre freieren Socialinstitutionen gaben der edlern Seite des keltischen Volkscharakters neues Leben, weckten die altkeltische Kriegslust, den Sinn für Ehre und individuelle Unabhängigkeit wieder auf und brachten bei den Galliern das Princip der militärischen Gefolgschaft und die Achtung vor den Frauen zur Geltung. Gleichwohl wäre bei dem chaotischen Kampfe zwischen keltischen, römischen

und germanischen Volkselementen nie ein einheitliches Volksleben geschaffen worden, wenn nicht das Christenthum seine einigende und läuternde Kraft bewiesen hätte. Von den ältesten Römersitzen in Südgallien (Vienne und Lyon) vordringend, schuf das Christenthum eine neue Gesellschaft und damit die Grundlage eines neuen geistigen Lebens, indem es das corrupte heidnische Denken und Dichten auf dem Wege des Glaubens reinigte und heiligte. Durch seine Bewährung in der Heroenzeit der Christenverfolgungen, durch die Verwendung der hellenistischen Bildung zur Vertheidigung der Glaubenswahrheit in den gnostischen, arianischen, pelagianischen Streitigkeiten, durch die Arbeit seiner heiligen Bischöfe und Lehrer Irenäus, Lactantius, Paulinus, Hilarius von Poitiers, Vincenz von Lerin, Prosper, seiner großen Concilien (Orange), seiner Prediger Cäsarius von Arles und Avitus von Vienne, seiner nie verzagenden Klosterleute (Athanasius in Trier, Martin von Tours, Columban, Honorat, Eucher von Lyon, Cassian), endlich durch die civilisatorischen Arbeiten der ersten Benedictiner erstand als Frucht säcularen Schaffens das christliche Gallien inmitten der trostlosesten Verwüstungen der Völkerwanderung und erhob sich bald zu einer solchen geistigen und sittlichen Größe, daß die Römer wie die Barbaren zu immer größerer Bewunderung hingerissen wurden. Was die Hand der Bischöfe und der Mönche für die Rettung der armen Galloromanen und Germanen auf materiellem Gebiet in den endlosen Katastrophen des Hungers, der Kriege, der Seuchen, und auf geistigem Gebiete durch Rettung der Schulen und der gesammten antiken Bildung vollbracht, ist so groß, daß gerade während dieser barbarischen Zeiten inmitten eines bunten Völkergemisches jene naive und doch großartige Volkspoesie entstand, in welcher die Volksphantasie die Kirche, die Heiligen, die Mönche, die Bischöfe bereits zu einer Zeit verherrlichte, da von Verwirklichung dieser Ideale sich in Gallien noch keine Spur zeigte. In der Legende, dem poetischen Abbild von der idealen Schönheit und Majestät der christlichen Civilisation, feierten inmitten endloser Barbarenkriege die Besiegten ihren durch die Kirche errungenen Sieg. Das kirchliche Leben blieb daher neben den im Schutze des Heiligthums wiedererwachenden kriegerischen Sagen der unerschöpfliche Quell jener einzig großen Volkspoesie, die das frühe Mittelalter so überraschend reich zur Entfaltung bringen sollte. Erscheinungen wie Sidonius Apollinaris (430 bis 489), auch später Venantius Fortunatus (530—609, s. d. Artt.) u. A. zeigen, wie sehr trotz aller schlimmen Zeiten sich die christliche Kunstpoesie in Gallien emporzuringen suchte. Als die anmuthendste, in ihrer Art einzige Verkörperung des Geistes der Legende steht Gregor von Tours (529—593) mit seinen fränkischen Geschichten da, von dem Aug. Thierry geradezu sagt, bis auf Froissart (s. u.) komme ihm keiner gleich in der Kunst naiver Charakteristik und des Dialogs.

Es ist schwer zu begreifen, wie der seltsame Anachronismus einer „ersten Renaissance" zur Bezeichnung des Einflusses Karls d. Gr. auf Literatur und Bildung seiner Zeit sich hat einbürgern können. Alles, was der Kaiser inmitten seines ruhelosen Kriegslebens durch sein eigenes Beispiel (Hofschule, Sammlung alter Heldenlieder, Versuche einer fränkischen Grammatik), durch seine Capitularien über Kloster-, Dom- und Pfarrschulwesen, durch die Berufung und Auszeichnung der gelehrtesten Männer seiner Zeit (Alcuin, Peter von Pisa, Paul Warnefried, Angilbert, Einhard), durch Beförderung der theologischen Studien und Reform der Bildung gethan, diente wesentlich zur Sicherung und bessern Pflege dessen, was die Kirche vom 5. bis zum 8. Jahrhunderte mühsam gerettet hatte; allein tiefer in's Volksleben und die es beherrschenden Einflüsse drang die frühe, seltsame Copirung des antiken Classicismus nicht. Eine eigentliche Poesie, welche über den Rahmen der classischen Versification hinausreichte, gab es nicht, und auch die besten Schriftsteller, wie Einhard, hatten kein höheres Ideal, als die Nachahmung der Alten. So wenig wie das große von ihm geschaffene Reich eine Staatseinheit für die germanisch-romanischen Völker herzustellen vermochte, ebenso wenig konnten Karls Bemühungen um Schule und Wissenschaft auf die Dauer das in seiner Eigenart immer mehr sich ausgestaltende Volksleben in Sprache und Poesie zurückdrängen. Seine Regierung bildet nur die letzte, gerade durch die Hebung und Stärkung des kirchlichen Einflusses hochbedeutsame Etappe in der Bildung des christlich-nationalen Volkslebens, welches allenthalben mitten in der rasch und unaufhaltsam sich vollziehenden Zertheilung seines Reiches die ersten unzweideutigen Spuren seiner Selbständigkeit und Eigenart zeigt. Sechsundsechszig Jahre nach Karls d. Gr. Tod ist sein Reich in sieben Königreiche aufgelöst; im neunten Jahrhundert zählt Frankreich allein 29 Provinzen, am Ende des zehnten 55, deren Statthalter oder Grafen zu wirklichen Souveränen werden wollen. Auf allen Gebieten, auch auf dem der Sprache, wird diese Zerklüftung immer schärfer. Auf einem Concil zu Tours gebot noch 813 ein Canon die Predigt im Deutschen neben der im Lateinischen (für die höheren Volksschichten), und in der römischen Vulgärsprache, dem Romanischen (für das niedere Volk); 29 Jahre später (842) leistete der deutsche Prinz Ludwig vor Straßburg den Treueid vor Karl dem Kahlen und seinen Kriegsvölkern in romanischer Sprache, um von ihnen verstanden zu werden, und Karl that das Nämliche in deutscher Sprache (lingua francisca oder francica). In dieser Thatsache wird nicht nur die Trennung beider Sprachen, sondern auch das Zurückweichen des Deutschen

vor dem Romanischen offenbar, eine Trennung, die sich 911 schon so weit vollzogen hatte, daß der Schwur „by Got" des Normannenherzogs Roll vor Karl dem Einfältigen das Lachen der Höflinge erregte. Daß die dritte französische Dynastie (seit 987), namentlich in ihrem Begründer und dessen Sohn Robert (linguae gallicae peritia facundissimus), diese Trennung aus politischen Gründen zu fördern suchte, ist richtig, aber dieses Verhalten hat nur Bedeutung angesichts der tiefen Bewegung im Volksleben selbst. Auch das Lateinische war schon sehr in den Hintergrund getreten durch die Provinzialismen (lingua Romana rustica), durch die keltischen Verstümmelungen, durch die in dem Umgange mit den Barbaren nöthigen Vereinfachungen und Verkürzungen (Barbarismen). Es hatte sich ein Volkspatois gebildet, das je nach Umgebung und Bildungsstufe der Provinzialen eine andere Gestalt erhielt und stellenweise schon frühe so unverständlich war, daß der heilige Papst Gregor d. Gr. darüber an Didier von Vienne schreiben mußte. So kam es, daß die Sprachen der beiden ersten gallischen Rassen verschwanden und die fortlebende mehr gemeinsame Sprache, nach dem Grundcharakter des Lateinischen, den Namen des Romanzo erhielt. Naturgemäß hing die Weiterbildung des allgemein in Gallien herrschend gewordenen Romanzo von den es umgebenden Culturelementen ab. Demnach sonderte sich bald das Romanzo des Südens mitten unter den reichen und noch vorherrschenden Traditionen der römisch-hellenistischen Cultur im Bereiche des Königreichs von Arles oder der Provence (seit 879) zu einer besonders formell sich auszeichnenden Kunstsprache, dem roman provençal (der langue d'oc) im Gegensatz zu dem roman wallon oder welsh (der langue d'oïl); im Süden schloß es mit mehr romanischem, im Norden mit mehr germanischem Nationalhaß sich ab, bis der Süddialect nach kurzer, formeller Blüte dem Andringen der nordischen Herrscher und ihrer auf engerer und reinerer Verbindung mit der Kirche beruhenden Cultur erlag. Aus den südlichen, anfangs ganz in Unabhängigkeit von einander sich entwickelnden Sprachen wurde ein Provinzialpatois, das man noch heute spricht, aber nicht mehr schreibt. (Vgl. J. J. Ampère, Histoire littéraire de la France II; Ph. Chasles, Etudes sur les premiers temps du Christianisme et sur le moyen-âge, Paris 1847; Guizot, Histoire de la Civilisation en France I, leçon 4. II, leçon 14; dazu die sehr bedeutsame Kritik von Gorini, Défense de l'Eglise contre les erreurs historiques, 4 vols., Lyon 1864 ss., und Ozanam, Civilisation chrétienne chez les Francs, Les Germains avant le Christianisme, Civilisation au V^e^ siècle, 4 vols., Par. 1875.) Als älteste Nachbildungen des Lateinischen in die Sprache des oc haben sich erhalten ein Leben des hl. Boëthius vom Ende des 10. Jahrhunderts (Diez, Altroman. Sprachdenkmale, Bonn 1846), die Legenden von St. Amant und St. Fides aus dem 11. Jahrhunderte, Kirchengesänge (Raynouard, Choix des poésies des Troubadours II, Paris 1816), sowie kunstgemäße Hymnen (Meyer, Anciennes poésies religieuses, Paris 1860; Cantinella provençale du XI^e^ siècle en l'honneur de la Madeleine, éd. Bory, Mars. 1862). Die ältesten bekannten Stücke in dem Romanzo des oïl sind ebenfalls kirchlich-religiösen Inhalts; so die Legende der hl. Eulalia (Elnonensia, herausgeg. von Hoffmann von Fallersleben und Willems, Gent 1845), aus dem 9. Jahrhundert; die Paraphrasen der Bücher der Könige und der Machabäer (Les quatre livres des rois, traduit en français du XII^e^ siècle etc., éd. Leroux de Lincy, Paris 1842) aus dem 12. Jahrhundert; aus derselben Zeit eine Uebersetzung der Predigten des hl. Bernard und eine Uebersetzung der Dialoge Gregors d. Gr. (herausgeg. von W. Förster, Halle 1876), sowie die Heiligenlegenden von St. Léger (10. Jahrh.), St. Alexis (12. Jahrh.), St. Brandaine (1121, herausgeg. von Jubinal, Paris 1836; Diez, Bonn 1852; Pannier, Paris 1872).

II. **Die mittlere Zeit** (987—1515). Im Anschlusse an die germanische Gefolgschaftsverfassung durchbrachen die christlichen Principien endlich unter den Capetingern die absolute Einheit des römischen Centralismus im Staatsleben. Indem das christliche Königthum dem autonomen Leben der Communen, Corporationen, Universitäten u. s. w. Spielraum gewährte, entstand eine neue allgemeine Ordnung der gesellschaftlichen Bildungen, in welchen dem Königthum die Aufgabe zufiel, auf Grund der Freiheit und Unabhängigkeit eine neue Einheit des Volkswesens herzustellen, und es erwachte unter Königen, wie Ludwig II., VI., IX., eine nie gekannte Lebenseinheit der Gesellschaft, welche unter Führung der Kirche sich bei den Kreuzzügen zum höchsten Heroismus erhob. Die politische Einheit der christlichen Welt, welche Karl d. Gr. angestrebt hatte, wurde durch die Sitte, durch den Glauben, durch den Gehorsam gegen die geistliche Auctorität erreicht. Hieraus entstand die neue Poesie des christlichen Heldenthums, welche so lange ungebrochen fortlebte, als das große einheitliche Volksleben in allen seinen Bestrebungen andauerte. In Nordfrankreich wurde zugleich durch das Erscheinen der Normannen, welche, bald zum Christenthum bekehrt, mit den an Bildung überlegenen Romanen sich vereinigten und ihren Norddialekt mit dem Romanzo des neuen Vaterlandes verschmolzen, ein frisches Lebenselement eingeführt. Während ihre abenteuerlichen Fahrten nach den Küsten des Morgen- und Abendlandes den romantisch-epischen Sinn der Nation ergriffen, schuf der Sang dieser Heldenthaten zugleich eine neue Dichtersprache. Anders als die Poesie des leichten Lebens im Süden Frankreichs, an glänzenden Fürstenhöfen und im Dienste der Welt- und Frauenliebe trug die nor-

mannische Poesie durch die Schulung und strenge Zucht der großen nordischen Klöster, der Stiftsschulen, der heiligen Bischöfe und Könige den Ernst, die naturwüchsige Kraft, das Selbstbewußtsein und das Stammesgefühl neben dem individuellen Unabhängigkeitssinne in sich. Erst als das Ideal des christlichen Ritterthums vernichtet und durch eine absolutistische Königsgewalt ein unlöslicher Zwiespalt in die Gesellschaftsordnung hineingetragen war, löste auch die Poesie, die in ihrer ersten Periode im Epos blühte, sich zur Satire auf.

1. Im Geiste und im Anschlusse an die Legendenbildung vollzog sich im Norden die Epenbildung, d. h. die Idealisirung des eigenen Volkscharakters in den Volkstraditionen über ihre Helden. Entstehungsart, Verzweigung, formelle Ausbildung, Eintheilung dieser neuen, in erstaunlicher Fülle und Kraft sich bahnbrechenden Dichtung wurzeln ganz in den politisch-religiösen und culturellen Verhältnissen Nordfrankreichs. Ihre ältesten Monumente sind, ähnlich dem bei den Normannen lange gesungenen „Rolandsliede", die aus Volksliedern hervorgegangenen Helden- und Geschlechtssagen (Chansons de geste), denen sich später die halbmythischen Reimchroniken und abenteuerlichen Mären (Lais, Romans d'aventure) und die theils gesagten, theils gelesenen Romans, Fabliaux und Contes anschlossen. Unstreitig die ältesten Organe dieser Volksdichtungen waren die schon an den Höfen der Karolinger vorkommenden, an denen der Capetinger und der Herzoge und großen Feudalherren mit höchster Auszeichnung behandelten Jongleurs (Joculatores), auch wegen der bei ihrer Vortragskunst mehr oder minder sich zur Geltung bringenden Erfindungsgabe Trouvères genannt. Die Forschungen Fauriels (De l'origine de l'épopée chevaleresque au moyen-âge, Paris 1846) haben (vgl. dagegen Génin, Chanson de Roland, Paris 1850, Introd.) dargethan, daß die Jongleurs und Trouvères über den Text eines Volksliedes oft eine ganze Reihe von Improvisationen, jedesmal mit Rücksicht auf den Geschmack der Zuhörer, vortrugen; diese Variationen wurden später in ihren Hauptzügen zu einer Rhapsodie verwebt und zuletzt von gelehrten Dichtern (clercs, maîstres) zu einem Ganzen nach ihrem Sinne verbunden und niedergeschrieben, wobei natürlich das frische, aus dem unmittelbaren Verkehr des Sängers und Hörers sich von selbst ergebende Colorit verloren ging. Auf diese Weise erklärt sich die außerordentliche Ausdehnung dieser Epen, der verschiedenartige Charakter des Helden in einem und demselben Epencyklus, die Höhe und Erhabenheit der epischen Grundanschauung neben der spätern Caricatur. Dieses zeigt sich gleichmäßig in den drei Hauptcyklen der französischen Epenbildung.

a. Der nordfranzösische Epencyklus um Karl d. Gr. Die fränkisch-karolingischen Chansons de geste (acta publica, histoire authentique) leben ganz in der germanischen Helden- und Geschlechtssage mit normannischer Umbildung und weisen in den ersten Stadien ihrer Bildung nicht über die ersten Capetinger (987—1100) hinaus, d. h. über die Zeit der neustrisch-capetingischen Vasallenkämpfe unter sich, wie gegen den König; sie verherrlichen das einfach-natürliche, noch egoistisch-harte Heldenthum. Dieses ist in dem zweiten Stadium dieser Chansons de geste aus den Kreuzzügen christlich idealisirt, und der Rassen-, Stammes- und Geschlechtsegoismus geht in dem Heldenthum für Gott und den Glauben gegen alle dessen Feinde auf. In Rolands Heldenkampf und Heldentod zu Ronceval feierte das christliche Epos des ersten Kreises den höchsten Triumph. Im dritten Stadium (Mitte des 13. Jahrhunderts) zeigt die Verflüchtigung des Heldenthums in Courtoisie und Galanterie und seine Verschmelzung mit anderen Sagenkreisen den unaufhaltbaren Verfall der christlichen und national-feudalen Ideen. Die vorzüglichsten unter den bisher herausgegebenen Epen dieses Kreises sind die in der Sammlung Romans des douze pairs de France (12 vols., Paris 1832 à 1850) enthaltenen, besonders La Chanson de Roland ou de Roncevaux (éd. Michel, Paris 1837; Génin, Paris 1850; Th. Müller, Götting. 1863; Léon Gauthier, Paris 1881). Eine vollständige Sammlung der altepischen Dichtungen ist 1858 unter dem Titel Les anciens Poètes de la France von Guessard begonnen worden (bisher 10 Bände; vgl. dazu Roquefort, De l'état de la poésie française dans le XII^{e} et XIII^{e} siècle, Paris 1821; Larue, Essai historique sur les bardes et les jongleurs, 3 vols., Caen 1834; Uhlands Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, Stuttgart 1865 ff., IV; Ferd. Wolf, Ueber die altfranzösischen Heldengedichte, Wien 1833. — Daß die anglo-normannischen Menestriers (Ministrels) in die nordfranzösischen Epen die altnordischen Mythen hineintrugen, ist bei der Entstehungsweise derselben ebenso natürlich, wie die Bearbeitung der heimischen mythischen und historischen Nordseesagen, so im Lai d'Havelok le Danois (éd. Madden, London 1828; Michel, Paris 1833), im Roman du roi Horn et de Rimel (éd. Michel, Paris 1845), und besonders in der Erzählung der Geschicke und Thaten ihrer eigenen Herzoge und Könige in historischen Gedichten und Reimchroniken (Roman de Robert le diable, éd. Trébutien, Paris 1837; Roman de Rou et des ducs de Normandie, éd. Pluquet, Rouen 1827; Benoît, Chrónique des ducs de Normandie, éd. Michel, 3 vols., Paris 1837—1843). In diesen und in den Ritter- und Abenteuerromanen tritt bereits eine starke Verschmelzung mit keltisch-bretonischen Mythen und Traditionen hervor. Der Epencyklus, in welchem letztere vorwalten, trägt weniger den feudalen Charakter der karolingischen Epopöe, als den des ausgebildeten Ritterthums, das, ganz dem

altkeltischen Charakter von Ehre und feuriger Thatenlust entsprechend, in der anglo-normannischen Welt eine tiefgehende Umbildung und die früheste und reinste Gestaltung gefunden hatte. Das Ritterthum, das christliche Ideal der Feudalordnung, war keineswegs bloß aus der Verschmelzung des keltischen mit dem romanischen oder germanischen Geiste hervorgegangen; es entsprang aus der Herrschaft des Christenthums über die Völker der mittlern Zeit, aus dem Siege des Rechts über die rohe Gewalt; und die Beschirmung der Schwachen, die Achtung vor den Frauen, die Herrschaft des Gottesgesetzes war die Frucht von der stillen Wirksamkeit der Kirche.

b. Der bretonische Epencyklus um König Artur. Die in Armorica fortlebenden keltischen Traditionen mit ihrem religiösen Enthusiasmus für Poesie und Musik waren von England aus um die Sage vom König Artur bereichert worden, und dieser ward nun theils in kleinen episodenartigen Erzählungen (Lais), unter anderen in den Lais der sogen. Marie de France (éd. Roquefort, 2 vols., Paris 1820), theils in größeren und cyklischen Dichtungen (Romans d'aventure), anfangs als mythologische Persönlichkeit, später als der gaelische Heros verherrlicht. So tritt er bereits um 1155 in dem berühmten Roman du Brut des Maître Wace auf (éd. Leroux de Lincy, 2 vols., Rouen 1836). König Artur ist die Blüte aller Könige, um welchen die ausgezeichnetsten Ritter Europa's zur Tafelrunde sich sammeln. Es ist erklärlich, daß in den bald christlich-mythisch, bald symbolisch-allegorisch ausgestalteten Sagenstoffen das nie maßhaltende keltische Genie sich bis zu einer Verherrlichung jener höfisch-ritterlichen Weltliebe verirren konnte, die einen unseligen Einfluß weit über Frankreich hinaus übte und zugleich doch bis zur Verklärung der Gottesliebe im geistlichen Gral-Ritterthum sich erhob. Zu den Epen ersterer Art gehören die Romans de la Table ronde, wie die von Tristan et Iseult (Michel, The poetical romances of Tristan in French, in Anglo-saxon and in Greek, 2 vols., London 1835), und die von Chrétien de Troyes verfaßten Epen Chevalier au Lion und Chevalier de la charrette oder Lancelot du Lac (éd. Jonckbloet, 2 vols., Haag 1850 à 1851); Epen letzterer Art sind die Romans de la quête du St. Graal, besonders der Roman du St. Graal (éd. Michel, Bordeaux 1841) und Perceval, begonnen von Chrétien (vgl. Holland, Créstien de Troyes, Tübingen 1854), vollendet von Gautier de Denet und Manessier um 1210 (éd. Potvin, Mons 1865). Perceval ist wohl der älteste und vollkommenste Ausdruck der Gralsage (vgl. Rochat, Ueber einen bisher unbekannten Percheval li Galois, Zürich 1855). Die Suche nach dem Gral ist das höchste Ritterideal. Der bloße Anblick des Gral bringt ewige Jugend, Unbesiegbarkeit, die Wunderahnung der ewigen Freude; um ihn nur suchen zu dürfen, muß man in der Schule des strengen geistlichen Ritterthums sich erproben, in Allem ein Muster von Heiligkeit und Tugend werden. Jede Sinnenliebe, selbst die legitime, ist absolut verboten. Das Gral-Ritterthum ist ein wahres Königthum auf Erden, aber es beugt sich vor dem Priesterthum, das des ritterlichen Gehorsams würdiger ist als aller Herrendienst. Fast gleichzeitig mit den Trouvères der bretonischen Epen bearbeiten auch hier schon die gelehrten Clercs dieselben Stoffe in Prosaromanen; sie dichteten meist im Auftrage der Anjou-Dynastie in England, die aus politischem und religiösem Interesse die bretonischen Sagen begünstigte: so Gautier im Lancelot du Lac, Robert und Helis de Borron im Roman du St. Graal ou de Joseph d'Arimathie, Luces de Gast im Roman de Tristan, die alle meist schon gegen das Ende des 15. und im Laufe des 16. Jahrhunderts gedruckt wurden.

c. Der antike Epencyklus um Alexander d. Gr. Es wäre auffallend gewesen, wenn das dritte Grundelement des französischen Nationalcharakters, das römisch-hellenische, im Anschluß an das Vordringen der ganz auf seinem Boden erwachsenden Gelehrtenpoesie keinen Ausdruck gefunden hätte. Wirklich wurden daher die antiken Sagenstoffe, die Zerstörung Troja's, die Ulyssesfahrten, Medea, besonders Alexander d. Gr. episch nationalisirt, bald durch die Verbindung mit den karolingischen und bretonischen Sagen, bald durch die Hereintragung der feudalen und ritterlichen Sitten und Gebräuche, verbunden mit den durch die Kreuzzüge weit verbreiteten orientalisch-byzantinischen Traditionen. Wenn die Trouvères der Alexanderepen, der beliebtesten, durch welche der Alexandriner, der zwölfsilbige heroische Vers in der französischen Poesie definitiv eingebürgert wurde, ihre Dichtungen als gelehrte mit der ausgesprochenen Geringschätzung aller anderen Dichtungen anpreisen durften, so liegt darin ein erstes Anzeichen für den Verfall und die Auflösung der national-epischen Dichtung im Volksgeiste, wie auch für die schon vorhandene Selbstüberhebung des antiken Classicismus. Neben dem Roman de la destruction de Troyes von dem anglo-normannischen Trouvère Benoit de St. More um 1170 (éd. Joly, 2 vols., Paris 1870—71; Auszüge aus seinen übrigen Dichtungen bei F. Michel, Chroniques anglo-normands), einem Roman d'Eneas, einem Roman de Thèbes, den Chansons de geste von Alexander und seinem Geschlecht von nicht weniger als zwölf Trouvères des 12. und 13. Jahrhunderts, namentlich Lambert li Tors und Alexander von Bernay (Publ. des lit. Ver. in Stuttg., XIII, 1846) ist noch hinzuweisen auf die Reimchronik von den römischen Kaisern von Qualandre, den Roman de Florimond von Aymé de Varennes und die mittelalterlichen Umbildungen der Thebaide, Aeneide, Theseide, Argonautica &c. Auch biblische und orientalische Sagen wurden

in dieser Weise behandelt, wie Heraclius von Gautier d'Arras um 1218 (Maßmann, Quedlinburg 1842), Flos et Blancflos, nach maurischen Sagen (J. Bekker, Berlin 1844; E. du Méril, Paris 1856). Auch vereinzelte locale Sagen, die sich nur äußerlich an einen der größeren volksthümlichen Sagenkreise anlehnen, werden episch, zum Theil im Stile der größeren Gedichte bearbeitet: so in den Romanen von Meraugis, von Raoul de Houdenc, von Partenopeus de Blois, von dem anglo-normannischen Trouvère Denis Piramus im 13. Jahrhundert (éd. Robert, Paris 1834), vom Comte de Poitiers (éd. Michel, Paris 1831), und dieselbe Sage in mehr kunstgemäßer ritterlicher Form, schon mit lyrischen Einschaltungen, im Roman de la Violette von Gilbert de Montreuil im 13. Jahrhundert (éd. Michel, Paris 1834); endlich die Romane vom Castellan de Coucy und Guillaume de Dole, sowie die halb in Prosa, halb in Versen geschriebene Dichtung von Aucassin und Nicolette (deutsch von Hertz, Stuttgart 1864) u. a. (Vgl. d'Héricault, Essai sur l'origine de l'épopée française et sur son histoire au moyen-âge, Paris 1859.)

2. Wenn schon das Vordringen der gelehrten Dichtung und die Vorliebe für locale und fremdländische Stoffe den Verfall des epischen Geistes bei den Dichtern und dem Volke andeutet, so noch mehr die Vorliebe für Allegorie und Didaktik, wodurch zwar die Ausbreitung der gelehrten Kenntnisse und des Schöngeistes in volksthümlicher Form gefördert wurde, die epische Inspiration aber schließlich den Todesstoß erhalten mußte. Man paraphrasirte lateinische Schriftwerke, versificirte metaphysische Streitverhandlungen und popularisirte naturgeschichtliche Kenntnisse: so in Philippe de Than's Livre des créatures und dessen Bestiaire (Anfang des 12. Jahrhunderts, ed. Wright, Popular treatises on science written during the middle ages, London 1841), dem unter Philipp August sogar das Bestiaire divin des normannischen Clerc Guillaume (éd. Hippeau, Paris 1852) zur Seite trat. Man beschrieb ein Thier oder eine Pflanze, oft der fabelhaftesten Art, und zog daraus die Moral, die man wollte. Walther von Metz kam in der Mitte des 13. Jahrhunderts dem Geschmacke an diesen gelehrten oder praktischen Reimereien mit einer Image du monde, einer Art Encyklopädie des Wissens seiner Zeit, entgegen; gereimte Naturgeschichten (Volucraires, Lapidaires), gereimte Coutumes, Stadt- und Ortsrechte, selbst die Institutionen Justinians u. a. fanden Beifall. Origineller trat die Didaktik in den der Bibel, der Geschichte und besonders den orientalischen Erzählungen entlehnten moralisch-paränetischen Dichtungen auf, wie bei Reclus de Moliens, Miserere und Roman de charité, bei Hermann de Valencienne, Bible de Sapience, in versificirten Predigten (Sermons), Beispielen (Exemples) und Apologien und Zurechtweisungen (Chastiments) für alle Stände, z. B. Chastiment des dames von Robert de Blois. Der Geschmack an dieser moralisirenden Epik veranlaßte auch die Nachahmung der Aesopischen Fabeln und ähnlicher Werke in den beliebten Ysopets, worunter die der am Hofe Heinrichs II. lebenden Marie de France die berühmtesten sind (eine Sammlung bei Robert, Fables inédites des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles et Fables de Lafontaine, 2 vols., Par. 1825). Episch gehaltvoller sprach sich die Volksweisheit in den von den Trouvères gesammelten Sprichwörtern aus, wie in De Marcoul et de Salomon; Les proverbes au conte de Bretaigne (éd. Crapelet, Paris 1831; Leroux de Lincy, 2 vols., Paris 1859). Die in dieser Form der epischen Didaktik schon sich zeigende Satire tritt schärfer hervor in den vielen Dits, Complaintes und besonders in den sogen. Bibles, Zeitspiegel für alle Stände, von Guyot de Provins (San-Marte, Parzifalstudien, Heft 1, Halle 1861), und in den dialektisch-allegorischen Disputaisons et Batailles; so in dem satirisch-burlesken, gegen die Scholastik gerichteten Kampfe der Grammatik gegen die Logik und der mit ihr verbündeten Wissenschaften (Henri d'Andeli, La Bataille des sept arts, in Jubinals Ausgabe der Werke von Rutebeuf), endlich in den Songes, den Voies d'enfer, de paradis, und dem Gegensatze in den zahlreichen Arts d'aimer. Den tiefsten Verfall der Epik bezeichnet nach dieser Seite hin die berühmte Allegorie des Roman de la Rose, eine Verhöhnung der Kirche und des Ritterthums, begonnen von Guillaume de Lorris in den Tagen des hl. Ludwig, beendet von Jehan de Meun, mit dem Beinamen Clopinel (gest. um 1320), einem Zeitgenossen Dante's, der ihm den Rahmen seiner göttlichen Komödie entlehnte (éd. Méon, 4 vols., Paris. 1813; vgl. Wolf, Ueber einige altfranzösische Doctrinen und Allegorien von der Minne, Wien 1864).

Der nämliche Geist drang in das Volk durch die Fabliaux, kleine Spottgedichte, welche sich mit einem Witzworte, einer Tagesneuigkeit aus dem ehelichen, priesterlichen oder höfischen Leben befassen. In ihnen tritt zuerst die Volkssatire des Chanson, nach Charakter und Form dem Nationalgeist in seiner Entartung angepaßt, auf, in welchem die Opposition der Bourgeoisie gegen die kirchliche und staatliche Ordnung zum Durchbruch kommt. Gegen die überwuchernde Menge der weltlichen Fabliaux traten die geistlichen Contes dévots oder Miracles zurück, unter denen sich einzelne Marien- und Heiligenlegenden, z. B. die Miracles de la Ste Vierge von Gautier de Coinsy, von seltener Innigkeit und Schönheit finden. (Sammlungen von Fabliaux und Contes besorgten Barbazan und Méon, Paris 1808—1823; Jubinal, ebd. 1839 bis 1842; de Montaiglon, ebd. 1872 ff.; in modernisirenden Auszügen Legrand d'Aussy, 5 Bde., ebd. 1825.) Ihren letzten Ausdruck findet die Satire in der Epik der Thierfabel, besonders im

Roman du Renard, der nach allegorisch gehaltenem Anfange (Goupil de Renard um 1230) in seiner Ausgestaltung (Couronnement de Renard, Renard le nouvel, Renard contrefait, Renard le Bestourné) zur vollständigen Persiflage der ganzen Gesellschaftsordnung, vor Allem des Adels und des Clerus, wird. Sämmtliche Zweige des Roman du Renard gab Méon heraus, 4 Bde., Paris 1826; Supplemente dazu von Chabaille, ebd. 1835 (vgl. Rothe, Les Romans du Renard examinés, analysés et comparés, Paris 1845; Jonckbloet, Etude sur le roman du Renard, Au Haague 1863).

3. Während in Nordfrankreich die epische Poesie ihren Sitz hatte, entwickelte sich vom 11. bis 13. Jahrhundert im Süden besonders die höfische Lyrik der Troubadours. Unter Fortdauer der gallo-römischen Institutionen blühte daselbst das unter den Grafen von Toulouse und Barcelona getheilte provençalische Reich. Der Reichthum der Bevölkerung, die fein ausgebildete, wohlklingende Sprache, die Freude an glänzendem Leben, die Verbindung mit den üppigen Höfen von Granada und Cordova schuf die fröhliche Wissenschaft (gaya scienza) der Troubadours, welche in kunstgemäßen Formen Frauen- und Fürstencult, heitere Lebenslust und Freuden des Volkes zum Gegenstande ihrer Kunstpoesie machten. Bei älteren Troubadours, wie Wilhelm IX. von Aquitanien (gest. 1127) und Arnaud de Marveil, tritt noch das geistliche Lied auf; bald aber überwiegen die Chansons d'amour in ihren verschiedenen Formen (le jeu parti, ein Turnier zwischen zwei Sängern; Pastourelle, erotisches Spottgedicht; Sirvente, herausfordernde Satire). Sammlungen dieser Poesien finden sich bei Raynouard, Choix des poésies originales des Troubadours, 6 vols., Paris 1816—1821; Rochegade, Le Parnasse occitanien, Toulouse 1819; Brinckmeier, Blumenlese, Halle 1849; Mahn, Werke der Troubadours, 3 Bde., Berlin 1846—1855; Ders., Gedichte der Troub., 4 Bde., ebd. 1851—1871; Bartsch, Denkmäler der provenç. Lit., Stuttg. 1856, und Chrestomathie provenç., 13. Aufl., Elberfeld 1874. Das Geschichtliche behandelt Diez, Die Poesie der Troub., Zwickau 1827, und Leben und Werke der Troub., ebd. 1829; Bartsch, Grundriß zur Gesch. der provenç. Lit., Elberf. 1872.

Die nordfranzösische Lyrik, deren älteste Erinnerungen in die Zeit des hl. Bernard hinaufreichen, begann mit Romanzen ritterlichen oder galanten Inhalts (Auswahl bei Paulin Pâris, Romancero français, Paris 1833). Erst mit Graf Thibaut IV. von der Champagne (1201 bis 1253), welcher im Süden erzogen war, kam die Nachahmung der Troubadourpoesie auch im Norden in Mode. So sehr man über den formellen Fortschritt des nordfranzösischen Idioms bei diesem Lyriker (éd. La Ravallière, 2 vols., Paris 1742; Tarbé, Reims 1851) staunt, ebenso wird man durch den leeren und spielenden Inhalt überrascht. Zur wirklichen Formschönheit gelangte, offenbar durch Einfluß italienischer Renaissance, Karl von Orleans (1391—1465) (éd. Champollion-Figeac, Paris 1842. 1874). Je mehr die Zahl der Hoffänger wuchs (Laborde zählt in Essais sur la musique II im 12. und 13. Jahrhundert 136 solcher Liederdichter), desto mehr haschte man nach volksthümlichen Formen (Lais lyriques, Ballades, Pastourelles, Riotes), aber auch desto leerer ward deren Inhalt. Muster bieten P. Pâris, Romancero franç.; Wackernagel, Altfranz. Lieder und Leiche, Basel 1846; Mätzner, Altfranz. Lieder, Berlin 1853; vgl. Bartsch, Altfranz. Romanzen und Pastourellen, Leipzig 1870.

4. Wahrhaft volksthümlichen Charakter behielt am längsten das mittelalterliche Theater, welches sich aus dem Worte und der Action der gottesdienstlichen Feier entwickelt hatte. Einem Volke, dessen innerstes Seelenleben noch ungetrübt die Geheimnisse des Glaubens erfüllten, bot die ausdrucksvolle Feier der hohen Kirchenfeste etwas unmittelbar Dramatisches; so das Officium der Weihnachtsmesse, der Stern und die Anbetung der Könige zu Epiphanie, das Grab und die drei Marien zu Ostern, die Prosen, Sequenzen und Epistolae farcitae oder die doppelsprachigen (romanischen und lateinischen) Heiligenhuldigungen. Zunächst entstanden die Mystères, welche den Uebergang der biblischen Erzählung unter Beibehaltung des Wortlautes in ein dialogisches Drama mit mehreren Sprechern darstellen. Oft recitirte einer der Sprecher, analog dem antiken Chor, den treffenden erzählenden Abschnitt der heiligen Schrift. Aehnlich ist der Ursprung der Miracles im Anschluß an die Heiligenlegende. Doch mischte sich schon früh, namentlich im Süden, das aus der römischen Bühne bei Volksfesten übrig gebliebene Spiel der Sannionen und Mimen ein, deren Rollen von biblischen oder legendarischen Personen übernommen wurden; ebenso Tänze und allegorische Darstellungen. Weihnachtslieder (carrols) und Weihnachtstänze, besonders aber Todtentänze (danses macabres), erlangten auf Kosten der dramatischen Action große Beliebtheit. Ein bis in's 11. Jahrhundert zurückreichende Mystère des Vierges folles (bei Raynouard l. c. II) diente zur Darstellung der Schicksale einer sündigen Seele in so wirksamer dramatischer Weise, daß es trotz des Süddialektes auch im Norden Verbreitung erlangte. Eines der ältesten Schauspiele im Norddialekt, Jeu de St. Nicolas von Jean Bodel, zeigt den ersten Schritt zur Verweltlichung dadurch, daß es außerhalb der Kirche auf dem Markte von Arras und mit Anspielungen auf die Zeitereignisse gehalten wurde. Zur Aufführung der Mysterien bildeten sich Brüderschaften, deren berühmteste die Confrérie de la Passion zu Paris wurde. Später bei Abnahme des unmittelbar religiösen Interesses griff man zu bedenklichen Mitteln, die Zuschauer zu unterhalten; und als der Einfluß der Renaissance den naiv-gläubigen Sinn völlig

zerstört hatte, wurden aus den Mysterien die Moralités, d. h. abstracte, räsonnirende Darstellungen, denen die Grundlage des Dramas, die concrete Handlung, immer mehr abhanden kam. Es siegte das Gelehrten- und Laienthum, zuerst in der Form der von Philipp dem Schönen 1303 geschaffenen Corporation der Clercs du Palais. Von da bis zur Komik der Farces war nur ein Schritt, und dieser war mit dem Volksspotte über die Moralitäten geschehen. Die berühmteste Farce wurde Avocat Patelin (von Blanchet, geb. 1459), welche in der Bearbeitung Bruey's einen classisch gebliebenen Typus der bürgerlichen Komik darstellt. Als endlich aus dem Gemisch von Moralité und Farce die bittere Satire, die Sotie, sich Bahn brach, und die Gesellschaft der Enfants sans souci auf erhöhter Straßenbühne Politik und Religion, öffentliches und privates Leben verhöhnte, führte Franz I. die Theatercensur ein, und das Pariser Parlament unterdrückte 1542 und 1548 die Darstellungen „der in solchen Dingen nicht gelehrten und verständigen Leute". (Vgl. P. O. Leroy, Etude sur les mystères, Par. 1837, 178 ss.; Sainte-Beuve, Tableau historique et critique de la poésie française et du théâtre français au XVI^{e} siècle, Par. 1828, I, 231 ss. Eine Auswahl von Dramen bei Montmerqué et Michel, Théâtre franç. au moyen-âge, Par. 1839.)

5. Die Schöpfer einer eigenen, ganz von der episch-poetischen Auffassung der Zeit durchtränkten Prosa wurden die Chronisten. Zunächst entstanden die Klosterchroniken, welche in strenger und durch ihren Lakonismus beredter Form die Chansons de geste der Gottesleute niederlegten. Nach dem Muster der Biographie, welche Einhard über Karl d. Gr. verfaßt hatte, vervollkommnete sich die Kunst der Chronisten; sie zogen das Hof- und Weltleben in ihren Bereich und richteten ihren Blick mehr auf den tiefer liegenden Geist der allgemeinen Geschichte. So fügte z. B. Norico, ein Annalist des 10. Jahrhunderts, seiner Chronik die Thaten und Legenden der Frankenkönige aus Gregor von Tours, Fredegar u. A. bei. Die Copisten der Chroniken ahmten die Trouvères nach, indem sie das Original durch locale und individuelle Züge bereicherten und umgestalteten. Einen großen Fortschritt des historischen Sinnes erzielte die Abtei St. Denys, wahrscheinlich auf Sugers Anordnung, durch Sammlung und Weiterführung der besten Zeitchroniken; die Abtei wurde das Archiv der Könige, für welches Suger selbst die Geschichte Ludwigs VI. schrieb. Nach Karls VII. Tode diente die Volkssprache der Geschichtsschreibung. Im Anschluß an den prosaischen Chanson de geste des Erzbischofs Turpin gab ein nicht genannter Menestrel unter Ludwig IX. die französische Uebersetzung eines Auszuges aus der Chronique de France. Zu Anfang der Regierung Philipps des Schönen folgte eine zweite, umfangreichere Publication der Chronik, welche dann die Grundlage der dritten berühmten Ausgabe nach den Archivalien von St. Denys wurde. Diese Chroniques de France bieten nicht mehr eine bloße Sammlung von Thatsachen, sondern sie enthalten bereits eine primitive Geschichtskunst mit der ganzen Objectivität, aber auch der Naivität einer epischen Anschauungsweise. (Ausgabe der Chroniques de St. Denys und ihren Fortsetzungen bis 1578, 6 Bde., Par. 1836—1839.) Der Geschichtschreiber des vierten Kreuzzuges, Geoffroy de Villeharbouin (gest. 1213), gibt die Histoire de la Conquête de Constantinople (éd. Wailly, Par. 1872) in einem äußerst lebhaft gefärbten, aber doch so vollendet objectiven Stile, daß man eher ein Epos als einen Kriegsbericht zu hören meint. Die Idee, welche Villeharbouin von der Wirklichkeit der feudalen Welt, ihrer ziellosen Tapferkeit, ihrer organisirten Anarchie, ihrem maßlosen Individualismus gibt, läßt die Arbeit der Kirche, hierin Ordnung zu schaffen, als ein Riesenwerk erscheinen. Und doch vollbrachte sie es. Ein Jahrhundert später ist in der unvergleichlichen Chronik des Sire de Joinville (1224 bis 1317) über das Leben des hl. Ludwig (éd. Wailly, Paris 1874) die rauhe und herbe Sprache, ohne das Geringste von der epischen Ruhe einzubüßen, eine so liebliche, bis in die kleinsten Einzelheiten so poetische und doch wahrheitsgetreue geworden, daß man die Erzählung eine unnachahmliche nennen muß. Wie Villeharbouin den feudalen Unabhängigkeitssinn verkörpert, so Joinville die wachsende Bedeutung des christlichen Königthums. Ganz anders gestaltete sich mitten im Niedergange der feudalen Welt die Kunst Jean Froissarts (gest. 1410), des Schatzmeisters der Collegiatkirche zu Chimay (s. d. Art.). Aller Glanz des höfischen Lebens, alle leichte Lebenslust eines seiner Vergangenheit den Rücken wendenden Volkes, seine Hast und Unruhe, seine oberflächliche Eleganz wird in dessen Chronik von Frankreich und England (éd. S. Luce, 5 vols., Par. 1869—1874; die Fortsetzungen bis 1516 von Douët d'Arc, 6 vols., Par. 1857—1862) geschildert, bezaubernd wie eine meisterhafte Improvisation, oft dramatisch, mit einer Ueberfülle von Worten und Einzelheiten, dabei ohne Rückblicke und Reflexionen, mit einer Freude am Schildern und Erzählen, die auch das Frivole und Niedrige noch poetisch gestaltet. In Philipp de Commines (1445 bis 1509), dem letzten der burgundischen Chronisten, dessen Memoiren die Regierungen Ludwigs XI. und Karls VIII. umfassen, tritt eine ganz veränderte Welt auf. Die poetisch-naive Inspiration der Feudalwelt hat dem reflectirenden Studium über Ursache und Wirkung der politischen Erscheinungen Platz gemacht. Ludwig XI. im Siege über Karl den Kühnen, die Erfolge eines perfiden Machiavellismus, die diplomatischen Intriguen, die Freude an ihrem Gelingen, dabei die lebendige Schilderung des persönlich Erlebten, die Kritik der Gegner, die

Berufung auf Zustimmende, die Herabsetzung widersprechender Zeugen, das berechnende und Alles sich unterordnende Denken der reflectirenden modernen Geschichtschreibung bis auf die systematische Vernachlässigung von Religion und Moral erscheinen hier in einem ernsten und instructiven Stile (Edition der Werke von Dupont, 2 Bde., Paris 1840). Zwischen Froissart und Commines stehen die beiden als Dichter, Moralisten, rhetorische Prosaisten gleich beachtenswerthen Erscheinungen der Christine de Pisan (1363—1420; Balladen, Romanzen [lais], Rondeaux; Livre des faits et bonnes moeurs du roi Charles I.) und Allain Chartier (1386 bis 1449; Histoire de Charles VII., Le Curial, l'Espérance, Quadriloge). Trotz ihrer vorwaltenden Neigung für Allegorie, ihrer oft gespreizten Bewunderung der Alten, ihrer Sprachkünsteleien, sind sie mehr als irgend andere Erscheinungen ihrer Zeit bemüht, die besseren Traditionen der niedergehenden Feudalwelt zu wecken und zu beleben, freilich ohne Erfolg.

Das 15. Jahrhundert kündigt sich als die Zeit der allgemeinen Zersetzung an, namentlich in der unsittlichen Volksliteratur. Nach der ersten Erstürmung der Bastille (1413) erscheint kein Epos mehr. Die Chansons de geste und Romans d'aventure, besonders des bretonischen Kreises, lösen sich in Prosaromane auf, mit allen Entartungen der lebesüchtigen Geschmacksrichtung. Die Amadisromane (nach dem Vorgange des Portugiesen Vasco Lobeira), die in gleicher Art gehaltenen Volksbücher (aus den nordischen Sagenkreisen), die prosaischen Umarbeitungen der Fabliaux und Contes, die Liebesromane, die Sammlung von Tagesgeschichten (Nouvelles), wiesen einer veränderten Zeit in den breitesten Volksschichten die unseligen Wege. Die Sammlung dieser Romane in der Bibliothèque universelle des Romans (Paris 1775—1789) zählt 112 Bände. Was vermochten gegen diese dem niedrigen Geschmacke dienende Literatur die zierlichen Förmlichkeiten der Hofpoeten oder die plumpen Versuche der zünftigen Meistersinger (rhétoriciens), die in ihren poetischen Werkstätten, den Zunftstuben (puis de palinods), in ihren Servantois et sottes chansons, Chants royaux, Virelais, Triolets, Quatrains etc. mit der Erfindung neuer Modelle und Leisten (formes et patrons) sich abmühten? Es ist ein hohes Verdienst Géruzez' (Cours d'éloquence française, 1836—37, leçons V ss.), wenigstens auf einen Zweig der Literatur dieser Periode aufmerksam gemacht zu haben, welcher auf eine bessere Zukunft hinweist und ächte Volksthümlichkeit gewinnt, nämlich auf die Predigt. Die Franciscaner Michel Menot (gest. 1518) und Oliver Maillard (gest. 1502), sowie der Präsident des Navarra-Collegs zu Paris, Jean Raulin, sind trotz ihrer Fehler die Schöpfer einer Volkspredigt und die Vorboten der Ligue-Prediger, welche in der folgenden Periode dem Volk das kostbarste Erbe der mittleren Zeit, den katholischen Charakter der Nation, in wilden Stürmen vertheidigen sollten. Ein letztes Aufleuchten wirklicher Volkspoesie in dieser Epoche, freilich durch und durch plebejisch und schon moderner Art, zeigt der Pariser François Villon (gest. 1484) in den Lays, im Petit testament, Grand testament (éd. Jannet, Paris 1866; vgl. Campaux, La vie et les oeuvres de Villon, Par. 1859).

III. Die Renaissance, welche mit Franz I. (1515—1547) sich zur herrschenden Mode erhob, brachte statt der mittelalterlichen Gesellschaftsverfassung den Absolutismus der modernen Staatsidee, zunächst in Form der absoluten Monarchie. Die Umgestaltung des feudalen Heerwesens durch stehende Armeen, die Ausbildung des Staats- und Rechtsbegriffes nach antiken Ideen, die Einsetzung der Staatsgewalt zum alleinigen Richter über Glauben und Gewissen, die Unterdrückung und systematische Bevormundung der Kirche zerstörten das Volksleben in seinen Wurzeln und vernichteten zugleich alle volksthümliche Literatur und Poesie. 1. Anfänglich fand das Studium des classischen Alterthums in Frankreich nicht den abergläubischen Cult, welchen ihm die italienischen Gelehrten entgegenbrachten. Der erste Lehrer der griechischen Sprache und der Rhetorik in Paris, Gregor von Tiferno, stand, wie sein Nachfolger, George Hermonyme, ziemlich einflußlos an der Universität; erst die Einführung des Typendruckes (seit 1469) änderte die Sachlage. Noch im Laufe des 15. Jahrhunderts wurden 751 Werke in Paris gedruckt. Nachdem dann Leandro 1512 das Rectorat der Universität erhalten hatte, wetteiferten die ersten Gelehrten, mit Hilfe der Typographenfamilie Estienne jene unübertroffenen Classikerausgaben zu veranstalten, für welche König Franz I. durch Garamond eigene herrliche Typen anfertigen ließ. Franz schuf gleichzeitig als Pflanzstätte der humanistischen Studien das berühmte Collége des trois langues (Collége royal oder Collége de France), an welches die Namen Vatable und Budé sich knüpfen. Erasmus von Rotterdam wurde dann durch seinen längern Aufenthalt in Paris und durch seine späteren Verbindungen mit Frankreich der Vorläufer der Fachphilologen (Lefèbre d'Estaples, der beiden Scaliger, Js. Casaubon, Juste Lipse, Henri Estienne, Geßner u. A.), welche der wissenschaftlichen Philologie große Dienste leisteten, zugleich aber in exclusiver Nachahmung der Classiker die christlichen und nationalen Traditionen der Vorzeit zerstörten. Die ausschließliche Vorliebe für das Alterthum regte ferner auf Grund der Studien über das alte Recht Untersuchungen über die Grundlagen des Gesellschaftslebens an, welche in Etienne de la Boétie (Discours sur la servitude volontaire ou le Contre un, Par. 1578) einen Rousseau's Contrat social anticipirenden Ausdruck fanden und bei Jean Bodin (Les six livres de la république, Par. 1577) Vorläufer der Studien

Montesquieu's wurden. Neben ihnen ging Pierre La Ramée (Ramus) zu principiellen Angriffen auf das aristotelische Organon und auf die mittelalterlich-scholastische Richtung vor. Doch würde diese im Dienste der Renaissance vollführte Geistesarbeit nicht in breitere Schichten gedrungen sein, wenn nicht das Dreigestirn Amyot, Montaigne und Rabelais die Kunst verstanden hätte, diese Idee in eine allgemein verständliche und dem französischen Geiste angepaßte Prosa zu fassen.

2. Ebenso wie La Ramée war Jacques Amyot im Navarra-Collége gewesen; während aber ersterer als Vorstand des Collegs die daselbst herrschende gelehrte Richtung und Sprache annahm, ließ Amyot (gest. 1593) mit aller Liebe eines Autodidakten die classischen Anschauungen und Formen auf die poetisch angelegte Volkssprache einwirken, und es entstand in seiner Uebersetzung Plutarchs (Les vies des hommes illustres, Par. 1567; beste Ausgabe von Brotier und Vauvilliers, 22 Bde., Paris 1783—1787) ein so zierlich-naives und die Anschauung der hellenischen Bildung so ursprünglich wiedergebendes Werk, daß es auf lange Zeit das Hand- und Lesebuch der höheren Stände wurde. Noch größer in der Kunst einer von rückhaltslosem Unabhängigkeitssinne gebildeten Sprache steht Michael Montaigne da (Essais, Par. 1581; neuere Ausgaben von Leclerc, 6 Bde., Paris 1826 bis 1829 und Courbet, 2 Bde., ebd. 1875). Während wilde Religionskriege Frankreich zerfleischten, schrieb er in tiefer Zurückgezogenheit auf dem Schlosse Montaigne seine nur den Regeln der Einbildungskraft folgenden, in unerwarteten Bildern, neuen Ausdrücken und Wortverbindungen unerschöpflichen Plaudereien über Einbildungskraft, Freundschaft, Macht der Gewohnheit, Erziehung u. A. Die Ueberschrift eines jeden Essai gibt die Richtung der Gedanken an; wohin sie führen, ahnt der Leser nicht und soll es beim Hasser aller Pedanterie auch nicht ahnen. Die seltsam schöpferische Einbildungskraft Montaigne's gräbt nach den Vorbildern Plutarchs und Seneca's stets neue Gänge für seine Lust an Meditation und Schreiben. Sein vielberufener Skepticismus ist nicht der moderne; Montaigne glaubt an Gott und Tugend, protestirt gegen die Moral des Erfolges und stirbt als gläubiger Katholik. Sein Skepticismus besteht nur im Vorwalten individueller Anschauungen über Religion, Politik und Literatur, welche in das realistische Kleid seiner Zeit gekleidet sind. Das Studium des Menschen, wie er ist, war und sein soll, bildet die philosophische Grundlage der Essais, welche darum auch nicht den vollen Ausdruck der Zerrissenheit seiner Zeit bilden. Erst bei Franz Rabelais (gest. 1553) tritt das wahre Bild der Zeit dem Leser gegenüber. Gelehrsamkeit, Philosophie, romanhafte Satire, cynische Trivialitäten, Straßencalcül neben unerreicht hohen Betrachtungen und Speculationen, scharfe Contraste in feinster Ironie drängen sich in der Chronik des Riesen Gargantua und seines Sohnes Pantagruel, Königs der Dipsoden, zusammen (die erste Ausgabe des ersten Buches erfolgte zu Lyon 1532; das fünfte Buch erschien erst elf Jahre nach dem Tode des Verfassers s. l. 1564; neuere Ausgaben von Des Marets und Rathery, 2 Bde., Paris 1857—1858; Jannet, 7 Bde., ebd. 1874; deutsch Leipzig 1832 bis 1841). Was die Renaissance an Ideen und Aspirationen im dritten Stande aufwühlte, wird in dem Buche in bestimmten Gestalten portraitirt und mit boshaften Angriffen auf die Kirche und die staatlichen Institutionen verflochten. Dem Geiste der Zeit entsprechend ist die Sprache ein seltsames Gemisch aus Latein, Griechisch und französischem Patois, zum Theil absichtlich als fanfreluches antidotées so unverständlich gemacht, daß sie ein eigenes Wörterbuch erfordert.

3. Die revolutionäre Politik der Renaissance verkörperte sich schnell im Calvinismus. Calvin widmete 1535 dem Könige Franz I. die Institution de la religion chrétienne, forderte im Namen Gottes die Annahme seiner Lehre, die er zugleich ganz der königlichen Jurisdiction unterstellte, und fügte die Drohung bei, wenn das Königthum nicht dem Ruhme Gottes dienen wolle, dann sei es als Räuberherrschaft zu betrachten. Bis auf Heinrich III. wartete der Calvinismus in der Hoffnung, der Hof werde selbst die Führerrolle übernehmen; als er sich darin getäuscht sah, erhob sich die Reaction der Feudalen. Unter demokratischer Maske bildete sich eine hugenottische Aristokratenrepublik und kämpfte gegen den Hof an, diente aber schließlich als mächtigster Hebel zur definitiven Aufrichtung des Staatsabsolutismus und verschwand, nachdem sie dem Königthume diesen Dienst geleistet hatte, unter Richelieu als politischer Körper. Während der blutigen religiösen Kämpfe standen die politischen Ideen stets im Vordergrunde. Der Hof, die Gelehrten, die Aristokraten, die Staatsmaschine arbeiteten für die politische Reform. Das Volk stand gegen sie aus religiösem und später aus politischem Interesse; freilich kannte es in der Abwehr kein Maß mehr und überbot zuletzt die feudale Anarchie durch die communale. So weit in dieser Zeit die literarischen Erscheinungen einen volksthümlichen Charakter haben, tragen sie das Gepräge des anarchischen Kampfes. Bei der Allianz der Krone mit den hugenottischen Feudalen war das Volk erfaßt von Sorge für die Reste seiner politischen und bürgerlichen Freiheit. Da erschienen als mächtiges Organ der Ligue die Liguistenprediger, an ihrer Spitze Jean Bucher, Pfarrer von St. Benoît in Paris, und Bischof Rose von Senlis. Kühn, populär, voll unwiderstehlicher Kraft, ein seltsames Gemisch von Witz, antiker, biblischer und nationaler Gelehrsamkeit, war das Wort der Prediger, welche in den bewegten Tagen der Ligue fast täglich zweimal in Paris über die Angelegenheiten der

Kirche, des Staats und des Volkes predigten, das einzige Mittel zur Geltendmachung der wirklichen Volksmeinung inmitten einer Bourgeoisie, welche längst auf eigenen Füßen zu stehen gewohnt war. Es war Volksberedsamkeit, deren Größe und Macht selbst ihre Gegner anerkennen mußten. (Vgl. Ch. Labitte, De la Démocratie chez les prédicateurs de la Ligue, Par. 1841.) Ihr Gegenstück wurde das Pamphlet, ein Mittel zur Bestimmung der öffentlichen Meinung, das gleich bei seiner Entstehung eine später nie mehr erreichte Ausbildung erlangen sollte. Das Pamphlet ersetzte die Tagespresse, schuf die politische Rede und wurde in dieser Epoche zuletzt der mächtigste Bundesgenosse der calvinistischen Politik bei dem Bestreben, die aristokratischen Ideen der demokratischen Volksrichtung dienstbar zu machen. Den Reigen eröffnet Henri Estienne (1528—1598) mit der Apologie pour Hérodote. Um darzuthun, daß Herodot bei seinen Fabeln und Erzählungen nicht der Lüge geziehen werden dürfe, trägt er daselbst gegen Clerus und Mönche die unwahrscheinlichsten und lügenhaftesten Geschichtchen zusammen. Es folgten die mehr theoretischen Werke von Hottman (La Gaule françoise, Col. 1574) und Languet (Vindiciae contra tyrannos, Edinb. 1579), in welchen die Demokratie als Lebensprincip Frankreichs gepriesen wird; dann begannen die Politiker des Calvinismus ihre Publicationen mit der Epître au tigre de la France (Cardinal von Lothringen) und die des Katholicismus mit der Déluge des Huguenots und der in Kraft und Kühnheit unerreichten Satire Avertissement d'un catholique anglois aux catholiques français, welche den Advokaten Louis d'Orleans zum Verfasser hat. (Eine Sammlung der hugenottischen Pamphlete in Mémoires de l'Etat de France sous Charles IX, Meidelbourg 1578, II. III; der katholischen bei Cimber, Archives curieuses, Par. 1834 ss., VII.) Das Pamphlet erstieg seinen Gipfel in der Satire Ménippée (s. d. Art.).

Deutlicher als im Pamphlet zeigt sich die beiderseitige Ideenströmung in der reichen Memoirenliteratur. Unstreitig das originellste dieser Werke sind die Memoiren des kühnen Katholiken Blaise de Montluc (Commentaires, Bord. 1592), welche Heinrich IV. als Soldatenbibel pries. Das Gegenstück bilden die Memoiren des Hugenotten d'Aubigné (gest. 1630 [Amsterdam 1731]); sie sind von derselben düstern Leidenschaftlichkeit beherrscht, wie seine Histoire universelle (de l'an 1550 jusqu'à la fin du XVI[e] siècle, Maillé 1616—1620) und seine apokalyptische Epopöe Les Tragiques (Au Dezert 1616), welche dem Hasse gegen die Politik Heinrichs IV. Ausdruck verleiht. Erinnert sei an Regnier de la Planche (Hist. de l'estat de France sous le règne de François II, s. l. 1576), an die Memoiren der Diplomaten d'Ossat und Du Perron, des Präsidenten Jeannin, des Höflings Brantome, an die stilistisch vollendeten der Königin Margaretha von Valois. (Vgl. Baron, Hist. abrégé de la litt. franç. jusqu'au XVI[e] siècle, Liège 1851, II, 200 ss.) Einen höhern Gesichtspunkt bewahrt in dieser unruhevollen Zeit der Kanzler Michel de l'Hospital (gest. 1573) sowohl bei Reform der Staatsverwaltung als in seinen gerichtlichen Reden (Oeuvres complètes, 5 vols., Paris 1825). Den ersten größern Versuch, eine Geschichte des 16. Jahrhunderts zu schreiben, machte der Präsident Jacques-Auguste de Thou (Thuanus, gest. 1617) in lateinischer Sprache (vgl. Patin et Chasles, La vie et les oeuvres de J. A. de Thou, Paris 1824). Eine einzig dastehende volksthümliche Form verleihen dem Französischen der Renaissance die Schriften des hl. Franz von Sales (s. d. Art.), welcher in seinen Lettres, Sermons und besonders in der Introduction à la vie dévote das erste Aufleuchten des classischen Sprachgenius zeigt.

4. Naturgemäß mußte die Renaissance auf jede Ausgestaltung der Poesie im Sinne der mittlern Zeit verzichten. Indem man eine neue Einheit des Volkslebens suchte, kam man auf eine äußere Uniformität nach antiken Mustern. Am Hofe des leichtlebigen Franz I. gab man sich dem Gedanken hin, mit einer Renaissance im Geiste Petrarca's und Boccaccio's sei dem französischen Volke gedient; dieselbe herbeizuführen, schmeichelte dem Könige, und sie erstand in der That in der vereinzelten Erscheinung Marots, des Freundes und Dieners des Königs. Marot (gest. 1544) wurde durch seine Episteln, Satiren, Rondeaux u. s. w. der erste Typus des französischen „Esprit". Als zweite Frucht der höfischen Renaissance erschien die lüsterne Novellenliteratur, selbst von höchster Stelle gepflegt (L'Heptaméron des nouvelles de Marguerite de Valois, Royne de Navarre, 2[e] éd., Par. 1559) und zu maßloser Ausgelassenheit sich steigernd bei Bonaventure des Périers (Les nouvelles récréations et joyeux devis, Lyon 1558). Eine Reform anzubahnen und an Stelle der Marot'schen Spielereien der Volkssprache „die Majestät des antiken Ausdruckes und Gedankens" einzuflößen, versuchte eine von Pierre de Ronsard (gest. 1585) in's Leben gerufene Schule, welche 1549 als ihr Manifest Défense et Illustration de la langue française erscheinen ließ. Antike Worte, Bilder und Formen sollten „die arme und nackte Sprache" der Vorfahren umbilden. Indem Ronsard lateinische Worte mit französischen Endungen einführte, vorhandene Wortstämme nach griechischen Mustern zu neuen Worten vereinigte und technische Ausdrücke aus dem Leben der höheren Stände entlehnte, führte er in die poetische Sprache ein System von Hieroglyphen ein; das öde Wortgeklingel in seinen Oden und der Franziade wurde als „Pindarisiren" gepriesen; in seiner Begeisterung für die Alten beseitigte er Sitte, Glaube, Denken der nationalen Vergangenheit und wollte Frankreich dem glänzenden Olymp des Heidenthums

zu Füßen legen. Um ihn schaarte sich die „Plejade", ein Siebengestirn von Dichtern, unter welchen neben Du Bellay besonders Jodelle Erwähnung verdient, da er in sklavischer Copirung des antiken Trauerspieles (Cléopatre, 1552) zur Beseitigung des nationalen Theaters mitwirkte. Glücklicher Weise finden sich gegen Ende dieser Zeit zwei Männer, welche der in dem Ronsard'schen Reformversuche enthaltenen Wahrheit richtigere Wege weisen. Mathurin Régnier, Canonicus von Chartres (gest. 1613), ein Dichter im Sinne des „guten natürlichen Gesetzes", originell und geistreich, suchte in seinen Oden, Episteln, Satiren, Stanzen, Epigrammen die manierirte Nachahmung der Alten durch die natürliche zu ersetzen. Sein Beispiel wirkte trotz aller Spracheigenthümlichkeiten so sehr, daß statt des seltsamen Gemisches von altclassischen und italienischen Formen, statt des studirten Prunkes und der abgeschmackten Neologismen endlich wieder einmal natürliche französische Poesie auflebte. Bedeutsamer wurde noch François de Malherbe (gest. 1628), der erste vollendete französische Verstandesdichter, „der Tyrann der Worte und Silben", ein systematischer, kritischer Zuchtmeister der Sprache. In seinen Odes, Paraphrases, Stances etc. (Paris 1630) gilt nur kalte Besonnenheit, Präcision und Wohllaut der Diction und rhythmische Regelmäßigkeit. Er war der erste Franzose, welcher das specifisch französische Stilgefühl (le goût) erfand und damit eine tiefere Einsicht in die wahre Natur der neuen Sprache bewies, als alle früheren Reformatoren. Hatte Ronsard gesagt, der Gehorsam gegen einen König verlange als Ehrensache, seine Sprache zu sprechen, so war durch Malherbe für die Unificirung der Sprache endlich der größte Schritt gethan. Die Renaissance hatte die Volkspoesie mit ihren national christlichen Aspirationen getödtet, Malherbe das Organ für die neue classische Poesie geschaffen. (Vgl. über die Reform Sainte-Beuve, Tableau de la poésie française au XVI^e siècle, 2 vols., Par. 1828; über die Plejade Meyer, Das französische Siebengestirn, bei Prutz, Literarisches Taschenbuch II, 1874.)

IV. Der Classicismus erlangte seine Ausbildung, als nach der Reorganisation der Staatsverwaltung unter Heinrich IV. die Staatsmänner Richelieu und Mazarin unter Ludwig XIII. und XIV. durch siegreiche Politik nach außen und innen die absolute Monarchie gefestigt hatten. Adel und Wissenschaft, Kunst und Literatur wurden nun Diener des absolutistischen Regenten; als ästhetisches Grundgesetz der Schriftsteller galt nach Boileau's Ausdruck: Etudiez la cour et connaissez la ville. 1. Obwohl in der vorausgegangenen Periode der Renaissance das Grundelement des französischen Nationalcharakters, das Romanische, in Literatur und Sprache in den Vordergrund gedrängt worden war, so hatte sich doch noch keine dem Volkscharakter entsprechende Kunstsprache gebildet. Auf dem Wege, welchen Malherbe der Literatur gewiesen hatte, um aus sich selbst heraus zu einer Läuterung und Vereinfachung der Sprache zu gelangen, versuchten zunächst eine Anzahl Damen (die Preciösen) im Hôtel de Rambouillet, dem ersten literarischen Salon Frankreichs, zu wandeln. In der Schwärmerei für den hohen spanischen Stil (estilo culto) gaben sie durch ihre Modeconversationen und „preciösen" Galanterien den Ton für dasjenige an, was als Kunst, Schönheit und Anmuth zu gelten habe. Wie weit die Schöngeisterei, Sentimentalität und Pedanterie, welche die Sprache des „gemeinen Charakters" entkleiden (dévulgairiser) sollte, getrieben wurde, zeigen die heroischen Romane von Gomberville, de la Calprenède und de Scudéry, in denen unter türkischen, griechischen und römischen Namen die vornehme Conversation und Versmacherei, die zeitgemäße Vorliebe für die Antike und das gelehrte Wesen den ergiebigsten Tummelplatz fand. Höher stehen sprachlich einerseits der Kritiker Claude de Vaugelas (gest. 1650), dessen Aussprüche als Gesetz galten, andererseits die Koryphäen des Hôtel de Rambouillet, Jean Louis Guëz de Balzac (gest. 1654) und Vincent de Voiture (gest. 1648), welche beide in ihren Briefen eine Läuterung der Sprache und eine Veredlung der stilistischen Diction herbeiführten. Als Vertreter des „Esprit" und einer vielbewunderten Gelegenheitslyrik trat Voiture (Oeuvr. 1855) auf. Aber allen diesen Bemühungen fehlte die Triebkraft einer großen Idee. Selbst der verdienstvolle Chapelain (gest. 1674) verdarb um dieses Mangels willen trotz zwanzigjähriger Arbeit den schönsten Stoff der französischen Geschichte in der mißlungenen Epopöe La Pucelle d'Orléans, und Marquis de Racan (gest. 1670) begrub sein bedeutendes Talent in den Bergeries. Gegen diese Unnatur erhob sich P. Scarron (gest. 1660), das burleske Genie der Zeit, und verhöhnte die heroische Epopöe im Typhon und der Enéide, den heroischen Roman im Roman comique. Mitten in die Zeit des literarischen Ringens fiel die Gründung der französischen Akademie als eines Mittelpunktes zur Fixirung und Regelung der Sprache und der auctoritativen Obhut des guten Geschmackes. Die erste Aufgabe, welche diesem Staatsinstitute zugewiesen wurde, war die Abfassung eines Dictionnaire als des Gesetzbuches für den allgemeinen Sprachgebrauch (erste Ausgabe 1694; siebente 1877).

2. Die Mehrzahl der dichterischen Kräfte, welche dem Classicismus huldigten, arbeitete für das Theater. Die seit 1548 auf die Darstellung von Moralitäten, Schäferspielen und Possen degradirten Passionsbrüder hatten ihre Privilegien mit Beginn des 17. Jahrhunderts an die „Gesellschaft der französischen Komödie" verpachtet. Aber weder die letztere noch die zahlreichen wandernden Schauspielertruppen vermochten das Theater zu heben. Man hat als Grund hierfür das strenge Festhalten am Gesetze der

sog. drei Einheiten (Handlung, Ort und Zeit) angesehen; doch wirkte dieses Gesetz inmitten der lahmen Weitschweifigkeit und der endlosen Künsteleien des Zeitgeschmackes eher wohlthätig. Der wirkliche Grund war, daß keine heroische Idee gefunden wurde, welche durch ein christliches Genie hätte christlich gestaltet werden können. Diese Aufgabe erfüllte erst Corneille (geb. 1606 zu Rouen, gest. 1684 zu Paris) in der Tragödie Cid (1636). In dem Conflicte zwischen Ehre und Liebe, zwischen Liebe und Kindespflicht und in der Lösung des Conflictes durch das christliche Pflichtbewußtsein fand Corneille das tragische Princip wieder und stellte die Größe und Macht einer vom Pflichtbewußtsein getragenen Persönlichkeit so in den Vordergrund, daß die aufleuchtende Schönheit dieses christlichen Ideals das Sprichwort schuf: Beau comme le Cid. Als der Dichter in Horace (1638) eine neue Personification dieses Heroismus, in Cinna (1639) den Triumph des in Milde verklärten, starken Königthums, in Polyeucte (1640) die Apotheose des Christenthums durch den Martyrtod der staunenden Mitwelt vor Augen brachte, da schien die Bahn für eine neue Aera christlicher Poesie geöffnet. Doch blieb Corneille eine vereinzelte Erscheinung; die von ihm inaugurirte Gestaltung eines christlichen Classicismus bricht mit den vier großen Tragödien ab, da die veränderte Geistesrichtung der Zeit keinen Raum mehr für die Freiheit des christlichen Ideals hatte. Ein Jahr nach dem Erscheinen des Cid hatte nämlich René Descartes (s. d. Art. Cartesius) seinen Discours sur la Méthode veröffentlicht, welchem 1641 seine Méditations folgten. Hiermit war der erste Schritt auf der Bahn des modernen rationalisirenden Denkens gethan, wodurch die Gesellschaft ihrer harmonischen Einheit unter der übernatürlichen Auctorität beraubt und schließlich in einen haltlosen Subjectivismus gestürzt wurde. Während der Cartesianismus von Seite der Gesellschaft Jesu bekämpft wurde, fand er Unterstützung und Ausbreitung durch die Jansenisten. Blaise Pascal (s. d. Art.) stellte sein ungewöhnliches Sprach- und Formtalent in den Dienst des Jansenismus und führte gegen die Jesuiten in den Lettres à un provincial de ses amis (erste vollständige Ausgabe 1657) eine Komödie auf, welche noch Voltaire so sehr entzückte, daß er um des ersten Satzes des ersten Briefes willen die beste Komödie Molière's missen wollte. Seine eigenen religiösen Ideen aber legte Pascal in den vielbewunderten Pensées nieder, in welchen das schmerzliche Ringen einer trostlosen Seele, der Zweifel, die innere Zerrissenheit, die fast tragische Verachtung seiner selbst und aller Vernunft ein Spiegelbild der höheren Gesellschaft wurde. Dazu kamen die Frivolitäten des Hofes, welcher durch seine Festlichkeiten, durch die Pracht seiner Bauten, durch Freigebigkeit gegen Künstler und Gelehrte, durch Gründung von Akademien (der Inschriften und schönen Wissenschaften, der Malerei, der Baukunst u. s. w.) alle bedeutenderen Persönlichkeiten in seine goldenen Kreise zog und somit auch der Literatur den Charakter des Hofes aufprägte. Schöpfer einer neuen tragischen Kunst, welche genau in den Rahmen des Hoflebens paßte, wurde Jean Racine (gest. 1699), vorübergehend ein Adept von Port-Royal. Nicht mehr ein hinreißender Heroismus, wie bei Corneille, sondern eine auf Rührung abzielende Darstellung der Leidenschaften, insbesondere der Liebe, in deren Entschuldigung und Veredlung das tragische Moment gesucht wird, treten bei Racine als charakteristisch hervor. Antike Frauencharaktere, zuletzt auch biblische Personen (Esther 1684, Athalie 1690) wurden in unübertrefflichem dramatischem Dialoge als Typen der höheren Gesellschaft mit einer Feinheit und Wahrheit vorgeführt, daß man den Beifall begreift, welchen der von seiner Größe trunkene Hof diesem schmeichlerischen Bilde seines eigenen Lebens zollte. Wie Corneille durch seine Komödie Menteur (1642), so wurde Racine durch Les Plaideurs (1668) der Wegbahner für die Charakterkomödien Molière's. Jean Baptist Poquelin de Molière (gest. 1673) trat 1659 zum ersten Male mit der vornehmen Welt in Berührung, als sein Lustspiel Les Précieuses ridicules, eine Verhöhnung des falschen literarischen Geschmackes, in Paris zur Aufführung gelangte. Molière wurde in königliche Dienste genommen, und seine Stellung zum Könige bestimmte nun den Geist seiner Komödien. Nach dem Willen des Gebieters ergießt sich sein Spott über die Thorheiten der bürgerlichen Stände (Aerzte, Advokaten, Gelehrte), über das Leben der hohen Damen, über die leichtfertigen Anschauungen und die praktische Religionslosigkeit der Aristokraten, über die Heuchelei der Jansenisten (Tartuffe).

3. Eine merkwürdige Erscheinung ist Nicolas Boileau-Despréaux (gest. 1711), das Orakel des Geschmackes und der Kunsttheorie, der seine Aufgabe darin sah, „die wirre Kunst zu entwirren". Er verstand es, der unterschiedslosen Bewunderung des Guten und des Mittelmäßigen ein Ziel zu setzen, verfiel aber, dem Geschmacke des Hofes folgend, in eine einseitige Theoretisirung der antiken Kunstregeln, wobei er die dichterische Bedeutung der christlichen und der nationalen Gesinnung total verkannte und alle ächte Poesie in Nüchternheit und Geistreichigkeit auflöste. Boileau versuchte sich selbst als Dichter in den (19) Satiren gegen die italienische und spanische Geschmacksrichtung (1668), in der Art poétique (1674), dem Gesetzbuche des classicistischen Geschmacks (nach horazischem Vorbilde), in den (12) Epitres (über Literatur und Moral) und in dem heroisch-komischen Epos Le Lutrin (vollendet 1681), der in Folge einer Wette entstandenen Verherrlichung eines Küsterpultes. Alle diese Dichtungen sind durch scharfe Beobachtung, treffenden Witz und correcten Ausdruck ebenso, wie durch Mangel an Phantasie,

Vorliebe für breite Allegorien und vernunftgemäßes Moralisiren gleichmäßig charakterisirt. Man kann nur sagen: wie der classicistische Parnaß, so sein Gesetzgeber. In die Spuren des letztern trat noch der Dichter ein, welcher neben Molière in der Folgezeit die ungemessenste Vergötterung erfuhr. Jean de Lafontaine (gest. 1695) war durch die Einflüsse seiner Zeit zum wirklichen Dichter und fast unerreichbaren Muster in der Kleinwelt der Fabel herangebildet worden. Bis zum 44. Jahre dauert das „sanfte Nichtsthun" seines Lebens, dann erschienen (1665) die erste Sammlung seiner Contes et nouvelles, eine classicistische Auflage der leichten Fabliaux. Dieselben schilderten die unverschleierte Corruption jener vornehmen Welt, deren Verderbniß die Memoiren Daugeau's und der princesse Palatine historisch documentiren, und wurden deßwegen auch bei den intimen Versammlungen der Choiseuls, Richelieus u. A. vorgelesen. Lafontaine's berühmte Fabeln erschienen in drei Sammlungen, die sechs ersten Bücher 1668, die fünf folgenden 1678 und 1679, das zwölfte 1694. Lafontaine setzt, wie er bescheiden sagt, den ihm von Vishnou-Sarmah, Aesop, Phädrus, Babrias gegebenen Fabelstoff in Verse; seine Kunst besteht aber darin, daß er die poetische Seite an dem Gegebenen erfinderisch hervorkehrt, Bild, Idee, Reflexion, Moral diesem poetischen Interesse unterordnet und daneben mit den einfachsten Mitteln eine unnachahmliche Naivität in seinen Stil hineinlegt: ein Reiz, vor dem der naturalistische Grundzug träumerischer Sinnlichkeit weniger hervortritt. Daß Boileau einem solchen Dichter nicht geneigt war, und daß der Hof ihn vornehm ignorirte, ist leicht erklärlich. Lafontaine söhnte sich zwei Jahre vor seinem Tode mit der Kirche aus. Von den Dichtern zweiter Ordnung, in denen die Manier des Classicismus nothwendig ausartete, sei erinnert an den Träger eines berühmten Namens, Thomas Corneille, der seinem Bruder und Racine gleichkommen wollte, an Campistron, Duché, Lafosse, Quinauld (gest. 1688), welch' letzterer neben schlechten Tragödien die durch Mazarin eingeführte Oper cultivirte und das Verdienst der Opernpoeten in die möglichste Anlehnung ihrer libretti an die Forderungen der Musik setzte. Unter den Nachfolgern Molière's ragt, weniger durch abstracte Komik, als durch die wirkliche Heiterkeit seiner unerschöpflichen Laune berühmt, Jean François Regnard (gest. 1709) hervor.

4. Auf keinem Literaturgebiet hat der Classicismus tiefer nachwirken können, als auf dem Gebiet der **Beredsamkeit**. Eine politische Beredsamkeit war freilich neben der Autokratie nicht möglich; desto besser konnte sich die geistliche und die schönwissenschaftliche entwickeln. Als größter Repräsentant der letzteren gehört an diese Stelle Jacques Bénigne Bossuet (s. d. Art.). Ganz anders als bei ihm gestaltet sich die Beredsamkeit bei Fénélon (s. d. Art.). Er war wesentlich der Mann der innern Inspiration; in Politik, Literatur, Philosophie und Theologie zeigt auch er den Reflex der Strömungen seiner Zeit, aber verschieden von Bossuet will er nicht, daß „man das Licht außer sich suche, das jeder in sich findet"; er will auch jene Stimme hören, die, „allen Menschen gemeinsam, über ihnen steht in ihrer Vollkommenheit, Unwandelbarkeit, Ewigkeit, immer bereit, sich an allen Orten allen Menschen mitzutheilen". Freilich ist auch Fenelons Welt gleich der Bossuets in die Grenzen des Classicismus gebannt und kennt wenig von der Größe und Majestät der Kirche, der Kunst, der Poesie der mittlern Zeit. Wie hätte er sonst in den Fables, den Dialogues, den Aventures de Télémaque, den Aventures d'Aristion (1669), die idealen Typen für die Heranbildung eines christlichen Königs hinstellen können, der auf dem Thron eines hl. Ludwig sitzen sollte? Es ist etwas Seltsames um die Begeisterung für „die liebenswürdige Einfalt der entstehenden Welt" Griechenlands, die ihn auf Schritt und Tritt in seinen theologischen Untersuchungen noch begleitet. Wer sich in diese christlichen Anschauungen Fenelons, wie sie weitaustragend die ganze Skala antiker Ideale durchläuft, hineindenkt, wird zwar Villemain Recht geben, wenn er vom Télémaque sagt: „Diese Mischung von Erhabenem und Naivem, von Kraft und Unterwürfigkeit schafft vielleicht die eindrucksvollsten und lieblichsten Charaktere, welche die episch-antike Muse je erfunden hat", aber man wird darum diese Muse nicht über die der Histoire universelle Bossuets, die in der Idee selbst christliche, tiefsinnige Conception, stellen dürfen. In Bezug auf die Kritik und die Kunsttheorie ragt Fenelon über Bossuet in der Lettre sur les occupations de l'Académie française (1714), in den Dialogues sur l'éloquence, der Lettre à La Motte sur Homère et sur les anciens hinaus. Fenelons Kunstlehre ist weniger detaillirt, weniger technisch durchgeführt, als die Boileau's, aber dafür positiver. Der Akademie schlug er vor, neben dem Dictionnaire eine Grammaire, Rhétorique und Poétique zu besorgen, und bringt in seinen Rathschlägen dafür vor Allem auf die Principien der Einheit in dem Baue der Sprache und den Ausdruck des Schönen in ihren Formen. Sein Tiefblick reicht hier weit genug, um zu bedauern, daß die Sprache seit einem Jahrhundert „ich weiß nicht wie sehr an dem Kurzen, Naiven, Kühnen, Lebensvollen und Bewegten eingebüßt hat". Sorgfältiger durchgebildet als Bossuet und Fenelon, erscheint im Sermon der Jesuit Louis Bourdaloue (gest. 1704, s. d. Art.). Er erhob die kirchliche Predigt zu einer classischen Kunstleistung von solcher Tiefe und Allseitigkeit, daß Villemain staunend ihn als den Athleten der Vernunft in regelrechtem Kampfe für den Glauben bezeichnet. Zehnmal hatte der Hof Bourdaloue in der Fastenzeit mit immer steigender Bewunderung gehört, da trat Massillon (gest. 1742)

auf, der im Pathos die höchste Meisterschaft erreichte, durch sein Moralisiren aber schon den Verfall der Kanzelrede anzeigte (s. d. Art.).

5. Je näher das Ende der Regierung Ludwigs XIV. heranrückte, desto schärfer traten die Zeichen des Verfalls, der innern Auflösung des classicistischen Geistes auf, am schärfsten in jener Literatur der Moralisten, welche im Gegensatz zur lebendigen Moral des Christenthums die Vernunftmoral des Classicismus für weite Kreise ausmünzte. An ihrer Spitze stand der seit seiner Betheiligung an dem Aufruhr der Fronde in England lebende Saint-Evremont (gest. 1703), ein geistreicher Epicuräer, eleganter, oberflächlicher Kritiker der christlichen Moral, ein Prediger des geistreich sich verbergenden Lasters nach dem Princip, welches das Genre der Moralisten nach seinem Inhalt treffend zusammenfaßt: „Wir haben ein größeres Interesse daran, in der Welt lustig zu sein, als sie zu erforschen." Ein Schüler Voiture's, der Lehrer Voltaire's, ist er in seinen kleinen, von Zeit zu Zeit nach Paris geschickten literarischen und politischen Schriften (Observations sur Salluste et Tacite; Réflexions sur la tragédie et la comédie; Réflexions sur l'usage de la vie etc.) der Vorläufer jenes englischen Philosophismus geworden, der in Form des französischen Esprit zur verhängnißvollen Umsturzlehre sich gestalten sollte. Berühmter wegen der hohen Kunst des Stiles und der Reinheit wie Feinheit seines Beobachtungsgeistes wurde François de Marsillac, Duc de La-Rochefoucauld (gest. 1680). In seinen Maximes und Réflexions morales (1665) sowie den Pensées wird in geistreicher Darstellung die trostlose Lehre variirt, daß der tiefste Beweggrund aller menschlichen Handlungen nur die Eigenliebe sei. Der Zufall ist seine Lebensnorm, die Tugend erkennt er nicht an, weil es lasterhafte Herzen gibt. In seinen besseren Jahren ein Höfling trotz seiner Vorliebe für die Fronde, oder besser für ihre Hauptheldin, die Herzogin von Longueville, wurde er im Alter ein Menschenhasser, dem das bezeichnende Lob Voltaire's folgte, daß er am meisten dazu beigetragen, den Geschmack der Nation für den Esprit auszubilden. Edler und tiefer wegen ihres Gehaltes, vollendeter wegen der Kunst des Stiles sind Jean de La-Bruyère's (gest. 1696) Caractères ou les Moeurs de ce siècle (1688), in deren 16 Kapiteln er aus der großen Welt von Versailles eine Gallerie von Gelehrten, Predigern, Frauen, Bourgeois-Gentilhommes, Financiers &c., von Reich und Arm, Ungläubigen und Halbgläubigen, bald mit den leichten Farben der Komödie, bald mit dem Ernste einer Tragödie in äußerst präcis und scharf abgemessener Stilistik vorführt. Classicistisch in ihrer Oberflächlichkeit und in ihrem Egoismus ist auch seine Moral. Die seinen Caractères jetzt beigefügten, von ihm übersetzten Caractères des Griechen Theophrast hat er bei seinen successiv entstandenen Charakteren als Vorbild stets festgehalten. Seine Klage: „Ein Mann, geboren als Christ und Franzose, sieht sich zur Satire verurtheilt; die großen Gegenstände sind ihm versagt", läßt deutlich erkennen, daß auch er in der unverbesserlichen Aeußerlichkeit und Voreingenommenheit des Classicismus nichts von dem sah, was unter der gleißenden Oberfläche der schönen Literatur sich ausbildete. Als erster Vorbote des drohenden Verderbens erschien Bayle (gest. 1706). Dieser Mann, dem ebenso große Gelehrsamkeit als Leichtigkeit im Ausdruck zu Gebote stand, erhob den irreligiösen, methodischen Zweifel zum Princip in seinem Dictionnaire historique et critique (erste Ausgabe Rotterdam 1697), worin er die religiösen, politischen, philosophischen Systeme, namentlich in ihren Schwächen und Auswüchsen, in systematischen Gegensatz brachte und so dem kühn sich erhebenden Unglauben eine Rüstkammer bot (s. d. Art.). Der erste, welcher die Skepsis und Satire als Mittel zur Geltendmachung des ungläubigen Esprit in fast allen Arten der Literatur, von der Tragödie bis zur Ecloge, von der Oper bis zur wissenschaftlichen Causerie und Dissertation durchführte, war Fontenelle (gest. 1757), immer indeß noch mit jener Reserve im Ausdruck, welche ihn als den Typus vollendeter Gesinnungslosigkeit erscheinen läßt. Er liebte das Paradoxe, Verwirrende, Unbestimmte, weil es verwirrte; er rühmte sich, daß er nie den Wunsch gehabt habe, jemanden zu lieben oder von irgend jemandem geliebt zu werden; als Egoist nach Lessing'schem Typus sagte er: „Wenn meine Hand voll von Wahrheit wäre, ich würde mich hüten, sie aufzuthun." In den Entretiens sur la pluralité des mondes, der Rélation de l'île de Bornéo, der Histoire des Oracles (gegen den Holländer van Dale) beginnt die Conspiration gegen die Religion im Namen der Wissenschaft; in den Eloges des Académiciens, in der Histoire de l'Académie (deren Secretär er 42 Jahre hindurch blieb), zeigten sich zuerst die Formen und die Kampfart der Encyklopädisten. Voltaire's Spruch, Fontenelle sei der erste unter den Gelehrten, dem die Gabe der Erfindung gefehlt, deutet auf die unaussprechliche Oede dieser frivolen Schöngeisterei, zeigt aber auch, daß der Classicismus beim Auftreten der ungläubigen „Philosophie" untergehen mußte.

V. Das letzte Werk der Renaissance und des Classicismus ist die Revolution. Sie wird eingeleitet durch die schmachvolle Corruption während der Regentschaft des Herzogs von Orleans (1715—1723) und unter der Regierung Ludwigs XV. (1723—1774). In dieser Zeit vereinigte sich ein unermeßliches physisches Elend und eine grenzenlose sittliche Verwilderung mit dem Materialismus der neuen ökonomistischen Lehren (Quesnay, Gournay, Brissot de Warville) und der Unterdrückung der kirchlichen Selbständigkeit, um den antichristlichen Bestrebungen einen schrankenlosen Einfluß zu ver-

schaffen; diesen versuchte Ludwig XVI. (1774 bis 1789) vergebens zu brechen. Die Revolution, welche 1789 ausbrach, setzte sich in der Autokratie des ersten Kaiserreiches (1804—1814) und dessen voltairianischer Kirchenpolitik fort, so daß der Kampf gegen die Revolution seitdem die Signatur des Jahrhunderts ist. Die Literatur der die Revolution einleitenden Periode war für die folgenden Zeiten maßgebend. Sie diente nur dem dreifachen Bestreben, den religiösen Glauben, die ständische Socialordnung und die politische Gewalt zu vernichten. Von Poesie, mit Ausnahme der mechanischen Theaterdeclamation und der descriptiven Wortspielerei, war keine Rede mehr; eine ernstgemeinte Geistesarbeit konnte nur noch in der Ausbildung einer politischen Theorie nach den Forderungen der Revolution gefunden werden. Voltaire beginnt die Beschimpfung des Königthums in dem „von Gold und Blut befleckten Königsmantel"; das Volk bewirft den Sarg des Roi Soleil mit Koth; der Regent und Ludwig XV. häufen Schmach und Schande um den Thron und buhlen mit dem Esprit; ihre Maitressen empfangen feige Huldigungen von allen Staatskörpern. Die Parlamente spielen eine elende Rolle, bald in trotziger Auflehnung gegen die tolle Finanzverschleuderung, bald im Hader um kleinliche Interessen, immer aber in feindseliger Stellung gegen kirchliche Auctorität und leider oft unter Führung eines entarteten Clerus; das Elend stieg zu solcher Höhe, daß furchtbare Kriege als eine Erleichterung erscheinen mußten. Eigen ist der ganzen Epoche der Einfluß des ungläubigen englischen Rationalismus in allen seinen grobmaterialistischen und sensualistischen Einwirkungen: der systematische Unglaube der Collins, Tindal, Bolingbroke bildet sich durch den atheistischen Spott Voltaire's und den feurigen Deismus J. J. Rousseau's als die Hauptmacht der Revolution aus, die in letzterem ihren theoretischen Organisator und in Montesquieu's rationalisirender Politik ihre Hauptstütze erhielt. Die ganze Periode charakterisirt sich durch die Genialität des Bösen, die Mittelmäßigkeit des Guten, die Engheit und Anmaßung des ersterbenden classicistischen Geistes.

1. Als Repräsentant des zur vollen Beherrschung der Literatur sich erhebenden **ungläubigen Esprit** steht François Marie Arouet de Voltaire (gest. 1778) da, in welchem sich alle antichristlichen Tendenzen der Zeit gleichsam verkörpern (s. d. Art.). Um ihn gruppiren sich als die Träger seines Geistes die Encyklopädisten, deren Hauptvertreter Diderot und d'Alembert (s. d. Artt.) waren. Die Encyklopädie hatte die ihrem Zweck entsprechende Beschaffenheit hauptsächlich durch Diderot erhalten. Trotzdem war bei den tiefer denkenden Anhängern der neuen Richtung wegen der endlosen Widersprüche und Oberflächlichkeiten in den philosophischen Grundanschauungen das Bedürfniß eines einheitlichen, schulgerecht und gemeinverständlich gearbeiteten Lehrbuchs, gleichsam eines anerkannten Symbols, fühlbar, um welches sich die Secte schaaren könnte. Ein solches stellte der Abbé Etienne Bonnot de Condillac (gest. 1780) her (s. d. Art.). Der Jubel der Encyklopädisten über ihre neue Metaphysik, die den innersten Regungen ihres irreligiösen Instinctes ganz entsprach und dabei das fachgemäße Philosophiren so leicht und bequem machte, kannte keine Grenzen. Der Jubel verstummte indeß zum Theil schnell, als kühnere Köpfe die Consequenzen dieses Sensualismus zogen. Claude Adrien Helvetius (gest. 1771), der encyklopädistische Atticus und Mäcen, faßte das Facit der an seinem Tische erörterten Lehren, Ansichten, Paradoxen der „Philosophie" in der Schrift De l'Esprit zusammen. Die Tafelrunde erschrack, als sie sich in diesem Spiegel schaute, und Voltaire warnte. Umsonst! Ein anderer Mäcen des nämlichen Kreises, Frhr. v. Holbach (s. d. Art.), der „Hôtelier der Philosophie", gab 1770 unter dem Pseudonym Mirabaud den regelrechten und vollständigen Codex des Atheismus im Système de la nature heraus. Vergebens erhoben sich jetzt Friedrich II. — mit der fridericianischen Leibphilosophie des J. Offray de La-Mettrie (gest. 1751) stand es nicht besser — und Voltaire. Die Sache der Könige war die der Philosophen, so lange es gegen die Religion ging; jetzt, als Holbach den Kampf gegen den monarchischen „Despotismus" als identisch mit dem gegen die Priesterherrschaft ausgab: „Ni prêtres, ni rois absolus!" da winkte Voltaire erschreckt zur Ruhe; selbst der Spott wurde stummer; aber J. J. Rousseau rief: „Wir nahen der Krise; unsere Füße stehen auf dem Boden der Revolution."

2. Wenn man die ganze Linie der **Vertheidiger** christlicher Anschauung und Ueberzeugung gegen diese immense Coalition der Träger der Intelligenz überblickt, so kann man der hoffnungslosen Abwehr zwar Achtung, aber dem auch sie mehr oder weniger beherrschenden Esprit keine tiefere Sympathie entgegenbringen. Wurzelte doch die Kraft dieses Voltaire'schen Esprit in der nationalen Corruption, welche vom Hof herab bis in die tiefsten Schichten sich fortpflanzte und selbst den Clerus ergriffen hatte, und war es doch das Eigenthümliche dieses Esprit, daß er den gesunden Menschenverstand für jede Erhebung zu reinerem Erkennen unempfänglich machte. Nonnotte, Burigny, Houtteville und alle, welche gegen Voltaire aus dem Schooß der Kirche auftraten, unterlagen nicht, weil es ihnen an Talent, Ernst und Kraft fehlte, wie Villemain meint, sondern weil der Volksgeist zu verderbt war, um die Hoheit und Einfalt der christlichen Wahrheit zu erkennen. Wenn auch Kritiker und Gelehrte, wie Guénée, Bergier, durch staunenswerthe Gelehrsamkeit und überlegenen Geist vorübergehenden Beifall fanden, so vermochten sie doch nichts gegen die coalirten Gewalten des Umsturzes, welche ihrer Zeit die Wege wiesen. Die Jansenisten, die Gallicaner,

die Skeptiker, unter letzteren der vielgerühmte Kanzler d'Aguesseau (gest. 1751), kamen nicht über die elegante Rhetorik sectirerisch beengter und darum ohnmächtiger Anschauung hinaus. Selbst ein Mann wie Charles Rollin (gest. 1741), die „Biene Frankreichs", der als Rector der Pariser Universität einen noch heute geschätzten Traité des études schrieb, arbeitete, ohne es zu wollen, in seinen Histoire ancienne, Histoire romaine durch seinen naiven Enthusiasmus für republikanische Tugenden und antike Staatsformen im Sinne der tonangebenden Classicisten. Was vermochten nun die in gleicher Richtung arbeitenden Fortsetzer Crévier (Histoire des empereurs romains) und Lebeau (Histoire du Bas-Empire) gegen den ganz mit voltairianischem Geiste durchdrungenen, aber an Tiefe ihnen weit überlegenen Gibbon? Wenn die gelehrten Mitglieder der Akademie der Inschriften Freret mit seinen philosophischen, der Präsident de Brosse mit seinen philologischen und archäologischen Arbeiten direct die Encyklopädisten unterstützten; wenn Galland und besonders Ant. Hamilton (gest. 1720) durch lüsterne Märchenpoesie die sinnliche Träumerei förderten; wenn Duclos (gest. 1772) neben seinen gelehrten Arbeiten durch Schriften, wie die Considérations sur les moeurs die Voltairianer entzücken konnte, was war da noch für die Zurückdrängung des täglich fanatischer sich geberdenden Antichristenthums zu hoffen? Einen vollen Einblick in die rettungslose Zersetzung aller Elemente der Ordnung gewähren die Mémoires der Zeit. Duclos' früher viel bewunderte Mémoires secrets sur les règnes de Louis XIV. et de Louis XV., sowie die der Mademoiselle de Launay (gest. 1750) über die Regentschaftsepoche verlieren trotz ihres zweideutigen Esprit an Interesse neben den umfangreichen Memoiren (1644—1726) des Herzogs de Saint-Simon (gest. 1755), die bis in unsere Tage geheim blieben (erste vollständige Ausgabe 1829); dieselben legen das sittliche Elend der untergehenden Monarchie und die totale Unfähigkeit moralischer Selbsterhebung bloß. Der breite, groteske Stil zeigt auf die jansenistische und frondirende Charakteranlage des Verfassers, bei dem die Kirche nur noch ein Theil der Monarchie, und nicht der wichtigste, der Adel aber so sehr Alles ist, daß der herzogliche Verfasser sich bis zu lakaienmäßigen Ausdrücken über die Bischöfe hinreißen läßt. An demselben Egoismus krankt der zwischen dem Philosophismus und den christlichen Traditionen schwankende Moralist de Vauvenargues (gest. 1747). In seinen Maximes, Caractères, Méditations, Dialogues, Introduction à la connaissance de l'esprit humain ist er ein an Gedankentiefe über La Rochefoucault und La Bruyère hinausgehender Vertheidiger eines philosophischen Utilitarismus, welchen selbst Voltaire loben kann. Auch der an Molière sich anlehnende René Le Sage (gest. 1745) zeigt in seinen Charakterromanen (besonders dem Diable boiteux und Gil Blas) bei allem Humor und bei treuester Schilderung menschlicher Leidenschaft und Schwäche doch keinen sittlichen Ernst gegen Laster und Gemeinheit, sondern opfert die Moral oft dem komischen Effect. Die Romane des Abbé Prévost (gest. 1763) bahnen durch ernstere Schilderung der Leidenschaften (besonders in Manon Lescaut), Marivaux's (gest. 1763) Schriften durch Ausmalung der komischen Situationen, welche durch die Leidenschaft herbeigeführt werden, die Neigung für jene Rührpoesie ohne sittlichen Ernst an, welche bald ihre schlimmen Wirkungen auf der Bühne hervorrufen sollte. Von der Poesie im engern Sinne gab die religiös gestimmte Lyrik J. B. Rousseau's (gest. 1741), Lefranc de Pompignan's, Louis Racine's mehr Anlaß zum Spott der Voltairianer, als zur Erhebung der Leser; es geht in dieser Rhetorik die Seele verloren, wenn auch die formelle Ausbildung der Strophen in Rousseau's Odes und Cantates Anerkennung verdient. Der von Voltaire auch auf das Theater übertragene Kampf gegen die christliche Idee ließ eine ächt dramatische Conception nicht aufkommen. Dieß zeigt Crébillon (gest. 1762) in der Verwechslung des Pathetischen mit unerhörten Greuelscenen und des dramatischen Stils mit schwulstiger Declamation, ferner Saurin mit seinen philosophischen und de Belloy mit seinen national-royalistischen Tragödien. Ebenso war es in der Komödie. Während Lanoue, Sedaine u. A. dem alten Stile treu blieben, und Gresset (gest. 1777) im Méchant, Piron (gest. 1773) in der Métromanie und Destouches (gest. 1754) in Le Philosophe marié und Le Glorieux vergeblich den faden, geistlosen Spott zu verdrängen suchten, beginnt mit Lachaussée (1754) jene Mischung von Tragödie und Komödie, welche im bürgerlichen Trauerspiel, in der sog. Comédie larmoyante, den für Heroismus wie ächte Komik gleich wenig empfänglichen Volksgeist durch Erniedrigung des erstern und Beseitigung der zweiten zu befriedigen suchte. Der plebejische Instinkt befand sich bei dieser auf das Natürliche und Nützliche, für spießbürgerlichen Geschmack berechneten Bastardkunst, zumal bei den die Tugend in hohlen Declamationen mit Vorliebe travestirenden Rührstücken, so wohl, daß Diderot, der Theoretiker dieser Tragédie bourgeoise, in Le fils naturel und Le père de famille seine eigene Theorie verhöhnte, indem er die Corruption zur Schau stellte. Der Vers selbst verschwindet mit der Poesie, und der in der trostlosesten Oede des allgemeinen Verfalls der Poesie sich erhebende Ruf nach Natürlichkeit und Einfachheit fand unerwartet in J. J. Rousseau einen Propheten, der aus ihm die Grundlage für die wilde Erhebung der Demokratie, als der vermeintlichen Rettung aus Unnatur in Kunst und Leben, zu machen verstand. Eine ernstere Rückwendung zum alten Classicismus, wie sie Antoine Léonard Thomas (gest. 1785) in seinen dramatisirten Éloges (Descartes, Marc-Aurèle) und in seinem Essai

sur les éloges, ferner Marmontel (gest. 1799) in seinen Tragödien (Incas, Bélisaire), seinen für die Encyklopädie geschriebenen Artikeln Éléments de littérature und in seinen unsauberen Mémoires, endlich der Abbé J. J. Barthélemy (gest. 1795) mit seiner nur aus Citaten der griechischen Classiker bestehenden Voyage du jeune Anacharsis en Grèce versuchten, brachte nur zeitweise den Cult antiker Formen und griechischer Trachten, wie sie in der Revolution Mode wurden, zuwege. Mably (gest. 1785) war durch seine principiellen Angriffe auf die zeitgenössische Civilisation einer der beredtesten Vorläufer Rousseau's geworden, obwohl er in seinen geschichtlichen Untersuchungen (Observations sur l'histoire de France, Genève 1765; Droit public de l'Europe fondé sur ses traités, Amsterdam 1748) durch bahnbrechende Gesichtspunkte weit über ihn hinausragt.

3. Durch J. J. Rousseau (s. d. Art.) wurde — das war das Unglück der Zeiten — trotz seines Gegensatzes gegen den alles poetische Leben ertödtenden Voltairianismus die Revolution gleichsam legalisirt und, was mehr besagt, als der rettende Ausweg aus den trostlosen Zuständen der Gegenwart dargestellt. Sie wurde aber geradezu unvermeidlich, als die zwischen der Voltaire'schen und Rousseau'schen Ideenwelt einherschreitende Schule der Vermittlung ebenfalls die rationalistischen Grundanschauungen zu den ihrigen machte und damit auf jede Umbildung der revolutionären Idee verzichtete. Der hervorragendste Vertreter dieser Schule wurde Charles Secondat, Baron de Montesquieu (gest. 1755, s. d. Art.).

4. Es ist schwer, von dem literarischen Leben inmitten der revolutionären Action ein übersichtliches Bild zu entwerfen. Während in der unmittelbaren Berührung mit der Revolution Alles das Scheinleben des Revolutionsfiebers annimmt, stirbt der Classicismus ab. Die tragischen Geschicke der gallicanischen Kirche, auf die Abbé de Beauvais, ein würdiger Schüler Massillons, P. Bridaine (gest. 1767), Beauregard u. A. mit gewaltigem Ernste hingewiesen, erfüllen sich zuerst in der staatlichen Reglementirung der kirchlichen Verfassung, dann in der Proclamirung des Atheismus in der schmutzigsten Gestalt (Vergötterung der Vernunft), zuletzt in Verbannung, Elend, Blut und Marter. Angesichts dieser furchtbaren Sühne erwacht der christliche Sinn auf's Neue, wenn auch noch im Verborgenen. Es beginnt die stille, aber ernste und tiefgehende Arbeit der de Bonald, de Maistre, de Lamennais zur radicalen Umbildung der revolutionären Denkweise. Alles, was dem kirchlichen Einflusse entzogen war, wurde revolutionär: die Komödie durch Augustin Caron de Beaumarchais (gest. 1799), die Tragödie durch Marie Joseph de Chénier (gest. 1811), die Lyrik durch Rouget-Delisle (gest. 1836, den Dichter der Marseillaise). Chénier ließ in dem Augenblicke, da die Revolution ausbrach, das Stück Charles ou l'école des rois aufführen, worin ein König den Mord seiner Unterthanen plant und ein Fürst der Kirche die Mordwaffe segnet. Trotz alles Mangels an Leben, verschwommener Charaktere und breiter Tiraden war der Beifall ein ungeheurer. Der Erregung republikanischer Leidenschaften dienten auch Chéniers Critiques, welche gegen jede christliche Aeußerung in der Literatur gerichtet waren, seine republikanischen Hymnen, wie der volksthümliche Chant du départ, sein Auftreten als Volksrepräsentant, zuletzt seine Tragödie Tibère, die Napoleon I. aufzuführen verbot. Beaumarchais begann nach abenteuernder Jugend, als er kaum entehrender Verurtheilung entronnen war, in seinen Mémoires (1775) und Suite de Mémoires (1778), als „zweiter Voltaire", den Kampf gegen die Erbärmlichkeit der damaligen Justiz im Namen des dritten Standes. Aus Spanien brachte er die Komik und die volksthümlichen Melodien mit, um auf der Bühne noch einmal das Spiel der Mémoires zu erneuern. In der trilogischen Bearbeitung des Barbier de Séville, Le mariage de Figaro und La mère coupable ist es jedesmal der Figaro, das Volkskind, welches mit überlegenem Geiste die Großen in ihren noblen Ausschweifungen, die Richter in ihrer Untreue und Unwissenheit, die Moralisten in ihrer Heuchelei narrt, die Abschaffung der Privilegien und der Käuflichkeit der Justiz, die Gleichheit Aller verlangt, und das nicht im Tone der Entrüstung, sondern mit lachendem Hohne und mit herausfordernder Verachtung aller Angegriffenen. In Mariage de Figaro ist die Regierung und die alte Gesellschaft, Clerus, Adel, Magistratur in einer Reihe von Scenen schamlos verhöhnt. Es wurde hundertmal aufgeführt, zuerst 27. April 1784; das Theater wurde jedesmal zum Schauplatz einer wahren Orgie. Der Figaro war ja der revolutionäre Bourgeois, der dritte Stand, der bis dahin nichts gewesen, der aber Alles sein wollte. Beaumarchais abenteuerte als „zweiter Voltaire" in Geld- und sonstigen Geschäften weiter und verschwand, während in den politischen Versammlungen das Programm des Figaro durchgeführt wurde. Dort erhob sich eine neue Macht, die politische Beredsamkeit in ihren ersten wilden Stürmen. An diese darf man nicht den Maßstab ausgebildeter Kunst und parlamentarischer Vollendung legen; es handelte sich jetzt nicht mehr um die revolutionären Ideen an sich, sondern um ihre Verwirklichung durch die Gewalt, oft durch eherne Tyrannei. Daher das seltsame Gepräge der neuen Redekunst: einerseits eine kaum glaubliche Oede abstract philosophischer, metaphysisch breiter und verworrener Deductionen, anderseits eine leidenschaftliche Färbung, ein heroischer Dogmatismus, der keine Schranke kennt oder achtet. In der Constituante finden die Doctrinen Voltaire's und Montesquieu's ihre

Vertreter an den Mitgliedern des Centrums Monnier, Malouet, Lally-Tollendal, die des Contrat social auf der Linken an Dupont, Lameth, dem politischen Theoretiker Sieyès, dem beredten Barnave. Gegen beide Parteien erhoben sich vergeblich Königthum und Kirche in Cazalès und Maury (s. d. Art.). Der letztere erprobte seine ungewöhnliche Schlagfertigkeit besonders gegen seinen Landsmann Mirabeau (gest. 1791). Dieser vom Adel verschmähte geniale Redner des dritten Standes bildet gleichsam die Verkörperung der den Volksleidenschaften überlegenen politischen Intelligenz, oft incorrect im Ausdrucke, aber immer überströmend von unerschöpflicher Redegewalt. Wegen seiner Reden gegen die Erklärung des Staatsbankerottes und für die königlichen Rechte der Kriegserklärung und des Veto's wollten Viele in ihm den Retter der Monarchie erblicken; allein zu einem solchen fehlte ihm Charakter und Kraft. Die Legislative, der schnelle Uebergang zum Convente, zählte zu ihren Mitgliedern schon mehrere der bedeutendsten Demagogen, welche sich im letztern hervorthaten. Zu ihnen gehört der in seinem Unglücke unverbesserliche Schwärmer Marquis de Condorcet (gest. 1794), der Biograph und Lobredner Voltaire's, der noch kurz vor seinem im Kerker selbstgesuchten Tode, als Geächteter umherirrend, die Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain schrieb. In diesem zu Paris 1795 gedruckten Werke schildert er mit lächerlicher Emphase, wie die Menschheit sich aus dem Zustande thierischer Wildheit entwickelt habe und in der Entwicklung fortschreiten werde, bis alle socialen Leiden, Schmerz und Tod verschwunden seien. Im Anschluß an den Oekonomisten Turgot stellte er als Mittel dazu namentlich den freien Unterricht dar. Neben ihm und den Jacobinern standen die beredten, in ihrem Unglück später von Lamartine über alles Maß verherrlichten Girondisten Vergniaud, Guadet, Gensonné, begeistert für die paradoxen Lehren Rousseau's, aber unfähig, aus dem politischen Verhalten ihrer Gegner die einfachsten Lehren für sich und ihr Schicksal zu ziehen. Nicolas Chamfort (gest. 1794), der mit dem sprühenden Volkswitz des Figaro gegen die Jacobiner wie gegen den Adel ankämpfte, hat sich durch die Éloges de Molière und de La Fontaine bekannt gemacht. Erinnert sei noch an Madame Roland (gest. 1793), die „Muse der (girondistischen) Partei“, und ihre für die Geschichte der Revolution wichtigen, im Kerker geschriebenen Mémoires. Daß mit der Blutgier und den Verbrechen Dantons, Robespierre's, Marat's auch die letzte Spur einer der Erwähnung werthen Beredsamkeit aufhörte, versteht sich von selbst, auch ohne den Ausspruch des Convents, „270 000 Köpfe seien die beste Rede für die Erhaltung des Friedens“. Als eng in ihrer literarischen Thätigkeit mit der Revolution verbunden seien noch erwähnt Rivarol (gest. 1801), der begabteste Epigrammatiker der Royalisten, der nach seiner Flucht in Hamburg den von der Berliner Akademie gekrönten Discours sur les causes de l'universalité de la langue française schrieb; ferner Rulhière (gest. 1791), dessen Anecdotes sur la révolution de Russie en l'année 1762 (Paris 1797) und Histoire de l'anarchie de Pologne et du démembrement de cette république (Paris 1807) ganz im Hinblick auf die französische Revolution geschrieben und wegen der Kritik der letztern viel gelesen worden sind; endlich der Kritiker und Dramatiker La Harpe (gest. 1803). Dieser war anfangs ein Schützling Voltaire's und der Philosophen, später nach seiner Einkerkerung und Sinnesänderung zum Christenthum der gallicanisch gesinnte Vertheidiger des Christenthums, namentlich in dem Cours de littérature ancienne et moderne. Er ist ein starrer Classicist, herb und bitter in der Beurtheilung der ihm näher stehenden Literatur, nicht ohne Wärme, wo er die Unnatur der revolutionären Excesse schildert.

5. Außerhalb der revolutionären Bewegung, aber gleichzeitig mit ihr, erscheinen zwei einzelstehende Nachblüten: die des esprit in Buffon und die des sentiment in Bernardin de St. Pierre. George Louis Leclerc de Buffon (gest. 1788) vollendete in 50jähriger Arbeit das, was Montesquieu für die politischen Wissenschaften vollbracht hatte, für die Naturwissenschaften im Sinne des Voltaire'schen Philosophismus. In seiner Histoire naturelle (Théorie de la Terre [1749], Époques de la Nature [1778], Minéraux, L'Homme, Quadrupèdes, Oiseaux) schwebte ihm die antike Conception des Plinius und Aristoteles vor; er wollte in einem einzigen Werke alle bekannten Thatsachen der Naturgeschichte von der Bildung der Planetenwelt und der Erdkugel an bis zur Beschaffenheit des Menschen darstellen und that dieß mit der harmonischen Vollendung des Stils, welche er schon in seinem Discours sur le stile bei der Aufnahme in die Akademie als sein Ideal dargestellt hatte. Während er aber als Voltairianer die religiöse Betrachtung der Natur ganz ausschloß, war Bernardin de St. Pierre (gest. 1814) als ächter Schüler Rousseau's dem deistischen Naturcultus ergeben. Weite Reisen befähigten ihn, im 38. Lebensjahre die vielbewunderten Naturidyllen, Études sur la nature (Paris 1784), herauszugeben, deren Hauptwerth in Zartheit der Auffassung und Naivetät der Darstellung zu suchen ist. Inmitten einer verweltlichten und skeptischen Gesellschaft, deren studirte Eleganz alle Quellen poetischer Naturbetrachtung verschüttet hatte, erschien er wie ein Sonderling. Noch größern Erfolg hatte seine binnen Jahresfrist beinahe fünfzigmal gedruckte Novelle Paul et Virginie (1788), eine Erinnerung an seinen Aufenthalt auf Isle de France, welchen er in der Voyage à l'Isle de France, Paris 1783, beschrieben hatte. Diese rührende Erzählung erregte unter den steigenden Schrecken der Revo-

lution, welcher St. Pierre in den Voeux d'un solitaire (1789) seine Huldigungen darbrachte, beim Volke eine seltsame, fast religiöse Verehrung im Gegensatz zu der fast höhnenden Verachtung, mit der Buffon und Thomas (s. o.) die Idylle aufnahmen; es war das letzte Aufleuchten eines reinern Lichtes in den Volksmassen. Aehnliches läßt sich von Millevoye's (gest. 1816) oft gesungener Elegie Chute des feuilles und von den jetzt vergessenen Stanzen Adieux, der Satire du XVIIIe siècle, der Ode imitée de plusieurs psaumes und Mon Apologie des unglücklichen Gilbert (gest. 1780) sagen. Aber was waren diese vereinzelten Erscheinungen gegenüber dem mit dem Glauben und allem höhern Seelenleben hingeschwundenen Geiste ächter Poesie? Mit solchem Namen kann man die letzten Ausartungen des Classicismus kaum noch bezeichnen. Wo von dem Geistesleben nichts übrig blieb als Sensation, konnte auch von der Natur nichts bleiben als todte, complicirte Mechanismen, deren Beschreibung und Ausmalung man (nach einem mißverstandenen horazischen Worte) für Poesie hielt. Es entstand mit dem Anspruch, eine Blüte des ächtesten Classicismus zu sein, die descriptive Poesie, deren krankhafter Einfluß dem ganzen classicistischen Dichten und Trachten schnell die Leichenfarbe lieh. Beim ersten Auftreten dieser „Poesie" in Saint-Lambert's (gest. 1807) Saisons (1769), einer schwachen Nachahmung des Engländers Thomson, in Lemierre's (gest. 1793) La peinture, Les Fastes (nach Ovid), in Ecouchard Lebrun's (gest. 1807), des feilen Epigrammatikers, Odes und Nature, klagte schon Rousseau, „die Natur sei ihnen todt, alle Hoffnung in ihren Herzen erloschen". Einen Ausweg aus dieser gekünstelten Geschmacklosigkeit suchte vergebens der Girondist André Chénier (gest. 1794) mit seinen paganistisch-heidnisch-sinnlichen, aber in der Form höchst vollendeten Idylles, Elégies, Poésies diverses (erst 1819 veröffentlicht), die sich ganz an den antiken Hellenismus anlehnen. Unter dem ersten Kaiserreiche begann in den Salons auf's Neue das Coquettiren mit Verskünsteleien, Sentenzen, Esprit, welches am meisten bei dem ein Menschenalter hindurch vergötterten, selbst über Homer gestellten Abbé Jacques Delille (gest. 1813) in seinen Lehrgedichten Les Jardins ou l'Art d'embellir les paysages (1780), L'Homme des champs (1800), L'Imagination (1806), Les trois règnes de la nature (1808) sichtbar wurde. Neben Delille konnte selbst der anspruchsvolle Großmeister der napoleonischen Universität, Fontanes (gest. 1821), mit La forêt de Navarre (1778), Le Verger (1788), Essai sur l'Astronomie (1789), Poème sur l'édit en faveur des non-catholiques (1789) und vielen ähnlichen Lehrgedichten, Castel mit Les Plantes (1779), Boisjolin mit La Botanique (1780 ss.), Aimé Martin mit seinen versificirten Lettres à Sophie sur la physique, la chimie et l'histoire naturelle (1811), Cournand mit seinen vier Gesängen über les Styles (1780) Bewunderer finden; ein Beweis, daß auch in den weitesten Leserkreisen der Geschmack an der Unnatur vorhanden war. Der Classicismus hatte einen poetischen Stil ohne Poesie eingeführt und hatte durch pomphafte Bezeichnung der einfachsten Dinge die poetische Sprache zu einem Räthselbuche für Nichteingeweihte umgestaltet; so war im Epos, in der Ode, in der Tragödie, in der Komödie ein lächerliches Wortgeklingel ohne Leben und Wärme zur Mode geworden. Alexander Duval (gest. 1842) lehrte „ein Stück zu zimmern", und die Zimmermannsarbeit nach classischer Schnur ist in den Tragödien Poisenet de Sivry's, La Harpe's bis auf Arnault, Jouy, Baour-Lormian gut zu erkennen. „Man wird noch dahin kommen," sagt Frau von Staël, „auf dem Theater nichts mehr zu sehen als heroische Marionetten." Zwar wollte Jean François Ducis (gest. 1816) in richtiger Erkenntniß der Lage die Meisterwerke Shakespeare's auf die französische Bühne verpflanzen; allein auch er lieferte nur Zimmermannsarbeit in dem Glauben, er müsse dieselben nach französischem Muster zustutzen. Besser gelangen dem durch Charakterstärke gegen Napoleon I. sich auszeichnenden Manne seine Versuche, antike Tragödien umzubilden (Oedipe chez Admète, 1780) und die selbständigen Arbeiten (Abufar ou la famille arabe, 1795). Daß der tiefe Verfall der Komödie mit der Diderot'schen Natürlichkeits-Poesie nicht sich heben ließ, liegt auf der Hand; indessen bewahrte die nahe Verbindung der Komödie mit dem wirklichen Leben, seinen Fehlern und Lächerlichkeiten, sie vor den Ausartungen der Tragödie. Picard (gest. 1828), ein äußerst fruchtbarer, für den Bedarf seiner eigenen Bühne arbeitender Komiker nach der Art Molière's, ist eine Art Aesop auf der Bühne durch Dramatisirung alltäglicher Klugheitsregeln. Der spätere Terrorist Fabre d'Eglantine (hingerichtet 1794) verhöhnte mit seinen Lustspielen die „gute Gesellschaft". Etienne (gest. 1845), Collin d'Harleville (gest. 1833) waren Anhänger der tonangebenden Description; Nepomucène Lemercier (gest. 1840) rühmte sich, im Gegensatz zum bürgerlichen Drama die historische Komödie erfunden zu haben. Letzterer verfaßte neben einem Cours de littérature noch die Epopöe Atlantiade (1812), in welcher das Oxygen, der Phosphor, die Gravitation unter mythologischen Namen den neuen Olymp bevölkerten, und sprach so, ohne es zu wollen, das schwerste Verdict gegen die Pseudoclassicisten seiner Epoche aus.

Der krankhafte Versuch einer Neubelebung des Classicismus macht sich auch in der Prosa nach verschiedener Richtung geltend. Volney (gest. 1820) förderte durch seine philologischen und geographischen Arbeiten (Voyage en Syrie et en Égypte, 1787; Tableau du climat et du sol des États-Unis d'Amérique, 1803; Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne, Paris 1814—1815) wissenschaftlichen Sinn,

wurde aber in seinen bekanntesten Werken (Les Ruines, ou méditations sur les révolutions, 1791; La Loi naturelle, 1794) ein sentimentaler Atheist, der alle Religionen als modificirten Sonnencult darstellt. Der Arzt P. J. Cabanis (gest. 1808) trat in seinen Rapports du physique et du moral de l'homme, Paris 1802, als vollendeter Materialist auf (Les nerfs, voilà tout l'homme) und wurde als Redacteur der Décade philosophique das Haupt der „Ideologen" Ginguené ([gest. 1816] Histoire littéraire de la France), Garat, Tracy, Chénier. Laplace (gest. 1827) tritt in der Exposition du système du monde (1796) gegen die Hypothesen Buffons auf, freilich in keinem bessern Geiste. Bloß Cuvier (gest. 1832), der Schöpfer der Paläontologie, erhob sich durch gläubig-wissenschaftlichen Sinn über diese voltairianische Naturvergötterung. Auf dem Gebiete der Geschichtsschreibung zeigte sich der fanatisch-antichristliche Geist besonders in Sismonde de Sismondi (gest. 1842), der in seinen vielen Arbeiten über Literatur (Histoire de la littérature du midi de l'Europe, 1813), Agricultur, politische Oekonomie und namentlich Geschichte (Histoire des républiques italiennes du moyen-âge, 1809—1818; Histoire des Français, 1821—1844) antike Staatsvergötterung neben Abneigung gegen Königthum und Kirche zur Schau trägt. Neben Michaud (gest. 1839) mit seiner in rein äußerlichem Formalismus leicht und correct geschriebenen Histoire des croisades (1822) und der bessern Analyse der benutzten Documente in der Bibliothèque des croisades (1822) verdienen anerkennende Erwähnung die beiden Ségur, nämlich Louis Philipp (gest. 1830) mit seinen Mémoires ou Souvenirs et Anecdotes (1824—1826 [besonders über Rußland]) und Paul (gest. 1873) in seiner Histoire de Napoléon et de la grande armée pendant la campagne de 1812 (1824), wenn auch des letztern Versuch, den taciteischen Stil nachzuahmen, an dem Mangel tieferer religiöser Durchbildung und dem dadurch verschuldeten Mangel an Tiefe der historischen Anschauung scheiterte. Selbst in der Romanprosa prägt sich die gemüth- und poesielose Entartung des Classicismus aus. Von den Plattheiten des Stiles und des Gedankens und ihrer faden Färbung durch verdünnte classicistische Moral, wie sie in den 100 Bänden (Romans, Nouvelles, Théâtre d'éducation) der Madame de Genlis (gest. 1830) sich präsentiren; von den groben Späßen und Ausgelassenheiten eines Pigault-Lebrun, wie auch von der kaum bessern halben Moralitätsschwärmerei der Fiévée, Vindé, Montjoie kann abgesehen werden. Der Versuch der Madame Cottin (gest. 1807), zu größerer Natürlichkeit und Wahrheit der Charaktere zu gelangen, scheiterte an der Sentimentalität und Abenteuerlichkeit ihrer Conception. Ebenso krankt der viel gelesene Roman Valérie (1803) der bekannten Juliane von Krüdener (gest. 1824) (der Roman ihres eigenen bis in die Geschichte der heiligen Allianz sich verlierenden Lebens) an deren mysticistisch verschwommener Sentimentalität und Philanthropie.

Man hat für alle diese Erscheinungen einer unrettbar im Verfall begriffenen Literatur die Dictatur und die Kriegszüge des ersten Napoleon, die Censur, die Disciplinirung der Wissenschaft, der Kunst und des Unterrichtes verantwortlich gemacht. Allein wenn diese Momente auch als secundäre Ursachen betrachtet werden können, so ist doch der Verfall des Classicismus während der revolutionären Epoche nur durch dessen innere Entartung zu erklären. Der Classicismus ist an seiner doppelten Unnatur zu Grunde gegangen: an der Trennung vom nationalen Volksleben und an der Trennung vom Christenthum. Beides war das unselige Erbe der Renaissance, und die gesammte seitherige Entwicklung der Literatur kann nur als Versuch bezeichnet werden, das literarische Leben eines Volkes ohne christliche Ideen zu gestalten. Ein neues literarisches Leben begann erst mit der Wiedererweckung und Ausbreitung des christlichen Lebens und bildete sich ganz unabhängig von der napoleonischen Politik, ja im Gegensatz zu ihr aus. Der größten That Napoleons, der Wiederherstellung der Religion durch das Concordat von 1801, kann nichts von ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung genommen werden; allein das sonstige Auftreten Napoleons in kirchenpolitischen Dingen und die officielle Protection des Voltairianismus hat zur Folge gehabt, daß mit der definitiven Beseitigung des Napoleonismus, d. h. der autokratischen Revolution, zwei große Ideenströmungen das gesammte Volksleben und in ihm die Literatur neu zu gestalten versuchen: die des Christenthums und die des Liberalismus, d. h. der verjüngten Revolution.

VI. Die Romantik. So wurde von den Anhängern des Classicismus die neue nationale Literatur genannt, welche sich nach Niederwerfung der Revolution an die neue Gestaltung der Dinge anschloß. Sie begann, als das Christenthum wieder vom Staate proclamirt wurde, erwuchs unter dem ersten Kaiserreich, erhielt ihre Ausbildung unter Ludwig XVIII. und Karl X. und verfiel seit der Julirevolution, bis sich unter der Herrschaft der socialen Revolution seit 1848 die sogenannte kritische Schule bildete. Die Romantik in Frankreich strebte größere Naturwahrheit gegenüber der Schulung und dem Herkommen an. Ihre Anhänger verließen das Gebiet der Mythologie und Allegorie und nahmen das ganze Reich der physischen wie der moralischen Welt als angestammtes Gebiet der Poesie in Anspruch. Vor Allem drangen sie auf Tiefe des Gefühls und Reichthum der Phantasie als Kennzeichen des Dichterberufs, bekämpften die Frivolität als Unwahrheit und fanden in christlichen Ideen eine Hauptquelle neuer Begeisterung. Sie verwarfen die Regeln des Aristoteles und des Boileau und wollten für

ihre Darstellung kein anderes Gesetz, als das eines ungekünstelten Ausdrucks. Dabei lösten sie auch die Sprache aus den Fesseln des akademischen Wörterbuchs und suchten alle in derselben liegenden Elemente weiterzubilden. Nach dem Vorbilde des mächtigen Geisteslebens, welches sich in der deutschen und der englischen Literatur offenbarte, scheuten sie sich nicht mehr, aus der Fremde her Stoff und Anregung zu eigenem Schaffen zu entnehmen. Ein besonderes Ferment für dieselben bildete in der Restaurationszeit der Kampf gegen den Liberalismus, welcher den alten Classicismus wieder zu beleben versuchte. Leider verfiel aber die ganze Schule seit der Julirevolution selbst dem Liberalismus; sie trug seitdem die keltogallische Neigung zu Zügellosigkeiten und Uebertreibungen zur Schau, stellte sich in den Dienst der revolutionären Tagespolitik und endete mit der Schilderhebung des Socialismus und dessen Sieg in der positivistischen Wissenschaftslehre. Doch wurden durch die Romantik auch die geistigen Kräfte der Katholiken mächtig angeregt, und aus dem Kampfe gegen die entartete Romantik entwickelte sich eine neue christliche Literatur in nie gesehener Fülle. Diese hat wohl durch die Kirchenpolitik des dritten Napoleon zurückgedrängt, aber nicht verdrängt werden können; sie setzt den Kampf gegen die zerstörenden Gewalten in Frankreich fort, der seinen Abschluß noch nicht gefunden hat.

1. Der Name „romantisch" ist zuerst von Madame de Staël-Holstein (Louise Germaine Necker, gest. 1817) gebraucht worden. Kaum eine literarische Erscheinung der Neuzeit ist so verschieden beurtheilt worden wie diese. In ihr zeigen sich die Anfänge des neuen literarischen Lebens noch haftend an den Rousseau'schen Traditionen; sie ist noch nicht christlich, wendet sich aber doch entschieden gegen die materialistische Negation; ihr Schaffen ist nicht vorwiegend poetisch, weist aber doch auf die richtigen Bahnen der Poesie hin. Im Salon ihres Vaters, des dreimaligen Finanzministers Ludwigs XVI. und Philosophen Necker aus Genf, sah und hörte das frühreife Mädchen die literarischen Größen jener Tage, Thomas, Buffon, Marmontel u. A., und lernte unter ihrer Anleitung dramatisiren und stilisiren. Die so empfangenen Eindrücke zeigen sich hauptsächlich in ihren Lettres sur le caractère et les écrits de J. J. Rousseau (1788). Ein schönes Denkmal edler Gesinnung sind ihre anonym erschienenen Réflexions sur le procès de la Reine (1793), allein diese Schrift ist ebenso, wie die nach Eingehung ihrer unglücklichen Ehe mit dem schwedischen Gesandten (1786) geschriebenen Réflexions sur la paix (1794), Réflexions sur la paix intérieure et la paix extérieure (1795), De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations (1796), noch ganz von der alten Ideenrichtung des Sentiment beherrscht; letztere Schrift fußt noch auf der Sensationstheorie. Für die Anschauungen, welche ihre Jugend beherrschten, schuf sie in dem Roman Delphine (1802) ein dramatisirtes Ideal, und zwar nach dem Geschmack der Zeit in Briefen über Metaphysik, welche viele Portraits von Zeitgenossen und mancherlei idealistische Excurse enthalten. Erst in dem Buche De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales (1800) trat Frau von Staël gegen die Männer der Décade philosophique (s. o.) auf und vertheidigte im Anschlusse an die Mitarbeiter des Mercure de France und des Journal des Débats (de Bonald, Chateaubriand, Hoffmann, Fontanes, Geoffroy) die (auch von Condorcet) ausgesprochene Ueberzeugung, daß im gesellschaftlichen und in dem von ihm abhängigen literarischen Leben ein unbegrenzter Fortschritt nach den von Gott gewollten Gesetzen sich vollziehe. Sie erneuerte zugleich die literarische Kritik, wies auf die Quellen des Kunstschönen und der Poesie hin und gab mit seltenem Tiefblick eine Fülle von bahnbrechenden Winken. Aber das entscheidende Wort, welches den unseligen Bann der Zeit brechen konnte, das Wort von Christus, fand sie durch die Schuld ihrer rationalistischen Erziehung noch immer nicht. Noch einmal wirkte sie bahnbrechend in Folge der durch ihre Verbannung bewirkten Reisen, namentlich der nach Deutschland 1803 und 1810 und der nach Italien 1805. Die Frucht letzterer Reise ist die Corinne (1807), eine Art artistisch-poetischen Reiseromans, worin sie als eine weniger an Lebenserfahrung als an Kunstenthusiasmus reicher gewordene Delphine ihre glänzenden, aber noch nicht geklärten Ansichten über Gesellschaft und Literatur entfaltete. Aehnliches geschah in dem Buche De l'Allemagne (Paris 1810), nur daß sie hier sich nach dem Tode ihres Vaters auf einen mehr religiösen Standpunkt erhoben hatte. In diesen Schriften hatte sie zuerst das auch in seiner Entartung noch exclusive Frankreich auf die Literatur des Auslandes aufmerksam gemacht, welche fortan ein Hauptelement der „romantischen" Schule bildete. Das Nämliche that sie in ihren letzten von der politischen Opposition hoch gefeierten Schriften Considérations sur la révolution française (1818) und Dix années de l'exil (Leipsic 1821). Ihr größtes Verdienst bleibt, daß sie entschieden wieder eine Verbindung der Poesie mit dem Leben hergestellt und letzteres wieder auf Ideale, wenn auch nicht die christlichen, hingewiesen hat. Daß sie aber die Schlingen des Classicismus durchbrochen hätte, dazu fehlte noch viel. Indeß waren gegen dessen Verbindung mit dem Sensualismus entschiedene Kämpfer schon erstanden in Maine de Biran (gest. 1824) und noch mehr in dem Mathematiker Pierre Paul Royer-Collard (gest. 1844), dem spätern Haupte der doctrinären Partei. Beide Männer bahnten durch Vertheidigung der spontanen Thätigkeit des Seelenlebens auf's Neue eine spiritualistische Richtung in der Philosophie an; Royer-Collard insbesondere

kam im Anschluß an die schottischen Philosophen Th. Reid und Dugald Stewart durch seine Untersuchungen über den Ursprung der Idee und seine Analyse der Perception, sowie durch das vergleichende Studium der modernen philosophischen Ansichten zum entschiedensten Gegensatz gegen den Sensualismus. So war für den Bruch mit der Revolution ein überaus wichtiger Schritt geschehen; allein das erlösende Wort brachte auch Royer-Collard nicht. Dieses kam nicht von der Philosophie, sondern vom Glauben.

Die Vorgänge und Zustände in Frankreich hatten jede Lebensfreudigkeit gebrochen. Was konnte das Leben wieder lebenswerth machen? Die Antwort gab der letzte Sprößling eines alten bretonischen Geschlechtes, F. A. de Chateaubriand (s. d. Art.). Mit seiner Rückkehr zum Christenthum erwachte die Poesie in Frankreich. Atala und René (1801, erstere im Mercure de France) fanden eben wegen ihres religiösen Grundtons einen ganz ungeahnten Wiederhall. In dieser neuen Poesie war schon die Kriegserklärung gegen den Philosophismus inbegriffen; ihren vollen Ausdruck aber fand dieselbe im Génie du Christianisme (1802). Nur durch Irrthum konnte Bonald das ungeheure Aufsehen, welches dieses Buch erregte, auf das Wiedererwachen des Sentiment zurückführen; dasselbe beruhte vielmehr auf der in ihm enthaltenen Darstellung des Christlichen als des poetisch Schönen. Gegenüber dem Zerrbild Voltaire's, der dasselbe als lächerlich hingestellt, erschien jetzt das Christenthum siegreich als das poetisch erhabenste Phänomen der Weltgeschichte. Chateaubriands Martyrs (1809) vollendeten diesen Sieg in den Gemüthern, und alle seine spätere poetische wie politische Thätigkeit muß gegen diese Wirksamkeit zurücktreten, zumal da in seinen späteren Schriften das Gefallen an dem eigenen Ich immer deutlicher hervortritt.

Vor Chateaubriand indeß und abseits der von ihm inaugurirten literarischen Bewegung hatten zwei Männer dem christlichen Denken nach anderer Richtung einen mächtigen und tiefgreifenden Anstoß gegeben, indem sie, jeder in seiner Weise, das Princip der christlichen Auctorität gegen den Absolutismus der revolutionären Freiheitsidee auf's Neue zur Geltung brachten: de Bonald (s. d. Art.) mehr in der Ausarbeitung der christlichen Staatsidee, de Maistre (s. d. Art.) mehr in der Vertheidigung der Kirche und ihrer Institutionen, vorab des Papstthums, als der Grundlage der gesellschaftlichen Reconstitution.

2. Während der ersten Jahre der Restauration waren das Mißtrauen in die Dauer der neuen Zustände und die politischen Parteikämpfe für die Entwicklung der Literatur wenig günstig, und es schien, als solle der entartete Classicismus noch einmal repristinirt werden. Es ward Mode oder regelrechte Parteisache der „Liberalen", für den Classicismus der Revolutionsepoche, besonders für Voltaire, einzutreten. Nur durch diese Propaganda ist es zu erklären, daß in den Jahren 1817 bis 1824 nicht weniger als neun vollständige Ausgaben von Voltaire's Werken erschienen. Abseits dieser nicht für literarische, sondern für politische Interessen in's Leben gerufenen Propaganda zeigten sich schon bald die Spuren einer tiefgehenden Gährung in den literarischen Ideen. Im Gegensatze gegen die Vergötterung der Revolutionsliteratur suchte ein um Chateaubriand sich bildender Kreis für die neue von ihm ausgehende Bewegung in der periodisch erscheinenden Muse française ein Organ zu schaffen, worin neben dem Zeitfieber einer krankhaften Sentimentalität die aristokratische Salonliteratur, neben den geharnischten Angriffen auf den Pseudoclassicismus die Vertheidigung der Religion und Sittlichkeit Ausdruck finden sollte. Victor Hugo, Alfred de Vigny, Emil Dechamps, Mademoiselle Tastu, S. Gay u. A. waren vorab bloß einig in dem Gegensatz gegen die neudemokratische Tendenzpoesie der Opposition, in der Abweisung des Classicismus, in der Anerkennung und Nachahmung der ausländischen Literaturen, in der Vertheidigung von Kirche und Monarchie. Allein von einer bestimmt sich ausprägenden literarischen Richtung konnte auch, als 1822 die ersten Odes Victor Hugo's erschienen, noch nicht die Rede sein. Es schien, als ob gegenüber dem Beifall, womit die liberale Opposition die der verjüngten Revolution sich rückhaltlos anschließenden Dichtungen Béranger's, Delavigne's, P. Courier's überschüttete, für die Sammlung der antirevolutionären Kräfte kein Raum bliebe, und die Triumphe, welche in dieser Zeit unsichern Hin- und Herschwankens zwischen Altem und Neuem der jungrevolutionären Schule, d. h. den Männern der alten revolutionären Ideen im Kleide der neuen Zeit, zu Theil wurden, lassen das Zaudern der Romantiker begreifen.

Unter den während der Restauration gefeierten literarischen Größen steht an erster Stelle der Pariser Chansonnier Jean Pierre Béranger (gest. 1857), ein vollendeter Typus der die Opposition beherrschenden Revolutionstendenzen. Leichtfertig, kühn, spott- und tadelsüchtig gegen Monarchie und Clerus und alles, was über den Pariser Durchschnitts-Bourgeois hinausragt, ganz aus der Schule der Villon, Rabelais, Molière, Lafontaine, vertrat er die revolutionären „Principien" aus Freude an der Revolution. Die Versuche seiner Jugend in religiöser und heroischer Poesie mißlangen; sein Feld wurde der Chanson, das gereimte, mit Refrain nach volksthümlichen Melodien versehene, zuerst von Désaugiers (gest. 1827) mit Erfolg gepflegte Couplet, das bisweilen die Gestalt des dramatisirten Volksliedes, der Ode, selbst der höhern Ideendichtung (Quatre âges historiques) annimmt. Er begann mit einer Satire auf den Ehrgeiz des ersten Napoleon, dem Roi d'Yvetot (1813), und fuhr fort mit Verhöhnung der Bour-

bonen; er predigte epicuräische Moral, groben Sensualismus, verhöhnte Religion und gute Sitten, erklärte sich selbst als vilain, ja très-vilain und erntete mit seinen boshaften Couplets auf die Restauration und ihre Männer einen solchen Beifall, daß der Chanson in den höchsten liberalen Salons gesungen wurde. Wie kein Anderer rief Béranger die Revolutionsgelüste der kaum erst christlichen Einflüssen sich wieder zuwendenden Volksmassen wach, und seine Wirksamkeit ward durch die ihm von der Restauration, wie von der Juliregierung bereiteten Anfeindungen nur verstärkt. Von den fünf Sammlungen seiner Chansons (1815, 1821, 1825, 1828 und 1832) erschien die letzte, worin er seine Aufgabe für beendigt erklärte, mit einer zwiefachen „Apologie" seiner Poesie nach ihrer sittlichen und religiösen Seite. Was nun den wirklichen Werth dieser Poesie betrifft, so genügt es, die vielgepriesenen Chansons Mon âme, Le Dieu des bonnes gens, Le Cinq Mai, La Bonne vieille, Mon habit anzusehen. Gegen die Romantiker berief sich Béranger mit Vorliebe auf die „flammenden Vorbilder" der Römer und Griechen. In der äußersten Prägnanz und Concision des volksmäßigen Ausdrucks ist Béranger unübertroffen. Anders geartet war der „Dramatiker" der liberalen Partei, Casimir Delavigne (gest. 1843), ein geschickter Rhetoriker ohne Erfindungsgeist, aber mit genug Talent, um der die Stimmung beherrschenden Opposition dienen zu können. In den Messéniennes (1818), worin er die Klagen der Messenierinnen bei Ueberwältigung des Vaterlandes durch die Despotie dramatisch darstellte, verkörperte er alle die Tendenzen, mit denen die Opposition gegen die Restauration zu revolutioniren suchte. Die Opposition that für diese „Poesien", was sie für Béranger that: sie vergötterte maßlos ihre eigene Politik und blendete das Volk. In den späteren Poesien (Vêpres siciliennes, Le Paria, Marino Faliero, Les Comédiens, L'école des vieillards) erlag die classicistische Manier den Fortschritten der romantischen Ideen, deren Delavigne sich nicht zu erwehren verstand. Ganz im Gegensatze dazu hat Eugène Scribe (gest. 1861) in seinen Theaterstücken, die man alphabetisch von A bis Z geordnet und die zahlreicher sind als die Tage im Jahre, nie mit der Romantik pactirt. Er begann mit der sentimentalen Rührkomödie, dichtete in liberal-revolutionärem Sinne bis 1830 Vaudevilles mit Couplets und vergötterte den platten, in der Moral wie im Leben oppositionellen Bourgeois-Charakter. Nach 1830 stellte Scribe der Romantik regelrechter gearbeitete zwei- und fünfaktige Komödien entgegen, und versuchte es selbst mit historischen Schauspielen aus aller Herren Ländern, bei denen ihm oft die Entstellung der historischen Wahrheit bis zur Unkenntlichkeit gelang. Als Dichter der noch schüchtern auftretenden Frauenemancipation jener Tage arbeitete mit Scribe vielfach Ernest Legouvé (geb. 1807) und schuf mit ihm in der Adrienne Lecouvreur (1849) eine Verherrlichung des Schauspielerinnenlebens, die bis heute sich unverwüstlicher Gönnerschaft erfreut; Legouvé legte außerdem in einer Reihe von Romanen seine Ansichten über die sociale Stellung des Weibes nieder. Damit dieser revolutionären Gährung literarischerseits nichts fehle, erstand in Paul Louis Courier (gest. 1825) ein ächter, ganz für den Liberalismus in den Kinderschuhen geschaffener Pamphletist, dessen Specialität die ausgesuchteste plattdreiste Satire unter dem Scheine bäurischer Gutmüthigkeit wurde. Keiner hat wohl die niederen, zumal bäuerlichen Kreise im revolutionären Sinne so bearbeitet, wie Courier in den losen Blättern seines Livret de Paul-Louis, vigneron, pendant son séjour à Paris (Bruxelles 1823), in der Gazette du village (ib. 1823) und dem Pamphlet des Pamphlets (Paris 1824). Aber die hier sich zeigende Gährung des Volksgeistes schlug um, erhielt ein ungleich tieferes Ferment und eine schärfere Gestaltung, je mehr sich ihre künstliche Mache herausstellte; von dem Tagesjubel unbemerkt hielt eine neue Poesie ihren Einzug und errang immer höher steigenden Erfolg.

Im J. 1820 waren die ersten Méditations poétiques von Alphonse de Lamartine (gest. 1869) erschienen, für welche der Dichter lange umsonst nach einem Verleger gesucht hatte. Nach kurzem Staunen und Zaudern eroberten diese wie im Sturm die romantische Welt; in weniger als vier Jahren wurden 45 000 Exemplare verkauft. Da schien es, als sei erst jetzt den Zeitgenossen der wahre Geist der neuern Lebensrichtung offenbar geworden. Lamartine zeigte sich in den Méditations so, wie er im Leben und Dichten stets geblieben, als ein Genie, das keinem Systeme, keiner Schule, nur sich selbst und seiner schwankenden Inspiration dienen will. Seine Poesie ist lediglich der Ausdruck seiner persönlichen Gesinnungen und Gefühle; allein diese laufen auf einen christianisirten Naturcultus im Sinne Rousseau's und Bernardin de St. Pierre's hinaus, nur unterstützt von einer in Erstaunen setzenden Herrschaft über die Sprache. Lamartine war wirklich einmal ein moderner Dichter, und so wirkten seine Schöpfungen ähnlich, wie der Génie du Christianisme. Aber wie Chateaubriand wollte auch er mehr das Gute, als daß er es klar erkannt hätte. Religiöse Wahrheiten und innere Erfahrungen, in oft nebelhaften Gedanken und in einer dem Stoffe mit unerhörter Meisterschaft angepaßten Sprache, gewannen als Nouvelles méditations poétiques (1823) und besonders als formhaft vollendete Harmonies poétiques et religieuses (1830) großen Beifall. An ihnen erst lernte die romantische Schule sich über sich selbst orientiren. Im Jocelyn (1836) und Chute d'un ange (1838) ist der Niedergang der Lamartine'schen Dichtung an krankhafter Uebertreibung und mystischer

Phantasterei zu erkennen; bei allem Reiz der Form erliegt seine Poesie der Morbidezza. So viel war durch Lamartine's Auftreten klar gestellt, daß zwischen dem revolutionären Classicismus und der noch unter christlicher Devise marschirenden Romantik der Entscheidungskampf nothwendig sei. Zwar Victor Hugo (gest. 1883) und die Muse française hielten sich noch abseits. Ersterer fand mit seinen Odes (1822) und den Odes et Ballades (1824) trotz der hier schon hervortretenden Gedankenantithesen und hohen Formvollendung nur in den ihm gewogenen monarchistischen und religiösen Kreisen Eingang. Gegen das Jahr 1827 waren die Dichter der Muse française zerstreut; die Zeit und die Unzulänglichkeit ihrer Bestrebungen hatten das Band zwischen ihnen zerschnitten. Um Victor Hugo hatte sich indeß ein neuer Kreis gebildet, welcher hauptsächlich durch die in dessen beiden Romanen Han d'Islande, Bug Jargal (1823 und 1825) versuchte Darstellung des Schaurigen und Ungeheuerlichen angezogen war. Er selbst schrieb damals ein Drama Cromwell; es fiel zu lang aus, um aufgeführt zu werden, und so ließ er es mit einer „Vorrede" (1827) drucken, welche von dem ihn umgebenden Kreise, dem „Cénacle", als Manifest der Romantik bezeichnet wird. Die Gährung in den Gemüthern hatte eine seltsame Spannung erreicht; der Schlachtruf „Classicismus oder Romantismus" hatte so weite Kreise ergriffen, daß Baour-Lormian in Le Classique et le Romantique ihn auf die Bühne brachte, und zwar den Classiker als Ehrenmann, den Romantiker als Industrieritter. Schlimmer noch waren der Canon d'alarme und immer neue Abgeschmacktheiten, die 1829 so weit gingen, daß die „Classiker" Karl X. um Ausschluß jedes romantischen Stückes von der Bühne ersuchten. Diese leidenschaftlichen Anfeindungen wirkten auf die Anfänge der schulgerecht romantischen Poesie wenig günstig. Um indeß ihre Entwicklung zu verstehen, ist die Kenntniß der anderen Ideenströmungen nothwendig, welche dieselbe beeinflußten.

3. Während noch auf dem Felde der Poesie der Kampf zwischen Pseudoclassicismus und Romantik eine Entscheidung zwischen Christenthum und Revolution herbeizuführen suchte, hatten schon Männer, welche die Sachlage durchschauten, eine Wendung der Dinge herbeigeführt. In der richtigen Erkenntniß, daß die Romantik die Mehrzahl der Geister beherrschte, suchten sie die romantische Geistesrichtung selbst der Revolution dienstbar zu machen und stellten vollkommene Denk- und Preßfreiheit als Consequenz der zu erringenden politischen Freiheit hin. Dieß war das Programm einer Anzahl von Schriftstellern, welche mit Beginn des Jahres 1824 um den demissionirten Professor Pierre Dubois sich sammelten und im Globe ihren Mittelpunkt suchten. Diese Zeitschrift, welche nie ihre Herstellungskosten deckte, richtete sechs Jahre hindurch mit immer steigendem Erfolge alle Anstrengungen auf jenes einzige Ziel und erreichte es auch durch die geschickte Führung Dubois', später Remusat's und Duvergier de Hauranne's (seit 1828). Sainte-Beuve vertrat in derselben die Reform der romantischen Literatur, Damiron die Geschichte der Philosophie, Jouffroy den kühnsten Skepticismus (er kündigte in der elften Nummer des Globe das Ende der Dogmen an), Duchâtel die politische Oekonomie, Vitet die Kunst, Ch. Magnin die literarischen Fragen, Remusat und Duvergier de Hauranne die Politik, Dubois bloß das Theater. Gleichzeitig wirkten für die Reform des letztern durch das Drama Guizot, indem er die Shakespeare-Uebersetzung von Letourneur neu bearbeitete, Villemain, Barante u. A., indem sie sich zur Herausgabe des Sammelwerks Chefs-d'oeuvre des théâtres étrangers (1822) vereinigten. Die einheitliche Kritik, welche auf diese Weise geübt wurde, zeigte bald, wie sehr der neue liberale Romantismus dem wirren, unklaren Zeitgetriebe überlegen war. Der neuen Concentrirung liberaler Kräfte schufen gleichsam eine officielle Vertretung die glänzenden Triumvirn Guizot-Villemain-Cousin, die in den Jahren 1827 und 1828 ihre aus politischen Ursachen suspendirten Vorlesungen an der Sorbonne nun als die siegreichen Repräsentanten der Denk- und Redefreiheit wieder aufnahmen, und deren einzelne Vorträge wegen stets steigenden Beifalls von Seiten der Opposition fast die Bedeutung politischer Ereignisse hatten. Obwohl nämlich die Zusammensetzung des Triumvirats eine rein zufällige war, so war doch die gesammte Lehrthätigkeit von dem einen Bestreben geleitet, der politischen Opposition einen Hintergrund in der Geschichte und der Philosophie zu schaffen und sie im Namen der Wissenschaft als legitim hinzustellen. Abel Villemain (gest. 1870) war einer der ersten, welche die tiefere (jetzt längst unzulängliche) Würdigung der mittelalterlichen Literatur (Tableau de la littérature du Moyen-âge, 1830), die strengere Beurtheilung der Literatur Voltaire's und Rousseau's (Tableau du XVIII^{e} siècle, 1827—1829) anbahnten: beides auf Grund der vergleichenden Literaturforschung im Gegensatz zu der in den akademischen und classicistischen Kreisen herrschenden Anschauung. Noch wirksamer waren sein Cours de littérature française (1828—1830), der Wortlaut seiner seit 1822 gehaltenen Vorlesungen. Nach der Revolution von 1830 führte Villemain als Unterrichtsminister Jahre lang den Kampf gegen die in der Charte verheißene Unterrichtsfreiheit; aus dieser Zeit stammt von ihm eine sehr beachtenswerthe Préface zum Dictionnaire de l'Académie (1835). Nach dem Staatsstreich (1851) gab er Souvenirs contemporains d'histoire et de littérature (1853), persönliche Erlebnisse seit 1815, heraus, ferner Chateaubriand (1857), Pindare et la Poésie lyrique (1859), nachdem er schon 1819 in der Histoire de Cromwell

Guizot den Weg zur Behandlung der englischen Geschichte gezeigt hatte. Villemain war ein größerer Meister der improvisirten Rede, als der sorgsam gearbeiteten Schriftsprache; gegenüber der stenographischen Wiedergabe seiner Vorlesungen stehen die später redigirten Texte an Feinheit und Anmuth des Stils zurück. Größer noch in der Redekunst, die Literatur und Politik neben der Philosophie umfassend, erwies sich das Talent Victor Cousin's (gest. 1867). Er wurde nach kurzem Anschluß an Maine de Biran und Royer-Collard aus einem entschiedenen Gegner des Materialisten Broussais (gest. 1838) und des Sensualisten La Romiguère (gest. 1837) nach zweimaligem Besuche Deutschlands (1817 und 1824) der Hauptprophet des Hegelianismus in Frankreich und hat seit 1829 durch Popularisirung der Hegel'schen Geschichtsphilosophie einen pervertirenden Einfluß ausgeübt, der noch heute nicht gebrochen ist, und unter dem namentlich Renan, Saisset, Michelet stehen (Le Vrai, le Beau et le Bien, 1817, umgearbeitet 1845; Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817, éd. 1841; Cours d'histoire de la philosophie au XVIII^e^ siècle, de 1816 à 1820, éd. 1840 à 1841; Leçons de philosophie sur Kant, 1842; Livre d'instruction morale et religieuse, anon. 1833; Oeuvres philosophiques, 12 vols., 1840 et suiv.). Cousin läßt nur eine vierfache Richtung in der Philosophie zu: Materialismus, Spiritualismus, Skepticismus und Mysticismus; den Idealismus verwechselt er mit dem Spiritualismus; den rein negativen Charakter des Skepticismus erkennt er nicht; den Mysticismus würdigt er nicht nach der religiösen Seite, und die Socialphilosophie, die gerade in seiner Umgebung zumeist sich in der modernen Weise ausgestaltete, beachtet er nicht. Aus allen Systemen soll der Eklekticismus ein neues System bilden, d. h. der willkürlichste Subjectivismus soll eine neue Philosophie werden, an deren positive Gestaltung indeß weder er noch einer seiner Schüler im Ernste dachten. Zur Stütze seines „Systems" übersetzte er Tennemanns Manuel de l'histoire de philosophie, 2^e^ éd., 1839, die Werke Platon's (1825—1840), edirte Abälards Abhandlungen (1849—1859) nebst zahlreichen Fragments de philosophie, bahnte in Des Pensées de Pascal (1842) eine neue Forschung über denselben an, alles das zur Rechtfertigung seines zuletzt pantheistischen Eklekticismus. Weittragend wirkten seine Anschauungen über die Kunst. Seine Vorlesungen (1818) Sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien gab er auf Grund der Redaction Ed. Garnier's (1836) selbst erst 1856 heraus. Auch hier war, obschon er die Kunst gleich dem Wahren und Guten in das Reich der absoluten Idee verweist, die vollkommene Unabhängigkeit derselben von der Moral und Religion sein Schluß; die Kunst soll in uns das Bewußtsein des Unendlichen, eine Form des Göttlichen, wecken. Als Unterrichtsminister war auch er gegen die Unterrichtsfreiheit und übte in späteren Jahren durch seine Forschungen über das 17. Jahrhundert und dessen Heldinnen, namentlich aus den Kreisen der Fronde (Jacqueline Pascal [1842], Mme. de Longueville [1853], Mm. de Sablé [1854], Mme. de Chevreuse et de Hautefort [1856]), durch das (nach dem Grand Cyrus der Mademoiselle de Scudéry angefertigte) Bild von der Société française au XVII^e^ siècle (1858) auf die Behandlung der Literatur in seinem Sinne großen Einfluß. Seine letzte Arbeit Des principes de la Révolution française zeugt ebenso wie die an seinem Werke zuletzt vorgenommenen zahlreichen Verbesserungen von seiner Rückwendung zur Kirche.

Edler und tiefer, wenn auch in gleicher Richtung die politische Anschauungsweise beeinflussend, erwies sich François Guizot (gest. 1874), der Meister des „Doctrinarismus". Sein Name ist mit der Wiedergeburt der historischen Forschung, der weittragendsten Bewegung, zu welcher die Restaurationsepoche den Anstoß gegeben, auf's Engste verknüpft. Guizot hat als das anerkannte Haupt der philosophischen Geschichtschreibung ihr den Sieg über die descriptive durch seine eminente Begabung und ruhelose Arbeitskraft verschafft. Er begann mit der Herausgabe der Observations sur l'histoire de France von Mably (s. o.), stellte denselben aber seinen Essai über denselben Gegenstand (1823) gegenüber, zu dem er durch Aug. Thierry's (gest. 1856) Lettres sur l'histoire de France (1827) angeregt war. Hiermit war der große Abstand zwischen der Geschichtschreibung des 19. und des 18. Jahrhunderts sofort klargestellt. Aug. Thierry war durch eine Stelle in Chateaubriand's Martyrs zum Nachdenken über die Modernisirung der ältern Landesgeschichte gebracht worden und hatte in den Lettres eine ganze Reihe von Irrthümern in geistvollster Weise aufgedeckt, wie auch auf die rechte Behandlung der Geschichte aus dem Geiste und mit den Worten der Quellen hingewiesen. In der Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands (1825) und in den Récits des temps mérovingiens (1840) hatte er seine neue Kunst der Geschichtschreibung zur Geltung gebracht, und in Dix ans d'études historiques (1834), in den Considérations sur l'histoire de France, in den Récits wie dem Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers état (1853, nur bis Ludwig XIV. gehend) hatte er seine Anschauung weiter gebildet, leider nicht, ohne ihr durch einen übertriebenen Nationalismus zu schaden. In ähnlicher Richtung, wenn auch weniger bedeutend, hatte sein Bruder Amedée Thierry (gest. 1873) gewirkt (Histoire de la Gaule sous la domination romaine (1840—1847), Histoire d'Attila et de ses successeurs (1856). Guizot dagegen hatte gegenüber der bloß politischen Be-

handlungsweise Mably's und der einseitig nationalen Aug. Thierry's erkannt, daß die historischen Probleme und besonders der aufschreitende Gang der Ereignisse ihre volle Lösung und Erklärung nur aus der Erkenntniß der Gesetze, der Wissenschaften, der Künste, der Religion und der Philosophie einer jeden Epoche erwarten, und daß die Sicherheit der hier zu gewinnenden Resultate im genauen Verhältniß zu der Allseitigkeit und Tiefe dieser Studien stehe. Es war also die Geschichtskritik aus dem Gesichtspunkte der letzten Entwicklungen des modernen Staates, welche Guizot in ununterbrochener zehnjähriger Arbeit durch seine Histoire du gouvernement représentatif (1821—1822); Histoire générale de la civilisation en Europe (1828); Histoire générale de la civilisation en France (1828—1830), sowie durch die Histoire de la révolution d'Angleterre (1827—1828) schuf. Man tadelt hieran die zu rigoristische Verkettung von Thatsache und Schlußfolgerung, das fatalistische Gepräge der letztern, die Vernachlässigung der Geschichtserzählung auf Kosten der Didaktik; wichtiger ist, daß die übernatürliche Leitung aller menschlichen Geschicke nirgendwo in Betracht gezogen wird. In seinen letzten Arbeiten, namentlich den Méditations et Etudes morales (1851), den Méditations sur l'essence de la religion chrétienne (1864), den Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne (1865), den Vies des quatre grands chrétiens français (1873), lassen allerdings seine Anschauungen einen Fortschritt erkennen; allein zu ihrer vollen Ausbildung, die nur mit der Anerkennung des concreten, katholischen Gnadenlebens hätte enden können, ist er nicht gelangt. Auf seine Zeit und Umgebung wirkten seine Forschungen, zumal bei seiner einfach vollendeten Darstellungsweise, wie die Offenbarung neuer Wahrheiten. Dem großen Gedanken seines Lebens, der doctrinären Politik, der alle seine Studien und Forschungen dienten, hat die innere Wahrheit und darum auch der Erfolg gefehlt. Seine übrigen Arbeiten (Vie des poètes français du siècle de Louis XIV. [1843]; Washington [1841]; Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps, 1858—1868; Histoire de France racontée à mes petit-enfants, 5 vols., 1870—1875, nach seinem Tode veröffentlicht) zeigen ebenso wie seine zahlreichen politischen Gelegenheitsschriften bis zuletzt den Mann der starren Doctrin, der selbst in der Niederlage sich nicht beugt.

4. Mitten in die liberale Geisteswelt, welche das Recht der Revolution verfocht, warf Victor Hugo das „Manifest" der Romantiker; auch die **neue romantische Poesie** wollte mitstreiten. In kühnen, aphoristischen Sätzen erklärte er, den drei großen Perioden der Civilisation entsprächen drei Arten der Poesie: der Urzeit die Lyrik (die Ode), dem Alterthum die Epopöe, der Neuzeit das Drama; letzteres sei in seiner complexen, die beiden anderen Arten einschließenden Form erst mit dem Christenthum, das die Materie von dem Geiste sondere, möglich. Das Drama nähre sich von Contrasten; es stelle dem Großen das Kleine, dem Schönen das Häßliche, dem Majestätischen das Gemeine entgegen. Wie in der Natur, so auch in der Literatur habe das Häßliche, das Groteske seine wichtige Stelle; das höchste Ideal der modernen Poesie sei der „Charakter". Man dürfe nicht das Ganze außer Acht lassen und beim Einzelnen stehen bleiben. Die drei Einheiten des Aristoteles seien Willkür; es gebe nur Eine Einheit, das Ensemble. Der Dichter habe die höchste Freiheit des Schaffens. Die classische Schule habe mit ihren Umschreibungen und ihrer äußerlichen Eleganz den Sinn für die Sprache und den dramatischen Vers verloren. — Liest man heute diese wie von der Pythia hingeworfenen Orakelsprüche, so versteht man kaum, wie solche Declamationen so hochgradige Erregung hervorrufen konnten. Die drei humanitären Entwicklungen der Poesie sind pure Phantasie; zu allen Zeiten haben die drei Dichtungsarten als spontane Gestaltungen des dichtenden Geistes ihr Recht behauptet. Die höhnende Verabschiedung der Urzeit und des Alterthums auf Kosten des Christenthums ist ebenso unwahr und unhistorisch, wie die Vermengung aller christlichen Jahrhunderte mit ihrer aufsteigenden Entwicklung zu einem nicht erklärten Gesammtbegriff. Die Ausschreitungen des Classicismus heben nicht auf, daß Manches in ihm gut, berechtigt und wahr ist. Das pantheistische Einerlei, wonach alles, was ist, eben deßwegen auch schön und poetisch sein soll, tödtet die Poesie; das Häßliche ist ein rein negatives Moment, kein nothwendiges, noch weniger ein gleichberechtigtes Correlat des Schönen. Das war Manichäismus in der Kunst, der dem gröbsten Realismus das Recht des poetischen Ideals zuerkannte. Die Gestaltung von „Charakteren" als dem höchsten Ideale der Poesie war ein unbeschriebenes Blatt, auf dem die aller Schranken entledigte Phantasie auf ihre Gefahr sich versuchen konnte. „Classisch und romantisch, diese elenden Worte des Zankes," erklärte Victor Hugo, „sind in den Abgrund von 1830 gefallen; die Kunst allein ist geblieben." Alle diese inneren Widersprüche und Unwahrheiten wollte man damals nicht verstehen; eines aber begriff man instinctmäßig, daß hier der Liberalismus in der Literatur einen radicalen Ausdruck gefunden. Daher der Triumphruf, womit bei der ersten Anwendung dieser Theorie, nämlich bei der Aufführung des Trauerspiels Hernani ou l'honneur castillan (Februar 1830), die Opposition der Classicisten in wildem Tumulte niedergeschrieen wurde. Wirkliche Erfolge hat Victor Hugo mit den vier folgenden versificirten Dramen Marion Delorme, Triboulet ou le roi s'amuse (1832), Ruy Blas (1838) und Les Burgraves (1843) ebenso wenig erzielt, wie mit den Prosadramen Lucrèce Borgia (1833), Marie Tudor (1834), Angelo de Padoue

(1835). Das Greuliche, Unwahrscheinliche nebst der Manie für Contraste war auf die Dauer so unerträglich, daß das noch gehaltvollste dieser Dramen, die Burgraves (eine Rheinidylle, deren Hintergrund in den drei Bänden Briefe über den Rhein niedergelegt ist), durch die mittelmäßigen Verse der Lucrèce von Ponsard (s. u.) ganz aus dem Felde geschlagen wurde. Victor Hugo verzichtete seitdem auf das Theater, leider nicht auf seinen romantischen Radicalismus. Damals hing sich an ihn schon der Schwarm der weitab links schreitenden, socialistisch gesinnten Liberalen. Zwar hatte er in seinen Dramen sich noch als Monarchist bekannt; indeß zeigte sich doch schon in den dem Königthum zugetheilten Rollen, wie mächtig die Neigung für die Demokratie bei ihm sich regte. Bei der Julirevolution fand Hugo für die Bourbons kein Wort der Klage, wie er es ehedem noch für die Napoleoniden gefunden hatte. Er schrieb damals die Feuilles d'automne (1831) und eröffnete damit nach den Orientales (1828) eine lange Reihe von lyrischen Poesien, welche mehr als die Dramen die phantastischen Irrgänge der Romantik beeinflußten, ohne indeß die literarische Bedeutung der oben genannten Poesien zu besitzen (Les Chants du Crépuscule, 1835; Voix intérieures, 1837; Les Rayons et les Ombres, 1840; Contemplations, 1856; La Légende des siècles, 1859; Chansons des rues et des bois, 1866; L'Année terrible, 1872, Alles um mannigfache Stücke vermehrt in der Gesammtausgabe von 1880/81). In den Orientales hat seine lyrische Kunst durch fließenden Rhythmus, orientalische Bilderpracht, kühnen und doch natürlichen Strophenbau die höchste Vollendung erreicht, allein dadurch wird ein erschrecklicher Mangel an Ideen in dem pantheistischen Traumleben eines Fakirs nicht verdeckt. In den Feuilles d'automne erscheint der Mensch wieder, die Familie, die Frau und besonders das Kind: die Verherrlichung des letztern, welche Victor Hugo als Specialität betrieb, hat ihm jedenfalls die ansprechendsten Verse, namentlich in den Consolations, eingegeben; es sind einfache, frische, glückliche Episoden inmitten der Nebelwelt des Uebertriebenen, Greulichen und Phantastischen. Mit den 1877 der Légende des siècles hinzugefügten zwei neuen Bänden wie mit dem Année terrible (1872) tritt Victor Hugo wieder auf das politische Gebiet (Sedan 1870 bis Juli 1871). In der 1878 erschienenen Art d'être grand-père und den letzten Gedichten Le Pape (1878) und La pitié suprême (1879) tritt die Planlosigkeit, der Schwulst und die krankhafte Selbstspiegelung in unnatürlicher Breite auf. Dieselben Erscheinungen zeigten sich in Victor Hugo's Romanen. In die Epoche der Feuilles d'automne und des Hernani (1829) fallen der Streitroman Dernier jour d'un condamné (1831) (gegen die Todesstrafe) und die kraß-realistische Novelle Claude Gueux. Dann folgte der realistisch-poetische Roman Notre Dame de Paris (1831), ein romantisches Zeitbild des Paris des 15. Jahrhunderts mit seinen alten Gebäuden, seinen engen, lärmvollen Straßen, seinen tumultuirenden Studenten und seiner spott- und lebesüchtigen Bourgeoisie. Die Kunst der Beschreibung, z. B. der Pariser Cathedrale, ist so real und doch so fein, daß man jeden Thurm mit Bogenfenster und Bild wie in einer Vision zu schauen wähnt. Und doch liegt aller dieser Pracht der Phantasie die grimme, wilde Zerrissenheit der fatalistischen Verzweiflung über die Vernichtung der Gerechten und die Rettung der Schuldigen zu Grunde, von der „Moralität", welche den Roman eröffnet, bis zum unseligen Schicksale Esmeralda's. Man versteht die Begeisterung, welche selbst die christlichen Kreise ob der enthusiastischen Verherrlichung der mittelalterlichen Kunst ergriff, aber man versteht nicht, wie man je auf das Studium solcher Denk- und Geistesrichtung Hoffnung für eine christliche und wahrhaft ideale Poesie hat bauen können. In den letzten Jahren Louis Philipps war Victor Hugo Pair von Frankreich, nach der Februarrevolution Volksrepräsentant in den beiden Kammern geworden; in der ersten stimmte er noch mit den gemäßigten Republikanern, in der letzten, als sarkastischer Gegner der Katholiken, mit den Socialisten. Nach dem Staatsstreich (2. December 1851) wurde er in Belgien Pamphletist: Napoléon le petit (Bruxelles 1852) in Prosa, Châtiments in Versen, eine leidenschaftliche Anklage des zweiten Kaiserreiches, welche er 1878 in den beiden Bänden der Histoire d'un crime (Geschichte des Staatsstreichs) noch heftiger erneuerte. Aus den Jahren des Exils stammt die Sammlung seiner Reden (Actes et Paroles avant l'exile 1841—51 [1875]; Actes et Paroles pendant l'exile 1852—70 [1876]), eine Beschreibung von Paris gelegentlich der Weltausstellung von 1867, der Nachruf auf seine beiden Söhne (Mes fils, 1874) und eine größere Arbeit über Shakespeare (1864), worin vergeblich eine Rechtfertigung seiner Romantik versucht wird. Die vier großen und umfassenden Romanwerke Les Misérables (1862), Les Travailleurs de la mer (1866), L'Homme qui rit (1869), Quatre-vingt-treize (1874) behandeln das Problem der modernen christlichen Gesellschaft im Sinne des Socialismus. Hier hat Victor Hugo's Romantik sich ganz aufgelöst: in den Misérables durch Schilderung der angeborenen Tugenden und der Güte eines Menschen, den die gesellschaftlichen Einrichtungen zum Verbrecher machen; in den Travailleurs de la mer durch die Verherrlichung der modernen Arbeitstechnik und ihren Fortschritt im Anschluß an das Seewesen; im Homme qui rit durch Verspottung des Erbrechtes und Schilderung zweier Ungeheuer, eines physischen und eines moralischen; im vierten, einer Episode aus der Erhebung der Vendeer und Bretonen gegen die erste Republik, durch Verherrlichung der Insurrection. Diese Romane sind, wie die anderen Dichtungen Victor Hugo's, reich an malerischen Schilde-

rungen und überraschenden Verwicklungen, haben aber die Maßlosigkeit und Unwahrheit der Charaktere, sowie den cynischen Realismus und die Verletzung des sittlichen Gefühls bis auf's Aeußerste getrieben. Nach dem Sturze des zweiten Kaiserreichs kehrte Victor Hugo nach Paris zurück, wurde Senator und blieb bis zuletzt immer der Führer der Republik auf ihrem Todeswege, seine Umgebung hallucinirend. Die unerhörte, seinem Tod folgende Apotheose der Stadt Paris ist als die Selbstvergötterung einer in ihrem Elende noch vom Rausche der Freiheit umnebelten Bourgeoisie anzusehen.

Wäre von der romantischen Poesie Frankreichs nichts übrig als die Poesie Victor Hugo's, so würde man sie aus dieser Caricatur jedenfalls nur zur Hälfte kennen lernen. Diese Poesie tritt uns näher in jenem Dichterkreise, welcher abseits in geringerem Umfange, aber dafür um so einheitlicher die eine oder andere Grundtendenz der romantischen Richtung zur Ausbildung brachte. Zu ihm gehörte Alfred de Vigny (gest. 1863), der als Lyriker, Dramatiker und Romanschriftsteller ein zartes Seelenleben in edle Formen kleidete. Seine Poèmes (1822), sowie die Poèmes antiques et modernes (1826), meist lyrisch-epischer Natur, behandeln vielfach die schönsten biblischen Stoffe. Die größeren dieser Gedichte, Moïse (mit Anklängen an die Faustsage) und Eloa (der Schmerz um das verlorene Paradies), geben der romantischen Melancholie anmuthigen Ausdruck, verlieren aber durch phantastische Personificationen an ernstem Gehalt. In dem Roman Cinq-Mars (1826), einer Nachahmung Walter Scotts, hat er Richelieu wohl zu niedrig dargestellt, allein das Werk bleibt doch der beste historische Roman, den die Franzosen besitzen. Die beiden Dramen Othello (1829), nach Shakespeare, und La Maréchale d'Ancre (1830) hatten wenig Erfolg; der große Beifall, den das Trauerspiel Chatterton (1835) wegen des Selbstmordes eines verkannten Dichtergenies fand, beruhte auf der krankhaften, unchristlichen Sentimentalität der Zeit. Vigny's letzte Arbeiten: Servitude et Grandeur militaires (1835), Les Destinées und Le Journal de ma vie (1864, Oeuvres posth.) enden in schrillem Mißklang einer haltlosen Empfindsamkeit. Diese letztere Grundrichtung der Romantik brachte Alfred de Musset (gest. 1857) zu einem oft komischen, oft erschütternd ernsten Ausdruck. Er war vielleicht das begabteste, aber auch das unglückseligste Dichtergenie der Epoche und starb in Folge seiner Ausschweifungen. Als Zwanzigjähriger begann er mit den Contes d'Espagne et d'Italie (1830), einer skandalösen und herausfordernden Verspottung der Modedichter. Das Drama Un spectacle dans un fauteuil (1832) ging in der nämlichen Richtung weiter; in den Poésies nouvelles (1836—1852), den Confessions d'un enfant du siècle (1836), den Nuits, dem Espoir en Dieu offenbarte sich eine wahrhaft erschreckende Zerrissenheit zwischen greulichem Cynismus und ergreifender Klage über sein inneres Elend. Seine Komödien (On ne badine pas avec l'amour; Quenouille de Barberine; Andrea del Sarto) geben unter der bezaubernden Poesie einer leichten Selbstironisirung dem unheilbaren Schmerze der Trostlosigkeit Ausdruck. Nie hat ein Dichter so sehnsuchtsvoll um den Verlust des Christenthums und der Gnade getrauert und doch so frivol sie von sich gestoßen. Zwischen den beiden letztgenannten Alfred in der Mitte, gleichsam als Ausgleich, stand Sainte-Beuve (gest. 1869), der im Globe als Bewunderer Victor Hugo's auftrat und ihm in dem dort zuerst (1828) veröffentlichten Tableau historique et critique de la poésie et du théâtre au XVI^e siècle (1838) den Weg als ein neuer Ronsard vorzeichnete. In Vie, Poésies et Pensées de Joseph Delorme (1829), welche er für das Vermächtniß eines verkannten Genies ausgab, überraschte er durch eine Naturwahrheit, welche in Frankreich selten zu finden ist; seine lyrischen Gedichte Les Consolations (1830) und später Pensées d'août (1837) sind noch leichter und zarter und nähern sich religiöser Auffassung und Stimmung. Im Jahre 1832 lernte er Lamennais kennen und bewundern, wandte sich aber bald von ihm ab und schrieb dann 1835 den Roman Volupté, eine Schilderung von „der Schwäche des Geistes und den Angriffen des Fleisches", die er an sich selbst erfuhr. Damit trat eine Wendung seiner gesammten Anschauung ein. Von nun an hatte er mit den Idealen der Romantik gebrochen und trat nur noch als Kritiker auf, dem eine unübertroffene Darstellungsgabe zu Gebote stand. Leider erfüllte er die weite Aufgabe, welche ihm durch diese Thätigkeit erwuchs, in ausgesprochenem Gegensatze gegen die christliche Anschauung. Als Napoleon III. Kaiser wurde, fand Sainte-Beuve sich bald in die neue Situation und ward die beste Stütze des kaiserlichen Moniteur. Er ward Professor für lateinische Literatur am Collége de France; allein tumultuarische Unzufriedenheit seiner republikanisch gesinnten Zuhörer gaben Veranlassung, ihn wieder zu entfernen. Jetzt übernahm er das Montagsfeuilleton im Constitutionnel und im Moniteur, wurde 1865 Senator und half als solcher die höheren Studienanstalten demoralisiren. Zur Ausübung seiner Kritik wählte er die Form der Biographie und der Zeitgeschichte. Am vollendetsten tritt diese Behandlungsweise in den Critiques et portraits littéraires (1832—1839, 5 vols.), Portraits littéraires (1844, 2 vols.) und den Portraits contemporains (1846, 2 vols.) hervor, in denen er bis auf den fein stilisirten Ausdruck die Zeit, den Mann, den Ort selbst in der archaistischen Weise Courier's darzustellen verstand. Hierzu gehört auch die oft erwähnte Histoire de Port-Royal (1840—1848), welche in sehr eingehender Weise die literarischen Persönlichkeiten unter den

Jansenisten anfangs vom Standpunkte des Lamennais'schen Katholicismus, später von rein skeptischem Standpunkt aus schildert. Die Causeries de Lundi (1851—1861, 15 vols.), Nouveaux Lundis (1863—1869, 11 vols.), ferner die 1848 zu Lüttich gehaltenen Vorlesungen Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire (1860), sowie die nach seinem Tode veröffentlichten Schriften Proudhon, sa vie et sa correspondance (1870), Causeries Parisiennes (literarische Briefe seit 1843 an auswärtige Blätter, 1876), Lettres à la princesse (die napoleonische Mathilde, 1863) und Souvenirs et indiscrétions (1872) geben Zeugniß dafür, wie gründlich er mit der nun zur Ruhe gekommenen Romantik gebrochen und sich schließlich dem revolutionären Socialismus in die Arme geworfen hatte. Seine Kritik führte überhaupt zum Niedergange der Romantik in Frankreich. Als Vertreter der romantischen Geistesströmung sind ferner noch, wenn auch an untergeordneter Stelle, zu nennen die Brüder Deschamps, nämlich Anthony, der Bearbeiter Dante's, und Emil, der Verfasser der leicht geschriebenen Études françaises et étrangères (1829); dann der größte Satiriker Frankreichs, August Barbier, der in seinen kraftvollen Jambes (1832) sich gegen die schamlose Frivolität und den Materialismus der höheren Klassen erhob; ferner der durch milde und tiefe Lebensauffassung wie durch stilistische Anmuth über Béranger stehende, zu früh gestorbene Hegesipp Moreau (gest. 1838); der begabte christliche Lyriker Richard de Laprade (gest. 1860), der Verfasser der Parfums de Madeleine (1839), Colère de Jésus (1840), Psyché (1841), Poèmes évangéliques (1852), Les Symphonies (1855), Idylles héroïques (1858), Le Sentiment de la nature avant le christianisme (1866), L'Éducation homicide (1867), Harmodius (Tragödie, 1870), Oeuvres poétiques (1878, 2 vols.), Alles im Sinne Lamartine's, aber männlicher und christlicher gedacht; der talentvolle Bäckermeister Jean Reboul (gest. 1864), dessen fromme Elegien die Sympathien Lamartine's wachriefen (L'Ange et l'Enfant, 1828, in der Quotidienne; Poésies, 1836; Poésies nouvelles, 1846; Les Traditionelles, 1857; Dernières poésies, 1865; das Mysterienspiel Le Martyre de Vivia, 1850, und andere Dramen); der Dichter der Bretagne, Antoine Brizeux (gest. 1859 [Marie, 1836; Les Bretons, 1845; Les Ternaires, 1841; Histoires poétiques, eine Art von Poetik, 1855]); endlich die Dichterinnen Amable Voïart Tastu (Chevalerie française, 1820; Oiseaux du Sacre, 1824; Poésies, 1826; Oeuvres poétiques, 1837; Éducation maternelle, 1838; Les Enfants de la vallée d'Andlau ou Notions familières sur la religion etc., 1836; L'honnête homme, 1841, und viele andere Erziehungsschriften; Poésies complètes, 1859) und Desbordes-Valmore (gest. 1859), deren im Stil etwas vernachlässigte, meist elegische Dichtungen (Élégies et romances, 1818; Élégies et poésies nouvelles, 1824; Les Fleurs, 1833; Pauvres Fleurs, 1839; Bouquets et prières, 1843) ein lebhaftes Mitgefühl erwecken. Ein Ueberblick über die Reihe der genannten Werke zeigt, wie die in sich sehr ungleiche romantische Dichtung überall, wo der christliche Geist nicht durchdringt, an Selbstüberhebung und Eitelkeit krankt und in tiefer Zerrissenheit endet. Sainte-Beuve setzte ihr zwanzig Jahre nach seiner Trennung von ihr in den Causeries de Lundi (I, 208) den Leichenstein mit den Worten: „Von den Dichtern dieser Zeit wird nichts Vollständiges übrig bleiben."

5. Die planlose Entwicklung der Romantik erklärt sich nur zum Theil aus dem schroffen Bruche mit der Tradition. Vielleicht wäre diese Entwicklung eine andere geworden, wenn dem mit der romantischen Bewegung beginnenden Kampfe um Durchbruch der christlichen Gesinnung ein anderer Ausgang beschieden gewesen wäre. Leider wurden die Bestrebungen, welche zu diesem Ziele führen sollten, durch zwei Männer von eminenter Begabung auf Abwege geleitet. Der eine derselben war R. Félicité de Lamennais (gestorben 1857), der Apologet der Kirche, der eine Zurechtweisung durch den römischen Stuhl nicht ertragen konnte und im radicalen Socialismus endete (s. d. Art.). Der andere war der nicht minder begabte, aber politisch besser geschulte Protestant Benjamin Constant de Rebecque (gest. 1830), der sein humanitäres Christenthum mit den Ideen der aufstrebenden Revolution in Einklang zu bringen verstand. Als Haupt der liberalen Schule unter der Restauration hat er durch eine zur Schau getragene religiöse Tendenz wohl dazu beigetragen, daß der Atheismus in Frankreich sich zu einem humanitären Liberalismus gestaltete. Allein seine religiöse Gesinnung beschränkte sich auf ein subjectives Ermessen, womit er die individuelle Freiheit, die Garantien des politischen und des Privatlebens, die Unabhängigkeit des Menschen und des Denkens vertheidigte (Cours de politique constitutionelle, 4 vols., 1817—1820, und besonders De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements, 5 vols., 1824—1830, ergänzt durch die fast vollendet hinterlassene Schrift Du polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne, 2 vols., 1833). Das Christenthum vertheidigte er bloß als den Ursprung aller sittlichen und politischen Freiheit. „Die Philosophie kann die Religion nie ersetzen, weil sie nicht den Glauben befiehlt und darum nie volksthümlich werden kann"; „nur die können aus der Religion ein Werkzeug für ihre Politik machen, welche selbst keine Religion besitzen"; „der Unglaube bietet keinen Vortheil, weder für die politische Freiheit, noch für die Rechte der Menschheit." Durch solche mit hoher Redegabe vorgetragenen Gedanken gab er der

Opposition den religiösen Anstrich, ohne welchen sie vielleicht nie, sicher nicht so schnell die Hauptmacht in Frankreich geworden wäre; sie konnte mit Religion prunken mitten im bittersten Kampfe gegen alle religiöse Auctorität. Dieß genügte aber dem Bedürfniß der Romantik, und mit solchen revolutionären oder humanitären Ideen vom Christenthum wagte sie den Sprung in die Finsterniß der Irreligiösität und — Immoralität.

Allein der große Kampf um die Herrschaft der christlichen Gesinnung ward damit in Frankreich nicht begraben. Im Gegentheil, im Anschluß an Lamennais wie an Benjamin Constant bildeten sich unabhängig von der untergehenden Romantik zwei große Schulen, welche jenen Kampf bis zu dieser Stunde fortsetzen. Die eine greift auf Lamennais' erste Wirksamkeit zurück und erhebt sich glorreich zur neuen Apologetik der Kirche auf allen Gebieten des zeitgenössischen Lebens, die andere tritt für die natürliche Religion im Gegensatz zu dem Pantheismus der modernen Kritik ein. Nur Namen und Daten können den Weg der beiden Schulen andeuten. Auf der einen Seite ist vor Allen Lacordaire (gest. 1861) zu nennen (s. d. Art.), neben ihm Charles Forbes Graf von Montalembert (gest. 1870, s. d. Art.), Frédéric Ozanam (gest. 1853, s. d. Art.). Alexis Clerel de Tocqueville (gest. 1858) brach den staatswissenschaftlichen Untersuchungen über das moderne Staatswesen und die Revolution neue Wege, freilich nicht immer nach richtiger historischer Methode (De la Démocratie en Amérique, 3 vols., 1835; Histoire philosophique du règne de Louis XV, 1846; Oeuvres complètes, 1860—65). In gleicher Richtung arbeiteten Jean Jacques Ampère (gest. 1865) für die vergleichende Literaturgeschichte (Histoire de la France littéraire avant le XII^{e} siècle; Histoire de la littérature française au moyen-âge, comparée aux littératures étrangères, 1841; Littérature et Voyages, 1834 et 1850; Histoire de la formation de la langue française, 1841 [jetzt überholt]), Abbé Bautain (gest. 1871) und der Oratorianer P. A. Gratry (gest. 1872, s. d. Artt.) für die Philosophie. Auf mehr positiv-theologischem Gebiete thaten sich Rohrbacher (Histoire univ. de l'Église catholique, 29 vols., 1842 à 1848) und Darras (Hist. génér. de l'Église, 4 vols., 1854) hervor; ferner sind zu nennen die Geschichtschreiber Riancey, de Broglie, de Champagny, der Kunstschriftsteller Rio, die Bischöfe Gerbet, Dupanloup und Cardinal Pie, der große Abt Dom Guéranger von Solesmes und Cardinal Pitra; dann Louis Veuillot (gest. 1884), der größte unter allen französischen Kritikern und Publicisten; ferner die gefeierten Nachfolger Lacordaire's auf der Kanzel in Notre-Dame, die Jesuiten Ravignan und Felix und der Dominicaner Monsabré; die großen politischen Redner Villèle, Corbière, Martignan und vor Allem der Meister der Redekunst, der liberale Legitimist Berryer, sowie der gefeierte Theoretiker der neuen parlamentarischen Redekunst, Cormenin (gest. 1858), welcher in detaillirter, epigrammatischer Fassung zur Stütze seiner Theorie die Mehrzahl der Redner unter der constitutionellen Monarchie in dem viel bewunderten Livre des Orateurs ou Études sur les orateurs parlamentaires (1838) porträtirt hat. Wer die große Schaar wahrhaft ausgezeichneter Männer überschaut, welche seit einem Jahrzehnt an den freien katholischen Universitäten (seit 1879 durch die dritte liberale Republik nur noch „freien Facultäten") Lille (mit allen Facultäten nach dem Vorbilde der katholischen Universität Löwen organisirt), Paris, Angers, Toulouse lehren, der kann nicht zweifelhaft sein, daß aus dem Sturze Lamennais' die christliche Gesinnung sich reiner und herrlicher als je erhoben und von den falschen Zeitrichtungen in Wissenschaft, Literatur und Kunst losgerungen hat. — Wie ganz anders gestaltete sich die Schule Benjamin Constant's! Die Anstrengungen, welche einige wenige Männer von Geist und hohen Talenten bis zur Stunde fortsetzen, um in der an Cousin sich anschließenden skeptischen und der an August Comte (s. u.) anknüpfenden materialistischen Schule noch die deistische Idee aufrecht zu erhalten, verdienen unser Mitleid. Theodor Jouffroy (gest. 1843) verwarf in pessimistischer Skepsis (Mélanges philosophiques, 1833; Cours de droit naturel, 1835—1842, 3 vols.; Cours d'esthétique, 1843) offen und mit dem höchsten Aufwande von Scharfsinn alle Grundlagen der Moral (Eigeninteresse, Wohlwollen, Gewissen), gab in seiner Traumtheorie die höchsten Wahrheiten preis, erklärte die Kunst als Befriedigung der Phantasie in diesem oder jenem Kunstwerke und stellte in dem berüchtigten Aufsatze (des Globe) Comment les dogmes finissent alle positiv-religiöse Wahrheit als bankerott dar. Neben ihm konnten die Eklektiker Charles de Remusat (gest. 1877) (Abélard, 1845; Saint Anselme de Cantorbéry, 1854; L'Angleterre au XVIII^{e} siècle, 1856), Charles Renouvier (Manuel de philosophie moderne, 1842; Manuel de philosophie ancienne, 1844; Essais de critique générale, 1854; Science de la morale, 1869), Paul Janet (Essai sur la dialectique de Platon, 1848; La Famille, 1855; Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes, 1858; La Philosophie du bonheur, 1862; Éléments de morale, 1869; Les Causes finales, 1876 u. v. a.) in ihrem die Religion nur oberflächlich berührenden Rationalismus keinen Halt gegen die mit Etienne Vacherot sich erhebende kriticistische Skepsis (La Métaphysique et la Science, 1858, und besonders Histoire critique de l'école d'Alexandrie, 1846—1851, 3 vols.) behaupten. Letztere Schrift knüpfte an das Buch an, welches Vacherot und seiner Hegel'schen Transcendenz schon früher von

Jules Simon im Namen des positiven Deismus entgegengestellt war: Histoire de l'école d'Alexandrie (1844—1845, 2 vols.). Der Letztgenannte vertheidigte mit einer unermüdeten Arbeitskraft, die eine vorwiegend auf das Praktische gerichtete war, die natürliche Religion (Le Devoir, 1854; La Religion naturelle, 1856; La Liberté de conscience, 1857; La Liberté civile; La Liberté politique, 1859, u. a.), trat für die Interessen der arbeitenden Klassen mit humanitärer Philanthropie ein (L'École, 1864; Le Travail, 1866; L'Ouvrière, 1863; L'Ouvrier de huit ans, 1867 u. a.) und hält bis zur Stunde als einer der ersten Publicisten und politischen Redner im Kampf gegen den brutalen Materialismus und die Irreligion aus. Ihm zur Seite, mehr die philosophische Erörterung liebend, steht Elme Marie Caro (Idée de Dieu et ses nouveaux critiques, 1864; Le Matérialisme et la Science, 1866, und zuletzt noch Le Pessimisme au XIX^{e} siècle, 1878) für den Bund der Wissenschaft mit der Religion ein. Der letzte Ritter der altliberalen Religionsphilosophie ist zur Stunde Eduard Laboulaye, Professor der vergleichenden Gesetzgebung am Collège de France (Études contemporains sur l'Allemagne et les pays slaves, 1855; Histoire politique des États-Unis [in 3 Theilen, Colonien, Revolution, Constitution behandelnd], 1855 à 1866; La Liberté religieuse, 1856; Abdallah, 1859; L'État et ses Limites, 1863; Contes bleus, 1863 et 1867; Le Parti libéral, 1864; endlich die witzigen Satiren gegen die liberalen Epigonen in Wissenschaft und Politik, Paris en Amérique, 1863, und Le Prince Caniche, 1868). Um die ganze Tiefe des Verfalls zu ermessen, zu welchem in den Kreisen der liberalen Religionsphilosophen das religiöse Leben herabgekommen ist, genügt ein Blick auf Ernest Renan. Er begann seine schriftstellerische Laufbahn mit philologischen Arbeiten (L'Averroès et l'Averroïsme, 1852; Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, t. I et un., 1855; De l'Origine du Langage, 1857; Uebersetzungen des Buches Job, 1859, und des Hohenliedes, 1860), worin er noch an dem offenbarungsmäßigen Monotheismus festhalten wollte, obschon seine Essais de morale et de critique (1859) auf seine Ueberzeugungen schon ein eigenthümliches Licht geworfen hatten. Bald aber legte er seine wahre Gesinnung in der allbekannten Vie de Jésus (1863) an den Tag, indem er den Herrn als Romanhelden auf eine Stufe mit Buddha und Mohammed herabsetzte und als einen zur Selbstvergötterung fortschreitenden Schwärmer darstellte. Dem nämlichen Bestreben, das übernatürliche Christenthum zu läugnen, dienen Les Apôtres (1866), Saint Paul (1869), L'Antichrist (1871), Les Évangiles et la seconde génération chrétienne (1877), L'Église (1878); im Marc-Aurèle (1882) ist er glücklich bei der Vergötterung des stoicistischen Pantheismus eines Christenverfolgers angekommen. Im Antichrist findet Renan das siebenköpfige Thier der Apocalypse in Nero; nichtsdestoweniger sieht er in Nero den Repräsentanten der Freiheit und der Kunst, den er gegenüber der im Christenthum und im Judenthum verkörperten Intoleranz in Schutz nehmen muß. So weit wie Renan's irreligiöse Schwärmerei sind selbst die Verirrungen des protestantischen Rationalismus in Pressensé's Christianisme au IV^{e} siècle und Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne (1858—1877) (gegen A. de Broglie's L'Église et l'empire romain au IV^{e} siècle, 6 vols., 1856), sowie Jésus-Christ, son temps, sa vie, son oeuvre (gegen Renan's Phantastereien), auch die nackte Vergötterung des Hellenismus durch Benjamin Constant Martha's Les Moralistes latins sous l'Empire romain (1858) und Poème de Lucrèce (1869) nicht gegangen. Allein sowohl die romantische Roman- und Theaterdichtung, welche die Corruption der Volksmassen verschuldet hat, als die wissenschaftliche Anschauungsweise, welche den socialistischen Umsturz zum System erhob, sind nur die letzten Consequenzen des Geistes, welchen die Romantik mit Durchbrechung aller christlichen und natürlichen Ordnung wachrief.

6. Bei den zahlreichen Romanschriftstellern und dramatischen Dichtern, welche — auch eine der französischen Romantik eigenthümliche Erscheinung — meist denselben Stoff doppelt, für die Bühne und die Tagesblätter, bearbeiten, sind drei Grundrichtungen zu unterscheiden: gewaltsame Leidenschaftlichkeit, grober Realismus und lüsterner Idealismus. An der Spitze der das Gewaltsame in der Rede, der Verkettung der Thatsachen und den Ausbrüchen der Leidenschaft liebenden Romantiker steht Alexander Dumas der Vater (gest. 1870). Derselbe inaugurirte mit dem Drama Henry III. (1830) ein neues Theatersystem: historische Persönlichkeiten werden in möglichst treu copirter Umgebung dargestellt, damit brutale Gewaltthätigkeiten — denn nur diese finden Beachtung — in leidenschaftlich erregtem Dialoge als historische Wirklichkeit erscheinen. In dieser ganzen Klasse von Dichtungen herrscht nicht mehr die Vernunft, sondern der Trieb, und es wird nicht naturgemäße Entwicklung, sondern sensationeller Effect erstrebt. Wie ein Strudel von Lastern und Schandthaten unter leeren Declamationen folgten sich Richard Darlington (1831), Antony (1831), Le Tour de Nesle (1832), Catherine Howard (1834), Don Juan de Maraña (1836), Caligula (1837), eine angeblich „christliche" Tragödie, u. v. a. Während dann die Hugo'sche Poesie immer mehr von der Bühne verschwand, hatte Dumas schon angefangen, einen neuen Zweig der Sensationsliteratur zu cultiviren, indem er endlose Reiseschilderungen, voll von platten Späßen und Phantasiebildern, herausgab (zuerst Impressions de Voyages 1833 nach einer Schweizerreise),

dann Quinze jours au Sinaï (1833), Nouvelles impressions de voyage (1841), Excursions aux bords du Rhin (1841), Une année à Florence (1841), Causeries d'un voyageur (1843), Le Véloce ou Tanger, Alger et Tunis (1848—1850), die, was Wahrheit, Darstellung und sittliche Haltung anlangt, nur als Vorschule und Einübung auf eine um 1840 beginnende maßlose Romanschreiberei anzusehen sind (Le Comte de Monte Cristo; Les trois mousquetaires; Vingt ans après, 1844; Le Chevalier de Maison-Rouge, 1846; Les deux Dianes; Le Vicomte de Bragelonne, 1846; Mémoires d'un médecin, 1848 und zahllose andere). Diese Schandliteratur bahnte durch Vergiftung der Phantasie, Anpreisung der Immoralität und Verachtung der socialen Schranken breite Wege für die üppig auftauchenden, romantisch colorirten Schmutzromane. Trotz der Freundschaft Garibaldi's und der liberalen Reclame war mit 1848 die Mode der Dumas'schen Sensationsliteratur vorbei. Dagegen nahm das von ihm erfundene Genre der verkommenen Reiseliteratur mit der Steigerung des Verkehrs ungeahnten Aufschwung. Der übersättigten und krankhaft nach Reizmitteln verlangenden Lesesucht kam Frédéric Soulié (gest. 1847) frühzeitig entgegen, indem er das Gräßliche und Immoralische in romantisches Dunkel kleidete. Neben Dramen und Melodramen, die fast spurlos vorübergingen, lieferte er namentlich in den Mémoires du diable (einer Nachahmung Le Sage's) ein schon in der Conception mit unaussprechlichen Blasphemien erfülltes und den Unterschied zwischen Tugend und Laster verwischendes Romanwerk. Eugène Sue (gest. 1857) überbot ihn mit verbrecherischer Tendenzdichtung, welche direct auf den Umsturz der bestehenden Ordnung abzielte. Zunächst geschah dieß in den sogenannten Seeromanen Kernock le pirate (1830), La Salamandre (1832), Histoire de la marine française sous Louis XIV (1835—1837) u. a.; dann folgten Latréaumont (1837), Jean Cavalier ou les Fanatiques des Cévennes (1840) und anderes gewöhnliches schlüpfriges Lesefutter, hierauf aber mit plötzlichem Umschwunge die sogenannten „Sittenromane", welche durch grelle Ausmalung sittlicher Verderbniß gefallen sollten: Mathilde ou Mémoires d'une jeune femme (1841, 6 vols. [Corruption der Aristokratie]), Mystères de Paris (1842, 10 vols. [Lasterhaftigkeit der Bourgeoisie]), Le Juif errant (1844—1845, 10 vols. [gegen die Jesuiten]), Martin l'enfant trouvé (1847, 12 vols. [„freie Liebe"]), Les sept péchés capitaux (1847 à 1849, 16 vols. [die socialen Theorien Fouriers]). Die Mystères du peuple ou Histoire d'une famille de prolétaires à travers les âges (1849 à 1857, 16 vols.) wurden durch den Assisenhof zu Paris als unmoralisch unterdrückt, aber zu Brüssel neu gedruckt. Eine andere Richtung dieser Romandichtung, die sogen. realistische, schritt ohne sensationelle Effecthascherei und unklare Phraseologie zur Ausmalung der brutalsten Wirklichkeit in möglichst trockenen, aber pikanten Schilderungen. Diese Richtung inaugurirt M. H. Beyle, der unter dem Pseudonym Stendhal schrieb (gest. 1842), zuerst mit der frivolen Chartreuse de Parme (1839), dann mit der Darstellung von Reiseeindrücken (Rome, Naples et Florence en 1817, 1817; Promenades dans Rome, 1827; Mémoires d'un touriste, 1838; ferner mit der merkwürdigen Vie de Rossini, 1824; endlich mit Le Rouge et le Noir, chronique du XIX[e] siècle, 1830. Zum durchgebildeten Roman gestaltet sich der romantische Realismus bei Honoré de Balzac (gest. 1850). Er ist ein Meister in Schilderung des Unedlen, Häßlichen, Gemeinen, wofern es nur nicht alltäglich ist. Seine unter dem Titel Comédie humaine veranstaltete Romansammlung enthält die Scènes de la vie privée (Madame Firmiani, Une fille d'Ève, La femme de trente ans); Scènes de la vie de province u. a. (Eugénie Grandet, Lys de la vallée u. a.); Scènes de la vie parisienne (Splendeurs et misères des courtisanes, Le Père Goriot, La Maison Nucingen u. a.); Scènes de la vie politique (Une ténébreuse affaire u. a.); Scènes de la vie militaire; Scènes de la vie de campagne (Le Médecin de campagne, Le Curé de village); Études philosophiques (La peau de chagrin, La recherche de l'absolu, Louis Lambert, Séraphita); Études analytiques (La physiologie du mariage u. a.). Ueber ihn erhebt sich Prosper Mérimée (gest. 1870), der vollendete Skeptiker unter den Realisten, maßvoller und im Ausdruck vollendeter als seine Vorgänger. Er mystificirte die gelehrte wie die ungelehrte Welt; er betrog die Romantiker in ihrer Sucht nach neuen Theatertheorien mit dem angeblich von ihm entdeckten Théâtre de Clara Gazul, comédienne espagnole (1825), die Hellenisten und enthusiastischen Slavenfreunde mit den angeblich illyrischen Poesien Guzla (1827), die staunenden Literaturforscher der mittlern Zeit mit einer vollständigen Chronique du temps de Charles IX (1829). In seinen elegant geschriebenen Novellen (La Vénus d'Ille, Matteo Falcone, Colomba, Carmen, La dame de pique) ist er dem Inhalt nach ganz stereotyp. Seine historischen Arbeiten (Histoire de Don Pèdre I, roi de Castille, 1843; Essai sur la guerre sociale, 1841 [Catilina in Rom]; Les Cosaques d'autrefois, 1865) sind weniger vollendet. Schlimmer wegen der sorgsamen Verhüllung des Giftes und der einschmeichelnden Darstellungsgabe wirkte wo möglich die idealistische Richtung des Sensationsromans, an der Spitze George Sand (Aurore du Devant [gest. 1876]) mit ihren 80 Romanen und 20 Theaterwerken, die Histoire de ma vie, Dialogues, Voyages nicht mit eingeschlossen. Sie erhebt im Anschluß an ihre eigenen Lebensschicksale die Frauenemancipation zum Lebensideale und sucht ihr in dreifacher Richtung Ausdruck

zu geben. Die erste Periode beginnt 1832 mit Indiana, die Verherrlichung der schlechthin siegreichen und schrankenlosen Liebesleidenschaft; in diese Periode fallen Jacques Mauprat, André, Pauline, Lélia. Die zweite Periode (seit 1840) nimmt zum Hintergrunde die socialistischen Ideen Lamennais' und Pierre Leroux's (Le Compagnon du tour de France, Spiridion, Les sept cordes de la lyre, Consuelo, La comtesse de Rudolstadt [letzteres eine Vergötterung der Musik und des slavischen Mysticismus]). Communistisch sind bereits Le Meunier d'Angibault und Le péché de M. Antoine. Die Orgien des Jahres 1848 unterbrachen diese tief entsittlichten Träumereien. Es erschienen nun Phantasiestücke und Räuber- und Piratengeschichten (Jeanne, François le Champi, La mare au diable, La petite Fadette). Sie liquidirte jetzt mit dieser delirirenden Poesie in Histoire de ma vie und in dem Skandalroman Elle et Lui, auf welchen der Bruder des verstorbenen Musset mit dem Pamphlete Lui et Elle antwortete. Aus dem Schmutze dieser Liquidation erhob sich G. Sand nur, um in der dritten Periode ihre Frauenwelt als das Opfer der krankhaften Sentimentalität und ihre Heilung durch die Männer der fortgeschrittenen Cultur darzustellen (Jean de la Roche, La confession d'une jeune fille, Valvèdre, Mademoiselle la Quintinie [gegen Octave Feuillet's ernstere Aspirationen], Sibylle, Marquis de Villemer, Le roman d'un jeune homme pauvre, Malgré tout, Césarine Dietrich, Soeur Jeanne). Die Sand'sche Theaterpoesie war ähnlich wie die Dumas'sche bloß eine Dramatisirung der Romanscenen. Wenn man bedenkt, daß der Cult dieser Romanideale ein europäischer wurde und in entscheidender Weise die Romandichtung der Anglosachsen, der Germanen und der Slaven beeinflußte, so darf man dieser Idealisirung der niedrigsten Leidenschaften mehr als irgend einer andern literarischen Erscheinung die internationale Revolution, die mit dem Ende der romantischen Epoche (1848) in ungeahnte Weiten sich ausdehnt, zuschreiben.

7. Unter die schlimmsten Wirkungen dieser ausgearteten Romantik muß die Entsittlichung des Volksgeschmacks gezählt werden, welcher gewöhnt wurde, in der Literatur nur einen mehr oder weniger ehrbaren Zeitvertreib, ein Mittel gegen die geisttödtende Langeweile, aber nicht mehr den Ausdruck großer und erhebender Gedanken zu sehen. Dieser Abwendung von allem ernstern Geistesleben kam die sogenannte Wissenschaft entgegen in der **romantischen Fälschung der Geschichte** und der Gesellschaftswissenschaft, d. h. derjenigen Wissensgebiete, welche der revolutionären Tagespolitik zuerst offen standen. Der Vorläufer der Geschichtsfälschung wurde der Politiker Adolph Thiers (gest. 1877). Er begann mit seinem Freunde Mignet nach ihrer Uebersiedlung nach Paris, jeder für sich, eine Histoire de la révolution. Während der letztere sein zweibändiges Werk bis zum Jahre 1815 führte und die Revolutionsbewegung gleichsam auf die Hauptformeln des constitutionellen Liberalismus zurückführte, idealisirte ersterer in zehn Bänden (bis 1800), bei leichter, klarer Erzählungsweise und bei glänzender Behandlung der diplomatischen, finanziellen und militärischen Geschichte, das Werk der Revolution so geschickt, daß ihm der lauteste Beifall der Opposition zufiel und er zu deren Führern erkoren wurde. Im Kampfe gegen die Regierung Karls X. stand Thiers in erster Linie; er war der Verfasser der Julimanifeste und nahm neben Guizot die ersten zehn Jahre der Julireigerung hindurch die leitende Stelle bei der innern und äußern Politik ein. Nach der Aenderung der äußern Politik durch Guizot (1840) kehrte er zu seinen historischen Arbeiten zurück und vollendete in zwanzig Bänden die Histoire du Consulat et de l'Empire (1845—1862, bis zu Napoleons I. Tode). Mit vollendeterer Klarheit sind die großen militärischen Actionen nicht dargestellt worden; leider dient aber auch hier die Idealisirung der kaiserlichen Gloire und die Nichtbeachtung der durch Napoleons Kirchenpolitik hervorgerufenen innern Zersetzung nur der revolutionären Tendenz des Juliconstitutionalismus. Wie früher aus der Revolution, so machte Thiers jetzt aus dem Kaiser eine Legende, deren Einwirkung auf die Politik des zweiten Kaiserreiches eine noch schlimmere und verantwortungsschwerere wurde, als auf alle früheren Regierungen. Die Kritik, welche das Werk durch d'Haussonville, Lanfrey, Taine erfuhr, konnte das hier gezeichnete Bild des Kaisers nur schwer auf die richtigen Umrisse zurückführen. Als Politiker gehörte Thiers von 1830—1877 fast allen politischen Versammlungen der constitutionellen Monarchie, des zweiten Kaiserreiches, der zweiten und dritten Republik an. Seine zahlreichen, auch durch den Druck veröffentlichten Reden, wie seine vielen politischen Gelegenheitsschriften zeigen ihn als Meister der parlamentarischen Politik und Taktik: als Redner ist Thiers an klarer, einfacher, geistreicher Auseinandersetzung der schwierigsten Probleme nicht übertroffen worden. In künstlicherem, den classischen Vorbildern nachgebildeten Stile sind die Geschichtswerke von F. A. M. Mignet (gest. 1883) geschrieben (Hist. de la Révolution française de 1789 à 1814, 1824; Notices et mémoires historiques, 1843; Négociations relatifs à la succession d'Espagne, 1836—1844; Antonio Perez et Philippe II., 1845; Vie de Franklin, 1848; Hist. de Marie Stuart, 1850; Charles-Quint, son abdication, son séjour et sa mort au monastère de Juste, 1854; Rivalité de François I. et de Charles-Quint, 1875, u. a., die bei aller Pragmatik doch nur Mignet's Ansicht von der Revolution rechtfertigen sollen). Bemerkenswerth ist, daß von der Geschichte der Revolution in Deutschland sechs verschiedene Uebersetzungen existiren. Eine Stufe tiefer steht die Geschichtschreibung Jules Michelet's (gest.

1876); statt der Pragmatik zeigt diese eine von dichterischem Subjectivismus eingegebene Darstellung, welche nur zu oft bei den Ereignissen den Schein mit der Wirklichkeit verwechselt. Michelet's Stil ist geistvoll, mitunter aber auch banal, voller Anspielungen, und daher oft abrupt. Er begann 1826 mit den Tableaux synchroniques de l'histoire moderne und mit der Uebersetzung von Vico's Principj di una scienza nuova, indem er das Buch abkürzte und in seiner Weise interpretirte. Im J. 1831 folgte die nach Niebuhr gearbeitete Histoire romaine: République; dann erschienen von ihm noch zwei die französische Geschichte behandelnde Elementarschriften und 1837 die von Grimm beeinflußten Origines du droit français, cherchées dans les symboles formules du droit universel, welche in oft unklarer und bizarrer Weise alle Rechtsformalitäten früherer Zeit aus Kirche, Staat, Gemeinde, Familie zusammenstellen. Die Mémoires de Luther sind ähnlich wie Vico's Principj in phantastischer, unhistorischer Weise umgearbeitet. Seine Sympathie für die Demokratie zog ihm jetzt vielfache Anfeindungen zu; er rächte sich durch Des Jésuites (mit Quinet, 1843), Du prêtre, de la femme et de la famille (1845) und Du peuple (1846). Sein Hauptwerk Histoire de France (1833—1866, 18 vols.), dem wie allen seinen geschichtlichen Arbeiten Mangel an Genauigkeit und Kritik vorzuwerfen ist, zeigt von den ersten bis zu den letzten Bänden immer größere Entartung, welche bei der Verherrlichung der Pöbelherrschaft endigt. Die Fortsetzung der Histoire de France in der Histoire de la Révolution (7 vols., 1847—1853, bis zum Sturze Robespierre's [1794]) stellt die Ereignisse, unter systematischer Herabsetzung der leitenden Persönlichkeiten, als den Ausfluß der Massenaction des Volkes für seine Ideale dar; in den nach seinem Tode veröffentlichten Origines des Bonapartes (3 vols.; dazu Les Soldats de la Révolution, 1878; Mémoires [über seine Jugend]) wird der napoleonische Militarismus in seinen Anfängen und in seiner Entwicklung als „ein Handwerk, eine Industrie" behandelt. Bei den 1840 entstandenen Discussionen über die Unterrichtsfreiheit that sich Michelet durch seine fanatischen Declamationen gegen den Jesuitenorden hervor, in Folge deren er von den Vorlesungen an der Sorbonne ebenso, wie Quinet und wie Lenormant, der die kirchliche Disciplin und die Auctorität des Papstthums vertheidigte, suspendirt wurde. Nach Niederlegung seines Amtes (1851) wandte sich Michelet ganz seinem naturwissenschaftlichen Dilettantismus zu und schrieb phantasiereiche Monographien (L'Oiseau, 1856; L'Insecte, 1857; La Mer, 1861; La Montagne, 1868; daneben L'Amour, 1858; La Femme, 1859; La Sorcière, 1862, welches letztere Buch beschlagnahmt wurde). Kaum Ein Schriftsteller der neuern Zeit ist so viel gelesen worden, wie Michelet. Anders als er verfuhr sein Freund Edgar Quinet (gest. 1875), indem er nicht auf willkürlich decorirtem Hintergrunde die Kleinmalerei übte, sondern durch Anhäufung von Thatsachen und Begebenheiten seine Ideen als historische Wahrheiten zu erweisen suchte. Quinet war ein in hegelianischem Pantheismus sich gefallender Ideologe, der eifrig die „politische und religiöse Reaction" bekämpfte. Er begann mit der Darstellung seiner Hegel'schen Geschichts- und Weltanschauung in den Tablettes du Juif errant (1823) und bearbeitete später Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte (1827), denen er eine Einleitung ähnlichen Charakters beigab. In Le Génie des religions (1842), das auf dem Leben Jesu von Strauß beruht, und Le Christianisme et la Révolution (1845) wird die Religion als Hilfsmittel zur Erhaltung der bürgerlichen und staatlichen Gesellschaft dargestellt. Gleichzeitig mit diesen Schriften veröffentlichte er eine Reihe seiner Vorträge am Collége de France unter verschiedenen Titeln, welche seine Gesinnung hinreichend kennzeichnen: De la Liberté de discussion en matière de religion; L'Ultramontanisme ou la Société moderne et l'Église moderne; L'Inquisition et les Sociétés secrètes en Espagne u. a. In Folge davon ward er 1846 seiner Stelle enthoben und begann nun im Geiste der Opposition und des Umsturzes eine literarische Thätigkeit, wegen der er 1852 aus Frankreich verbannt wurde. Die unfreiwillige Muße benutzte er zur Abfassung vieler Schriften, welche unter den verschiedensten Formen den Umsturz der politischen und später auch der gesellschaftlichen Ordnung predigen (unter Anderm: Marnix de Ste. Aldégonde, 1856; La Révolution religieuse au XIXe siècle, 1857; Histoire de mes idées, 1858; Merlin l'enchanteur, 1860; Pologne et Rome, 1863; La Révolution, 1865, 3 vols.; La Création, 1870, ein Phantasiestück voll crasser Unwissenheit; L'Esprit nouveau, 1875). Als ausgesprochener Vertheidiger und Lehrer des Socialismus trat dann Louis Blanc (gest. 1882) erst auf französischem Boden mit Organisation du travail (1840), der Histoire de dix ans 1836—1840 (1841—1844, 5 vols.) und der Histoire de la révolution française (1847 à 1862, 2 vols.), später in der Verbannung u. A. mit dem Appel aux honnêtes gens (1849), der Flugschrift L'état et la commune (1865) und der Histoire de la révolution de 1848 (1870, 2 vols.) auf, lauter Schriften, welche im Stil des Agitators gehalten sind. Endlich bleibt für die romantische Geschichtschreibung noch hinzuweisen auf A. Tenaille de Vaulabelle's (gest. 1879) Histoire des deux Restaurations (bis zum Sturze Karls X.), die trotz sehr eingehender Forschungen doch wegen systematischer Feindseligkeit gegen die Bourbonen ohne Werth ist; ferner auf Lamartine's Histoire des Girondins (1847, 8 vols.), Histoire de la Restauration (1851—1863, 6 vols.), Histoire des Constituantes (1854, 4 vols.), Histoire de la Tur-

quie (1854—1855), Histoire de la Russie (1855—1856) u. a., sämmtlich finanzielle Speculationen und Phantasiestücke; endlich auf die ausführliche Histoire de France von Henri Martin (1833—1836, 15 vols. [bis 1789]), deren mysticistischer Naturalismus in der Schrift De la France, de son génie et de ses destinées (1847) seine Rechtfertigung finden soll.

Der nämliche Geist der Auflehnung zeigte sich auch in den Schriften über Socialwissenschaft, welche aus den Kreisen der Romantik hervorgingen. Die socialistische Gesellschaftswissenschaft ist in ihrer Entwicklung bezeichnet durch die Namen Gracchus Baboeuf, Étienne Cabet (gest. 1856), Cl. H. de Saint-Simon (gest. 1825), August Comte, endlich S. Proudhon (s. d. Artt. Communismus und Socialismus).

VII. Die Kritik. Die letzten Ausläufer der Romantik verlieren sich schnell nach dem 2. December 1851 und mit der ersten Glorie des zweiten Kaiserreichs (1854, Krimkrieg). Die Revolution gefiel sich im neuen Glanze des Cäsarismus, und die Schranken, welche eine im politischen Interesse arbeitende Präventivcensur aufrichtete, hinderten nicht, daß zwei Strömungen in der Literatur die Oberhand gewannen: nach oben eine geduldete unmoralische und sensualistische Dichtung, nach unten eine satirische Travestie der Geschichte und Literatur, voll Anspielungen auf die Zeitgeschichte. Der österreichisch-französische Krieg und die Rückwendung des Kaiserreiches zum revolutionären Liberalismus befestigten die letztere, sogenannte kritische Richtung, und dieselbe gewann mit dem Sturze des Kaiserreichs in der dritten Republik unter Thiers (1870) nach vorübergehender Zurückdrängung der unmoralischen Literatur wieder die Oberhand.

1. Wie sich an Sainte-Beuve zeigt, bahnte die Romantik selbst den Weg zur Kritik in einer Reihe von Uebergängen zunächst durch Neubelebung der sprachlichen und literarischen Kritik. In chronologischer Folge ist zunächst zu nennen Henri Patin (gest. 1876) mit seinen sorgfältigen Studien über die Antike (Mélanges de littérature ancienne et moderne, 1840; Études sur les tragiques grecs, ou Examen critique d'Eschyle, de Sophocle, d'Euripide, précédé d'une histoire générale de la tragédie grecque, 1841—1843, 3 vols.; Etudes sur la poésie latine, 1869, 2 vols.; Discours et mélanges littéraires, 1876). Auf ihn folgte der geistreiche, aber ziemlich oberflächliche Philarète Chasles (gest. 1873), der die Literatur fast aller Länder kannte, aber nur für die periodische Literatur arbeitete, mit seinen wenig interessanten Mémoires (1876—1878) und zwölf Bänden seiner gesammelten Artikel (1847 bis 1877). Dann kommt Saint-Marc-Girardin (gest. 1875) mit seinem Cours de littérature dramatique (4 vols., 1843 ss.) und den Schriften J. J. Rousseau, sa vie et ses ouvrages (1875) und La Fontaine et les fabulistes (1867). Der Schweizer Alexander Vinet aus Lausanne (gest. 1847) hat neben protestantisch-theologischen Arbeiten in seiner Chrestomathie française (Bâle 1829—1830, 3 vols. [die Einleitung Précis de l'histoire de la littérature française enthält die Rechtfertigung seiner Theorie]) und in den Études sur Blaise Pascal (1856) den Versuch gemacht, die secundären Dichter vom Ende des 18. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts zu einer neuen Schilderung dieser Epochen zu verwenden. Jules Janin (gest. 1874) hat Romane (z. B. L'âne mort et la femme guillotinée, 1829; La Religieuse de Toulouse, 1850) und eine Sammlung von Feuilleton-Artikeln unter dem pompösen Namen Histoire de la littérature dramatique (1858, 6 vols.) in phantastischer und schwer verständlicher Sprache herausgegeben. Tiefer und ernster, wenn auch stilistisch nachlässiger, ist Gustave Planche (gest. 1857) in den Portraits littéraires; Portraits d'artistes; Nouveaux Portraits littéraires (7 vols., 1836 à 1854). Ferner gehört hierher der Kunstschriftsteller Louis Vitet (gest. 1873) (Eustache Lesueur, sa vie et ses oeuvres, 1843; Monographie de l'Église de Notre-Dame de Noyon, 1845), auch als Dramatiker bekannt (Les Barricades, Les États de Blois, La Mort de Henri III; Etats d'Orléans, 1827 à 1829); François Génin (gest. 1856), Philologe, mehr nach Originalität als nach Zuverlässigkeit und Tiefe strebend (Variations du langage français depuis le douzième siècle, 1845; Récréations philologiques, 1856); Désiré Nisard, Classicist, gegen Janin und Victor Hugo polemisirend, besonders in der Histoire de la littérature française (1844—1861, 4 vols.); Études sur la Renaissance (Erasmus, Thomas Morus, Melanchthon [1855]); Études de critique littéraire (1858) u. a. Études; Quatre grands historiens romains (1874). Indem alle diese Kritiker die früheren Tendenzen der Nationalliteratur vertheidigten, wollten sie auf dem Gebiet der Dichtung, besonders der Romandichtung, den Geist der Romanciers fantaisistes, welche die Novelle mit großem Geschick zur Darstellung der romantischen Ueberschwenglichkeiten benutzten und das Genre der den Franzosen eigenthümlichen Humoristik ausbildeten, wieder erwecken. Charles Nodier (gest. 1844), Stilkünstler, Philologe, Dichter, Novellist, bekämpfte seit der Ode La Napoléone, die ihn in's Gefängniß brachte, mit feinem Humor die wunderlichen Zeitgestaltungen, die er erlebte. Nachdem er erst in Stella ou les Proscrits (1802), Le peintre de Saltzbourg (1803) u. A. Göthe's Werther nachgeahmt hatte, leistete er in ruhigeren Jahren Vorzügliches durch Ausgaben französischer Classiker und den Dictionnaire universel de la langue française (1822); später schrieb er wieder Romane, in denen er vergebens den populären Ton zu treffen suchte. Trotzdem ist Le

roi de Bohême et ses sept châteaux (1830) wohl das beste humoristische Werk der französischen Literatur. Xavier de Maistre (gest. 1852), jüngerer Bruder Joseph de Maistre's, war außerordentlich einfach und fein, heiter und tief; am besten gelangen ihm Charakterschilderungen (Voyage autour de ma chambre, 1794; Le Lépreux de la cité d'Aoste, 1811; Les Prisonniers du Caucase; La jeune Sibérienne, 1825; Expédition nocturne autour de ma chambre, 1825). Der Genfer Lehrer, Maler und Reisende Töpfer (gest. 1846), war immer heiter und humoristisch, selbst in der Melancholie, und wußte seinen Schriften durch leicht hingeworfene Illustrationen besondern Reiz zu verleihen (La bibliothèque de mon oncle, 1843; Voyages en zigzag, 1844; Nouvelles génevoises, 1845; Rose et Gertrude, 1845; Nouvelles voyages en zigzag, 1854). Die spätere Frau Emile de Girardin (gest. 1855) begann ihre Laufbahn noch vor ihrer Verheiratung als Delphine Gay mit den vielgelesenen, zum Theil patriotischen Essais poétiques (1824 à 1826); später schrieb sie Romane und Theaterstücke; großen Erfolg hatten die Lettres parisiennes, welche sie 1836—1848 unter dem Namen eines Vicomte de Launay in der Presse veröffentlichte. Theophil Gautier (gest. 1872) verschwendete sein Talent hauptsächlich als Mitarbeiter an Zeitschriften; daneben gab er Gedichte, Romane und Reisebeschreibungen heraus. Er betheiligte sich lebhaft am Kampf gegen die alte Schule, führte als Liebhaberei entschiedenen Kampf gegen die Tragödie, die er eine literarische Monstruosität nannte, und setzte sich über sittliche Forderungen im Geist Voltaire's hinweg. Er gilt als Lyriker und Novellist ersten Ranges und Stifter einer eigenen Schule, die am meisten seine Émaux et camées (1852) bewundert. Zu nennen sind außerdem das Gedicht La comédie de la mort (1838), die Charakteristik französischer Schriftsteller des 16. und 17. Jahrhunderts u. d. T. Les Grotesques (1844), Histoire de l'art dramatique en France (1859, 6 vols.), Le Capitaine Fracasse (1863), Histoire du romantisme 1830—1868 (1868) u. v. A. Alphons Karr (geb. 1808) ist in Folge seiner Lebensschicksale mehr der Satire als dem Humor zugethan und hat ebenso wie seine Tochter Terese eine unübersehbare Menge von Zeitungsartikeln und Romanen verfaßt, ohne je die Form des Feuilleton zu verlassen. In neuester Zeit ist er auch als Culturkämpfer in den Gaietés romaines (1870), Dieu et Diable (1875), Le crédo du jardinier (1875) aufgetreten. Jules Sandeau (geb. 1811) hat die erste Hälfte seines Namens der Madame Du Devant, die ihn zur Schriftstellerei verleitete, geliehen und ist nur wegen der Menge seiner auf ganz gewöhnlichem Niveau stehenden Romane bemerkenswerth; seine Komödien sind kaum nennenswerth. Emil Souvestre (gest. 1864) ist fein in der Darstellung und in der Charakterzeichnung; in seinen Romanen tritt die philosophirende Schilderung des Gegensatzes zwischen arm und reich als „Moral" hervor; seine Theaterdichtungen zeigen vorwiegend die niederen Stände als Helden der Moral.

Noch weniger als in der lyrischen und erzählenden Dichtung kam im Drama die christliche Anschauung zum Ausdruck. Der bedeutendste Dramatiker, welcher in die Reaction gegen die Romantik eintrat und die classischen Traditionen wieder auffrischte, war François Ponsard (gest. 1867). Sein erstes Drama, Lucrèce, das 22. April 1843 aufgeführt wurde, hatte ungeheuern Erfolg, und da Victor Hugo zur selben Zeit mit seinem letzten Stücke Les Burgraves durchfiel, kann jener Tag als das Ende der romantischen Schule bezeichnet werden. Seitdem stellte man die Ponsardistes den Hugolâtres entgegen, und die modern classischen Stücke wurden allgemein vorgezogen, ohne daß ihr poetischer Werth hoch anzuschlagen wäre. Großes Aufsehen machten von Ponsards Stücken noch Charlotte Corday (1850), Le lion amoureux (1866), Galilée (1867). Ernest Legouvé, der Verfasser der Histoire morale des femmes (1848), der Causerien Les Pères et les Enfants au XIX^e^ siècle (1867—1869), des Romans Béatrix ou la Madonne de l'art (1860) und des Petit traité de lecture à haute voix, schrieb theils allein, theils in Verbindung mit Scribe eine große Reihe von Schauspielen, die sehr beliebt wurden, und von denen seine Médée in allen Hauptstädten Europa's aufgeführt wurde. Der unglückliche Selbstmörder Leon Laya (gest. 1872) erlangte großen Erfolg durch einfach gehaltene Komödien, deren Namen schon auf seine Geistesrichtung schließen läßt (La Liste de mes maîtresses, 1828; Je connais les femmes, 1840; Un Mari du bon temps, 1841; Une Maîtresse anonyme, 1842; Les jeunes gens, 1855; Les Pauvres d'esprit, 1856 u. v. a.). Camille Doucet ahmte in seiner Charakterschilderung (Baron de Lafleur, Fruit défendu, Considérations, Ennemis de la Maison) die alte Komödie nach. Die Versuche Henri Murger's (gest. 1860), in den Scènes de la vie de Bohême (1851) das heitere Sensationsdrama, in den Nuits d'hiver die humoristische Erzählung neu zu beleben, sind in Folge seiner trostlosen Lebensschicksale nur zum Theil zum Abschluß gelangt. In den Dichtungen Joseph Autran's (gest. 1877), dem Dichter Marseille's, zeigt sich tiefes Naturgefühl und Schönheit des Stiles, weniger dramatische Kunst in Fille d'Eschyle und epische Kunst in Milianah, einer Episode des afrikanischen Krieges.

2. Wie richtig Destouches' Satz war: „Die Kritik ist leicht, die Kunst schwer", tritt in den „neuen" Tendenzen, namentlich der vier **Hauptkomiker** der kritischen Epoche hervor: E. Augier, Octave Feuillet, Alexander Dumas Sohn und Victorien Sardou, die sämmtlich nach vorübergehender Reaction, entgegen der von Pon-

sard angebahnten größern Besonnenheit, zuletzt die revolutionäre Gleichmacherei in ihren Darstellungen predigen und die Komödie zu einer Schule der Corruption gestalten. Emil Augier hat in seinen versificirten Komödien (im Anschluß an A. de Musset), im Cygne, Joueur de flûte (nach humoristisch-antiken Phantasien), in Gabrielle, Jeunesse, Paul Forestier, Diane die Sittenkomödie, in den besseren Prosakomödien (Gendre de M. Poirier, Ceinture dorée, Mariage d'Olympe, Lionne pauvre) die Corruption der Geld- und Standesaristokratie, das Herabsinken der Bourgeoisie auf die tiefsten Stufen des sittlichen und socialen Elends, in Effrontés, Maître Guérin, Contagion die Geld- und Bereicherungssucht, die Schule der sittenlosen Corruption, im Fils de Giboyer, Lions et Renards, Jean de Thommeray die schamlosesten Anklagen gegen die Katholiken und Jesuiten, endlich in Madame Caverlet die Apologie der Ehescheidung und in den Fourchambault die wüsteste Ausschweifung auf die Bühne gebracht. Alles und Alle sind zuletzt bei ihm entschuldigt. Derselben Richtung folgen mit mehr Vorsicht und weniger Energie Feuillet, mit der Vorliebe für die gewaltsame, oft wilde Lösung Dumas, mit bewußter, mehr spielender Tendenz Sardou. Stellt man neben Sardou noch seine Nachahmer Theodor Barrière (gest. 1877), Meilhac, Halévy, Godinet, Pailleron, so bleibt leider, auch wenn deren bessere Schulung in stilistischer Hinsicht anerkannt wird, das Facit der kritischen komischen Dichtung nur jener sattsam bekannte Frauentypus, „jene Weltfrau, die kokett, leichtfertig, sitten- und charakterlos, nie einen Augenblick nachgedacht und, jedes pflichtmäßigen, sittlichen Handelns bar, nur aus Leidenschaft, Laune und Geistes- und Willensschwäche handelt und lebt". Vereinzelt sind die Versuche Henri de Bornier's (geb. 1825) in seinen Tragödien Dante et Béatrix (1853), La fille de Roland (1875) u. a., denselben Geist zu verbreiten, der sich in seinem Gedicht La Soeur de charité au dixneuvième siècle (1859) ausspricht.

Die **Lyrik** verliert sich in Formhascherei und Versbildung; namentlich sind die sog. Parnassiens im Anschluß an Theophil Gautier (s. o.) bemüht, neue Rhythmen zu erfinden oder alte aufzufrischen, ohne daß dabei an Veredlung des Inhaltes gedacht wird. Eine Erwähnung verdienen Louis Bouilhet (gest. 1869) und Theodor de Banville (geb. 1823), welche beide auch eine Reihe kleiner Komödien schrieben; Charles Baudelaire (gest. 1867), welcher auf dem Parnaß das Groteske und Häßliche suchte; Josephin Soulary (geb. 1815), bei welchem sich das Groteske mit dem Natürlichen seltsam mischt; der Akademiker François Coppée (geb. 1842), welcher in dem Streben nach Formvollendung mit den Jüngern des Parnasses übereinstimmt, in dem Streben nach Gehalt und Leben sie aber weit überragt. Von den beiden Chansonniers Pierre Dupont (gest. 1874) und Gustav Nadaud (geb. 1820) verdient der erstere wegen seiner naturwüchsigen, auch formell vollendeten Land- und Arbeiterlieder besonders genannt zu werden.

Der in allen diesen Erscheinungen sichtbare Abfall vom Idealen erhält in dem **Roman** dieser Periode einen unaussprechlich gemeinen und verkommenen Hintergrund. Von den Realisten (auch Naturalisten wegen der Schilderung des Menschen als eines höhern, von der Sensation lebenden Thieres genannt) leisten Gustav Flaubert (gest. 1880), die Gebrüder Goncourt (Edmond und Jules [gest. 1870]), Emil Zola, Alphons Daudet in der Darstellung des Niedrigen und Ekelhaften kaum Denkbares. Zola schildert in einem Romancyklus von zwanzig Bänden, Les Rougon-Macquart, von denen seit 1871 zehn erschienen sind, und von denen der siebente über 50, der neunte gegen 90 Auflagen erlebt hat, alle Tugenden und Laster als instinctive Kundgebungen des Menschen, welche in ererbter Beschaffenheit des Bluts und der Nerven ihren Grund haben; dabei hat er alle Schranken des Geziemenden niedergeworfen und dem Unflätigen einen solchen Spielraum gewährt, daß eine Steigerung, wie sie sich seit dem ersten Bande zeigt, nicht mehr denkbar ist. Letzterer, dessen Scandalromane unter dem zweiten Kaiserreiche eine politische Rolle spielen konnten, hat in dem Versuche, sich über das Thierische zu erheben (Le Nabob, 1877; Les Rois en exil, 1879), gezeigt, daß es aus dieser Denk- und Anschauungsweise keinen Ausweg gibt. Dieß gilt auch von den Idealisten, an deren Spitze Edmond About (gest. 1885), der bekannte, erst napoleonische, dann republikanische, dann radicale Politiker steht. Er erhielt mit seinen hübschen Erzählungen viel Beifall; sein Roman d'un brave homme (1880) aber, welcher gegen die scandalösen Erfolge Zola's gerichtet war, fand keinen Anklang. Schon 1858 begann er mit der Schrift La question romaine den Krieg gegen die „Ultramontanen", den er seitdem als Chefredacteur des Journals Le XIX^e^ siècle eifrig fortsetzte. Emil und Alexander Erckmann-Chatrian verherrlichten das Elsässer Leben im Sinne des Liberalismus. Der Genfer Victor Cherbuliez (geb. 1828) und die Pariserin Henry Gréville Durand (pseudon.) arbeiten im Geiste About's und entnehmen ihre Stoffe mit Vorliebe dem Auslande, sind aber ohne christlichen Fond und sittliche Ideale. Man begreift, warum der Kritiker dieser Richtung, der Realist P. Bourget (geb. 1851), aus der Schule Zola's, in seinen jüngst erschienenen Essais de psychologie contemporaine (1884) über den Nihilismus und Pessimismus der heutigen Jugend in erschütternde Klagen ausbricht und als „die intellectuelle Krankheit", welche das gegenwärtige Geschlecht verzehre, „die Vertrocknung aller Quellen der Moralität" beklagt. „Wer wird uns die göttliche Kraft der Freude in der Anstrengung und Erhebung, wer die Hoffnung im Kampfe wiederbringen?"

Daß auch auf dem Gebiete der Literaturgeschichte und der historischen Studien die Kritik keine Besserung anbahnt, liegt zum Theil in ihrem abstract wissenschaftlichen, zum Theil in ihrem ungläubigen und antichristlichen Charakter. Zu nennen sind die Forschungen des älteren Champollion (gest. 1832), Eugen Burnouf's (gest. 1852) und (des Deutschen) Jules Oppert über die älteren Orientsprachen, und die über die französische Sprache von Gaston Paris (geb. 1839) (Études sur le rôle de l'accent latin dans la langue française; Histoire poétique de Charlemagne, 1866; Les contes orientaux dans la littérature française du moyen-âge, 1875), von Charles Aubertin (Origines de la langue et de la poésie françaises, 1875; Histoire de la langue et de la littérature françaises au moyen-âge, 1876—1879, 2 vols.), von Louis de Loménie (gest. 1878) (Beaumarchais et son temps, 1858; La comtesse de Rochefort et ses amis, 1871; Esquisses historiques et littéraires, 1878; Les Mirabeau, 1879), von Arsène Darmesteter (geb. 1846), von August Brachet (Grammaire historique de la langue française, 1867; Dictionnaire étymologique de la langue française, 1870) und vor Allem von Emil Littré (gest. 1883), der bis kurz vor seinem Tode (er starb nach Empfang der heiligen Taufe und voller Aussöhnung mit der Kirche) das anerkannte Haupt der Positivisten blieb und deren Ideen im Anschluß an August Comte wissenschaftlich zu begründen als seine Lebensaufgabe ansah. Er begann mit einer Uebersetzung der Oeuvres d'Hippocrate (1839—1861) und Pline (1848—1850), schuf mit Robin das Dictionnaire de médecine, de chirurgie etc. (14. Aufl. 1877) von Nysten in positivistischem Sinne um, übersetzte in La poésie homérique et l'ancienne poésie française den ersten Gesang der Ilias in die Sprache der Trouvères (1847) und später Dante's Hölle metrisch in die Langue d'oïl des 14. Jahrhunderts (1879), bearbeitete aus der französischen Literaturgeschichte die Histoire de la langue française (1862), legte sein positivistisches System in Auguste Comte et la philosophie positive (1863) und La Science au point de vue philosophique (1873) nieder und fand inmitten einer rastlosen Thätigkeit auf ganz verschiedenen Gebieten noch Zeit, die Vie de Jésus (1839) als Uebersetzung nach Strauß herauszugeben. Sein Hauptwerk aber ist das Dictionnaire de la langue française (1863—1872, 4 Bde., Supplem. 1878), welches nicht weniger als eine zwanzigjährige Vorbereitung erforderte und ohne Frage, nach dem Vorbilde der Arbeiten der Gebrüder Grimm, für die französische Sprache das umfassendste und kritisch bedeutsamste Werk geworden ist. Dasselbe enthält die Nomenclatur aller Worte, selbst der Provinzialdialekte, mit Etymologie und Belegen aus den Schriftstellern der letzten sieben Jahrhunderte, so daß man die genaue Geschichte der Wörter, ihrer Modificationen, der Sprichworte, ihrer historischen Bildung ꝛc., sowie der Aussprache der Worte und ihrer Veränderungen übersichtlich vor sich hat. Auch im Dictionnaire verläugnete Littré seinen Standpunkt nicht. Schwerlich wird er in seiner Diction an Kürze, Kraft, Klarheit und Schärfe übertroffen. Ueber Littré hinaus, auf das Gebiet der vergleichenden Sprachforschung eingehend, arbeiteten u. A. Emil Egger, Michel Bréal und Fr. Baudry. Als Kunstkritiker bahnbrechender Art seien erwähnt: Charles Blanc (geb. 1813), Eugen Fromentin (gest. 1876) und Beulé (gest. 1876).

Unter den neueren Literaturhistorikern sind noch anzuführen: Alfred Nettement, Charpentier, Mennechet, Géruzez, Demogeot und Paul Albert (gest. 1880). Den im Sinne der negativen Kritik arbeitenden Geschichtsforschern ist anzufügen Victor Duruy, der eine große Reihe von Handbüchern über französische und fremde Geschichte in rationalistischem Sinne verfaßt hat und gegenwärtig die Publication von Geschichten der verschiedenen Länder leitet. Pierre Lanfrey (gest. 1877) hatte sich die kritische Revision der Thiers'schen Kaiserlegende zum Vorwurf genommen und dieselbe in einem nicht vollendeten Werke (Histoire de Napoléon I., 5 vols., bis zu den Vorbereitungen des russischen Feldzuges) in republikanischem Sinne consequent durchgeführt. Das Buch beschäftigt sich weniger mit der Kriegsgeschichte, als mit der innern Verwaltung, und zeigt an zahlreichen Einzelheiten, daß eine Regierung, welche die Außenwelt durch ihren Glanz blendete, im Innern das Land elend und unglücklich machte. Die früheren Werke Lanfrey's: L'Église et les philosophes du dix-huitième siècle (3. Aufl. 1879), Histoire politique des papes (1860 [auf den Index gesetzt]) u. a. sind kirchenfeindlich und kritisch sehr mangelhaft und oberflächlich. Wir schließen mit dem Hinweis auf den Akademiker H. Taine (geb. 1828), der die Gesellschaftswissenschaft, die Politik, die Kunst und die Philosophie des engern Literaturgebiets nach dem einheitlichen Gesichtspunkt der positivistischen Kritik beherrschte. Seine letzte, erst 1884 beendete Arbeit Les Origines de la France contemporaine (3 vols., 1. Theil L'ancien Régime, 2. Theil La Révolution) ist die Frucht einer so staunenswerthen kritischen Forschung, daß das Werk dem Culte der Revolution in den zunächst betheiligten Kreisen, man darf wohl sagen, den Todesstoß gegeben hat. Wer Tocqueville's Ancien Régime et la Révolution gelesen, welches denselben Gegenstand behandelt, wird hier dessen Grundanschauungen nach mancher Seite hin verbessert sehen. Taine's kritische Kunst besteht darin, daß er bei jeder geschichtlichen Periode, welche er schildern soll, zunächst thatsächlich die socialen Zustände der fraglichen Zeit in allen ihren wesentlichen Erscheinungen feststellt und sie zum Maßstab des kritischen Urtheils über Kunst, Literatur und Geschichte nimmt. Handelt es sich

um eine hervorragende Persönlichkeit, so sieht Taine seine erste Aufgabe darin, mit dem äußersten Aufgebot thatsächlicher Kritik „die Alles meisternde Anlage“ des Charakters festzustellen und nachzuweisen, wie dieser Grundzug unbewußt das gesammte Leben und Wirken beeinflußt hat. Freilich übersieht er dabei die Modification, welche die Grundrichtung des Wirkens durch die tausendfach von außen sich geltend machenden Einflüsse und durch innere Inconsequenz oder Fortbildung empfängt. Wenn man ihm deßhalb vorwirft, daß seine Schlüsse zu starr und dogmatistisch erscheinen, so ist dieß im Grunde nur der Fehler des positivistischen Materialismus überhaupt. Taine geht von Hypothesen aus, welche er nachträglich verificiren muß. Ihm fehlt bei seiner umfassenden und unübertroffenen Kritik der allein zuverlässige Grund der absolut sichern Wahrheit. Er selbst ist dafür der sprechendste Beweis. Seine „allmeisternde Anlage“ ist die Logik und die positivistische Dialektik, welche seinen Arbeiten trotz der größten Mannigfaltigkeit des Inhalts eine strenge Uniformität gibt. Als Zögling der École normale gewann er den Doctorgrad mit einer These über die Fables La Fontaine's (1853), in denen er ein vollständiges Bild der Welt und der gesellschaftlichen Zustände zu La Fontaine's Zeit fand. Bei Gelegenheit eines akademischen Concurses schrieb Taine sodann seinen Essai sur Tite-Live (1854), in welchem er nachwies, daß Livius seiner Natur nach ein Redner und nicht ein Geschichtschreiber gewesen, sein Geschichtswerk demnach wesentlich als ein oratorischer Versuch zu behandeln sei. Mit den Philosophes français du dix-neuvième siècle (1856) bekämpfte er den Eklekticismus bei La Romiguière, Royer Collard, Maine de Biran, Victor Cousin und Jouffroy, deren vorletzter ein Gelehrter, Schöngeist, Redner, aber kein Denker gewesen, und deren letzter unreif und unvollendet in allem geblieben, was er unternommen. Er selbst wählte als seinen Führer Condillac mit dessen positivistisch weitergebildetem Sensualismus und philosophischer Methode. Auf diesem Standpunkte schrieb er die Abhandlung De l'intelligence (2 vols.). In einer wöchentlichen Pariser Causerie (Notes sur Paris ou Vie et opinions de M. F. Th. Graindorge, 1867) geißelte er die Laster und Thorheiten der Zeit mit der ganzen Rücksichtslosigkeit eines Yankee. In den Notes sur l'Angleterre (1872), Voyage en Italie (1866) lieferte er vergleichende Studien über die Volkscharaktere. Als Professor an der École des beaux-arts vertrat er in La Philosophie de l'art (1865), La Philosophie de l'art en Italie (1866), L'idéal de l'art (1867), L'art dans les Pays-Bas (1868), En Grèce (1869) u. a. den Gedanken, daß die Verschiedenheit der Kunstideale das Product der socialen Entwicklung, daß die Kunst eine Seele der Gesellschaftswissenschaft sei. Sein neben der Revolutionsgeschichte bedeutendstes Werk Histoire de la littérature anglaise (1864, 4, später 5 vols.) beginnt mit Forschungen über den Charakter der angloſächsischen Rasse und entdeckt in ihm den ganzen Weg, den die literarische Entwicklung nach diesem, dem Volke immanenten Gesetze bis heute genommen. Hier wie in den Essais de critique et d'histoire (1857) zeigt er eine seltene Kraft des Stiles, eine herbe und doch anziehende Beredsamkeit, eine die Studien sorgsam verhüllende Glätte der Darstellung. Jede seiner Ausführungen zeugt von dem ernsten Bestreben, die literarischen und gesellschaftlichen Ideale der Gegenwart in ihrer Nichtigkeit bloßzustellen; Taine überzeugt nicht immer, aber er weckt, wie keiner seiner Zeitgenossen, tiefes Interesse, Nachdenken und Einkehr in sich. Es gibt wohl keinen Schriftsteller, welcher die Kunst der kritischen Schule zu solcher negativen Vollendung gebracht, keinen auch, welcher so sehr die innerste Sehnsucht nach dem Erstehen einer wahrhaft positiven, idealen und christlichen Kritik offenbart und damit der katholischen Schule die neuen Wege gezeigt hätte. Obige Ausführungen bestätigen die allgemeine Wahrheit, daß die Ideen, welche die Literatur eines Volkes beherrschen, wesentlich und unabänderlich sittliche Ideen sind, und daß der Verlauf der Literatur genau ihrem Verhältniß zu den offenbarten Wahrheiten entspricht.

Für alle hier fehlenden näheren Angaben sei noch verwiesen zunächst auf das von den Benedictinern begonnene Sammelwerk Histoire de la littérature de la France, Paris 1733—1856 (Bd. 1—24, bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts reichend); auf die Ausgaben der Anciens poètes de la France von Guessart (8 vols., Paris 1858—1864), der Poètes français von E. Crépet (4 vols., Paris 1861—1862) und besonders auf das umfassende Repertorium von Staaf (La Littérature française depuis la formation de la langue jusqu'à nos jours, 6 vols., Paris 1873). Ferner auf Henry, Histoire de la littérature française, Paris 1811; Peschier, Cours de la littérature française, Stuttgart 1839; Baron, Histoire abrégée de la littérature française, Bruxelles 1851, 2 vols.; Villemain, Cours de la littérature française, 1828; Weiss, Essais sur la littérature française, 1865; ferner die Uebersichten von Demogeot (14. Aufl. 1874) und Géruzez (8. Aufl. 1869). Von Arbeiten über einzelne Theile und Abschnitte sind noch beizufügen: Darstellungen der Literatur im 18. Jahrhundert von Brugière de Barante, Baconnière, Salverte und Victorin Fabre; Ampère, Histoire littéraire de la France avant le XII^e^ siècle, 1839—1840, 3 vols.; Le même, Histoire de la littérature française au moyen-âge, 1841; Villemain, Tableau de la littérature française au moyen-âge en France; dazu Charles Philarète, Tableau de la marche et des progrès de la langue et de la littérature françaises depuis le XVI^e^ siècle jusqu'en 1610 (1828); Louis Livet, Caractères et moeurs littéraires du

dix-septième siècle, 1859; Sayous, Études littéraires sur les écrivains français de la Réformation, Genève 1851, 2 vols.; Fr. Godefroy, Histoire de la littérature française depuis le XVI[e] siècle jusqu'à nos jours, 1859 ss.; Lotheissen, Gesch. der franz. Literatur im 17. Jahrh., 4 Bde., Wien 1877—1884; Ders., Lit. und Gesellschaft in Frankreich z. Z. der Revolution; Moland, Origines littéraires de la France, 1863; Géruzez, Histoire de la littérature française pendant la révolution 1789 à 1800 (1859). Andere Arbeiten s. o. im Text. Neben den dort genannten Portraits littéraires von Sainte-Beuve sind noch anzuführen: Ch. de Remusat, Critiques littéraires et historiques, Paris 1857, 2 vols.; Nisard, Études de critique littéraire, Paris 1858; Barante, Études littéraires et historiques, Paris 1858, 2 vols.; Roche, Histoire des principaux écrivains français, Paris 1858—1860, 2 vols. Ueber einzelne Literaturgattungen sind nachzutragen: Magnin, Histoire des marionnettes, Paris 1862, und dessen Origines du théâtre moderne, Paris 1838; Leroy, Histoire comparée du théâtre et des moeurs en France, Paris 1844; Lucas, Histoire du théâtre français, Paris 1863; Nisard, Histoire des livres populaires, Paris 1854, 2 vols. Für die Bibliographie ist Hauptwerk Quérard's La France littéraire (Paris 1827—1842, 10 vols.) mit der Fortsetzung La littérature française contemporaine (Paris 1841—1857, 6 vols.) und den Supplementen Catalogue général de la littérature française depuis 1840 von Otto Lorenz (1840—1865, 4 vols.). Ein umfassendes, wissenschaftliches Werk in deutscher Sprache ist noch nicht vorhanden. Von den mehr zu Schul- und Unterrichtszwecken bestimmten Büchern mögen hier stehen: Kreissig, Geschichte der franz. Literatur, 4. Aufl. Berlin 1873; de Castres, Grundzüge der französischen Literatur von ihrem Entstehen bis zum Sturze Louis Philipps, Leipzig 1854; Ideler und Nolte, Handbuch der französischen Sprache und Literatur, Berlin 1832 bis 1843, 4 Bde.; J. Schmidt, Geschichte der französischen Literatur seit Ludwig XIV., Leipzig 1872—1875, 2 Bde.; A. Büchner, Französische Literaturbilder aus dem Bereiche der Aesthetik, Frankfurt 1852, 2 Bde.; Schmidt-Weißenfels, Frankreichs moderne Literatur seit der Restauration, Berlin 1856, 2 Bde.; Ed. Arnd, Geschichte der französischen Nationalliteratur seit der Restauration, Berlin 1856, 2 Bde.; Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, Braunschweig 1871; Ebert, Entwickelungsgeschichte der französischen Tragödie, Gotha 1856; Kreissig, Studien zur französischen Cultur- und Literaturgeschichte, Berlin 1865. [Weinand.]

Frassen, Claudius, O. Min., bedeutender Scotist, wurde 1620 in der Nähe von Peronne geboren. Ausgezeichnet durch Geistesanlagen und Frömmigkeit, trat er in den Orden der Observanten zu Peronne und wurde zur Vollendung der Studien nach Paris gesandt. Hier lehrte er dreißig Jahre lang Philosophie und Theologie, wurde 1662 Doctor der Sorbonne, 1682 und 1688 Generaldefinitor des Ordens, in welcher Eigenschaft er den Generalcapiteln zu Toledo und Rom beiwohnte, und starb zu Paris am 26. Februar 1711 im 91. Lebensjahre, nachdem er 74 Jahre eine Zierde seines Ordens gewesen war. König Ludwig XIV. schätzte ihn hoch; der Staatsrath und das Parlament nahmen öfter seine Dienste für specielle Commissionen in Anspruch; Ordenspersonen und Laien suchten ihn als Seelenführer und Rathgeber. Als Frucht seiner lehramtlichen Thätigkeit erschien Cursus philosophiae seu philosophia academica ad mentem subtilis doctoris, ed. 2 in 2 voll. Par. 1668, ed. 4 in 4 voll. Venet. 1767. Das Werk gilt als geistreiche und zuverlässige Darstellung der scotistischen Philosophie. Es folgte dann Scotus academicus seu universa doctoris subtilis dogmata, 4 voll. Par. 1672—1677, 12 voll. Romae 1721, 6 voll. Venet. 1744. Der Auctor erläutert hier die Lehre seines Meisters durch ausgewählte Stellen der Väter, stellt die bedeutenderen Controversen der Schulen klar und fügt einen reichhaltigen Index aller Häresien bei. Eine Art von Einleitung in die heilige Schrift geben die Disquisitiones biblicae, Par. 1682, an welche sich als zweiter Band ein Commentar zum Pentateuch reiht (Disquisitiones in Pentateuchum, ib. 1705). Beide Bände erschienen mit Bereicherungen zu Lucca 1764, Venedig 1781; in letzterer Ausgabe findet sich auch eine Apologie für den Werth der Vulgata. (Vgl. die Lebensskizze in Mémoires de Trevoux, 1812, 104 ss.; Hurter, Nomenclat. lit. II, 626 sq.) [Streber.]

Fraterherren (Brüder des gemeinsamen Lebens, clerici et fratres vitae communis, fratres devoti, volksthümlich auch Collatienbrüder, Gugelherren, Kappenherren), eine in den Niederlanden entstandene religiöse Genossenschaft zur Erneuerung des gemeinsamen Lebens der Cleriker. Zu Deventer (Provinz Overyssel) bestand im 14. Jahrhundert eine Domcapitelsschule für Söhne vermögender Eltern. Gerhard Groote (s. d. Art.), welcher dieser Schule angehört hatte, beschloß nach seiner Bekehrung, einen Theil seines eigenen Hauses zu einer Schule für arme Knaben umzuwandeln, denen er selbst Unterricht ertheilte. Durch Mithilfe seiner Freunde Florentius Radewyns, Brinckerinck, Johann von Kempen u. A. konnte sich die Schule 1372 vergrößern, und die Bürger von Deventer wetteiferten in der Unterstützung des ersten „Fraterhauses". Bald folgte auch die Stadt Zwolle dem guten Beispiele Deventers. Die Schule, welche zu Zwolle unter der Leitung des vortrefflichen Johann Cele und des Dominicaners Matthäus Grabow stand, erhielt den Namen Collegium pauperum clericorum. Nach Groote's Tode (1384) wurde seinem Wunsche gemäß der neuen Stiftung ein mehr klösterliches „Asyl"

beigegeben. So entstand zu Windesheim (s. d. Art.) in der Nähe von Zwolle das durch seine wissenschaftlichen Leistungen berühmt gewordene Kloster der Regularcanoniker vom hl. Augustinus. Die weltlichen Fraterhäuser dienten nunmehr als Vorbereitungsort für das Klosterleben zu Windesheim. Zweimal (1398 und 1467) wurde das Fortbestehen der beiden Fraterhäuser zu Deventer und zu Zwolle durch die Pest bedroht; noch dringendere Gefahr aber brachte ihnen der Kirchenstreit im Bisthum Utrecht (s. d. Art. Zweder). Es entstanden inzwischen neue Fraterhäuser zu Horn (Prov. Nord-Holland) und 1395 zu Amersfoort (Prov. Utrecht). Durch die Mitwirkung der berühmten Gelehrten Alexander Hegius und Rudolf Agricola erfreute sich die Schule von Deventer, an der auch Erwachsene studirten, eines stets wachsenden Aufschwunges. Im Anfang des 16. Jahrhunderts ging die Zahl der Studirenden über sechshundert hinaus, und die Anstalt zählte Männer wie Nicolaus von Cues, Erasmus, Thomas von Kempen u. A. zu ihren Zöglingen. Es waren in der Zwischenzeit viele neue Fraterhäuser errichtet worden, und zwar zu Doesburg (Prov. Gelderland), zu Harderwyk (Prov. Overyssel), 1407 zu Hülsbergen bei Hattem (Prov. Gelderland), wo am Ende des 15. Jahrhunderts 120 Fratres wohnten, 1424 zu Herzogenbusch (Nordbrabant), 1425 zu Gouda (Utrecht), 1428 zu Lüttich, 1429 zu Gent, um dieselbe Zeit zu Albergen bei Ootmarssum (Prov. Drenthe), 1457 zu Groningen, 1460 zu Brüssel, 1474 zu Utrecht; ferner zu Nymwegen (Gelderland) und Delft (Süd-Holland), sowie etwas später zu Winocqsbergen (West-Flandern); in Deutschland 1400 zu Münster, 1417 zu Köln, 1420 zu Wesel, vor 1440 zu Osnabrück und Herfort, 1450 zu Kulm, 1462 zu Rostock, zwei Häuser 1467 und 1514 zu Emmerich, endlich zu Hildesheim wahrscheinlich schon im Anfange des 15. Jahrhunderts. Die Schwesterhäuser, wovon bereits früher die Rede gewesen (s. d. Art. Brinckerinck), nahmen in dem gleichen Maße zu, wie die Fraterhäuser. Im Anfang des 16. Jahrhunderts zählte man deren 61. Jedoch verwandelten sich dieselben allmälig in eigentliche Klöster; andere gingen durch Verfall der Ordnung zu Grunde. Die Schwestern trugen den Namen canonicae, während die Fratres den Titel canonici oder religiosi nicht tragen wollten und sich einfach devoti nannten. Diejenigen Fraterhäuser, welche zu den Regularcanonikern von Sion oder zu den Minoriten übergingen, wurden von den Uebrigen manchmal als „Abtrünnige" bezeichnet. Die Fraterherren konnten die Anstalt ohne Strafe wieder verlassen. Jedes Haus zählte vier oder mehr Priester, die doppelte Anzahl clerici in grauer Kleidung, und novitii. Den Verwalter nannte man Rector, Prior oder Propst. Die meisten Häuser besaßen ferner einen Vicerector, einen Procurator, einen scripturarius, einen librarius, einen infirmarius, einen hospitarius, einen rubricator, einen ligator (der Bücher), einen tonsor, einen pistor u. s. w. Die Schule zu Deventer war Ende des 15. Jahrhunderts in verschiedene Klassen getheilt. Neben dem Unterricht beschäftigte man sich hauptsächlich mit dem Abschreiben bedeutender Werke; aber auch alle Handwerke wurden in den Fraterhäusern getrieben; so beschäftigte man sich z. B. in Hülsbergen hauptsächlich mit Weberei. Das System des Unterrichts bestand darin, daß man das Wissen möglichst mit der Geistes- und Herzensbildung zu verbinden suchte. Für Laien wurden populäre Vorträge (collationes) gehalten. Nach Hegius' Tode verlor die Deventer'sche Schule bald ihren Glanz, und um die Mitte des 16. Jahrhunderts gingen die Fraterhäuser allmälig zu Grunde, einerseits durch die Reformation, andererseits durch die Gründung neuer Schulen seitens der Jesuiten. (Zur Literatur s. d. Artt. Groote und Brinckerinck; dann G. H. M. Delprat, Verhandeling over de broederschap van Geert Groote en over den invloed der fraterhuizen, Arnhem 1856, 339; Moll, Kerkgeschiedenis II, 2, 164 sq.; Moll, Joh. Brugmann, Amsterdam 1854, I, 90.) [Alberdingk Thijm.]

Fraticellen, eine häretische Secte des Mittelalters. Seit Jahrhunderten bezeichnet indeß dieses Wort „ein buntes Conglomerat, welches man nur allzu häufig unter dem Namen Fraticellen zusammenzupferchen pflegt" (so P. Ehrle, im Archiv für Lit. u. Kirchengesch. des M.-A. I, 513). Die Confusion der Namen hat auch eine confuse, ja vielfach irrige Darstellung der betreffenden Thatsachen zur Folge, welche bis zur neuesten Zeit in die meisten Bücher mehr oder weniger übergegangen ist. Man muß sachlich wenigstens drei an diesen Namen geknüpfte Gruppen von Personen und Ereignissen unterscheiden, welche weder in ihrem Ideenkreise und ihrer Tendenz, noch im äußern Auftreten, noch in der Zeit übereinstimmen. Das erste Anrecht auf diesen geschichtlich berüchtigten, an sich aber harmlosen Namen hat die häretische Secte, welche von der Mitte des 13. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts unter mehrfachen Namen und Formen erschien und der Kirche, besonders in Italien, nicht wenig zu schaffen gemacht hat. Zweitens wurde einer Fraction innerhalb des Franciscanerordens dieser Name von ihren Gegnern angehängt, nämlich den sogenannten Spiritualen, deren Auftreten in den Jahrhunderte umfassenden Reformbestrebungen dieses Ordens (s. d. Art. Franciscanerorden) eine durch charakteristische Züge hervorstechende Episode bildet. Drittens heißt so die kleine, aber gefährliche Partei, welche unter Führung des Michael von Cesena, Occam und Bonagratia von Bergamo die Opposition gegen Johann XXII. in der dogmatischen Frage über die Armut Christi bis zu einem frevelhaften Schisma trieb und nach etwa zwanzig Jahren mit dem Tode der Rädelsführer verschwand. Hier haben wir es mit der zuerst genannten häretischen Secte zu thun, müssen aber auch noch

ein Wort hinzufügen über die Stellung des Franciscanerordens, besonders der genannten zwei Parteien, zu derselben.

Die genannte Secte kommt unter verschiedenen Namen vor. In der 1317 von Johannes XXII. erlassenen Bulle Sancta Romana et universalis Ecclesia heißen sie profanae multitudinis viri, vulgariter Fraticelli, seu Fratres de paupere vita, Bizochi, sive Beghini vel aliis nominibus nuncupati etc. Sie selbst, wenigstens die Gruppe des Segarelli, nannten sich im 13. Jahrhundert Apostelorden oder Apostelbrüder, und unter diesem Namen und dem andern Bizochi (so nennt sie Bonifatius VIII. 1297, Incrementum catholicae fidei) kommen sie in päpstlichen Schreiben des 13. Jahrhunderts vor. Giovanni Villani (Cronica VIII, 84) in der unten näher angegebenen Stelle bezeichnet sie zum Unterschied von frati mit dem Namen fraticelli; derselbe muß also schon im 13. Jahrhundert in Italien gebräuchlich gewesen sein, da Villani 1300 seine Chronik zu schreiben anfing. Der Name Beghinen (Begharden) bedeutet zunächst, wie schon Alvarus Pelagius bemerkt, die verwandten Häretiker in Deutschland, deren quietistische und unmoralische Lehren auf dem Concil von Vienne (1311—1312) von Clemens V. verworfen wurden (Clem. c. 3 De haer. 5, 3; Denzinger, Enchir. n. 399 sq.). Ueber den Ursprung und die Stifter dieser Secte werden sehr verschiedene Angaben gemacht, und mehr oder weniger wird der Franciscanerorden hineingezogen. Ohne Zweifel hat die große Popularität des hl. Franciscus und die Beschaffenheit seiner Stiftung Anlaß gegeben, daß kurz nach ihm noch Andere, auch sehr Unberufene, neue Ordensgründungen versuchten, die mehr oder weniger Nachahmungen oder besser Caricaturen des genannten Ordens waren. Dieß hebt Salimbene (ed. Parmens. 108) ausdrücklich hervor mit den Worten: „Wer immer eine neue Regel machen will, erbettelt sich etwas von dem Orden des hl. Franciscus, die Sandalen oder das Ordenskleid." Schon Gregor IX. sah sich in einem an alle Bischöfe 1238 gerichteten Schreiben (Quoniam abundavit iniquitas, bei Wadding ad a. 1238, n. 29) zu der Aufforderung genöthigt, das mit einer Art Ordenskleid bettelnd und predigend herumschweifende Gesindel, welches sich fälschlich für Franciscaner ausgab, als Betrüger (tanquam falsarios) zu strafen. In zwei anderen späteren Schreiben (bei Wadding, Ann. I, Regest. n. 86. 89) erneuert er diese Aufforderung und bemerkt, solche Gründungen verstießen auch gegen das auf dem vierten Concil vom Lateran (1215) erlassene (später auf dem zweiten Concil von Lyon 1274 erneuerte) Verbot, ohne Erlaubniß des heiligen Stuhles einen neuen Orden zu gründen. Fast alle Päpste bis auf Johannes XXII. haben gegen solche unberufene Gründer Schreiben erlassen und zugleich hervorgehoben, daß unter ihrem Anhange Apostaten verschiedener Orden und der Ketzerei Verdächtige sich fänden. Bonifatius VIII. spricht in dem am 1. August 1296 erlassenen Schreiben Nuper ad audientiam (Sbaralea, Bull. Francisc. n. 409) von solchen Conventikeln, in welchen auch Weiber sich die Gewalt zu absolviren beilegten und ausübten, und unter welchen auch einige Apostaten sein sollten, die (in approbatis ordinibus) Professen wären. In dem schon erwähnten Schreiben Incrementum catholicae spricht derselbe namentlich von den „Bizochi, oder wie sie sich sonst nennen", und sagt, daß sie sich in den Abruzzen und der Mark Ancona umhertrieben; und daß unter ihnen außer solchen, die gar keinem approbirten Orden angehörten, auch einige Apostaten verschiedener Orden seien. In diese unkirchlichen Vereine konnte um so leichter der Einfluß häretischer Elemente eindringen, weil die von der Zeit des hl. Bernard weitverbreiteten Secten des 12. Jahrhunderts, wie die Armen von Lyon, Patarener, Katharer u. s. w., keineswegs verschwunden waren, sondern mit ihrer Opposition gegen den Clerus in weiten Kreisen Sympathien fanden. Ihre Anklagen gegen die katholische Kirche mußten um so leichter Gehör finden, weil viele kirchliche Würdenträger von ihrem Reichthum und ihrer Macht keinen guten Gebrauch machten. So konnte sich dieses Sectenwesen durch das ganze Mittelalter halten. Sah sich doch noch Gregor IX. genöthigt, 1235 und 1236 scharfe Verurtheilungen zu fällen gegen „die Katharer, Patarener, Armen von Lyon, Waldenser, Passaginer, Josephiner, Arnaldisten, Speronisten" (waldensische Gruppen); Decrete, welche von Innocenz IV. am 9. Juli 1243 (Noverit universitas vestra; bei Sbaralea, Bullar. I, 303) erneuert wurden.

Viele Schriftsteller (bei Wadding, ad an. 1317, n. 43) nennen als ersten Gründer dieser Fraticellen einen Hermann Pongilupi aus Ferrara, der dort um die Mitte des 13. Jahrhunderts großen Anhang hatte und nach seinem Tode (nach 1260) von seinem Anhange als Heiliger verehrt wurde, weßhalb später von Bonifatius VIII. die Verbrennung seiner Gebeine angeordnet wurde. Es mag dahingestellt bleiben, ob dieser nicht vielmehr den Waldensern oder Katharern beizuzählen ist. Bestimmter treten die Züge der Fraticellen hervor an Gherardo Segarelli, einem Handwerker aus Parma, und dessen Schüler Dolcino von Novara mit einer Anzahl von Anhängern, welche sich als Apostelorden bezeichneten und von 1260—1307 besonders in Oberitalien sich umhertrieben. Sie erklärten die Armut als die nothwendige Bedingung, um der Kirche anzugehören, und suchten auf dieser Grundlage nicht bloß eine „geistliche" Gegenkirche aufzubauen gegenüber der reichen, „fleischlichen" römischen Kirche, die nur eine Synagoge des Satans sei, sondern auch in einem Gegenorden eine noch höhere Form der Armut und einen vollkommeneren Stand, als alle bisherigen Orden und auch der hl. Franciscus erreicht hatten, zu verwirklichen. Nament-

lich rühmten sie sich, dadurch den Gipfel der Armut erreicht zu haben, daß sie auf jeden festen Wohnsitz verzichteten und bettelnd umherzogen. Doch pflegten sie sich auch gern als die ächten Jünger des Heiligen von Assisi beim Volke einzuführen. Wie keinen festen Wohnsitz, so hatten sie auch keine bestimmte Regel und keine Gelübde, sondern der „freie Geist der Liebe" und der freieste Verkehr beider Geschlechter galt ihnen für höhere Vollkommenheit. Wenigstens unter Dolcino zeigten sie sich als würdige Vorläufer der fanatischesten Wiedertäufer und unserer extremsten Communisten und Socialisten, indem sie sich selbst bis zu einer Art von Weibergemeinschaft verirrten. Salimbene, ein Landsmann und Zeitgenosse des Segarelli, berichtet als Augenzeuge über das Treiben ihres Gründers und stellt ihn als einen halbnärrischen Schwärmer dar (ed. Parm., 112. 113 sq. 121 sq. 321. 371). Nachdem derselbe vergebens um Aufnahme in den Franciscanerorden angehalten hatte, begann er im Verein mit einem ehemaligen Klosterknecht den „Orden der Apostel" zu gründen und mit dem Rufe: „Thuet Buße, denn das Himmelreich nahet heran", umherzuwandern. Er fand einigen Anhang, fügte sich aber nicht dem 1274 erneuerten Verbote, ohne Einwilligung des heiligen Stuhles neue Orden zu gründen. Nun ließ ihn der Bischof von Parma gefangen nehmen und behielt ihn sechs Jahre unter milder Behandlung in seinem Hause; dann verbannte er ihn 1286 aus der Diöcese. Gegen diese Secte sind die Schreiben der Päpste Honorius IV. (1280), Nicolaus IV. (1290) und die schon erwähnten von Bonifatius VIII. gerichtet. Segarelli fiel nun der Inquisition in die Hände, schwor seine Irrthümer ab, wurde rückfällig und deßhalb 1300 dem weltlichen Arm übergeben, worauf er in Parma verbrannt wurde. Darauf trat der an Consequenz, Begabung, Energie und Fanatismus seinem Meister weit überlegene Dolcino an die Spitze der Secte, die unter ihm geradezu eine große Gefahr nicht bloß für die Religion, sondern auch für die weltliche Ordnung der Gesellschaft wurde. Ueber diesen sagt Villani an der oben citirten Stelle, daß er kein Ordensbruder (frate) von einer (kirchlich) geordneten Regel, sondern ein f r a t i c e l l o ohne Orden gewesen; daß er über 3000 Anhänger beiderlei Geschlechts gesammelt und viele Häresien, namentlich Communismus und Weibergemeinschaft gelehrt habe. Diese Bande habe auf den Bergen nach Art des Viehs zusammengelebt und seit 1305 in der Lombardei (Diöcese Vercelli) zwei Jahre brandschatzend und mordend wie eine Räuberbande gehaust. Nähere Angaben geben zwei gleichzeitige Berichte bei Muratori (Scriptores rerum Italic. IX, 428—460). Ein Kreuzheer wurde gegen Dolcino aufgeboten, und endlich ward unter vielem Blutvergießen der Berg, auf dem er sich mit gegen 2000 Anhängern verschanzt hatte, erstürmt. Er selbst blieb verstockt in seinem Wahn und wurde mit seinem Adjutanten Longinus von Bergamo qualvoll hingerichtet; eine Genossin seiner Frevel, Margaretha, wurde verbrannt. In den Berichten bei Muratori (450) werden ihm 20 irrige Lehrsätze beigelegt, deren Kern schon angegeben ist. Man sieht aus diesen Berichten, wie aus drei um 1303 geschriebenen Briefen Dolcino's, daß er als Gottesgesandter und Prophet auftrat, daß er der Kirche ein Gottesgericht drohte und daß er eine bevorstehende auf Communismus hinauslaufende Weltepoche verkündete. (Ueber beide Schwärmer vgl. Hergenröther, Kirchengeschichte I, 931 ff.)

Nach dieser Niederlage mußte der Rest dieser Partei zunächst sich verborgen halten. Doch bald erlaubten die Verhältnisse ihre Wiedererhebung. Abgesehen von der mit dem Aufenthalte der Päpste zu Avignon verbundenen großen Zerrüttung aller Verhältnisse in Italien, konnte es nicht fehlen, daß der doppelte Streit über die Armut, welcher den Franciscanerorden, den geborenen Gegner jener häretischen Armutsapostel, lahm legte, auch positiv ihnen Vorschub leistete, wenn schon gegen die Intention der Streitenden. Schon der Zwist zwischen den Spiritualen und der Communität des Ordens fand, sobald er 1309 vor das Tribunal des Papstes gebracht war, überall lauten Wiederhall; noch mehr Aufregung bewirkte die seit 1321 mit steigender Erbitterung geführte Controverse über die Armut Christi, welche durch die Schuld Michaels von Cesena unter dem Schutze Ludwigs des Bayern zu einem traurigen Schisma ausartete und eine Masse von Brandschriften unter das Volk warf. Später (von 1378) verwirrte das große Papstschisma furchtbar die Zustände und die Gewissen. Unter diesen Verhältnissen ist es erklärlich, daß jenes Sectenwesen eine gefährliche Ausdehnung gewann. Die nun allgemein mit dem Namen Fraticellen bezeichneten Gruppen behielten die Grundzüge der früheren Lehren bei und bewahrten ihren alten Haß gegen die katholische Hierarchie und alle legitimen Orden. Daß dabei nach verschiedenen Zeiten und Gruppen auch wechselnde Ansichten und Lehrformen sich entwickelten, ist selbstverständlich. Wo kein auctoritatives Centrum der Einheit ist, da kann sich nach Zeugniß der Geschichte wohl eine gewisse Einheit und Stetigkeit in der Negation und Opposition oder in einer allgemeinen Grundanschauung halten, aber im Positiven haben bald verschiedene Richtungen freien Eingang und können nach persönlichen, örtlichen und zeitlichen Einflüssen neben einander oder nach einander Platz gewinnen. Dieß zeigt auch eine spätere Form dieser Secte, welche Fraticellen von der Meinung (de opinione) genannt wurde. Ueber diese liegt ein zuverlässiger und interessanter Bericht vor in dem gegen eine Flugschrift dieser Secte von dem hl. Jacobus von der Mark nach 1450 verfaßten Dialogus contra Fraticellos (bei

Mansi, Miscellan. IV, 595—610). Der Verfasser, eine Hauptsäule der unter dem Namen der Observanz bekannten Reform des Ordens der Minderbrüder (hochbejahrt gestorben 1476), hatte, wie er selbst sagt (l. c. 609), von Jugend auf gegen die Fraticellen gekämpft; später wirkte er als berühmter Prediger und päpstlicher Inquisitor mit dem größten Erfolge gegen dieselben. Aus seinem Dialoge ersieht man, daß die Fraticellen noch immer nicht bloß nach der kirchlichen, sondern auch nach der socialen und politischen Seite sich zu einer Caricatur der gesellschaftlichen Ordnung des Mittelalters organisirt hatten. Als Kaiser galt ihnen damals ein gewisser Gulielmo Majoretti, als Papst ein häretischer Weltpriester Rainaldo. Es werden noch erwähnt Erzbischöfe von Florenz und Venedig, welche nicht einmal Priester waren, sowie ein Generalminister der Minderbrüder, der ebenso wenig Franciscaner war, als Majoretti Kaiser. Sie allein, so lehrten sie, seien die wahre Kirche Christi und hätten ächte Minderbrüder; alles Eigenthumsrecht beruhe einzig auf staatlicher Anordnung; die Kirche aber dürfe durchaus kein Eigenthum besitzen. Merkwürdig und neu ist der Umstand, daß diese sich der Waffen bedienten, welche Michael von Cesena mit seinen Genossen gegen Johannes XXII. geschmiedet hatte, und daß sie somit gleichsam unter der Fahne des Aufruhrs, welcher mit dem raschen Verschwinden jener Partei gefallen war, in ihrer Weise weiter stritten. Dagegen bemerkt Jacob von der Mark, daß „die Michaeliten“ (so nennt er jene Schismatiker) seit mehr als hundert Jahren gänzlich verschwunden seien, und daß unter jener Secte überhaupt kein Minderbruder sei, wenn nicht etwa ein Apostat. Ferner behaupteten die Genannten, Johannes XXII. habe vom siebenten Jahre seines Pontificates wegen Häresie aufgehört, Papst zu sein, und von jener Zeit an sei auf sie allein die ganze Fülle der Kirchengewalt übergegangen. Diese Art ihrer Vertheidigung beweist, daß sie solche Ideen entweder aus den schon erwähnten Pamphleten der „Michaeliten“ geschöpft oder von unbekannten Apostaten bekommen hatten. Gegen die späteren Fraticellen haben viele Päpste von Benedict XII. an Schreiben erlassen und sich mit besonderem Erfolge der Mitwirkung hervorragender Mitglieder der sogenannten Observanz bedient. Schon der Hauptstifter derselben, der Laienbruder Pauluccio aus der edlen Familie der Trinci, trat 1374 zu Perugia gegen die massenhaft dort zusammengeströmten Fraticellen erfolgreich auf, nachdem er gegen sie von der weltlichen und geistlichen Obrigkeit zu Hilfe gerufen war. Mit gleichem Erfolge berief Siena 1425 mit Zustimmung des Papstes Martin V. den seligen Thomas von Florenz und gründete in Folge dessen ein Kloster der Observanz. In ähnlicher Weise wirkte auch der selige Antonio von Stronconio. Vor Allen aber waren es der hl. Bernhardin und seine Schüler, welchen zahlreiche Bekehrungen dieser verirrten Seelen gelangen. Die gänzliche Ausrottung dieser Secte bewirkten endlich die beiden heiligen apostolischen Männer Jacobus von der Mark und Johannes Capistranus, welche, von den Päpsten Martin V. (s. Wadding, ad a. 1426, n. 1 sqq. und 1449 n. 10), Eugen IV., Nicolaus V. zu Generalinquisitoren gegen die Fraticellen ernannt, mit vieler Mühe und Gefahr sie bis in ihre letzten Schlupfwinkel verfolgten, die meisten bekehrten und die Rädelsführer dem weltlichen Arme überlieferten. Der letzte Pseudopapst dieser Secte wurde zu Fabriano 1449 verbrannt. Darauf verschwindet dieser Name aus der Geschichte.

Noch ein Wort über die vielbesprochene Stellung des Franciscanerordens zu dieser Secte. Die von den Fraticellen stark befeindete laxere Richtung der damaligen Communität des Ordens kommt hier nicht in Betracht; ebenso wenig die Reform der Observanz, die gerade im Kampfe gegen dieselben sich auszeichnete, obwohl deren erste Gründer den Schimpfnamen Fraticellen von ihren Gegnern sich mußten gefallen lassen. Es bleiben also noch die beiden Fractionen, welche wir als Spiritualen und als schismatische Partei des Michael von Cesena („Michaeliten“) bezeichnet haben; diese werden gewöhnlich nicht bloß mit demselben Namen Fraticellen bezeichnet, sondern auch mehr oder weniger sachlich mit ihnen zusammengeworfen oder für diese Häresie verantwortlich gemacht. Eine solche Auffassung widerspricht aber den Thatsachen (vgl. d. Art. Armut, Streit über dieselbe).

In Betreff der Spiritualen ist sicher, daß ein Theil derselben sich zu einer eigenmächtigen Separation von dem Gesammtorden (1313) fortreißen ließ; daß andere (man nennt 25), hartnäckig ihre überspannten Ideen über die Regel des hl. Franciscus vertheidigten und sich auch der 1317 von Johannes XXII. erlassenen, die Constitution Clemens' V. Exivi de Paradiso etwas mildernden Bulle Quorumdam exigit caecae scrupulositatis ambiguum (bei Wadding, ad a. 1318, n. 14 sqq.) nicht fügen wollten; auch muß man gestehen, daß überhaupt bei der Mehrzahl derselben Mäßigung und Vorsicht, namentlich in Betreff der Prophezeiungen des Abtes Joachim, vermißt wird. Im Uebrigen waren sie gläubige Katholiken, und ihre Führer meinten es ernstlich mit ihren Reformbestrebungen. Zudem verurtheilten sie in schärfster Form die Ketzereien der Apostelbrüder und Begharden. Dafür legt entschieden Zeugniß ab das offenbar aus spiritualistischen Kreisen stammende, um 1323 geschriebene Buch De septem tribulationibus Ordinis Minorum, welches schon Wadding dem Fr. Angelo von Clarino oder Cingolo, einem Hauptführer der Spiritualen, zuschrieb. Daß dieß mit Recht geschehen, hat neuestens P. Ehrle gegen Andere nachgewiesen und zugleich große Fragmente desselben zum ersten Male veröffentlicht (Archiv f. Lit. u. Gesch. des M.-A. II, 107 ff.). Der Verfasser dieses

Buches (bei Ehrle II, 131) sagt wörtlich: „Der übermüthige und vom Teufel getriebene Urheber (introductor) dieser bösartigen Secte der Freiheit in Italien war Girardus Cicarellus (sic), der erste Erfinder jener fratres, welche Apostel heißen.“ Gleich scharfe Ausdrücke hat er über dessen Schüler Stefano und Dolcino und erzählt, daß der heilige Bruder Leo, Gefährte des hl. Franciscus (gest. 1271), als er jene Sectirer zuerst gesehen, ganz erschrocken gesagt habe: „Das sind jene Apostel des Satans, von deren Auftreten schon der heilige Vater Franciscus geweissagt hat; die, selbst verführt, Viele verführen, in Wort und That den Stolz üben, thierisch leben und den christlichen Geist des Gehorsams anfechten. Müßig lebend, schweifen sie durch Städte und Dörfer, nur dem Eigenwillen als Meister folgend; sie dringen in die Häuser und werden verstrickt in Vertraulichkeiten mit den Weibern“ u. s. w. (Dieselben Worte Leo's bei Wadding, a. 1317, n. 38.) Endlich berichtet Angelo, daß einer aus der Secte der Apostel, genannt Bentevenga, in den Orden der Minderbrüder eingetreten sei und den Geist teuflischer Freiheit unter äußerem Heiligenschein mit schlauen Worten verbreitet und Laien und Cleriker verführt habe, bis er von Fra Ubertino da Casale (dem bekannten Führer der Spiritualen) entlarvt und öffentlich sei überführt worden. Dieser Bericht über das Treiben jenes Fraticellen wird, nebenbei bemerkt, bestätigt durch das von einem Zeitgenossen geschriebene lateinische Leben der hl. Clara von Montefalco (edirt in dem Archivio storico per le Marche e per l'Umbria, Foligno 1885, II, 193 sq.), wo erzählt wird (204 sq.), daß der Genannte auch die hl. Clara in seine Netze zu ziehen vergeblich sich bemühte, dann von ihr denuncirt und von der Obrigkeit eingekerkert wurde. — Die Worte Angelo's zeigen, wie die Führer der Spiritualen zu den Fraticellen standen. Daß dennoch viele Schriftsteller die Spiritualen mit den Fraticellen zusammenwerfen, erklärt sich theils daraus, daß ihnen von ihren Gegnern derselbe Name aufoctroyirt wurde, theils und hauptsächlich, daß Manche mit Bzovius und Natalis Alexander irrthümlich annahmen, die oben erwähnte, am 28. December 1317 von Johannes XXII. erlassene Bulle Sancta Romana et universalis Ecclesia sei gegen die Spiritualen geschrieben, während sie gegen die profane Secte gerichtet ist, welche „Fraticellen, Brüder vom armen Leben, Bizochi, Beghinen oder mit anderen Namen genannt werden“, und welche als einem nicht approbirten Orden angehörig geschildert werden. Dieses hat Wadding (a. 1317, n. 27 sqq.) sowohl aus dem Wortlaut der Bulle, als aus dem Zeugnisse des päpstlichen Pönitentiars Pelagius Alvarus und anderer Zeitgenossen in überzeugender Weise nachgewiesen. Aus dieser Erklärung der Bulle folgt aber, daß die Fraticellen und Bizochen des 13. Jahrhunderts, sowie die Begharden und Beghinen, welche Clemens V. verurtheilt hat, keineswegs ausgestorben waren; ferner daß die Spiritualen, wenigstens soweit sie mit Angelus Clarenus und Ubertino, die damals am päpstlichen Hofe in Avignon waren, in Verbindung standen, nicht Gönner, geschweige die Stifter der Fraticellen sein konnten, da sie früher und später, wie wir gesehen haben, sich scharf gegen dieselben aussprechen; endlich, daß man nicht nach anderen, noch späteren Stiftern derselben aus dem Franciscanerorden zu suchen braucht, um ihre Fortdauer bis in das 15. Jahrhundert zu erklären. Daß jene Bulle gegen andere als die Spiritualen gerichtet ist, wird bestätigt durch Vergleichung derselben mit einer andern, 26 Tage später (23. Januar 1318) veröffentlichten Bulle Gloriosam Ecclesiam (bei Wadding, a. 1318, n. 10), welche wirklich jenen Theil der Spiritualen trifft, der sich eigenmächtig Obere gewählt und unabhängig in Sicilien unter Henricus von Ceva zu organisiren versucht hatte. Außer diesem Excesse wirft der Papst, gestützt auf fremden Bericht (ut habet digna relatio), diesem Theile der Spiritualen in dem erwähnten Schreiben noch fünf Häresien vor, welche allerdings mit Lehren jener häretischen Secte übereinkommen. Der gewiß nicht parteiische Mansi in seiner Apologia pro Ordine Minorum s. Francisci (Miscellan. III, 366 sqq.) glaubt annehmen zu müssen, daß diese Relation, auf welche sich der historische Theil der Bulle stützt, nicht glaubwürdig sei, wohin auch Wadding neigt. Gewiß ist, daß der maßlos erbitterte Parteigeist jener Tage, von welchem namentlich der ränkevolle Hauptankläger der Spiritualen, Bonagratia (Boncortese) von Bergamo, übervoll war, mit ähnlichen falschen Anschuldigungen, auch gegen sicher rechtgläubig Denkende, gleich bei der Hand war, und daß jedenfalls die Mehrheit der Spiritualen jene fünf Häresien verabscheute. — Uebrigens verweisen wir in Betreff der Spiritualen auf die schon citirte Arbeit des P. Ehrle, welche, obwohl sie im Wesentlichen die Darstellung Waddings bestätigt, doch durch neue Documente manche bisher geltende Irrthümer berichtigt und mit den noch ausstehenden Publicationen wohl ermöglichen wird, Licht und Schatten in Betreff der Spiritualen richtiger als bisher zu vertheilen. Schon aus dem Mitgetheilten erhellt unter Anderm, daß die Spiritualen keineswegs, wie behauptet worden ist, sich gegen die Constitution Clemens' V. Exivi de Paradiso aufgelehnt haben, da diese ja im Ganzen den Ideen Ubertino's und Angelo's entsprach und von Angelo sehr gelobt wurde (Archiv II, 139); ferner, daß derselbe Papst den Führern der Spiritualen geneigt war, deren Verfolgung mißbilligte, den perfiden Bonagratia nicht bloß, wie schon Wadding sagt, verbannte, sondern auch einkerkern und die Ordensobern der Provence wegen ihrer Härte gegen die Spiritualen absetzen ließ. Bemerkt sei noch, daß die Spiritualen in ihrem specifischen Charakter als

Partei schon unter Johannes XXII. mit ihren Führern verschwanden. Ubertino und einige Andere traten 1317 mit päpstlicher Erlaubniß in den Benedictinerorden; Angelo durfte mit dem Willen desselben Papstes wieder die unter Cölestin V. von dem übrigen Orden separirte Congregation der Clarener sammeln und im Kleide und mit dem Namen der Eremiten des Herrn Cölestin die Regel der Minderbrüder halten. In dieser Form bestanden die Clarener in legitimer Weise, bis sie im 16. Jahrhundert mit der regularen Observanz vereinigt wurden. Die andern Spiritualen mußten wieder in die Communität des Ordens eintreten.

Endlich sei über die schismatische Partei des Generalministers Michael Cesena, Occams, Bonagratia's von Bergamo und Rubeus' von Pignano (der bald reuig zurückkehrte) bemerkt, daß sie zwar bis in die neueste Zeit mit dem Namen Fraticellen bezeichnet wird, daß sie aber, abgesehen von ihrer Opposition gegen den legitimen Papst, jedenfalls mit den Fraticellen Villani's und den Bizochen des 13. Jahrhunderts noch weniger zu thun hat, als mit den Spiritualen, gegen welche mehrere jener Pariser Magister heftig gekämpft hatten. Zum eigentlichen Schisma verirrte sich dieser Streit erst von 1324 an; und als Johannes XXII. 1317 und 1318 die erwähnten Bullen gegen die Fraticellen und Spiritualen erließ, standen jene Urheber des Schisma's noch ganz in Gunst bei ihm, ja nach dem Bericht Angelo's haben eben sie diese Schreiben veranlaßt. So schuldbeladen sie auch sind, und so schwer auch ihre eben mit dem Schisma verbundenen Irrthümer wiegen: die Ideen und Tendenzen dieser Hoftheologen Ludwigs des Bayern sind ganz anderer Art, als die ihrer beiden Namensbrüder, wie schon ein Blick auf das größtentheils aus Documenten bestehende Chronicon de gestis contra Fraticellos, auctore Johanne Minorita (Mansi, Miscellan. III, 206—358) hinlänglich zeigt. Sie treten nämlich geradezu auf als Vertheidiger der römischen Kirche und deren L e h r e n gegen den wegen Häresie, wie sie vermessentlich sagen, seiner Würde verlustig gewordenen Papst Johannes XXII. Auch eine äußere Verbindung dieser Hoftheologen mit jener häretischen Secte ist an sich unwahrscheinlich und läßt sich nicht nachweisen, oder müßte auf einige unbekannte Apostaten beschränkt werden.

Wünschenswerth wäre, daß der Confusion der Benennung auch bei diesen drei geschichtlichen Erscheinungen durch bestimmte Namen endlich ein Ende gemacht würde. Hat ja die Alles specificirende Wissenschaft auf anderen Gebieten, z. B. für Tausende von Käferarten, bestimmte Namen erfunden. Das Recht der Erstgeburt und eine Dauer von 200 Jahren vindicirt den Titel Fraticellen zunächst jener vielgestaltigen häretischen Secte; die Spiritualen dürften auch nicht unpassend so heißen; für die schismatischen Franciscaner des Michael von Cesena kennen wir keinen Eigennamen, als etwa „Michaeliten", den der hl. Jacobus von der Mark, doch nicht immer in strictem Sinne, gebraucht. (Vgl. außer den herangezogenen Quellen noch De fraticellorum secta et auctore et de ejus exstinctione in der Chronologia historico-legalis seraph. Ordinis I, 116—121, Neapoli 1650; Panfilo, Storia di S. Francesco etc.) [Zeiler O. S. Fr.]

Fratres gaudentes (frati gaudenti, frati allegri), Name eines Ritterordens von der glorreichen Jungfrau Maria (ordine de' frati cavalieri della B. V. Maria gloriosa), welcher vom Dominicaner Bartholomäus, dem spätern Bischofe von Vicenza, 1233 zu dem Zwecke gestiftet wurde, die durch die Kämpfe zwischen Welfen und Ghibellinen aufgelöste Ordnung und Sicherheit in den Städten herzustellen. Der Stifter gab den Rittern die Augustinerregel und verpflichtete sie zum Gelübde der ehelichen Keuschheit, des Gehorsams und der Beschützung von Wittwen und Waisen. Das Kleid war weiß, der Mantel grau, letzterer mit einem rothen Kreuze geziert. Von Urban IV. wurde der Orden durch die Bulle Sol ille verus vom 23. December 1261 bestätigt (Bull. Rom. ed. Taur. 1858, III, 677). Er erlangte Commenden zu Bologna, Mantua, Modena und Treviso. Der letzte Commendatore zu Bologna war Camillus Volta; nach seinem Tode überwies Papst Sixtus V. 1589 die Besitzungen daselbst dem Collegium von Montalto; in Treviso erhielt sich der Orden bis in's 18. Jahrhundert. (Vgl. Moroni XXVIII, 188 ss.) [Streber.]

Fratres uniti, s. Bartholomiten.

Frau, U. L. (Domina nostra, Notre Dame, Nostra Signora), Titel zahlreicher religiöser Genossenschaften für Krankenpflege und Unterricht.

1. Die C a n o n i s s a e r e g u l a r e s S. A u g u s t i n i, Congregationis B. M. V. sub titulo Dominae nostrae, wurden 1598 in Lothringen vom sel. Petrus Fourier gestiftet; in Deutschland führten sie den Namen französische oder welsche Nonnen, auch Schwestern von Notre Dame (s. das Nähere im Art. Petrus Fourier). Dieser Congregation nachgebildet ist die 1632 in Canada errichtete Genossenschaft der Weltlichen Töchter der Congregation von Notre Dame und das Institut der Armen Schulschwestern von Notre Dame, welches 1834 in Bayern durch S. Job und M. Wittmann in's Leben gerufen wurde. Frau Francisca Blin de Bourbon gründete 1797 zu Amiens eine Congregation für Unterricht und Krankenpflege, welche seit 1807 ihre Thätigkeit nach Belgien übertrug (s. d. Art. Schulschwestern).

2. U. L. F r a u v o n A f r i k a, eine Association, welche 1868 vom Erzbischof Allmand-Lavigerie in Algier in's Leben gerufen wurde, um für die vielen durch die Hungersnoth der Jahre 1867 und 1868 verwaisten Kinder Nordafrika's zu sorgen. Durch diese Congregation

wurden mehr als 1800 Waisen aufgenommen, im Landbau und in Handwerken unterrichtet und hierauf in eigenen Colonien in Mitte der Kabylen und an den Südgrenzen der französischen Besitzungen angesiedelt. Später wurden auch Hospitäler für die Eingeborenen errichtet. Die Association verbreitete sich nach Tunis, Tripolis und Palästina. In Algier selbst wirken (1880) 138 Priester und Brüder und 65 Schwestern.

3. Brüder und Frauen U. L. Frau von der Barmherzigkeit, s. d. Art. Barmherzigkeit.

4. Schwestern U. L. Frau vom Beistand, gestiftet 1856 in Paris für Pflege armer Wöchnerinnen, zählen 49 Mitglieder.

5. Schwestern U. L. Frau von Bethlehem, gestiftet 1857 zu Paris zur Aufnahme stellenloser Frauenspersonen, zählen in zwei Etablissements 19 Mitglieder.

6. Töchter U. L. Frau von Bordeaux wurden 1607 zu Bordeaux von Frau de Lestonnac, Marquise de Mont-Ferrant, für Mädchenunterricht gestiftet; Paul V. bestätigte die Congregation; sie zählte zu Ende des Jahrhunderts schon 47 Häuser in Frankreich. Papst Gregor XVI. berief sie 1834 nach Rom und übergab ihnen das Kloster S. Dionigio. Man zählt gegenwärtig 35 Häuser dieser Congregation in Frankreich, 3 in Italien, 12 in Spanien, 5 in Amerika.

7. Nonnen U. L. Frau vom Calvarienberge, s. d. Art. Calvarienberg.

8. Schwestern U. L. Frau von den Engeln, gestiftet 1836 in der Diöcese Angoulême für Freischulen, zählen gegenwärtig 70 Mitglieder, welche in 14 Schulen thätig sind. Gleichen Zweck verfolgt ein Haus in Paris mit 30 Mitgliedern. Franciscaner-Tertiarierinnen zu Tourcoing, gestiftet 1630 für Unterricht und Krankenpflege, zählen 62 Mitglieder; solche mit dem Mutterhause in Lille, gegründet 1827, haben 8 Häuser mit 60 Mitgliedern.

9. Nonnen U. L. Frau von der Gnade, auch Damen vom hl. Thomas von Villanova genannt, Augustinertertiarier, wurden 1660 im Städtchen Lamballe (Côtes-du-Nord) von Angeli Le-Proust und Louis Chaboisseau zum Dienste der Kranken gestiftet und unter den Schutz des in eben diesem Jahre canonisirten Thomas von Villanova gestellt. Nachdem die Stiftung die königliche Genehmigung erhalten hatte, verbreitete sie sich bald über ganz Frankreich. Nach der Revolution begann von Paris aus die Erneuerung der Congregation, welche von jetzt an neben dem Krankendienste auch Unterrichtsanstalten übernahm. In 106 Häusern wirken gegen 1800 Mitglieder. Ihre Tracht bildet das zur Zeit der Stiftung gewöhnliche Frauenkleid mit einem ledernen Gürtel und einer weißen Schürze. Ueber dem glatten weißen Häubchen (cornette) haben sie im Hause einen weißen, auf der Straße einen schwarzen Schleier. Bei der Profeß steckt eine arme Frau der Candidatin den Ring an, umarmt sie und spricht: „Gedenke, daß du von nun an eine Dienerin der Armen bist."

10. Schwestern U. L. Frau von der guten Hilfe wurden 1810 von Abbé Desentis in Aurignac für ambulante Krankenpflege und Unterricht armer Kinder gestiftet. In 160 Häusern derselben zählt man über 4000 Mitglieder. In Italien besteht ein Haus mit 10 Schwestern. Brüder sind in Algier thätig und besitzen in Misserghin ein Mutterhaus mit 40 Mitgliedern.

11. Schwestern U. L. Frau vom guten Hirten, s. d. Art. Hirt, der gute.

12. Schwestern U. L. Frau vom Kreuz, s. d. Art. Kreuz.

13. Schwestern U. L. Frau von der Liebe, s. d. Art. Liebe.

14. Schwestern U. L. Frau von der christlichen Liebe oder vom hl. Michael, s. d. Art. Michael.

15. Schwestern U. L. Frau von Loreto, s. d. Art. Loretinerinnen.

16. Nonnen U. L. Frau von den Missionen wurden 1861 zu Lyon gestiftet und widmen sich der Erziehung der Kinder in den Missionsgebieten von Oceanien.

17. Schwestern U. L. Frau vom Mitleiden für Krankendienst, Armenpflege und Freischulen existiren seit 1790. In Frankreich befinden sich in 63 Häusern gegen 1000 Schwestern, welche an 115 Schulen thätig sind. In Italien besteht ein Haus mit 18 Schwestern.

18. Schwestern U. L. Frau vom Rosenkranze, gestiftet für Armenschulen in der Diöcese Grenoble, leiten 13 Schulen.

19. Missionare und Schwestern U. L. Frau von La Salette, gestiftet 1852, besorgen die Wallfahrt in La Salette, beherbergen die Pilger, haben Waisenhäuser und Idiotenanstalten. Das Haupthaus der Missionare ist in Grenoble; die Schwestern zählen in 4 Conventen 58 Mitglieder.

20. Missionspriester U. L. Frau von Sancte-Garde wurden 1721 von L. D. Bertet für Abhaltung von Volksmissionen und Beihilfe in der Seelsorge gestiftet. Sie zählen 10 Mitglieder.

21. Töchter U. L. Frau von den sieben Schmerzen, mit dem Mutterhause in Besançon entstanden 1663; sie leiten 11 Hospitäler, 3 Waisenhäuser und zählen 113 Mitglieder; die zu Semur zählen 10, die zu Tarbes 39 Mitglieder in 3 Häusern.

22. Nonnen U. L. Frau vom Siege, von F. Albert 1825 zu Voiron gestiftet, seit 1863 nach Lyon transferirt, leiten Pensionate und Freischulen und üben ambulante Krankenpflege.

23. Priester und Schwestern U. L. Frau von Sion, s. d. Art. Ratisbonne.

24. Schwestern U. L. Frau de la Treille für ambulante Krankenpflege und Unterricht.

Das Mutterhaus befindet sich zu Lille; die Zahl der Schwestern beträgt über 100.

25. Schwestern U. L. Frau von der Vorsehung, s. d. Art. Vorsehung.

26. Schwestern U. L. Frau von der Zuflucht, s. d. Art Büßerorden 13.

27. Schwestern U. L. Frau von der Zurückgezogenheit, s. d. Art. Zurückgezogenheit. [Streber.]

Frauenstifte (collegia virginum) heißen die Genossenschaften von Chorfrauen oder Canonissen (s. d. Art.), welche in einem Hause mit daranstoßender Kirche und den erforderlichen Gütern und Einkünften nach einer Regel ein gemeinschaftliches Leben führen, um die religiösen, geistigen und materiellen Vortheile einer solchen Lebensweise zu genießen, ohne sich der vollen Strenge einer Ordensregel zu unterwerfen. Die Einrichtungen dieser Stifte trugen schon in sich die Ursache, daß in dieselben oft große Verweltlichung einriß und ernste Reformen nöthig wurden. Den Mitgliedern war nämlich gestattet, Privateigenthum zu besitzen; schon frühe traten meistens Töchter aus fürstlichen und adeligen Familien in die Genossenschaften ein, gewöhnlich mit großen Schenkungen an dieselben, öfter wohl auch ohne Beruf und nur in Folge ungünstiger Erlebnisse, bei denen mit Rücksicht auf ihren Stand von den herkömmlichen Satzungen bald dieß, bald das nachgegeben wurde; endlich waren fast alle diese Häuser mit ihren Gütern und Einkünften von fürstlichen und adeligen Familien gestiftet, und die Stifter ganzer Anstalten oder einzelner Pfründen behielten in denselben mehr oder minder Einfluß auf die Leitung. So führte die Nothwendigkeit zur Scheidung der Frauenstifte in reguläre und weltliche. Die ersteren hatten die vita canonica beibehalten, entsagten dem Privateigenthum, standen unter der Aufsicht der Chorherrenstifte derselben Congregation oder Regel und blieben den religiösen Zwecken der ursprünglichen Einrichtung meistens treu. Wie sich aber die weltlichen Frauenstifte gestalteten, welche factisch schon seit dem 13. Jahrhundert durch Abänderung der vita canonica bestanden, berichtet z. B. Jacob von Vitry (de Vitriaco, Hist. occid. c. 31). Zu seiner Zeit (13. Jahrhundert) gab es im Hennegau, in Brabant und in vielen Provinzen des deutschen Reiches Säcular-Canonissen (Domicellen), welche nicht Nonnen genannt sein wollten, so wie die canonici saeculares nicht Mönche heißen wollten, bloß adelige Töchter in ihre Stifte zuließen, in kostbaren und schönen Kleidern einhergingen, die Haare zierlich gelockt trugen, mit Pretiosen geschmückt waren, glänzende Bedienungen von Jünglingen und Mädchen hielten, zum Theil in eigenen Häusern wohnten, Verwandten, die sie besucht, reichliche Gastmähler gaben und oft, wenn sich Gelegenheit bot, ihre Pfründe verließen und heirateten. Diese Frauenstifte blieben daher Versorgungsanstalten für Töchter aus fürstlichen und adeligen Familien und waren bei dem so zahlreichen Adel damaliger Zeit, namentlich im deutschen Reiche, gleichsam Bedürfniß, indem in ihnen den weiblichen Sprößlingen verunglückter und herabgekommener Familien und denen, die nicht heiraten wollten oder konnten, ein Asyl gegeben war. Je mehr aber durch Einhaltung solcher meist weltlicher Zwecke die Einwirkung der Kirche auf den Geist dieser Stifte in den Hintergrund trat, desto mehr verfiel die Zucht in denselben, und nach Angaben reformatorischer Synoden im 16. Jahrhunderte (einer Kölner 1536, einer andern 1548 und einer zu Aosta 1548) wurden gar keine Gelübde mehr in den weltlichen Frauenstiften abgelegt. Es heißt von ihnen: vitam agunt plus nimio licentiosam ac plerisque scandalosam. Manche der Abtissinnen solcher Stifter waren Reichsfürstinnen, wie die zu Lindau, Buchau, Obermünster u. a., hielten fürstlichen Hofstaat, ließen sich ein Schwert vortragen und hatten ein Contingent zur Reichsarmee zu stellen. So war es nicht zu verwundern, daß manche dieser Stifte, besonders im Norden Deutschlands, zum Protestantismus übergingen; demnach gibt es seit jener Zeit neben den katholischen auch protestantische Frauenstifte. In letzteren schafften die Stiftsdamen alles ab, was noch von Gelübden und sonstigen Obliegenheiten übrig war, behielten aber die Pfründen bei; so ist es geblieben bis in unsere Zeit. Protestantische Frauenstifte sind unter anderen Gandersheim und Herford. Nach der jetzigen Einrichtung werden auch nebst adeligen Damen Töchter verdienstvoller Offiziere oder Staatsbeamten in dieselben aufgenommen. Das Gelübde der Keuschheit wird auch in den katholischen weltlichen Frauenstiften, wie deren mehrere im 18. Jahrhundert in Oesterreich für dem Herrenstande gewisser Länder angehörige adelige Fräulein errichtet wurden und noch bestehen, nicht mehr abgelegt. Solche Stiftsdamen sind lediglich zur Einhaltung der Statuten und im Falle gemeinsamer Wohnung insbesondere der Hausordnung verpflichtet; durch Eingehung einer Ehe verlieren sie ihre Präbende. [Marx.]

Frayssinous, Denis Antoine Luc, Graf von, gefeierter Kanzelredner, wurde am 9. Mai 1765 zu Curières (Dep. Aveyron) geboren. Er war mit großen Gaben ausgestattet und wurde von seinem Vater für die Rechtswissenschaft bestimmt, aber ein höherer Ruf führte ihn in den Dienst der Kirche. Zu Paris trat er in die Communität von Laon, welche unter der Leitung der Sulpicianer stand, und empfing am Vorabende der Revolution die heiligen Weihen. Unter mannigfaltigen Gefahren übte er heimlich die Pflichten eines Seelsorgers in den Bergen von Rouergue. Nach Abschluß des Concordates kehrte er nach Paris zurück, hielt mehreren früheren Zöglingen von St. Sulpice dogmatische Vorlesungen und ertheilte zugleich in der Carmelitenkirche Katechismusunterricht. Der Beifall, den seine Vorträge fanden, gab Anlaß, seine Thätigkeit zu erweitern und

zu St. Sulpice apologetische Vorträge (Conférences) zu halten, welche seinen Ruhm begründeten. Er beendete dieselben erst, als 1809 der offene Bruch zwischen Napoleon und Papst Pius VII. eintrat; da zog er sich in seine Heimat zurück. Nach dem Einzuge der Bourbonen betrat Frayssinous wieder die Kanzel von St. Sulpice. Sein Ruhm mehrte sich von Tag zu Tag; Pius VII. ernannte ihn 1822 zum Bischofe von Hermopolis i. p. i., Ludwig XVIII. 1823 zum Grand-Maître der Universität und zum Pair von Frankreich mit dem Titel eines Grafen, die Akademie wählte ihn zu ihrem Mitgliede. Im August 1824 wurde er Minister der geistlichen Angelegenheiten und der öffentlichen Schulen; den angebotenen Cardinalshut schlug er demüthig aus. Der Sturz der Monarchie betrübte ihn, konnte ihn aber nicht überraschen. Da er Louis Philipp nicht huldigen wollte, ging er nach Rom, wurde dort Erzieher des Herzogs von Bordeaux und kehrte erst nach Vollendung seiner Aufgabe 1838 nach Frankreich zurück. Er starb zu St. Géniez am 12. December 1841. Von seinen Conferenzreden besorgte er selbst eine Ausgabe unter dem Titel Défense du Christianisme, 3 vols., Par. 1825, welche bis 1846 siebenzehn Auflagen erlebte und in's Englische, Italienische, Spanische, Deutsche (Pesth 1830) übersetzt wurde. Nach dem Tode erschienen Conférences et discours inédits, Paris 1843. Weniger glücklich war Frayssinous mit dem Buche Vrais principes de l'Église gallicane sur la puissance ecclésiastique, Paris 1818. 1826, in welchem die durch das Concordat von 1817 entstandenen Controversen ausgeglichen werden sollten. (Vgl. M. Henrion, Vie de Mgr Frayssinous, évêque d'Hermopolis, 2 vols., Paris 1844; Collombet, Étude sur Frayssinous, Lyon 1853.) [Streber.]

Frechulf (Freculf), Bischof von Lisieux, Schüler des Reichskanzlers Helisachar und Freund Rabans, wurde ungefähr im J. 820 auf den bischöflichen Stuhl erhoben und hatte ihn bis 850 inne. Kaiser Ludwig I. sandte ihn 824 an Papst Eugen II. wegen des lebhaft geführten Streites über die Bilderverehrung. Auf Helisachars Antrieb verfaßte er mit Geschick und Gelehrsamkeit ein Werk über die alte Geschichte, welchem er 830 ein zweites Buch über die Geschichte des römischen Reiches von Christi Geburt bis zum Sturze der römischen und gotischen Herrschaft in Gallien und Italien und bis zur Aufrichtung der fränkischen und langobardischen Reiche beifügte. Diese Weltchronik wurde oft gedruckt, so zu Köln 1530. 1539, Heidelberg 1597; in den Väterausgaben, Köln IX, Lyon XIV, 1061; bei Migne, PP. lat. CVI, 915 sq. Ein Brief an Raban findet sich bei Migne l. c. CVII, 439 sq. (Vgl. Grunauer, Diss. de fontibus hist. Frechulphi, Vitoduri 1864.) [Streber.]

Fredegar Scholasticus nennt man (vielleicht erst seit 300 Jahren) einen sonst nicht näher bekannten Mönch von wahrscheinlich gallorömischer Abkunft, der im Kloster St. Marcell zu Chalons-sur-Saone (eher als zu Aventicum oder Genf) im 7. Jahrhundert eine Chronik geschrieben und damit die Hauptquelle für die Kenntniß einer an geschichtlichen Nachrichten sonst armen Zeit geliefert hat. Den ersten Theil dieser Chronik bilden burgundische Annalen, welche ein Unbekannter bis 613 fortgesetzt und, um einen Zusammenhang mit der Weltgeschichte zu gewinnen, mit dem um 235 von Hippolyt geschriebenen Liber generationis und mit Auszügen aus Hieronymus und Idatius bereichert hatte. Fredegar fügte diesen beiden ersten Büchern der Chronik Anhänge bei und führte die Erzählung bis 642 weiter. Ein Austrasier (vielleicht in Metz) ergänzte endlich um 658 das Werk durch einen Auszug aus der Vita Columbani und fügte Mittheilungen aus der austrasischen, westgotischen und oströmischen Geschichte bei. Gedruckt finden sich die vier ersten Bücher bei Canis. ed. Basnage II, 1, 154; das fünfte und sechste bei Bouquet, Recueil des hist. de la Gaule II, 391 s.; bei Migne, PP. lat. LXXI, 605 sq.; eine deutsche Uebersetzung gab Abel, 2. Aufl., Berlin 1876. (Vgl. Monod in der Revue critique 1873, II, 257; im Jahrbuch für Schweiz. Gesch. 1878, 141 ff.; Brosien, Krit. Untersuch. der Quellen der Gesch. des fränk. Königs Dagobert I., Göttingen 1868; besonders Bruno Krusch, Die Chronicae des sog. Fredegar im Neuen Archiv der Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtskunde VII, 247 ff. 421 ff.) [Lütolf.]

Fredegisus von Tours, Philosoph des 9. Jahrhunderts, war schon zu York Alcuins Schüler und kam mit ihm nach Frankreich. Hier lebte er am Hofe Karls d. Gr. und Ludwigs des Frommen und ward des letztern Kanzler. Nach dem Tode Alcuins erhielt er die Abtei St. Martin zu Tours. Er hinterließ eine Schrift De nihilo et tenebris, welche die Frage behandelt, ob das Nichts und die Finsterniß etwas Reales seien, oder nicht. In Bezug auf das Nichts meint Fredegisus, weil jeder Name etwas bezeichne, so müsse auch der Name „Nichts“ etwas bedeuten; es müsse ihm folglich ein Sein entsprechen. Zudem sage die heilige Schrift, daß Gott aus dem Nichts die Welt geschaffen habe. Wenn aber alle Dinge aus dem Nichts hervorgegangen sind, so folge daraus nicht bloß, daß das Nichts etwas sei, sondern daß es auch etwas Großes sei, welches wir gar nicht zu ermessen vermögen. Aber auch die Finsterniß sei etwas Reales. Es heiße in der Genesis Et tenebrae erant super faciem abyssi. Hier schreibe also die heilige Schrift selbst der Finsterniß ein Sein zu, denn da sie sagt: Tenebrae erant, so bestätige sie durch das Verbum erant die Finsterniß als etwas Reales, weil Finsterniß sonst nicht das Subject des Verbums sein könne. Die weiteren Beweise übergehen wir.

Was wollte der Mann mit diesen sonderbaren Aufstellungen? Agobard schreibt ihm die Behauptung zu, daß die Seelen aus einer unbekannten Materie im Leeren geschaffen worden,

und führt gegen ihn die Lehre der Kirche an, daß die Seele kein Theil der göttlichen Natur sei (Adv. Fredegisum 14). Dieß scheint darauf hinzuweisen, daß Fredegisus unter der „unbekannten Materie" oder unter dem „Nichts" von unermeßlicher Quantität und unbegreiflicher Qualität die göttliche Natur selbst verstand, aus welcher alles Geschaffene geschöpft worden sei. Verhielte es sich wirklich so, dann müßte Fredegisus als Vorläufer von Scotus Erigena betrachtet werden. Ein sicheres Urtheil läßt sich jedoch bei der Mangelhaftigkeit der Quellen hierüber kaum gewinnen. [Stöckl.]

Freboli, Berengar, der ältere und der jüngere, Cardinäle. — Aus der adeligen Familie der Freboli (dieß ist wohl der richtige Name; die Schreibweise Stadelli kommt ganz vereinzelt vor), welche im Mittelalter Dynasten von Verun bei Montpellier in Frankreich waren, gingen in kurzer Zeit vier französische Bischöfe hervor (vgl. Gallia christiana VI; Epp. Magalonens. n. 29; Epp. Biterrens. n. 49. 51. 52). Unter diesen ragen die beiden mittleren, welche mit dem Purpur geschmückt wurden, besonders hervor. Da sie denselben Namen führten, dasselbe Bisthum (Beziers) inne hatten und fast gleichzeitig lebten und starben, lag eine Identificirung beider nahe. Jedoch wurde dieser Irrthum mancher älterer Geschichtsschreiber öfter widerlegt, namentlich von Contelorius, der nachwies, daß beide Cardinäle wiederholt zusammen erwähnt werden (vgl. Ciaconius, Vitae Pontiff. Rom. et Cardd. 1677, 382).

1. Berengar Freboli, der ältere, ist berühmt durch den Antheil, welchen er als Bischof von Beziers mit Wilhelm von Mandagoto und Richard von Siena an der Zusammenstellung des Liber sextus nahm (vgl. die Publicationsbulle Bonifatius' VIII. Sacrosanctae Romanae Ecclesiae zu Eingang des Liber sextus). Wilhelm von Mandagoto, der schon 1270 in Bologna studirte und 1275 daselbst die Doctorwürde erlangte, nennt ihn in einer Schrift über die Bischofswahlen „seinen geliebten Lehrer Berengar Freboli, Succentor (Vorsänger) von Beziers, des Herrn Papstes Caplan und fruchtbaren Doctor der Decrete". Da überdieß in Bologna niemand den Doctorhut erhielt, der nicht zuvor selbst docirt hatte, so ist die Annahme Sarti's (De claris Archigymnasii Bononiens. professor. I, 1, 409) wohl begründet, daß Berengar in Bologna gelernt und gelehrt habe. Weil ferner Berengar schon 1279 doctor decretorum genannt wird, ist anzunehmen, daß sein Aufenthalt in Bologna mehrere Jahre früher begann. Als sein Vater wird Wilhelm Freboli genannt. Schon in früher Jugend erhielt Berengar ein Canonikat an der Cathedrale zu Beziers, wurde bald nachher Succentor an derselben Kirche, überdieß weltlicher Abt des Klosters zum hl. Aphrodisius u. a. m. Im J. 1294 erhob ihn Papst Cölestin V. zum Bischof von Beziers. Ob er damals noch in Italien weilte, und wenn dieß der Fall war, ob er bis zur Bearbeitung des Liber sextus (1298) dort blieb, steht nicht fest. Jedenfalls genoß er in Rom fortwährend großes Ansehen. Nach Fertigstellung des Liber sextus hielt er sich in Beziers auf. Als dort im J. 1299 die Bischöfe der Kirchenprovinz von Narbonne gegen den mit dem Erzbischofe entzweiten Vicegrafen eine Synode abhielten, wurde Berengar von derselben in Begleitung anderer Bischöfe mit einem Schreiben an Philipp den Schönen entsandt. Im November 1302 nahm Berengar an dem bekannten von Bonifatius VIII. in Rom gegen Philipp den Schönen versammelten Concil, welchem am 18. November die Bulle Unam sanctam folgte, mit mehreren französischen Bischöfen gegen den Willen des Königs theil. Nichtsdestoweniger verlieh Clemens V. bei seiner ersten Creation von Cardinälen, welche zu Lyon am 15. December 1305 erfolgte, auch Berengar den Purpur mit dem Titel eines Cardinalpriesters von den hll. Nereus und Achilleus. Im folgenden Jahre sandte er ihn mit dem Cardinal Stephan von Susiaco zu Philipp, um Zeit und Ort einer Zusammenkunft mit diesem zu vereinbaren. Bald nachher (1307) übertrug ihm Clemens die Untersuchung über die gegen die Templer erhobenen Anschuldigungen, sowie 1310 die über die Streitigkeiten der Fraticellen. Inzwischen war Berengar 1309 zum Cardinalbischof von Frascati, sowie zum Großpönitentiar der heiligen römischen Kirche befördert worden. Während des langen Conclave's nach dem Tode Clemens' V. wurde Berengar von den französischen Cardinälen als Nachfolger vorgeschlagen. Bei der schließlichen Wahl Johannes' XXII. war er allein von den 24 Cardinälen abwesend. Ende des Jahres 1316 consecrirte Berengar im Auftrag des Papstes den Erzbischof Friedrich von Salzburg. Er starb nach Ausweis des Todtenregisters von Narbonne am 11. Juni 1323, während sein Grabstein als Todesjahr 1321 angeben soll (Eggs, Purpura docta I, 283). Seine Schriften, sämmtlich canonistischen Inhalts, erwähnt Sarti a. a. O. Eine sichere Beurtheilung der Wirksamkeit Berengars wird voraussichtlich die Eröffnung der Regesten Clemens' V. anbahnen.

2. Berengar Freboli, der jüngere, stand, wie es scheint, in geringerem Ansehen. Von demselben wissen wir kaum mehr, als daß er anfänglich Canonicus und Kämmerer an der Kirche von Beziers war, 1309 zum Bischof derselben Kirche und 1312 am Quatembersamstag im Advent zum Cardinalpriester von den hll. Nereus und Achilleus ernannt wurde. Unter Johannes XXII. (1317) erhielt er das suburbicarische Bisthum Porto, starb jedoch bald nachher, da er bereits 1323 als todt erwähnt wird. (Vgl. Ughelli, Italia sacra, Epp. Portuenses; über beide Cardinäle Baluzius, Vitae paparum Avenionensium, Paris. 1693.) [Kreutzwald.]

Fregoso (Fulgoso), Friedrich, ein durch Gelehrsamkeit, persönlichen Muth und Leutseligkeit ausgezeichneter Kirchenfürst des 16. Jahrhunderts, war der Sohn von Augustin Fregoso, Gouverneur von Genua. Er empfing seine Erziehung am Hofe des Herzogs von Urbino, seines Oheims mütterlicherseits, und erhielt schon als Jüngling (1507) von Papst Julius II. das Erzbisthum Salerno. Die Parteinahme der Familie Fregoso für Frankreich verhinderte jedoch Friedrich, in den ruhigen Besitz seines Erzbisthums zu gelangen, weßhalb ihn der Papst (1508) zum Administrator des Bisthums Gubbio ernannte. An den politischen Kämpfen seiner Vaterstadt nahm Friedrich thätigen Antheil. Nachdem 1513 sein Bruder Octavian Doge von Genua geworden war, übertrug derselbe Friedrich den Oberbefehl über die Flotte, um den Räubereien der Corsaren, namentlich des berüchtigten Cortogoli aus Tunis, ein Ende zu machen. Es gelang auch Friedrich, das Mittelmeer von diesen Piraten zu säubern. Im Kampfe Genua's mit den kaiserlichen Truppen vertheidigte er heldenmüthig die Stadt, mußte aber nach deren Eroberung sein Heil in der Flucht suchen. Er entkam glücklich nach Frankreich und erhielt von König Franz I. die Abtei St. Benignus bei Dijon. Friedrich wandte sich jetzt mit Eifer dem Studium der griechischen und hebräischen Sprache zu. Im J. 1529 kehrte er nach Italien zurück, verwaltete das Bisthum Gubbio und wurde 1533 dessen wirklicher Bischof, nachdem er auf Salerno, von dem er nur drei Jahre die Einkünfte bezogen hatte, verzichtet hatte. Papst Paul III. verlieh ihm 1539 den Cardinalshut. Fregoso war einer von den reformatorischen Bischöfen Italiens, ein eifriger Seelenhirt und ein Vater der Armen. Er war mit den hervorragendsten Männern seiner Zeit, Sadolet, Bembo, Contarini, Cortese u. a., durch innige Freundschaft verbunden. Auch als Gelehrter erntete er großen Ruhm; Tiraboschi zählt ihn zu den bedeutendsten Orientalisten Italiens. Fregoso starb am 22. Juli 1541 zu Gubbio. Seine Briefe sind in den Werken Bembo's, Cortese's und Sadolet's abgedruckt. Letzterer hielt in Carpentras eine Leichenrede auf ihn. Fregoso verfaßte auch Parafrasi sopra il Pater noster in terza rima, Trattato dell' orazione, Meditazioni sopra i salmi 130 e 145 etc. (Vgl. Tiraboschi, Storia della letteratura Italiana VII, 2, 406 ss.) [Brück.]

Freiburg im Breisgau, die dritte Stadt des Großherzogthums Baden, liegt am westlichen Fuß des Schwarzwaldes, dem sogen. Schloßberg, eigentlich auf der rechten Seite der Dreisam, hat sich aber in raschem Wachsthum auch über das linke Flußufer ausgedehnt und zählt (1885) 41 310 Einwohner. Außer dem Münster Unserer Lieben Frau, mit der schönsten Thurmpyramide auf Erden, besitzt Freiburg noch eine spätgotische, geschmackvoll restaurirte Martinspfarrkirche, eine neuerbaute gotische St. Josephskapelle, die ein wahres architektonisches Bijou ist, die Convictskirche, sowie eine Anzahl von Filialkirchen und eine Reihe katholischer Anstalten und Stiftungen, so daß die Stadt trotz 10 055 protestantischer Einwohner auch heute noch einen katholischen Charakter trägt. Ob, wie die Sage geht, schon von den Römern auf dem Freiburger Schloßberg ein Castell angelegt worden ist, muß dahingestellt bleiben. Im 10. Jahrhundert aber bestand hier ein Dorf, das als Filiale der Pfarrei Umkirch eingegliedert war, mit einem dem hl. Petrus geweihten Kirchlein. Diese villa oder vielmehr der anstoßende Schloßberg wurde 1091, zu derselben Zeit, als das Kloster St. Peter im nahen Schwarzwald gegründet ward, von Herzog Berthold II. von Zähringen zum Wohnsitz erwählt; 29 Jahre später ward dann die Gemeinde von dessen Nachfolger Berthold III. zur Stadt erhoben. Sie sollte der Markt und zugleich der Schutzort für die weite Umgegend sein und erhielt den ertheilten Privilegien gemäß den Namen Freie Burg. Im J. 1120 ward der jungen Stadtgemeinde eine Verfassung gegeben, welche ganz der kölnischen nachgebildet war; zufolge derselben ward der Pfarrer von der Gemeinde gewählt und vom Herzog bestätigt. Im Jahre 1146 predigte der hl. Bernhard hier mit großem Erfolge das Kreuz. Beim Aussterben der Zähringer 1218 kam Freiburg an die Grafen von Urach, von denen ein Zweig sich „von Freiburg" nannte; die Herrschaft dieses Geschlechtes dauerte unter mannigfachen Streitigkeiten mit der Stadt bis 1368. In diese Zeit fällt die erste Erwähnung des noch bestehenden und wahrscheinlich gleichzeitig mit der Stadt errichteten Heiliggeistspitales 1230; im J. 1271 wird zuerst eine Schule, 1276 ein Krankenspital erwähnt. Die schnell aufblühende Stadt erhielt u. a. 1235 Dominicaner, 1242 Franciscaner, 1278 Augustiner, 1272 Clarissen. Im J. 1264 ward die Frohnleichnamsprocession zu Freiburg eingeführt; spätere Ordnungen für dieselbe beweisen, daß damit mimische Darstellungen aus der heiligen Geschichte verknüpft waren. Auch Passionsspiele wurden bis zum 16. Jahrhundert regelmäßig in Freiburg aufgeführt und zogen viele Besucher herbei. Bald nachdem Freiburg zur Stadt erhoben worden war, begann der Bau eines Münsters, welches in den folgenden Jahrhunderten zu einem Meisterstück der gotischen Architektur ausgestaltet wurde. Im gegenwärtigen Baue sind zu unterscheiden 1. die erhalten gebliebenen Theile der früheren romanischen Kirche, nämlich das Querschiff mit der im Innern noch sichtbaren achtseitigen Kuppel in der Vierung und den zwei kleinern Ostthürmen (sog. Hahnenthürme, ausgenommen deren Obertheile), deren Bauzeit in die Jahre 1230 bis 1250 fällt; 2. der gotische Bau und zwar aus der frühgotischen Zeit die beiden Ostjoche des Langhauses im Anschlusse an die romanischen Bestandtheile,

erbaut um 1260—1268; 3. aus der Zeit der Hochgotik die übrigen Theile des Langhauses, die Westfront mit dem großen Thurm und die gotischen Obertheile der zwei kleinen Thürme, deren Bauzeit 1268—1274 ist; 4. der spätgotische Chor, laut erhaltener Inschrift begonnen 1354, in der Hauptsache vollendet 1510, eingeweiht am 4. und 5. December 1513. Adler macht es sehr wahrscheinlich, daß Erwin von Steinbach (gest. 17. Januar 1318) der Meister der hochgotischen Theile ist; 1276 wurde dann der Grundstein zur Westfront des Straßburger Münsters gelegt. Das herrliche Gotteshaus bildet noch heute ein rühmliches Zeugniß für die Opferwilligkeit der Bürger, durch deren Beiträge es zu Stande kam. Am Münster war zunächst ein Leutpriester mit Caplänen für die Seelsorge angestellt; daneben bestand ein Capitel von Präsenz- oder Chorherren und eine Schule für Altaristen. Der Unterhalt dieser Cleriker wurde aus dem Zehnten in der ganzen Gemarkung bestritten, zu dem bald viele Meß- und Pfründestiftungen hinzukamen. Um 1312 soll im Franciscanerkloster zu Freiburg der Bruder Berthold Anklitzen, genannt Schwarz, nach Einigen das Pulver, nach Anderen die Anwendung desselben zu Feuergeschützen erfunden haben. Um 1370 begab sich die Stadt, der Zerwürfnisse mit den Urachern müde, unter die Herrschaft des Hauses Oesterreich, bei dem sie mit kurzen Unterbrechungen 400 Jahre blieb. Durch Friedrich von Oesterreich fand 1414 Papst Johann XXIII. Zuflucht in Freiburg; hier ward er aber bald gefangen genommen und nach Radolfzell geführt. Als Friedrich deßwegen in die Reichsacht kam, fiel Freiburg an's Reich, huldigte aber 1427 wieder dem alten Herrn. Erzherzog Albrecht VI. errichtete 1456 die Universität zu Freiburg (s. u.); 1493 wird die erste Buchdruckerei daselbst genannt. Beim Ausbruch der kirchlichen Revolution fanden die neuen Ideen auch Vertreter an der Universität; allein der Magistrat trat energisch den Neuerungen entgegen, besonders nachdem im Jahre 1524 gegen 20 000 Bauern vor der Stadt erschienen waren, das Blockhaus auf dem Schloßberg genommen hatten und die Stadt zum Bündniß mit ihnen gezwungen hatten. Neben diesem praktischen Commentar zur neuen Lehre wirkten der Ausbreitung derselben besonders drei große Gelehrte in Freiburg, Ulrich Zasius, Heinrich Glareanus und Desiderius Erasmus (s. d. Artt.), entgegen, so daß auch die Edicte des Landesherrn immer schärfer für die Beibehaltung des alten kirchlichen Zustandes eintraten. Eine unheilvolle Folge der Reformation kam jedoch über Freiburg, als 1529 die aus Basel vertriebenen Domherren daselbst ihren Wohnsitz nahmen. Diese, meist adelige Herren, welche zum Theil sehr wenig clerikalen Geist besaßen, brachten freilich Geld in Umlauf und förderten den Verkehr, verbreiteten aber auch lockere Sitten, so daß der Magistrat sich Ende 1542 genöthigt sah, einige derselben wegen des gegebenen Aergernisses in's Gefängniß zu setzen. Dieß war auch die Ursache, warum der Senat der Universität, welcher die Münsterkirche seit 1456 incorporirt war, sich der Gründung eines Collegiatstiftes am Münster, zu dem die besseren Elemente des Basler Capitels zusammentreten wollten, beharrlich widersetzte. Mit der Neige des 16. Jahrhunderts trat eine lange unheilvolle Kriegszeit für Freiburg ein; in einem Zeitraum von 112 Jahren hatte es sieben Belagerungen zu bestehen. In Folge dieser Stürme soll Ausdehnung und Einwohnerzahl der Stadt auf ein Drittel gesunken sein. Im J. 1620 wurden die Jesuiten berufen; diese errichteten ein Gymnasium und suchten durch Aufführung geistlicher und weltlicher Komödien und Operetten die alten Passionsspiele zu ersetzen. Als Freiburg 1677 für volle 20 Jahre unter französische Herrschaft kam, begab sich das Basler Capitel nach Arlesheim. Freiburg erholte sich wieder, obwohl es noch zweimal von den Franzosen erobert und verwüstet wurde. Als Joseph II. zur Regierung gelangte, zählte die Stadt 22 Klöster und klösterliche Institute und hatte sich an Bewohnerzahl wieder gehoben. Diese Blüte ward durch Josephs Klosteraufhebungen und sonstige Maßregeln von Neuem geknickt, und im J. 1786 hatte Freiburg nur noch 7691 Einwohner. Der Grundcharakter der Stadt hatte sich bis dahin und hat sich noch lange nachher in den Namen der Stadtquartiere offenbart; diese hießen Franciscaner-, Dominicaner-, Jesuiten- und Münsterviertel. Die Entfernung der Jesuiten brachte über Freiburg manche äußere und innere Veränderungen. Im J. 1784 ward die Martinspfarrei errichtet und gleichzeitig eine Freimaurerloge eröffnet, welche als ihr Organ die Freiburger Zeitung gründete. Der erste Meister vom Stuhl war der Professor der Theologie Dr. Karl Schwarzel. Wiederholt litt die Stadt bedeutend durch die französischen Sansculotten, welche schwere Kriegssteuern erzwangen und mehrere Jahre hindurch in Freiburg cantonnirten. Durch den Frieden von Campo Formio 1798 fiel Freiburg an Hercules III. von Este, Herzog von Modena, als Entschädigung, nach dessen Tod 1803 an Erzherzog Ferdinand, 1806 aber an Baden. Die neue Regierung gab sich große Mühe, den Protestantismus auf Kosten der katholischen Einrichtungen zu heben, so daß sie deßwegen sogar vom ersten Bonaparte zurechtgewiesen wurde. Auch zu Freiburg wurde schon 1807 für eine äußerst geringe Anzahl evangelischer Bewohner eine Pfarrei mit Schule errichtet; 1809 ward auch eine Wirthschaft für Juden errichtet, nachdem dieselben wegen erwiesener gemeinschädlicher Verbrechen Jahrhunderte lang aus der Stadt verbannt waren. Ueber die Neugestaltung der Universität und die Verlegung des bischöflichen Sitzes von Konstanz nach Freiburg s. u. Im J. 1829 ward die schöne romanische Kirche des Klosters Thennenbach niedergelegt, aus dem

nämlichen Material vor dem Thore Freiburgs wieder aufgebaut und dem protestantischen Cultus überwiesen. Sie würde eine noch größere Zierde Freiburgs sein, wenn nicht der Eklektiker Hübsch die Rotunde durch einen Thurmaufsatz entstellt hätte. Im J. 1844 war es trotz großer Anstrengungen nicht möglich, eine rongeanische Gemeinde in Freiburg zu bilden; dagegen gelang 1873 die Errichtung einer altkatholischen, welcher die Universitätskirche eingeräumt wurde. Die Stadt zerfällt jetzt in zwei innere Pfarreien nebst den Pfarrsprengeln in den Vorstädten Herdern und Wiehre. Münsterpfarrer ist der jeweilige jüngste Domcapitular. (S. Bader, Gesch. der Stadt Freiburg, 2 Bde., Freib. 1883; Adler in der Deutschen Bauzeitung Nr. 81—97; Marmon, Unserer Lieben Frauen Münster, Freiburg 1878.) [J. M. Hägele.]

II. Das Erzbisthum Freiburg wurde errichtet von Papst Pius VII. durch die Bulle Provida solersque vom 16. August 1821, wozu Papst Leo XII. am 11. April 1827 noch die Ergänzungsbulle Ad Dominici gregis custodiam erließ. Großherzog Ludwig von Baden veröffentlichte beide Bullen von Staatswegen im Regierungsblatte vom 16. October 1827. Das neue Erzbisthum, welches zum Theil an Stelle des frühern Erzsprengels Mainz trat, bildet die sogen. Oberrheinische Kirchenprovinz (s. d. Art.) und umfaßt das Erzbisthum Freiburg und die Suffraganbisthümer Rottenburg, Mainz, Fulda und Limburg. An Freiburg, welches sich über das Großherzogthum Baden und die Hohenzollern'schen Fürstenthümer erstreckt, fielen durch die neue Circumscription 1. aus dem ehemaligen Bisthum Konstanz 21 Landcapitel, und zwar 17 in Baden, nämlich Breisach, Endingen, Engen, Freiburg, Geisingen, Linzgau, Meßkirch, Neuenburg, Neukirch (jetzt Kleitgau), Reichenau (jetzt Konstanz), Stein (jetzt Hegau), Stockach, Stühlingen, Triberg, Villingen, Waldshut, Wiesenthal, welche zusammen (1828) 407 Pfarreien und Pfarrcuratien, 89 Kaplaneien, 114 Hilfspriester (Vicariate) zählten; dann im ehemaligen Fürstenthum Hohenzollern das Capitel Hechingen mit 15 Pfarreien, 1 Kaplanei, 3 Hilfspriesterstellen; endlich im ehemaligen Fürstenthum Hohenzollern-Sigmaringen die Capitel Haigerloch, Sigmaringen und Veringen mit 61 Pfarreien, 15 Kaplaneien, 4 Hilfspriesterstellen; 2. aus dem Bisthum Straßburg: Lahr, Offenburg, Ottersweier mit 96 Pfarreien, 3 Kaplaneien, 38 Vicariaten; 3. aus dem Bisthum Speier: Bruchsal, Ettlingen, Gernsbach, St. Leon, Philippsburg, Mühlhausen mit 91 Pfarreien, 4 Kaplaneien, 23 Vicariaten; 4. aus dem ehemaligen Bisthum Worms: Heidelberg, Waibstadt, Weinheim mit 48 Pfarreien, 2 Kaplaneien, 19 Vicariaten; 5. aus dem Bisthum Würzburg: Buchen, Krautheim, Lauda, Mosbach mit 63 Pfarreien, 6 Kaplaneien, 10 Vicariaten; 6. aus dem ehemaligen Erzbisthum Mainz: Bischofsheim, Walldürn mit 27 Pfarreien, 3 Kaplaneien, 3 Vicariaten; im Ganzen also 808 Pfarreien und Pfarrcuratien, 123 Kaplaneibeneficien und 216 gestiftete Hilfspriesterstellen. Die gesammte katholische Bevölkerung dieser Gebiete betrug im Jahre 1828 833 741 Seelen. Die Dotation der Erzdiöcese mit einem von den Bullen fixirten jährlichen Erträgniß von 75 364 Gulden ist durch Staatsgüter hypothecirt und soll in fundos ac bona stabilia verwandelt werden. Als Dom- und Metropolitankirche wurde das berühmte Freiburger Münster (Assumtionis B. M. V.) bestimmt.

Der Erzbischof wird gemäß der Bulle Ad Dom. gregis (art. 1) von dem Domcapitel gewählt. Dem Landesfürsten ist die Liste mit den Namen der Candidaten vorzulegen; wenn demselben einer von diesen minder genehm (minus gratus) sein sollte, „so wird das Capitel ihn aus dem Verzeichnisse streichen, nur muß die übrigbleibende Zahl der Candidaten noch hinreichend sein, daß aus ihr der neue Antistes gewählt werden könne". Der gewählte Erzbischof wird (art. 2) dem Papste zur Anordnung des Informativprozesses, zur Bestätigung und canonischen Einsetzung, sowie zur Verleihung des Palliums angezeigt. Der erste Erzbischof der neuerrichteten Diöcese, Bernard Boll, wurde 7. Juni 1756 zu Stuttgart geboren, trat 1776 in das Cistercienserkloster Salem, wurde Priester 28. September 1780, Professor der Philosophie an der Universität Freiburg 1805 und war hierauf seit 1809 Münsterpfarrer und bischöflicher Decan. Als Erzbischof am 21. Mai 1827 präconisirt, wurde er am 21. October desselben Jahres consecrirt und inthronisirt; er starb am 6. März 1836. Auf ihn folgte Ignaz Demeter, geb. zu Augsburg den 1. August 1773, Priester 10. August 1796, nach Baden 1809 berufen als Director des Lehrerseminars in Rastatt, 1818 Pfarrer in Sasbach und 1826 Ministerialrath in Karlsruhe, 1833 Domcapitular und Münsterpfarrer in Freiburg; er wurde zum Erzbischof erwählt 11. Mai 1836, consecrirt und inthronisirt am 29. Januar 1837 und starb den 11. März 1842. Der dritte Erzbischof, Hermann von Vicari, bekleidete das hohe Amt 25 Jahre, vom 26. März 1843 bis zum 14. April 1868. Das Weitere über ihn, sein Wirken, die kirchlichen Zustände und Kämpfe seiner Zeit s. in d. Artt. Vicari und Oberrheinische Kirchenprovinz. Es folgte eine 14jährige Sedisvacanz; während dieser Zeit wurde die Verwaltung der Erzdiöcese durch den Capitularvicar, Weihbischof Lothar von Kübel, geführt. Derselbe war geboren zu Sinsheim bei Baden 23. April 1823, wurde Priester 19. August 1847, ward 1854 Mitglied des Ordinariats und 1857 Director des theologischen Convicts. Im Jahre 1867 ernannte ihn der Erzbischof von Vicari zum Domdecan und Generalvicar; am 20. December desselben Jahres wurde er von Papst Pius IX. als Bischof von Leuca i. p. i. präconisirt und als solcher am 22. März 1868 con-

secrirt. Er starb am 3. August 1881. — Als vierter Erzbischof wurde am 2. Mai 1882 erwählt Johannes Baptista Orbin, geb. 22. September 1806 zu Bruchsal, als Priester ordinirt 6. August 1830, seit 1847 Mitglied des Domcapitels; nach dem Tode Kübels 1881 Capitularvicar und Domdecan, als Erzbischof präconisirt 3. Juli 1882, als solcher consecrirt und inthronisirt am 12. Juli. Er starb am 8. April 1886. — Die Mitglieder des Domcapitels, der Decan und die Capitulare, ebenso die Domträbendare werden abwechselnd von dem Erzbischof und dem Domcapitel gewählt; die Wahlliste auch dieser Candidaten wird dem Landesfürsten unterbreitet, welchem es zusteht, minder genehme Personen zu streichen.

Die Zahl der Pfarreien und Curatien beträgt gegenwärtig 854 (773 in Baden, 81 in Hohenzollern), die der Kaplaneibeneficien 132 (119 in Baden, 13 in Hohenzollern), die Seelenzahl der Katholiken in Baden 992 938 (die Gesammtbevölkerung 1 570 254), in Hohenzollern circa 63 000. Gemäß der am 10. November 1853 und 13. März 1861 zwischen dem Erzbischof und der Staatsregierung geschlossenen Vereinbarung steht (in Baden) dem Großherzog die Präsentation auf (einige mehr als) den dritten Theil, dem Erzbischof die freie Collatur auf nicht ganz ein Drittel der Pfründen zu; das letzte Drittel steht theilweise unter Privatpatronat, theilweise unter der Terna-Besetzung, d. h. der Erzbischof schlägt dem Großherzog drei Pfründebewerber vor, und aus diesen designirt derselbe einen dem Erzbischof zur canonischen Institution. Die Listen der Bewerber um die Präsentationspfründen werden von der Regierung, resp. von den Privatpatronen dem Erzbischof mitgetheilt, welcher die zur Präsentation Würdigeren und Taugliсheren bezeichnet; der Erzbischof theilt dagegen die Liste der Competenten um Pfründen freier Collatur der Staatsregierung mit, welche ihre durch Thatsachen begründete Einwendungen in bürgerlicher oder politischer Hinsicht gegen den ihr mißfälligen Bewerber geltend machen kann. — Die Ernennung und Anweisung der Pfarrverweser und Vicare erfolgt unbehindert durch den Erzbischof resp. das Ordinariat. Vor der erstmaligen Verleihung eines Beneficiums haben die Bewerber eine Prüfung bei der erzbischöflichen Prüfungscommission zu bestehen. In derselben Weise findet für die Theologen nach absolvirtem akademischem Triennium die theologische Hauptprüfung behufs Aufnahme in das Priesterseminar statt; gleichzeitig werden (nach dem Gesetz vom 5. März 1880) der Staatsregierung die Zeugnisse über die allgemeine wissenschaftliche Vorbildung der Candidaten vorgelegt. Das erzbischöfliche Priesterseminar, das zuerst (1828—1842) in dem neu für diesen Zweck in Freiburg errichteten Gebäude war, ist seit 1842 in das von den zähringischen Herzogen gegründete, 1806 aufgehobene Benedictinerkloster St. Peter verlegt. In dem bisherigen Seminargebäude zu Freiburg wurde 1842 ein Convictorium für Theologen unter Leitung und Oberaufsicht des Ministeriums des Innern als Appendix der Universität errichtet, welches 1852 geschlossen, 1857 als erzbischöfliche Anstalt wieder eröffnet wurde und bis Ende des Sommersemesters 1872 bestand. Zur Zeit ist in diesem Gebäude ein Privatpensionat für Theologiestudirende unter Protection des Erzbischofs eingerichtet; in derselben Weise bestehen einige Privatanstalten als Ersatz der ebenfalls im J. 1872 eingegangenen Knabenseminarien. Die Schulen des Großherzogthums sind (Gesetz vom 8. März 1868 und 18. September 1876) confessionell gemischt und stehen unter der Aufsicht und Leitung des Staates; der Religionsunterricht (für die katholischen Schüler) wird durch die Kirche besorgt und überwacht; auch die Privat- und Corporationsschulen unterstehen der Aufsicht des Staates (Gesetz vom 8. März 1868, Verordnung vom 9. October 1869). Klösterliche „Lehrinstitute“, deren Mitglieder an den öffentlichen Volksschulen Unterricht ertheilen, bestehen noch in Baden, Breisach, Konstanz, Lichtenthal, Offenburg, Villingen; einige davon unterhalten zugleich Pensionate für die weibliche Jugend. Für die Krankenpflege sind thätig die barmherzigen Schwestern des hl. Vincenz von Paul. Von Straßburg kommend wurden sie eingeführt durch die Erzbischöfe Demeter und von Vicari, und nach dem erzbischöflichen Statut vom 9. Februar 1845 von Staatswegen anerkannt am 13. März desselben Jahres (Reg.-Bl. 1845, Nro. 7). Ihre Zahl beträgt zur Zeit 330, welche in 60 Anstalten über das ganze Land vertheilt sind und neben der Krankenpflege auch die Erziehung der Waisen und verwahrlosten Kinder übernehmen. Die Schwestern vom heiligen Kreuz (aus Ingenbohl), die Schwestern vom allerheiligsten Erlöser von Niederbronn und Pirmasens haben eine ähnliche Aufgabe; da und dort in Dorfschaften besorgen sie auch Privatunterricht und Kleinkinderschulen. — Die Zahl der katholischen Schulkinder der Erzdiöcese (in Baden 1883) betrug 156 714. — Die Seminars- und Domcapitelsfonds stehen nach der zwischen Staat und Kirche vereinbarten Verordnung (20. November 1861) unter der Verwaltung und Leitung des Erzbischofs resp. des Domcapitels, die kirchlichen Intercalar- und Districtfonds unter Verwaltung des katholischen Oberstiftungsrathes, dessen Mitglieder vom Erzbischof im Einvernehmen mit der Regierung ernannt werden. Das locale Kirchenvermögen verwalten die katholischen Stiftungscommissionen unter Leitung des Pfarrers. — Gestorben sind in den ersten 50 Jahren seit Errichtung der Erzdiöcese (1827 bis 1877) 1647 Priester, als Neupriester eingetreten 1678. — Literatur: Realschematismus der Erzdiöcese Freiburg, 1863; Maas, Zum Frieden zwischen Kirche und Staat, 1880; Joos, Der Elementarunterricht in Ba-

den, 1879; König, Necrologium Friburgense, 1885. [(Buchegger) König.]

III. Die Universität, bis zu Anfang unseres Jahrhunderts die Hochschule für die Katholiken von Vorarlberg, Oesterreichisch-Schwaben, Schwarzwald, Breisgau, Elsaß, Ortenau, der deutschen Schweiz, wurde von dem Erzherzog Albrecht VI., dem damaligen Landesherrn dieser Gebiete, gestiftet. Auf sein Ansuchen genehmigte Papst Calixt III. das Project der Errichtung durch die Bulle vom 20. April 1455, welche an den Bischof Heinrich von Konstanz gerichtet war. Darin ist Freiburg für eine solche Anstalt bezeichnet als oppidum magis accommodum et ydoneum, in quo aëris viget temperies, victualium ubertas, ceterarumque rerum ad usum vite humane pertinentium copia reperitur. Es soll errichtet werden ein studium generale in qualibet licita facultate, ut ibidem simplices erudiantur ac fides catholica dilatetur, — mit allen Privilegien, Rechten, Ertheilung der akademischen Grade u. s. w., wie sie die Hochschulen zu Wien und Padua besitzen. Als Dotation bestimmte der Stifter (durch Urkunde vom 28. August 1456) die Einkünfte einer Anzahl „Pharrkirchen vnd Gotsgaben mit Iren nutzen vnd gulten", welche im Landesgebiet des Erzherzogs lagen und dem Patronat des Stifters und seines Bruders, des Erzherzogs Sigmund, unterstanden. Diese Beneficien wurden der Universität in der Weise incorporirt, daß letztere als parochus primitivus die Gefälle und Erträgnisse bezog, dagegen die Pfarrvicare zu besolden und die übrigen Lasten (Bau und Unterhaltung der pfarrlichen Gebäude u. s. w.) zu tragen hatte. — Der Diöcesanbischof hatte zufolge der päpstlichen Bulle durch Mandat vom 17. April 1456 im Dome zu Konstanz und (am 25. April) im Münster zu Freiburg aufgefordert, die etwaigen Einwendungen gegen die Errichtung innerhalb 30 Tagen geltend zu machen. Da solche nicht erfolgten, wurde die Stiftung durch den Bischof genehmigt (3. September 1456), ebenso die späteren weiteren Incorporationen geistlicher Pfründen durch seine Nachfolger, die Bischöfe Burkard II. und Hermann III. Papst Sixtus IV. bestätigte später (6. November 1477) diese bischöflichen Genehmigungen. Von Kaiser Friedrich III., Bruder des Stifters Albrecht, war die Bestätigung der Stiftung am 18. December 1456 ausgesprochen worden. Der eigentliche Stiftungsbrief, die Verfassung der Hochschule, die Rechte, Freiheiten u. s. w. der Meister und Schüler bestimmend, wurde ausgefertigt den 21. September 1457 zu Freiburg (bei Schreiber, Urkundenbuch der Stadt Freiburg II, 447). Was die Veranlassung und den Zweck seiner Stiftung betrifft, so sagt darüber der Erzherzog: Zur Tilgung seiner Verschuldungen gegen den allmächtigen Gott, zu Trost, Hilfe und Macht für die ganze Christenheit gegen die Feinde ihres Glaubens, „ouch vnserm loblichen huse Oesterrich, allen vnsern landen vnd lüten, vnd in sunderheit vnser statt Fryburg im Bryßgow, lob, nutz vnd ere in zunemender tugend zu erwerben", „habe er vnter allen andern guten werken es vßerwelt, eine hohe gemeine schule vnd vniversitet zu stiften vnd vffzurichten"; dadurch wolle er „mit andern kristenlichen fürsten helfen graben den brunnen des lebens, daruß von allen enden der welt vnersyhlich (unversiegbar) geschöpft müge werden, erlüchtens wasser trostlicher vnd heilsamer weißheit, zu erlöschung des verderblichen fewres menschlicher vnvernunft vnd blintheit". An demselben Tage war der erste Rector, Matthäus Hummel von Villingen, ernannt worden; als Kanzler der Universität hatte im Jahre 1456, vom Papste dazu bevollmächtigt, der Bischof von Konstanz den jeweiligen Bischof von Basel aufgestellt. Die Vorlesungen wurden mit gottesdienstlicher Vorfeier im Münster eröffnet am 26. April 1460 von sieben Professoren, welche aus Wien, Heidelberg und Erfurt berufen worden. Ihre Gehalte waren sehr bescheiden; sie betrugen 20 bis 30 Gulden jährlich nebst Naturalcompetenzen und Steuerfreiheit; der erste Rector bezog aus besonderer Begünstigung 70 Gulden. Die Zahl der Studirenden, im ersten Jahre 234, vermehrte sich schnell; die Söhne der fürstlichen und adeligen Familien der benachbarten Provinzen, insbesondere auch viele Mitglieder der Hochstifte Basel, Konstanz, Straßburg, Mainz u. s. w., ferner viele Cleriker suchten an dem neuen Musensitz ihre Bildung zu erweitern und zu vollenden.

Zu hoher Blüte gedieh die Anstalt im 16. Jahrhundert. In dieser Zeit glänzen berühmte Namen unter denen ihrer Lehrer: die Theologen Eck, Faber, Lorichius, Cassian, Geiler von Kaisersberg, Thomas Murner, die Juristen Angelus de Besutio, Paulus Cittadenus, Vehus, Ulrich Zasius, die Mediciner Matthäus Hummel, Schenk, Pictorius, Bernh. Schiller, die Artisten Glarean, Hartung, Locher (philomusus Suevus), Gregor Reisch (oraculum Germaniae), Verfasser der Margarita philosophica, der ersten Encyklopädie des menschlichen Wissens. Erasmus war während seines Aufenthaltes in Freiburg (1529—1535) als Mitglied der theologischen Facultät eingeschrieben, docirte jedoch nicht. — Die Reformation ging ohne besondere Störung an der Stadt und Hochschule Freiburg vorüber. Im J. 1524 erhielt die letztere von dem Landesherrn, Erzherzog Ferdinand (d. d. Regensburg 4. Juli), den Auftrag, ein Gutachten über Luthers und seiner Anhänger Schriften für den Speierer Reichstag zu verfassen; ein solches wurde am 12. October desselben Jahres dem Auftraggeber zugestellt. Einzelne Lehrer neigten der Neuerung zu; die Mehrzahl blieb dem Glauben der Väter getreu, ebenso die Stadt. Aus diesem Grunde siedelte auch das Domstift Basel nach Freiburg über (1529). Mehrere seiner Mitglieder errichteten Stipendienstiftungen an der Universität; einige von

ihnen wirkten auch als Lehrer derselben. Von den zahlreichen (51) Studienstiftungen der Hochschule wurde die Hälfte und zwar meistens durch die eigenen Professoren im Laufe des 16. Jahrhunderts fundirt: ein Zeugniß des Edelsinnes dieser Lehrer und ein Beweis, daß mit der wissenschaftlichen Blüte der Anstalt auch der öconomische Zustand derselben ein gedeihlicher war. Im J. 1620 (15. November) wurde durch den Erzherzog Leopold der Orden der Gesellschaft Jesu an der Universität eingeführt und dessen Mitgliedern sämmtliche Lehrstühle der philosophischen Facultät übergeben; in der theologischen erhielten sie die Fächer der systematischen Theologie (Dogmatik und Moral). Dagegen verblieb die sog. positive Theologie, d. h. die biblischen Disciplinen (Hermeneutik, Einleitung und Exegese) und die theologische Polemik, den weltpriesterlichen Lehrern. Bei den der Societät angehörenden Lehrern war der allzuhäufige Wechsel ein großer Mißstand; in den 153 Jahren (1620—1773) waren für drei Lehrkanzeln nicht weniger als 124 Patres berufen worden! Der dreißigjährige Krieg brachte die Universität dem Untergang nahe: sie verlor fast ganz ihren Kapitalfond; die zu unterhaltenden Pfarrgebäude im Breisgau und Schwaben waren ausgeplündert oder niedergebrannt; die Professoren erhielten oft Jahre lang kein Gehalt und waren mit persönlichen Lasten (Einquartierung u. dgl.) beschwert, so daß manche auswanderten. Im J. 1640 waren nur noch vier zu Freiburg anwesend. Am Schlusse des unheilvollen Krieges beliefen sich die rückständigen Salarien der Lehrer auf mehr als 50 000 Gulden, welche großentheils unbezahlt blieben; selbst von den Stipendienstiftungen war ein Drittel verloren gegangen, und die Erträgnisse der noch gebliebenen hatten mehrfach ihrem Zweck entzogen und zur Bezahlung der schweren Contributionen verwendet werden müssen. Auch nach dem unseligen Kriege dauerte die Noth noch lange an; indeß suchten die Landesherren sowie der Kaiser selbst durch außerordentliche Zuschüsse wenigstens der dringendsten Noth zu steuern. Im J. 1652 bewilligten die Landstände vom Breisgau, von Vorarlberg und von Oesterreichisch-Schwaben einen jährlichen Zuschuß von 5200 Gulden, die sogen. Interimsfundation, zur Erhaltung der Universität. — Durch den Nimweger Frieden (1679) war die Stadt Freiburg mit ihrem Gebiet an Frankreich gekommen. Die Hochschule wurde nach Konstanz verlegt; König Ludwig XIV. wollte aber, daß auch in Freiburg die Universität fortbestehe. Dieß wurde verwirklicht, und die französische Hochschule (Studium Gallicum) ward am 6. November 1684 feierlich eröffnet. Für die deutsche Anstalt in Konstanz war das von großem Nachtheil, indem ihre Gefälle im Elsaß, Breisgau und Schwarzwald von den Franzosen mit Beschlag belegt wurden. Der Friede von Ryswick (1698) führte die Albertina wieder zur heimatlichen Stätte zurück. Während des spanischen Erbfolgekriegs mußte sie nochmals 1713 auf zwei Jahre in Konstanz Aufenthalt nehmen. Der immer noch bedrängten ökonomischen Lage — die Einnahmen betrugen in dieser Zeit 7500 Gulden — suchten die vorderösterreichischen Stände 1716 durch eine Erhöhung der Weinsteuer (den sextum obolum) zu Hilfe zu kommen; dadurch (der Ertrag war 2600 Gulden) konnten einige neue Lehrstühle errichtet werden. Nach der letzten Belagerung von Freiburg 1744 und seit dem Frieden von Aachen 1748 besserten sich allmälig die Verhältnisse; im J. 1765 waren die jährlichen Einnahmen wieder auf 16 000 Gulden gestiegen. Ein wegen Steuerfreiheit zwischen der Regierung und der Universität ausgebrochener Streit führte 1766 zu militärischer Execution, Absetzung des Rectors und Senats und endete mit dem Wegfall fast sämmtlicher Privilegien des Stiftungsbriefes. Die Zeit der Kaiserin Maria Teresia (seit 1746) und ihres Sohnes Joseph II. (Mitregent seit 1765) war die Periode vieler durchgreifender Aenderungen auf dem Gebiete der humanistischen, der philosophischen und besonders der theologischen Studien. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens bekam die theologische Facultät eine neue Einrichtung, mehr Lehrkanzeln und einen erweiterten Studienplan; letzterer erhielt nach wiederholter Abänderung erst im J. 1791 seine definitive Gestalt. Die Grundlage desselben bildete der 1776 für alle theologischen Facultäten in den k. k. Erblanden angeordnete, von dem Abt Rautenstrauch bearbeitete Lehrplan; nach der ihm 1791 gegebenen Einrichtung ist derselbe in Freiburg wie an den übrigen katholisch-theologischen Facultäten Deutschlands in seinen Grundzügen bis zur Gegenwart in Geltung geblieben. Mit Beginn des Wintersemesters 1783 wurde an der Universität Freiburg auch ein Generalseminar eröffnet, welches bis September 1790 bestand. Die Urtheile über diese Institute waren in früherer wie in jetziger Zeit bekanntlich sehr verschieden; es sei hier nur soviel bemerkt, daß, abgesehen von der allen gemeinsamen, principiell einseitigen, unberechtigten Grundlage, die Verurtheilung, welche mehrere dieser Anstalten mit allem Recht trifft, auf die in Freiburg keine Anwendung finden darf. Nach allem, was über sie actenmäßig vorliegt, war die Haltung der Vorsteher und Zöglinge eine ehrenhafte. Ebenso verdienen die Leistungen und Resultate, wenn sie auch nach dem Geiste der herrschenden Zeitrichtung zu taxiren sind, Anerkennung; mehrere später berühmt gewordene Männer, wie der Bischof Galura, der als erster Erzbischof designirte Wanker, Leonhard Hug und andere, waren Zöglinge und Lehrer der Anstalt in Freiburg. Dasselbe Urtheil gilt, was Richtung und wissenschaftliche Bedeutung betrifft, von der theologischen Facultät in Freiburg während der sogen. josephinischen Periode: die Professoren Klüpfel, Dannenmayer, Schwarzel, Haßler, Wanker, Schinzinger, Hug waren Vertreter der herr-

schenden theologischen Zeitrichtung, aber für ihre Zeit gründliche Gelehrte; die Compendien von Klüpfel, Dannenmayer, Schwarzel, Wanker wurden in sämmtlichen theologischen Anstalten des Kaiserstaates als obligate Lehrbücher eingeführt. — Für den Bestand der Universität wurde das letzte Decennium des vorigen und das erste des neuen Jahrhunderts wieder gefahrbringend; 1792 verlor sie durch die französische Republik ihre Besitzungen im Elsaß mit einer jährlichen Rente von 15 000 Gulden; mit dem Lüneviller Frieden (9. Febr. 1801) verschwand alle Hoffnung auf Wiedererhaltung derselben. Einiger Ersatz war 1794 dadurch geworden, daß Kaiser Franz ihr das Vermögen der Dominicaner zu Freiburg überwies. Die andauernden Kriege hemmten die Einkünfte und belästigten die Anstalt wie ihre Lehrer mit allerlei Contributionen; der Kaiser und die vorderösterreichischen Stände halfen, soweit die Zeitlage es ermöglichte. Eine die Existenz bedrohende Gefahr trat 1806 ein, als Würtemberg auf die in dem vormals vorderösterreichischen Schwaben gelegenen Besitzungen und Gefälle der Universität Sequester legte; diese Erträgnisse bildeten den größern Theil des ganzen jährlichen Einkommens. Die Gefahr wurde abgewandt durch Vermittlung des badischen Großherzogs Karl Friedrich, an welchen in Folge des Preßburger Friedens (26. December 1805) nebst anderen Landestheilen auch der Breisgau mit seiner Hauptstadt gelangt war. Der Fortbestand der Universität wurde durch Fürstenwort zugesichert, und die durch die Kriege bewirkte finanzielle Nothlage ward, soweit es möglich war, gehoben. Auf Ansuchen der Hochschule nahm auch Karl Friedrich, wie 1795 zuerst der Erzherzog Karl, die Würde des Rectors an; seitdem heißt der fungirende Rector Prorector. Das Land Baden hatte durch die ihm zu Luneville und Preßburg gewordene Gebietsvergrößerung zwei Universitäten und zwei katholisch-theologische Facultäten erhalten; in Heidelberg bestand seit 1706 neben der reformirten auch wieder eine katholische. Letztere wurde jetzt (Beschluß vom 8. Jan. 1807) nach Freiburg verlegt, resp. mit der dortigen theologischen Facultät vereinigt; die Universität selbst erhielt hierdurch einen Zuwachs ihres Einkommens von jährlich 5000 Gulden (den bisherigen Aufwand in Heidelberg). Der im J. 1807 ernannte Curator Ittner war bemüht, Manches in der bisherigen Einrichtung zu ändern und zu verbessern; er führte die Collegienhonorare, die Semestralcurse statt der üblichen Jahrescurse ein, hob die Semestralprüfungen auf u. s. w. Mehrere dieser Aenderungen erwiesen sich besonders in der theologischen Facultät als nachtheilig; daher wurde auf wiederholte Vorstellung der theologischen Professoren 1813 die frühere Studien- und Prüfungsordnung rehabilitirt und ist seitdem in Kraft geblieben. — Bei der 1817 sich kundgebenden Gefahr ihrer Aufhebung erhielt die Universität einen warmen Vertheidiger in Karl von Rotteck. In der Schrift „Für die Erhaltung der Universität" (Freiburg bei Herder, 1817) begründet der gefeierte Rechtslehrer das Recht der Erhaltung der Universität als „ein dreifach heiliges Recht" damit, daß sie 1. eine katholische Lehranstalt, daß sie 2. eine geistliche Corporation und ihr Gut Kirchengut sei, und daß 3. unabhängig von diesen positiven kirchlichen Rechten, bloß nach dem natürlichen und allgemeinen bürgerlichen Gesetze die Universität Freiburg als eine fromme Stiftung für eine heilige und unantastbare Sache geachtet werden müsse, so lange der Wille des Stifters nicht unverträglich mit den Staatszwecken erscheine (S. 19 ff.). Der Bestand der Universität wurde auch durch die badische Verfassungsurkunde (vom 22. August 1818, § 20 u. 21) garantirt.

Bis 1820 hatten die eigenen Mittel der Hochschule (ca. 45 000 Gulden im Jahre) ausgereicht für die Unterhaltung; die alljährlich steigenden Bedürfnisse verlangten jetzt eine Beihilfe von Seiten der Staatskasse, und es ward ein Betrag von jährlich 15 000 Gulden auf Antrag der Stände durch Großherzog Ludwig huldvoll gewährt (13. August 1820). Aus Dankbarkeit führt die Universität seitdem mit dem Namen des Stifters auch den des Erhalters: Alberto-Ludoviciana. Die ständige Staatsdotation ist inzwischen wiederholt mit großen Summen gestiegen, da die Erträgnisse des Grundstockes durch nothwendig gewordene Bauten sich verringert haben, anderseits die Anforderungen der Universitäten in Bezug auf Institute und Lehrkräfte von Jahr zu Jahr sich steigern. Der eigentliche jährliche Gesammtaufwand der Universität Freiburg beträgt zur Zeit 346 394 Mark, nämlich Staatszuschuß (ordentlich 255 000, außerordentlich 29 376) 284 376 Mark, Rente aus eigenem Vermögen 62 018 Mark. Im September 1832 wurde die Universität wegen „verderblicher Richtung" in „politischer und sittlicher Hinsicht" geschlossen; diese Maßregel ward jedoch mit Beginn des Wintersemesters wieder zurückgenommen. Ernstliche Störungen hatte in den dreißiger Jahren die theologische Facultät zu erleiden; die Professoren Schreiber und v. Reichlin waren mit Lehre und Schriften in offene Opposition gegen Dogma und Disciplin ihrer Kirche getreten und wurden vom theologischen Lehramte amovirt. Die Facultät erfuhr durch die Berufung Hirschers und Staudenmaiers 1836 und 1837 nach Innen eine kräftige und segensreiche Erneuung, nach Außen erhöhten Ruhm und Ansehen. — Die Universität beging im J. 1857 vom 3. bis 5. August in festlicher Weise ihre 400jährige Stiftungsfeier.

Nach ihrem gegenwärtigen Bestande zählt die Universität active Lehrer in der theologischen Facultät 6 ordentliche, 1 außerordentlichen Professor, 3 Privatdocenten; in der juristischen 6 ordentliche, 1 außerordentlichen und 1 Privatdocenten; in der medicinischen 11 ordentliche, 7 außerordentliche Professoren, 7 Privatdocenten; in

der philosophischen 13 ordentliche, 1 Honorar- und 7 außerordentliche Professoren, 14 Privatdocenten und Lectoren, im Ganzen 76 Docenten. Mehrere Institute (die beiden anatomischen, das gynäkologische, das ophthalmologische, das botanische und das chemische) erhielten in den letzten Jahren zweckmäßig eingerichtete und schön ausgeführte Neubauten; für das zoologische und physiologische stehen solche in naher Aussicht. — Die Zahl der Studirenden hat seit den letzten Decennien von Semester zu Semester zugenommen; im Sommer 1874 betrug die Gesammtzahl 297, im Sommer 1885 (mit 74 Hospitanten) 1218; es ist dieß die höchste Zahl, welche die Frequenz seit dem Bestehen der Universität aufzuweisen hat. (Vgl. Schreiber, Geschichte der Universität Freiburg, 3 Thle., Freiburg 1857—1860; Werk, Stiftungsurkunden, Freiburg 1842; Die Universität Freiburg, Festschrift, 1881; König, Beiträge zur Gesch. der theol. Facultät, im Diöcesan-Archiv XI u. XII; desselben Prorectoratsprogramm 1884.) [König.]

Freie Gemeinden, auch lichtfreundliche, freiprotestantische, freireligiöse Gemeinden, nennen sich gewisse, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts namentlich in Norddeutschland und Nordamerika entstandene Religionsgemeinden, welche auf durchaus rationalistischem und dem positiven Christenthum feindlichem Boden stehen. Die Bewegung, aus welcher die Bildung der ersten freien Gemeinden hervorging, entstand im Gegensatze zu der von der Regierung geförderten und mit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. zu neuem Aufschwunge sich erhebenden pietistischen und mehr oder minder symbolgläubigen Richtung in der preußischen Landeskirche. Die eigentlichen Träger der Bewegung waren Leberecht Uhlich, geb. 27. Februar 1799 zu Köthen, Prediger zu Pömmelte und nachher zu Magdeburg, und Gustav Adolf Wislicenus, geb. 20. November 1803 zu Battaune in der Provinz Sachsen, Prediger in Halle. Den nächsten Anstoß zu der Bewegung gab der in Magdeburg im J. 1840 ausgebrochene Streit über die Anbetung Christi. Ein dortiger Prediger nämlich, W. F. Sintenis, hatte sich aus Anlaß eines in eine Kunstausstellung in Magdeburg aufgenommenen Bildes, welches eine Bauernfamilie im Walde vor einem Crucifixe betend darstellte, öffentlich gegen die Anbetung Christi erklärt und war deßhalb von den Wortführern der gläubigen Parteien des Abfalles vom Christenthum beschuldigt und von dem Magdeburger Consistorium unter dem protestantischen Bischof Dräseke in Untersuchung gezogen worden. In den Angriffen der gläubigen Parteien auf Sintenis und in dem Einschreiten der kirchlichen Behörde gegen ihn wollten 16 protestantische Geistliche, Uhlich an der Spitze, eine Bedrohung der protestantischen Lehrfreiheit erblicken und vereinigten sich demgemäß am 29. Juni 1841 in Gnadau als „Lichtfreunde" zum Schutze der protestantischen Lehrfreiheit und zum Kampfe gegen das herrschende pietistische System. Auf einer zweiten Versammlung in Halle am 20. September 1841, zu welcher 56 Theilnehmer aus Preußen, Sachsen und Anhalt erschienen waren, wurde zu jenem Zwecke auf Grund von neun principiellen Sätzen ein Verein constituirt. Der Verein nannte sich, da das in dem Sintenis'schen Streite viel gequälte Wort „Lichtfreunde" zu mannigfachem Spotte Anlaß gegeben, die „Protestantischen Freunde". In den nächstfolgenden Jahren hielt der Verein zumeist in Köthen alljährlich zwei Versammlungen ab, die eine in der Pfingstwoche, die andere im Herbste. Als Organ des Vereins erschienen seit 1842 in Leipzig die „Blätter für christliche Erbauung" nebst dem Beiblatte „Mittheilungen für Protestantische Freunde". Die Mitglieder des Vereins huldigten theils dem in jener Zeit namentlich durch Röhr und Wegscheider vertretenen vulgären, theils auch dem insbesondere durch Baur und David Strauß vorgetragenen, an Hegel sich anschließenden neukritischen und pantheistischen Rationalismus; in Uhlich war die erstere, in Wislicenus die letztere Richtung repräsentirt. Sehr bald gewann in dem Vereine die pantheistische Richtung die Oberhand über die vulgär rationalistische. Auf der Pfingstversammlung zu Köthen am 29. Mai 1844, die von 130 Geistlichen und gegen 500 Theilnehmern aus anderen Ständen, namentlich vielen Volksschullehrern, besucht war, hielt Wislicenus einen Vortrag über die Frage „Ob Schrift? Ob Geist?", in welchem er die heilige Schrift als Norm und Auctorität des protestantisch-religiösen Bewußtseins verwarf und ganz im pantheistischen Sinne Hegels den „in uns selbst lebendigen Geist" oder den „guten Zeitgeist" als diese Norm und Auctorität proclamirte. Der in erweiterter Form auch im Drucke erschienene Vortrag (1. bis 4. Aufl. Leipzig 1845) rief weithin, namentlich unter der protestantischen Geistlichkeit, eine große, theils ablehnende, theils zustimmende Erregung und einen sehr heftigen, mitunter in triviale Schimpfereien ausartenden Zeitungs- und Broschürenstreit hervor. Ihren Höhepunkt erreichte die „lichtfreundliche Bewegung" im J. 1845. Im Frühling 1845 veröffentlichte Uhlich unter dem Titel „Bekenntnisse" (4. Aufl. Leipzig 1846) eine kleine Schrift, in welcher er alle Geheimnißlehren des Christenthums verwarf, und unter dem Titel „Das Büchlein vom Reiche Gottes" (Magdeburg 1845 u. ö.) eine Art von „lichtfreundlichem", auch von deutsch-katholischen Predigern vielfach als Leitfaden bei ihrem Religionsunterrichte gebrauchtem Katechismus. Die Pfingstversammlung zu Köthen am 15. Mai 1845 war von mehr als 2000 Personen aus allen Theilen Deutschlands und auch aus England und Nordamerika besucht und mußte unter freiem Himmel gehalten werden. Sie adoptirte zwölf von Uhlich aufgestellte Artikel, erklärte, daß sie im Princip mit Wislicenus übereinstimme, und sprach ihre begeisterte

Sympathie für die seit dem Herbste 1844 entstandene deutschkatholische Bewegung aus. Im Sommer 1845 wurden an vielen Orten Norddeutschlands „lichtfreundliche" Volksversammlungen gehalten, die oft von Tausenden besucht waren. Auch in Süddeutschland regten sich die „Lichtfreunde". In Freiburg im Breisgau traten am 17. September 1845 67 protestantische Geistliche unter dem Vorsitze des Pfarrers und Landtagsabgeordneten Zittel zu einer „lichtfreundlichen" Conferenz zusammen.

Die sächsische Regierung verbot am 17. Juli, die preußische am 10. August 1845 die öffentlichen und geheimen Versammlungen der Lichtfreunde. Gegen Wislicenus war bereits am 18. Juli 1844 von dem Consistorium zu Magdeburg eine Untersuchung eingeleitet worden; der „lichtfreundliche" Divisionsprediger Dr. Julius Rupp wurde am 17. September 1845 seines Amtes entsetzt. Viele protestantische Geistliche, die sich der Bewegung angeschlossen oder mit derselben sympathisirt hatten, zogen sich nun theils aus Furcht vor den Behörden, theils auch aus Mißfallen an dem demagogischen und radicalen Verlaufe der Bewegung zurück. Eine Anzahl lichtfreundlicher protestantischer Predigtamtscandidaten suchte und fand Anstellung bei den neuentstandenen deutschkatholischen Gemeinden. Ueber 80 zum Theil sehr angesehene Männer geistlichen und weltlichen Standes, darunter auch die protestantischen Bischöfe Eylert und Dräseke, veröffentlichten am 15. August 1845 in Berlin eine im Geiste der Schleiermacher'schen Unionstheologie abgefaßte Erklärung, in welcher sie unter heftigen Anklagen gegen die in Hengstenbergs Evangelischer Kirchenzeitung vertretene, positiv-gläubige Partei die lichtfreundliche Agitation zu beschwichtigen suchten und das Verlangen nach einer neuen Kirchenverfassung aussprachen. Sie riefen aber damit nur einen neuen und sehr ausgedehnten Streit hervor, an welchem sich von positiv-gläubiger Seite unter Anderen Stahl, Hengstenberg und Claus Harms betheiligten (vgl. Tübinger Theol. Quartalschr. 1846, 268—294). Spöttisch nannte man die Unterzeichner der Erklärung, da sie weder Lichtfreunde noch Finsterlinge sein wollten, „Dämmerungsfreunde" oder „Dämmerlinge". Auch der von dem bekannten Kirchenhistoriker und Pectoraltheologen Neander in der Schrift „Worte des Friedens unter den Gegensätzen" (Berlin 1845) unternommene Versuch, zwischen der lichtfreundlichen Partei und den positiv-gläubigen Parteien zu vermitteln, blieb erfolglos. Während so die Männer der Unions- und Pectoraltheologie in schwächlicher Weise zu beschwichtigen und zu vermitteln suchten, regnete es von Seiten des liberalen Bürgerthums in den Zeitungen Proteste gegen jeden Eingriff kirchlicher und staatlicher Behörden in die protestantische Lehrfreiheit und gegen die mächtige und einflußreiche Partei der Evangelischen Kirchenzeitung. Die Magistrate von Berlin und Königsberg richteten in diesem Sinne sogar, der erstere am 22. August, der letztere am 23. September 1845, Immediateingaben an den König, wurden aber ablehnend beschieden. Eine vom König zur Lösung der schwierigen Bekenntniß- und Verfassungsfragen der preußischen Landeskirche zusammenberufene Generalsynode, welche vom 2. Juni bis 29. August 1846 in Berlin tagte, vermochte keine Heilung zu bringen und gereichte durch ihre principienlosen Opportunitätsbeschlüsse den Lichtfreunden und noch viel mehr den positiv-gläubigen Parteien zum Anstoß. Um den kirchlichen Streitigkeiten eine neue und günstigere Wendung zu geben, erließ der König am 30. März 1847 das sog. Toleranzpatent, welches unter gewissen einschränkenden Bedingungen den lichtfreundlichen Predigern und ihren Anhängern die Bildung freier, von der Landeskirche und den landeskirchlichen Behörden unabhängiger Gemeinden gestattete.

Die ersten freien Gemeinden constituirten sich noch vor Erlaß des Toleranzpatentes am 19. Januar 1846 in Königsberg unter dem abgesetzten Divisionsprediger Rupp, am 26. September 1846 in Halle unter dem am 23. April 1846 seines Amtes entsetzten G. A. Wislicenus, am 5. Januar 1847 in Nordhausen unter dem gleichfalls von seinen kirchlichen und staatlichen Behörden wegen seiner lichtfreundlichen Richtung wiederholt gemaßregelten Prediger W. E. Baltzer und am 24. Januar 1847 zu Neumarkt in Schlesien. Im Sommer 1847 bildeten sich kleine Gemeinden zu Halberstadt und Hamburg. Vertreter der bisher entstandenen Gemeinden gründeten auf einer vom 6. bis 8. September 1847 unter dem Präsidium Baltzers zu Nordhausen abgehaltenen Conferenz einen Verein freier Gemeinden. Uhlich, seit Juni 1845 Prediger in Magdeburg, war sehr bald mit dem dortigen Consistorium in Conflict gerathen. Als das Gerücht sich verbreitete, er solle abgesetzt werden, zogen am Abend des 18. Februar 1847 gegen 100 Magdeburger Frauen nach der Wohnung des Consistorialpräsidenten Göschel, um Schonung und Gnade für ihn zu erflehen. Am 16. April 1847 rief er in einer Immediateingabe den Schutz des Königs gegen das Magdeburger Consistorium an, wurde aber abschlägig beschieden (s. das Schreiben Uhlichs und das des Königs bei Kampe II, 213 ff.). Am 19. September 1847 von dem Consistorium suspendirt, entzog sich Uhlich, dessen Prozeß durch das ganze protestantische Deutschland großes Aufsehen und zahlreiche öffentliche Kundgebungen zu Gunsten des Angeklagten hervorrief, der ihm drohenden Amtsentsetzung durch seinen Austritt aus der preußischen Landeskirche und trat in Magdeburg als Prediger an die Spitze einer freien Gemeinde, welche rasch auf 7000 Mitglieder anwuchs (vgl. Kampe II, 211 ff. 236 ff.). Das Revolutionsjahr 1848 brachte den Lichtfreunden volle Freiheit der Bewegung, ließ aber zugleich auch die kirchlichen gegenüber den politischen Kämpfen in

den Hintergrund treten. Die Häupter der Partei nahmen theil an den großen politischen Versammlungen; Wislicenus und Baltzer erschienen in dem Vorparlamente zu Frankfurt, und Uhlich und Baltzer wurden in die preußische Nationalversammlung gewählt. Uhlich machte sich im Verein mit anderen, zum Theil namhaften protestantischen Theologen und Juristen die unnöthige Mühe, einen Verfassungsentwurf für eine „deutsche Nationalkirche" auszuarbeiten. Im Verlaufe des Jahres 1848 entstanden nur wenige freie Gemeinden; die meisten bildeten sich, namentlich in kleinen Städten und Flecken, in den Jahren 1849—1850, als die Revolution, von dem politischen Gebiete verdrängt, auf das kirchliche sich flüchtete. Die bei den freigemeindlichen Predigern der damaligen Zeit hervortretenden religiösen Anschauungen erscheinen als ein confuses Durcheinander von christlichen, deistischen, pantheistischen und atheistischen Vorstellungen. Die Taufe wurde in verschiedenartiger, zumeist ungültiger Weise gespendet und kam, wie auch die Feier des Abendmahles, bald immer mehr in Abnahme. Die Gesammtzahl der von 1846—1851 in Preußen und Sachsen und den anderen norddeutschen Staaten, sowie im Großherzogthum Hessen und Herzogthum Nassau entstandenen und oft rasch wieder untergegangenen freien Gemeinden belief sich auf etwa 80; die gesammte Seelenzahl derselben betrug gegen 35 000. (Ueber die von Ronge u. A. in den Jahren 1848—1849 in Bayern und Oesterreich gegründeten freien Gemeinden s. d. Art. Deutschkatholiken.) In Nordamerika entstanden im Jahre 1850 und den folgenden, zumeist durch deutschkatholische und freigemeindliche Prediger aus Deutschland gestiftet, gegen 40 freie oder freireligiöse Gemeinden, lösten sich aber fast alle rasch wieder auf (vgl. Kampe IV, 23 ff.). Zu nennen sind hier auch noch die in dem letzten Jahrzehnt hervorgetretenen rheinhessischen „Freiprotestanten", welche zunächst aus Opposition gegen die auf Grund eines hessischen Gesetzes vom 23. April 1875 eingeführte evangelische Kirchensteuer aus der Landeskirche ausgetreten sind und einen eigenen freireligiösen Prediger angenommen haben. Ihre Seelenzahl belief sich im J. 1877 auf ca. 4800.

Seit dem Jahre 1850 ergriffen die deutschen Regierungen gegen die freien Gemeinden, in denen sie Heerde revolutionär-politischer und socialistischer Propaganda erblickten, strenge Maßregeln. Die Bildung neuer Gemeinden suchten sie zu verhindern, die vorhandenen zu unterdrücken. In Preußen ging man namentlich auf Grund des Vereinsgesetzes vom 11. März 1850, in den anderen nord- und mitteldeutschen Staaten zumeist einfach auf administrativem Wege gegen die freien Gemeinden vor. Die dritte freiprotestantische Tagsatzung und das dritte deutschkatholische Concil, welche am 24. Mai 1850 zu Köthen gemeinsam tagten, um eine Union der Freigemeindler und Deutschkatholiken unter dem Namen „Religionsgesellschaft freier Gemeinden" zum Abschluß zu bringen, wurden auf Requisition der preußischen und sächsischen Regierung aufgelöst. Den freien Gemeinden wurde der Mitgebrauch protestantischer Kirchen untersagt und die ihnen bisher an manchen Orten geleisteten Zuschüsse aus communalen Mitteln entzogen; ihre gottesdienstlichen und sonstigen Versammlungen wurden strenge überwacht und öfters polizeilich geschlossen. Die Prediger und Leiter freier Gemeinden wurden in ihrer Thätigkeit möglichst behindert, in zahlreiche Prozesse verwickelt, öfters ausgewiesen und um Geld, in einzelnen Fällen auch mit Gefängniß gestraft. Uhlich wurde im Laufe eines Jahres dreißigmal von den Gerichten abgeurtheilt. Wislicenus wurde am 16. September 1853 wegen seiner Schrift „Die Bibel im Lichte der Bildung unserer Zeit" (1. bis 5. Heft Magdeburg 1853, 6. u. 7. Heft Lübeck 1854) von dem Kreisgericht in Halle zu zweijähriger Gefängnißstrafe verurtheilt, entzog sich aber derselben durch die Flucht nach Amerika. Viele Gemeinden wurden auf administrativem oder gerichtlichem Wege aufgelöst, viele gingen auch aus Mangel an Theilnahme und Opferwilligkeit ihrer Mitglieder unter (vgl. Kampe IV, 244—369). Die „gesetzlichen Mittel", welche man gegen die freien, wie auch gegen die deutschkatholischen Gemeinden in Anwendung brachte, entsprachen nicht immer dieser Bezeichnung, und namentlich war die Art, wie untergeordnete Beamte die Maßregeln der Regierungen durchführten, öfters eine ungerechtfertigte oder doch eine unverständige und unnöthig harte und schroffe. Mehrfach traten auch Mitglieder der katholischen Fraction des preußischen Abgeordnetenhauses in Berlin für die verfassungsmäßigen Rechte der freien und deutschkatholischen Gemeinden in Preußen ein und erklärten sich gegen die Polizeiquälereien, mit welchen man diese Gemeinden zur Selbstauflösung zu drängen suchte (vgl. Parlamentarische Reden der Gebrüder Reichensperger, Regensburg 1858, 859 f. 973 ff. 1081 f.; Kampe IV, 361). Als im J. 1858 mit dem Regierungswechsel in Preußen die Verfolgung der freien Gemeinden ein Ende nahm, bestanden deren in Deutschland nur noch zehn. Manche der untergegangenen Gemeinden lebten wieder auf; die meisten blieben todt.

Freigemeindler und Deutschkatholiken nannten sich seit dem Jahre 1848 und mehr noch in späterer Zeit vielfach mit Vorliebe „Freireligiöse". Auch bildeten sich im Laufe der Zeit an manchen Orten, namentlich an solchen, wo vorher freie oder deutschkatholische Gemeinden bestanden hatten, „freireligiöse Vereinigungen". Die meisten dieser Vereinigungen sind einfach nur freireligiöse Kränzchen und Lesecirkel; andere suchen zugleich auch durch Verbreitung freireligiöser und sonstiger ungläubiger und glaubensfeindlicher Blätter und Schriften, sowie durch Veranstaltung derartiger Vorträge für ihre Anschauungen Pro-

paganda zu machen. Vertreter freier und deutsch-katholischer Gemeinden, sowie freireligiöser Vereinigungen gründeten unter Uhlichs Führung am 17. Juni 1859 zu Gotha den „Bund freireligiöser Gemeinden Deutschlands". Der Bund bewegt sich auf dem Boden des radicalen Unglaubens, und seine Wortführer bekämpfen in ihren Blättern und Schriften, vielfach mit seichtem Spotte und giftigem Hasse, sowohl das Christenthum und alles bestehende Kirchenthum, wie auch den Glauben an den persönlichen Gott und an die Unsterblichkeit der Seele. „Das Weltall", „das rein Menschliche" und „das fortschreitende Menschenthum" bilden den Gegenstand der „Religion" der Freireligiösen. Uhlich starb als freireligiöser Volksschriftsteller und als Prediger der auf eine kleine Mitgliederzahl zusammengeschmolzenen freien Gemeinde zu Magdeburg am 23. März 1872. Wislicenus wurde nach seiner Rückkehr aus Amerika im J. 1856 Leiter einer Erziehungsanstalt in Zürich und starb als freireligiöser Schriftsteller zu Fluntern bei Zürich am 14. October 1875. Der freireligiöse Bund hält gewöhnlich alle zwei Jahre eine Bundesversammlung ab; im Uebrigen ist er nie recht lebenskräftig geworden, und seine Organisation ist stets eine sehr lockere geblieben. Am 10. November 1874 und am 30. März 1880 richtete der Bundesvorstand Petitionen an den Reichstag, in welchen derselbe ersucht wurde, die Regelung sämmtlicher Rechtsverhältnisse der Religionsgemeinden überhaupt und in specie der freireligiösen Gemeinde in die Hand zu nehmen. Unter den im Einzelnen gestellten Forderungen befindet sich auch die, daß den Mitgliedern freireligiöser Gemeinden der Eid erlassen werde. Die Petitionen blieben ohne Erfolg. Seit der Gründung des „Internationalen Freidenker-Bundes" in Brüssel am 29. August 1880 und des an denselben sich anschließenden „Deutschen Freidenker-Bundes" am 10. April 1881 macht der „Freireligiöse Kalender" eifrig Propaganda für den Freidenker-Bund. Der Vorsitzende des Deutschen Freidenker-Bundes, Dr. L. Büchner in Darmstadt, der bekannte Materialist und Verfasser von „Kraft und Stoff", ist zugleich auch Mitarbeiter des Kalenders; der Herausgeber des Kalenders, Dr. A. Specht in Gotha, ist zugleich auch Schriftführer des Deutschen Freidenker-Bundes und Herausgeber des unter dem Titel „Menschenthum" in Gotha erscheinenden „officiellen Organs des Deutschen Freidenker-Bundes". — Nach den Angaben des Freireligiösen Kalenders existirten in Deutschland im J. 1872 über 160 freireligiöse Gemeinden und Vereinigungen, im J. 1885 deren noch gegen 100; von den angeblich noch vorhandenen Gemeinden und Vereinigungen existiren übrigens weitaus die meisten seit vielen Jahren fast auch nur noch dem Namen nach. Freireligiöse „Sprecher" werden 31 im J. 1872 aufgeführt; im J. 1885 waren es deren noch etwa 20. Freireligiöse Blätter erschienen 13 im J. 1872, im J. 1885 noch 9 und zwar in Königsberg, Magdeburg (2), Leipzig, Gotha, Darmstadt, Offenbach, Wiesbaden und Nürnberg. Auf der elften Bundesversammlung der freireligiösen Gemeinden Deutschlands (9. bis 11. Juni 1885) zu Braunschweig wurde der Antrag, daß sich bei der Volkszählung alle Mitglieder des Bundes als Dissidenten bezeichnen möchten, abgelehnt und beschlossen, sich als „freireligiös" zu bezeichnen. Nach den Ergebnissen der Volkszählung im deutschen Reiche vom 1. December 1880 beträgt die Zahl derer, die als Freireligiöse, Freigemeindler und freie Christen in die Listen eingezeichnet sind, 7087, die Zahl der Freiprotestanten 4621 (davon 4588 im Großherzogthum Hessen), der Deutschkatholischen 4773, der Christkatholischen 299. Mit der Bezeichnung Dissidenten figuriren 18 230, als Confessionslose 378, ohne Angabe der Religion 27 111 Personen in den Listen. (Vgl. Statistisches Jahrbuch für das deutsche Reich, Berlin 1884, 9.)

Literatur: Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung der neuern Zeit, 4 Bde., Leipzig 1852—1860; Evangelische Kirchenzeitung, herausgegeben von Hengstenberg, Berlin 1840 ff.; Hist.-polit. Blätter, 1840 ff.; Wislicenus, Kirchliche Reform, Monatsschrift, Halle 1846—1852; Uhlich, Sonntagsblatt, Magdeburg 1849—1855, Gotha 1856—1872; Ders., Sonntagsbuch, 2. Aufl., Gotha 1872; Ders., Katechismus, Magdeburg 1851; Ders., Handbüchlein der freien Religion, ebd. 1859; Ders., Dissidentische Denkschrift, Gotha 1859; Leberecht Uhlich in Magdeburg, sein Leben von ihm selbst beschrieben, 2. Aufl., Gera 1872; Freireligiöser Kalender, herausgegeben von A. Specht, Gotha, Jahrgänge 1872—1886. Weitere sehr zahlreiche Literatur findet sich verzeichnet bei Kampe a. a. O., bei Zuchold, Bibliotheca theologica, 2 Bde., Göttingen 1864, sowie in den Bücheranzeigen des Freireligiösen Kalenders. [Hundhausen.]

Freiheit und Gnade sind die beiden Factoren, welche nach katholischer Lehre bei jedem guten, d. i. heilsverdienstlichen Werke zusammenwirken, so daß weder der Wille allein, noch die Gnade allein, sondern beide in innigster Durchdringung die Heilshandlung vollziehen. Den Anfang in diesem geheimnißvollen, göttlich-menschlichen Wirken macht die Gnade, welche den Geist erleuchtet und den Willen zum Guten anregt; durch Gottes zuvorkommende Gnade (gratia praeveniens, excitans, operans) zur übernatürlichen Freiheit erhoben, gibt sodann der menschliche Wille unter dem fortdauernden göttlichen Einflusse (gratia concomitans, adjuvans, cooperans) frei seine Zustimmung. Es ist daher nicht die Gnade als solche, nicht der Wille als solcher, sondern der durch die Gnade angeregte und bewegte, mit übernatürlichen Kräften ausgerüstete und in und mit diesen Kräften freithätige Wille das einheitliche und adäquate Princip der Heilshandlung: Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur (Conc. Araus. II, c. 9; vgl.

Conc. Trid. Sess. VI, cap. 5, c. 3. 4. 5). Voluntas per gratiam sic movetur a Deo, quod movetur etiam a se ipsa et ideo omne opus meritorium attribuitur gratiae et libero arbitrio (S. Bonav. in II, d. 26, q. 6). Dieser kirchlichen Lehre über das Verhältniß von Gnade und Freiheit stehen zwei häretische Extreme gegenüber: von der einen Seite der die Nothwendigkeit der Gnade läugnende Pelagianismus und Semipelagianismus, sowie der gesammte, den Menschen und sein sittliches Thun atheistisch von Gott losreißende und sich selbst genügende Rationalismus und Naturalismus; auf der andern Seite der die Willensfreiheit aufhebende Manichäismus und der die Gnade als unwiderstehlich vorstellende Prädestinatianismus (s. d. Artt.). Die Kirche stellte die thatsächliche Einheit von Gnade und Freiheit im Heilswerke dogmatisch fest und überließ es der theologischen Wissenschaft, den harmonischen Ausgleich beider Factoren für die verständige Erkenntniß anzustreben. Wie und warum der menschliche Wille im übernatürlichen Handeln frei bleiben und dennoch die göttliche Gnade unfehlbar sicher ihr Ziel erreichen könne, ist eines der Hauptprobleme der Theologie, um dessen allseitig befriedigende Lösung seit dem hl. Augustin und insbesondere seit dem Ende des 16. Jahrhunderts die hervorragendsten Geister vergebens sich abmühten. So weit aber auch ihre Erklärungsversuche auseinander gehen, so bewegen sie sich doch sämmtlich auf dem gemeinsamen Boden des Glaubens, ohne die Grenzlinien zu überschreiten, welche die Kirche mit Verwerfung der häretischen Gegensätze gezogen hat. Die Hauptsysteme, welche in Jahrhunderte währendem Kampfe um die Herrschaft rangen, sind das der Thomisten und der Augustiner auf der einen, das der Molinisten oder Congruisten auf der andern Seite. Die Thomisten- oder Dominicanerschule unter Führung des Dominicus Bañez (s. d. Art.), sowie die Augustinerschule (s. d. Art.) mit Berti (De theol. disc. 4, 13; 14, 8 sq.) an der Spitze setzen den Grund der Zustimmung des Willens in die innere Natur der wirksamen Gnade selbst, und zwar die erstere in die sogen. „physische Vorausbewegung" (praemotio physica), die andere in die „siegende Lust am Guten" (delectatio victrix), durch welche unfehlbar, aber dennoch frei die Einwilligung erzeugt werde. Nach ihnen sieht Gott in seinen ewigen Gnadendecreten unfehlbar ihren Erfolg, die freie verdienstliche Handlung, vorher und hat darnach die Zahl seiner Auserwählten festgestellt. Die Jesuitenschule hingegen, mit Molina (s. d. Art.) voran, findet den Grund für die Wirksamkeit der Gnade nicht in deren innern Natur, sondern in dem (in und mit der Gnade freithätigen) Willen des Menschen, dessen Zustimmung Gott vermöge seiner unendlichen Erkenntniß (scientia media) vorhergesehen und sodann durch die wirkliche Ertheilung der betreffenden Gnade gesichert habe. Nach den Thomisten ruht sonach die Unfehlbarkeit des Erfolges der Gnade in der göttlichen Allmacht, der nichts widerstehen kann; nach den Molinisten auf dem göttlichen Vorherwissen, das nicht trügen kann. Die Klippen dieser beiden Erklärungsversuche hat bereits der unsterbliche „Lehrer der Gnade", der hl. Augustin, in den Worten angedeutet: Quaestio ista, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri (De grat. Chr. 47. 52). In der That schien durch den Thomismus die menschliche Freiheit, durch den Molinismus die Wirksamkeit der Gnade beeinträchtigt; daher jener des Calvinismus und Jansenismus, dieser des Pelagianismus oder Semipelagianismus beschuldigt wurde. Jedoch nahm der apostolische Stuhl selbst beide gegen diese Vorwürfe in Schutz (vgl. Breve Benedicts XIII. 6. Nov. 1724 u. 26. Mai 1727 für die Dominicaner, sowie Breve Clemens' XII. 2. Oct. 1733 für die Jesuiten). Die Thomisten suchen nun die Freiheit mit dem Satze des hl. Thomas zu retten, die göttliche Allmacht und Weisheit bewege jedes Wesen nach der ihm eigenthümlichen Natur, somit die freien Wesen frei, d. h. so, daß sie unter dem göttlichen Einflusse frei sich selbst bewegen (S. th. 1, q. 83, a. 1; 2, 1, q. 10, a. 4; Quodl. 1, a. 7); die Molinisten aber wollen die Wirksamkeit der Gnade durch die Bemerkung aufrecht erhalten, daß sie die Zustimmung nicht in den rein natürlichen, sondern in den von der Gnade angeregten und bewegten, in und mit der Gnade thätigen Willen legen. (Die nähere Darstellung und Begründung der genannten Systeme, sowie das Verzeichniß der einschlägigen Literatur s. in d. Artt. Bañez, Molina, Congregatio de auxiliis, Congruismus.) Andere Theologen suchten diese Hauptrichtungen dadurch zu vermitteln, daß sie das unzweifelhaft Wahre aus denselben heraushoben und zu einem neuen Systeme verbanden. Sie unterschieden nämlich eine zweifache wirksame Gnade: eine innerlich wirksame (die thomistische), welche die freie Zustimmung des Willens nothwendig nach sich zieht, und eine von Außen her wirksame (die molinistische), welche ohne andere Gnade ihre Wirkung nur dadurch gewinnt, daß der freie Wille ihr zustimmt. Nach ihnen verleiht Gott in der gewöhnlichen providentiellen Ordnung die äußerlich wirksame Gnade zuerst und zu leichteren Handlungen; sodann aber auf die treue Mitwirkung mit ihr auch die innerlich wirksame Gnade zu schwierigeren Werken. Auf solche Weise glaubten sie menschliche Freiheit und göttliche Allmacht im Heilswerke unschwer vereinbaren zu können. Vertreter dieses Syncretismus sind Isambert, Petavius, Le Moyne, Thomassin, Habert, Cardinal Noris, insbesondere aber Tournely und der hl. Alfons, dem sich neuestens Albert Knoll O. Cap. (Inst. theol. theor. IV, s. 1, c. 3, a. 2, § 435), Rohling (Gnade und

Freiheit u. s. w., Prag 1879) und Katschthaler (Theol. dogm. l. 3, de gratia) angeschlossen haben. Bekämpft wurde dieser unhaltbare Vermittlungsversuch schon von Suarez und Tanner, sodann von Platel und Sardagna, Goudin, Graveson, Billuart, den Salmanticensern u. A. (Vgl. über diese Systeme noch Knoll l. c. § 429 sqq., ed. 7, 1883, IV, 170 sqq.; Berlage, Katholische Dogmatik VI, § 87; Simar, Lehrb. der Dogm. II, § 117; Katschthaler l. c. pag. 158 sqq. u. A.) [Morgott.]

Freimaurer nannten sich zuerst die freizügigen Steinmetzen an den Bauhütten des Mittelalters (s. d. Art.) zum Unterschiede von den zünftigen Bauleuten. In England kommt der Name Free-mason, Free-stonemason für den Bearbeiter des Freisteines, des Ornamentsteines im Unterschiede vom Rough-mason, dem Bearbeiter des Rohsteines oder einfachem Maurer, schon in einer Parlamentsacte vom Jahre 1350 vor. Während letztere an eine Stadt und deren Zunftordnung gebunden waren, zogen erstere von Land zu Land und bildeten unter der Oberleitung der Haupthütte zu Straßburg eine weitverzweigte Organisation. — Ganz verschieden von dieser Werkmaurerkunst, der wir die hehren gotischen Dome verdanken, ist die symbolische Freimaurerei, die geheime Gesellschaft jener Männer, welche angeblich den geistigen Tempel in der Seele des Menschen erbauen wollen, sich die Pflege alles Guten, Edlen und Schönen zuschreiben und zu diesem Ende sich in sog. Logen versammeln. Ueber den Ursprung dieser Maurerei gibt es eine doppelte Geschichte: eine erdichtete und eine wahre. Erstere sucht das Freimaurerthum bald von den ägyptischen und griechischen Mysterien, bald von dem pythagoräischen Bunde oder den dionysischen Baukünstlern, bald von den Essenern und Therapeuten (s. d. Artt.), bald von den Gnostikern und Manichäern (s. d. Artt.), bald von den Culdeern oder den Tempelherren (s. d. Artt.) abzuleiten. Phantasiereiche Logenschriftsteller haben an die verschiedensten Namen, die in der Geschichte eine Rolle spielen, bis in's graueste Alterthum hinauf, freigebigst die Ordensmeisterwürde geknüpft. Abbé Grandidier, ein katholischer Geistlicher, deckte bei seiner Beschäftigung mit der Geschichte der Straßburger Cathedrale zuerst wieder die Quelle auf, der die Freimaurer den ganzen Apparat ihrer „königlichen Kunst" entlehnt haben. Auf die Erbauung der Arche Noe's oder des salomonischen Tempels oder auf die kreuzfahrenden Ritter zurückzugehen, erklärte Grandidier schon im J. 1778 für „lächerliche Meinungen" und legte die Documente vor, aus denen erhellt, daß „jene prahlerische Gesellschaft der Freimaurer lediglich eine knechtische Nachahmung der alten und nützlichen Bruderschaft der Werkmaurer sei, deren Hauptquartier ehedem zu Straßburg war" (Findel, Gesch. der Freimaurerei, 4. Aufl., Leipzig 1878, 18 f.). In der That hat die Freimaurerei mit der mittelalterlichen Steinmetzenbrüderschaft die ganze ursprüngliche Organisation, die Formen und die Einrichtungen gemeinsam. Hierher gehören die Unterscheidung in Meister, Gesellen und Lehrlinge, die Ausschließung der Nichtmitglieder von den Zusammenkünften, die Vorrechte der Meistersöhne, die Bedingungen der Mitgliedschaft, die gegenseitige Hilfeleistung, die eigene Gerichtsbarkeit, die Formen bei Eröffnung und Schließung der Versammlungen, der Aufnahmeritus, die symbolischen Worte, Bilder und Zeichen, die Gebräuche bei den Tafellogen, die Ausweise fremder Brüder, die eidliche Verpflichtung zur Geheimhaltung alles dessen, was die Loge betrifft. Dieß führt zur wahren Geschichte vom Ursprung der Freimaurerei, der sicher in England zu suchen ist. Dort waren, ähnlich wie in Deutschland, in Folge der Reformation Sinn und Interesse für Kirchenbauten geschwunden und die vormals blühenden Bauhütten dem Verfalle geweiht. Da unternahmen es drei Männer, welche gleich vielen Anderen sich, ohne Bauhandwerker zu sein, in die Bruderschaft hatten aufnehmen lassen (Accepted-masons), das Institut auf ein anderes Gebiet zu verpflanzen. Es waren dieß der reformirte Hofprediger Theophil Desaguliers, der Alterthumsforscher George Payne und der Prediger der englischen Hofkirche James Anderson. Unter ihrer Leitung vereinigten sich im Februar 1717 vier Londoner Logen, nämlich die in den Wirthshäusern zur Gans und zur Krone und die in den Weinhäusern zum Römer und zum Apfelbaum, in letzterem Weinhause zu einer Großloge und wählten am Tage Johannes' des Täufers (24. Juni), der allenthalben als Stiftungstag des Freimaurerbundes gefeiert wird, den ersten Großmeister. Diesen ihren historisch nachweisbaren Ursprung wagt auch ein Theil des Freimaurerbundes, nämlich der zu den sogen. St. Johannislogen vereinigte (die einfache oder blaue Maurerei), kaum mehr zu verläugnen, während eine andere Abtheilung, die sich zu den sogen. Hochgraden ausgebildet hat (die rothe Maurerei), an den Märchen über uralte Entstehung festhält.

Rasch breitete sich der Bund weiter aus. Im J. 1740 zählt Anderson in seiner Geschichte der Freimaurerei bereits 115 Logen in und um London und Westminster und 55 in Wales auf. Reiselustige Engländer waren die ersten Logenapostel im Auslande. Englische Edelleute stifteten 1725 die erste Loge in Paris. Trotz des von Ludwig XV. erlassenen Verbotes nahm doch die Zahl der Mitglieder von Tag zu Tag zu. Die Leiter der Logen waren aber meist nicht besonders gut empfohlen, und die Versammlungen sanken bald zu Tummelplätzen der niedrigsten Ausschweifungen herab. Ebenso gründeten Engländer 1730 die erste Loge in Dublin, 1733 in Florenz und in demselben Jahre auch zu Boston in Amerika. In den vier folgenden Jahren fand die Maurerei Eingang im Haag, in Schweden, Schottland, Polen und in Genf. Die erste deutsche Loge wurde

1737 in Hamburg errichtet. Am 14. August 1738 fand die feierliche Aufnahme des Kronprinzen und spätern Königs Friedrich II. von Preußen durch eine Deputation der Hamburger Loge Absalom zu Braunschweig statt. Noch im Jahre seiner Thronbesteigung veranlaßte Friedrich 1740 die Eröffnung der Berliner Loge zu den drei Weltkugeln. Bald folgten diesem von Friedrich gegebenen Beispiele eine Reihe anderer deutschen Fürsten nach. In Oesterreich erfreute sich die Loge der Gunst des Kaisers Franz I., der schon 1731 als Herzog von Lothringen im Haag zum Lehrling und Gesellen und später zu London als Bruder Lothringen zum Meister befördert war.

Kaum waren zwei Jahrzehnte seit Gründung der symbolischen Maurerei verflossen, so fanden manche Genossen an ihrer „königlichen Kunst" schon kein Genügen mehr. Man sehnte sich nach mehr Licht, und dieß sollte den glaubensseligen Brüdern in den Hochgraden, die von da an so üppig wie die Pilze in's Kraut schossen, in reichster Fülle geboten werden. Der ursprüngliche Maurerbund wurde nun zur Ehre eines „hochheiligen" Ritterordens erhoben. Die drei Johannisgrade sollten nur als Noviziat, als „Vorhof zum Heiligthum" dienen. Der Schottengrad bildete das Mittelglied und den Uebergang von der einfachen „blauen" Maurerei zu den verschiedenen hochgradigen Systemen. Der schottische Meister und Ritter des hl. Andreas zur Distel stammt aus Frankreich und wird zum ersten Male 1743 in dem Gesetzbuch der französischen Großloge erwähnt, welche in Art. 20 verbietet, „die Brüder, die sich seit Kurzem unter der Benennung ‚Schottische Meister' ankündigen und in besonderen Logen Ansprüche machen und Vorrechte begehren, von denen man in den alten Archiven und Gebräuchen der auf der Oberfläche der Erde verbreiteten Logen keine Spuren findet, höher zu achten als die anderen Lehrlinge und Gesellen". In England und Schottland war dieser Grad völlig unbekannt. In Berlin wurde 1742 die erste Schotten- oder Andreasloge (l'Union) errichtet. Aufschlüsse über Ritus, Eid und Lehre dieses Grades, wie derselbe in der Großen Landesloge von Deutschland und in der Großen National-Mutterloge zu den drei Weltkugeln, beide in Berlin, bearbeitet wird, findet man in der von dem Musikdirector C. F. Ebers 1816 herausgegebenen Schrift „Sarsena oder der vollkommene Baumeister" (1. Aufl., 192—217) und in der „Bauhütte" (1865, 153 ff.). Letztere erkennt in dem Grade der Andreasritter, welche neben deistischen Floskeln unter ihrem Chorführer, dem Apostel Andreas, „in Jesu ihren obersten Herrn und Meister" betrachten und bei ihm „Licht, Freiheit und ewiges Leben" suchen, nur eine neue Form der Johannismaurerei, aber keinen wesentlich neuen Inhalt. Es hat daher keinen Sinn, wenn die Schotten Fluch über ihre Seele herabbeschwören, sofern sie ihre Geheimnisse den Brüdern der unteren Stufen oder gar den Profanen verrathen.

Unter den eigentlichen Hochgraden lassen sich drei Hauptsysteme unterscheiden: das der Templer, der Rosenkreuzer und der ägyptischen Maurerei, die jedoch vielfach in einander übergreifen und in verschiedenen Ländern sich verschieden ausgestaltet haben. Den ersten Anstoß zu diesen Neubildungen gab der schottische Baronet M. A. Ramsay, ein Convertit, in einer 1740 zu Paris gehaltenen Logenrede (Allg. Handbuch der Freimaurerei, Leipzig 1867, III, 13 ff.), worin er den Ursprung der Freimaurerei auf die Kreuzzüge zurückführte und die Freimaurer in die innigste Verbindung mit den St. Johannisrittern zu Jerusalem brachte. Da aber letztere noch existirten und den Trug leicht aufdecken konnten, ließ man sie alsbald fallen und warf sich auf den seit vier Jahrhunderten aufgehobenen Orden der Tempelherren. Nach der Logenlegende hat der letzte Großmeister Jacob Molay im Gefängniß die templerischen Geheimnisse, um sie vor dem Untergang zu bewahren, in seinem Testamente niedergelegt und dem Tempelcleriker Peter von Bologna anvertraut, der mit diesem Schatze zu dem Comtur Hugo Wildgrafen von Salm floh, von da sich mit Sylvester von Grumbach nach Schottland zurückzog, dort mit dem Großcomtur Harris und Marschall Aumont die Geheimnisse bewahrte und sie dem Freimaurerorden übermachte. Alles dieß ist längst als pure Erfindung nachgewiesen. Salm und Grumbach bezeichnen nicht zwei, sondern eine Person, und diese eine, Wildgraf Hugo von Salm und Comtur zu Grumbach, nach Aufhebung des Ordens Domherr von Mainz, ist niemals in Schottland gewesen. Von den beiden anderen Namen findet sich in der Geschichte des Tempelordens keine Spur. Höchst unwahrscheinlich klingt ferner die Sage, Molay habe in seiner strengen Haft die Ordensgeheimnisse niedergeschrieben und sich der äußersten Gefahr ausgesetzt, seinen erbitterten Feinden die schlimmsten Waffen gegen sich in die Hände zu liefern. Endlich gibt es in den katholischen Orden keine anderen Geheimnisse, als die der christlichen Religion. Hätten die Tempelherren andere gehabt, dann könnte man nur an die Abscheulichkeiten denken, welche ihnen die Anklageschriften zur Last legen (vgl. d. Art.). Mit diesen Geheimnissen ist den Freimaurern aber nicht gedient. Am meisten pochen die Pariser Templer auf ihre Abstammung von den alten Tempelherren. Nach ihnen hat Molay im Gefängniß den Johannes Marcus Larmenius zum Nachfolger bestimmt und dieser das Großmeisterthum 1324 an Franz Thomas Alexandrinus übertragen. Die Pariser behaupten, in ihrem Ordensschatze diese Transmissionsurkunde (Tabula aurea Larmenii) zu besitzen. Daß es sich aber um eine Fälschung handelt, verräth der Verfasser durch seine Unkenntniß der Latinität des 14. Jahrhunderts, durch seine Verstöße gegen die Ver-

fassung und Geschichte des Templerordens u. s. w. (Wilcke, Geschichte des Tempelherren-Ordens, 2. Aufl., Leipzig 1860, II, 371 ff.). Die templerische Maurerei fand rasche Verbreitung. Für Frankreich wurde 1756 das erste regulirte Hochgradcapitel „Der Ritter vom Osten" und bald darauf ein neues System von 25 Graden errichtet, dessen „souveräne Maurerfürsten" sich „Kaiser des Ostens und Westens" nannten. Schon 1766 stellte der maurerische Schriftsteller Tschudy das Anmaßende und Sinnlose dieser Grade und Namen an den Pranger (Der flammende Stern, deutsche Uebersetzung o. O. 1779, 128). Dieß war aber vergebens. Denn jene Titel und Würden brachten den Einen viel Geld ein und schmeichelten der Eitelkeit Anderer.

Am 27. August 1761 stellten „die Kaiser vom Osten und Westen" dem Juden Stephan Morin ein Patent aus zur Errichtung ihrer 25 Hochgrade. Dieser verpflanzte das System nach Amerika, wo es durch speculationssüchtige Juden auf 33 Grade vermehrt wurde. Von dort kehrte es 1804 nach Paris zurück, wurde unter dem Namen Schottischer Ritus (Rite écossais ancien et accepté), auch kurzweg nach seiner obersten Behörde Suprême Conseil genannt, als etwas Neues aufgenommen und in Frankreich, Belgien, Spanien, Portugal, Italien, weniger in Großbritannien, verbreitet. Den 30. Grad bildet der Ritter Kadosch (קדוש), die Zusammenfassung und der Abschluß des ganzen Systems. Derselbe symbolisirt die Rache der Templer wegen des an ihrem Großmeister vollzogenen Todesurtheiles. Rache, Degen und Dolch spielen hier eine solche Rolle, daß ein maurerischer Kritiker in der „Latomia" (1865, 308) einfach erklärt: „Der Verdacht wird immer bleiben, wenn man bei den höheren Graden, namentlich den Rachegraden, verharrt, daß, wie früher der Dolch praktisch gebraucht wurde in Verschwörungen gegen die gesetzmäßigen Herrscher, derselbe auch jetzt noch seine Anwendung finden könne." „Solche geheimnißvollen Genossenschaften, in deren Schooße dergleichen Tollheiten getrieben werden," bemerkt derselbe Kritiker, „dürfen die Regierungen nicht dulden." Es handelt sich hier aber nicht nur um „Tollheiten". Wenn die neuerdings von einem Profanen veröffentlichten officiellen Ritualien, Lehrstücke und Eide dieses Grades (Maçonnerie pratique, Paris 1885, I, 290—371) authentisch sind, wie es allen Anschein hat, so erscheinen die Kadoschritter als haßerfüllte Hochverräther, die sich zum Sturze der Fürsten und des Papstthums verschworen haben. Hier schwört der Candidat seinen maurerischen Oberen „vollständigen Gehorsam", „Treue bis in den Tod"; er verpflichtet sich eidlich, ihre Befehle auch „mit den Waffen in der Hand" auszuführen, die liberalen Ideen „mit allen verfügbaren Mitteln" zu verbreiten, mit rastlosem Bemühen „seinen Brüdern die vollständigste Theilnahme an der wirklichen Uebung der gesetzlichen Volkssouveränität zu sichern"; die „königliche Krone" als „Abzeichen ausschweifender und unverantwortlicher Tyrannei", welche Bezeichnung, Form und Erscheinung sie haben möge, und die päpstliche Tiara als „Abzeichen hochmüthigen Stolzes und Betruges", um den Menschen durch „Furcht, Verthierung und Aberglauben", die „treuen Alliirten des Despotismus, zu unterjochen", „mit Füßen zu treten" (Maçon. prat. I, 358—365). Derartige Geheimbünde können nur verderblich wirken.

Von den zahlreichen templerischen Systemen haben für Deutschland folgende vier eine besondere Bedeutung: das Capitel von Clermont, die stricte Observanz, das Clericat und das schwedische System. Das Clermont'sche Capitel, von Ritter von Bonneville 1754 gegründet, wurde 1760 von dem Baron v. Prinzen nach Berlin verpflanzt. Zur weitern Verbreitung ernannte dieser den Maurerbruder Samuel Rosa, ehemaligen Superintendenten, der wegen anstößigen Umganges mit der Wittwe Hankewitz seit 1743 seines geistlichen Amtes enthoben war, zu seinem Generallegaten. Rosa bereiste einen großen Theil Deutschlands, verwerthete, wie er selbst sich ausdrückte, die Ertheilung der Hochgrade als einträglichen „Nahrungsbetrieb" und belohnte die Logen, welche ihm Glauben schenkten, mit den sieben göttlichen Wissenschaften: der vollkommenen mathematischen Maschinenkunst, der vollkommenen Anzieh- und Abtreibekunst, hominum factio &c. Später mußte er vor Johnson, einem ihm überlegenen Schwindler, die Segel streichen.

Wichtiger ist das System der stricten Observanz, welches durch Baron Hund, einen reichen Edelmann aus der Lausitz, und dessen Subprior Schubart von Kleefeld fast in ganz Norddeutschland eingeführt wurde. Hund hatte in Paris Andeutungen von dem Fortbestehen des Tempelordens erhalten und sich für sein gutes Geld die Heermeisterwürde für Deutschland, die siebente Provinz, übertragen lassen. Bald waren Anhänger gefunden, die vollständige Einrichtung der siebenten Provinz beschlossen, Hund als Heermeister in großartigen Aufzügen gefeiert, eine Ordenskasse gegründet und aus ihr der unbekannte Großmeister, sowie der Heermeister und die übrigen Beamten mit ansehnlichen Gehältern bedacht. Den drei niederen Maurergraden wurde noch der des schottischen Meisters beigefügt, auf welchen der „innere Orden" folgte, bestehend aus dem Grade des Novizen und des Tempelherrn, welcher letztere wieder in drei Klassen, equites, armigeri, socii, zerfiel. Der noch höhere Grad des eques professus wurde erst 1770 eingeführt. In der Obedienzacte mußte man „Sr. Hochwürden und Gnaden dem Herrn Provinzial der siebenten Provinz und aller deutschen Maurer" „den strengsten Gehorsam" und „unumschränkte" Folgeleistung geloben, ohne sich über Zweck und Absichten ein Urtheil erlauben zu dürfen. „Die

ganze eingebildete Hierarchie," schrieb Bruder v. Wurmb in Dresden, „war in schönster Ordnung; und wenn man gleich gestehen wird, daß alle die Ritter der stricten Observanz nur auf Steckenpferden ritten, so erhellt doch, daß man gewiß nicht in besserer Gesellschaft hat reiten können." Da 26 deutsche Fürsten dem Orden angehörten, konnte man leicht großen Glanz entfalten. Auch die Wohlthätigkeit der Templer muß anerkannt werden, dagegen nahm man es in sittlicher Beziehung nicht so genau. In Halle z. B. wurde die Frage, ob einer, der eine Maitresse halte, der Ehre der Maurerei unwürdig sein solle, verneint, „weil sonst viele hohen Ordensbrüder dieser Ehre unwürdig sein müßten" (Keller, Gesch. der Freim. in Deutschl., 2. Aufl., Gießen 1860, 147). Aber schon im J. 1782 vermochte das ganze System auf dem Convent zu Wilhelmsbad bei Hanau, den der greise Herzog Ferdinand von Braunschweig als Großmeister einberufen hatte, die Sonde der Prüfung nicht zu ertragen und erhielt wider Willen seiner Anhänger den Todesstoß. Auch die Ritter der stricten Observanz ließen sich von zwei Betrügern, dem angeblichen Großprior Johnson und dem Darmstädter Kammerjunker Gugomos, der sich Dux, Hoherpriester des heiligen Stuhles von Cypern &c. nannte, Jahre lang in unbegreiflicher Weise narren und prellen.

Der Vater des Clericats ist der spätere Darmstädter Oberhofprediger Freiherr J. A. v. Starck (s. d. Art.). Derselbe betrachtete die stricte Observanz als den weltlichen Theil des Tempelordens und war nun bestrebt, diesen mit den angeblich seit Jahren getrennten geistlichen Ordensobern wieder zu vereinigen. Kaum hatte Baron von Hund hiervon Kunde erhalten, so sandte er den Bruder v. Prangen 1768 nach Wismar, um die Verbindung beider Zweige herzustellen. Dieß gelang auch dem Abgesandten, der bei diesem Anlaß unter dem Namen Frater Eucharius zum Canonicus regularis Ordinis geweiht wurde. Die von Merzdorf (Latomia 1873, 33—80) in den maurerischen Archiven entdeckten Acten des Clericats für die Novizen und regulirten Chorherren, meistens in lateinischer Sprache geschrieben, verbreiten sich über Ritus, Liturgie, Regeln und Chronik des Ordens, die hermetische Philosophie &c. In der Schrift für die Novizen Nosce te ipsum sind orthodox-protestantische Sätze mit gnostischen Schwärmereien und phantastischen Zeichen und Symbolen bunt durcheinander gemischt. Als selbständiges System ist das Clericat, kaum geboren, wie ein Traum dahingeschwunden; jedoch haben sich Bruchstücke davon in den Hochgraden erhalten. Die Fabel von sieben syrischen Eremiten, mit denen die Templer Nachts in einer Höhle Palästina's zusammengetroffen, und von denen sie dort ihre Weisheit empfangen hätten, wird sogar als der „relativ werthvollste und älteste Theil" der Archivalien der großen Landesloge in Berlin, welche dem schwedischen System huldigt, bezeichnet (Latomia 1873, 20). Starck selbst dachte in seinen späteren Jahren über die geheimen Gesellschaften ganz anders, als in seiner Jugend. „Ohne sie," schreibt er am 7. November 1809, „hätte man keine Comités secrets politiques und keine Jacobiner gehabt, und die Revolution wäre nie vollendet worden." Darin liegt wohl der Grund, daß er dermalen von den Freimaurern als „größter Abenteurer", „abgefeimter Lügner", „schlimmer als Judas der Erzschelm" geschildert wird.

Seit Jahren bildet das in der Großen Landesloge in Berlin eingeführte Schwedische System, welches sich christlich nennt, den Stein des Anstoßes für die sog. Humanitätsmaurer. Johann Wilhelm Ellenberger, der später durch Adoption den Namen v. Zinnendorf angenommen, hatte sich durch den schottischen Obermeister v. Eckleff in die schwedische Maurerei einweihen lassen und sie dann in Preußen eingeführt. Auch dieses System mit neun Graden stammt aus Frankreich. Vor 1760 kannte man in Schweden nur die englische Lehrart. Erst jetzt wurde man mit dem Clermont'schen System bekannt und ergänzte es bald mit Bruchstücken, welche den Rosenkreuzern, der stricten Observanz und dem Clericat entlehnt waren. Nach den von der Landesloge herausgegebenen „Philosophien über das System des hochw. Br. Feßler" (Maurerisches Taschenbuch auf das Jahr 1802—1803) ist „Fortpflanzung und Erklärung der höhern Erkenntniß der Apostel und Jünger Jesu" der wahre Endzweck dieser Maurerei oder vielmehr aller Maurerei, denn die Ritter dieses Systems betrachten sich als die einzig wahren Freimaurer. Jesus war „der erste Großmeister"; „nach Jesus kam Jacobus auf den Stuhl, und nach diesem thaten sich die Jünger und Verwandten des Herrn zusammen und wählten Simeon, Cleophas' Sohn, der Geschwisterkind mit dem Heiland gewesen". Nach der großen Landesloge enthalten die Evangelien nur die Popularlehre, das wahre Christenthum ist aber von Anfang an einigen auserwählten Pneumatikern nur mündlich oder in vertrauten Briefen mitgetheilt worden. Christus war „Lehrer einer reinen Naturreligion". Bei Verkündigung seiner Religion accommodirte er sich noch den Begriffen der Juden, „stellte sich, als glaube er, daß der Teufel in die Säue fahren könne". „Er wußte — dieser unser erhabener Großmeister —, daß eine plötzliche und totale Reformation unthunlich sei, und daß das Volk alle seine Vorurtheile auf einmal abzustreifen nicht vermöge. Beim exoterischen Vortrage ließ er daher manches Vorurtheil stehen, und in den von ihm nachgelassenen Evangelien lesen wir alle seine Begebenheiten, so wie sie dem Volke in's Auge fielen, und wie dasselbe sie taxirte. Beim esoterischen Vortrage aber — im Innern seiner Meisterlogen —, um doch nur einen Wink zu geben, erschien z. B. Jesus nie als wahrer und eigentlicher Gott, sondern einzig als der Großmeister im Osten, die Menschheit zu

erleuchten, wahre moralische Begriffe zu verbreiten und uns eine einstige Unsterblichkeit zuzusichern." Daß diese Ideen, theilweise selbst die Worte nicht einer christlichen Urtradition, sondern dem bekannten Accommodationssystem der rationalistischen Bibelexegese des vorigen Jahrhunderts entlehnt sind, springt von selbst in die Augen. In neuerer Zeit versuchte Professor Redslob, der vorher schon unter dem Pseudonym Missiporus (Ueber Alter und sittlich-religiösen Charakter der ältern und eigentlichen Freimaurer, Bremen 1855) als Vertheidiger des schwedischen Systems aufgetreten war, die Geheimlehre desselben sogar aus der heiligen Schrift nachzuweisen. So ist ihm z. B. die Zungensprache des Neuen Testamentes die Geheimsprache der christlichen „Kirchenterminologie", die Zungen der Menschen und der Engel (1 Cor. 13, 1) bezeichnen ihre zwei Arten für den weitern und engern Christenkreis, das γλωσσόκομον (Joh. 12, 6), das Iskarioth trug, ist der Kasten, in dem Jesus die „geheimen Papiere" dieser Geheimsprache aufbewahren ließ; der dritte Himmel, in den St. Paulus entrückt wurde, ist der mystisch-biblische Ausdruck für die Empfangsstätte der höchsten Enthüllungen oder pneumatischen Einweihungen und die Region der Höchsterleuchteten, der auserwählten schwedischen Brüder, die, wie uns der Lehrlingskatechismus belehrt, „ihre Stelle im dritten Himmel, über alle anderen" haben (vgl. Jahrb. für bibl. Wissensch., 1860, 137 f.). Daß solche Lehren, im Bunde mit der Fabel über die Fortpflanzung einer christlichen Geheimlehre durch die Apostel, die früher erwähnten sieben syrischen Einsiedler und die Templer, welche mit den Werkmaurern sich in Verbindung setzten, den Spott und Hohn der sog. Humanitätsmaurer herausfordern mußten, ist nicht zu verwundern. Findels fortgesetzte Angriffe (Die Schule der Hierarchie und des Absolutismus in Preußen, Leipzig 1870; Anti-Schiffmann oder Freimaurerbund und Ritterorden, Leipzig 1870) mit seiner Behauptung, daß das schwedische System, „dieses Gebäude des Wahns und der Lüge, der Eitelkeit und Anmaßung, der Bevormundung und Stabilität", bei einer ernsten Prüfung rettungslos zusammenbreche, verfehlte nicht, an höchster Stelle Eindruck zu machen. Der Ordensmeister, Kronprinz von Preußen, veranlaßte 1871 durch eine Rede in der Großen Landesloge (abgedruckt in Scheebens Per. Blättern, 1874, 146—153), historische Ermittelungen anzustellen, die zu keinem erwünschten Resultate führten, vielmehr den Kronprinzen bestimmten, auf seine Würde als Ordensmeister 1874 zu verzichten.

Die maurerischen **Rosenkreuzer** sind nicht zu verwechseln mit der im Anfang des 17. Jahrhunderts mehr in Büchern als in Wirklichkeit spukenden Bruderschaft der Rosenkreuzer (s. d. Art.). Der erste maurerische Rosenkreuzer, der offen auftrat, Johann Georg Schrepfer, war ein bewußter Schwindler. Als Kaffeewirth eröffnete er 1772 in seinem Hause zu Leipzig eine schottische Loge, um im Auftrage der wahren Obern der Freimaurerei und ausgerüstet mit vollkommener Kenntniß der maurerischen Geheimnisse die stricte Observanz zu stürzen. Ein besonderer Verehrer dieses Mannes war der Freimaurer Johann Rudolf v. Bischofswerder, der, mit einer Vollmacht des Herzogs von Curland versehen, in Leipzig eintraf, um von Schrepfer das Citiren der Geister, worin derselbe Meister war, das Goldmachen und die Bereitung einer Tinctur, welche jugendfrisch erhielte, zu erlernen. Bevor er aber seinen Zweck erreichte, nahm sich Schrepfer, von Schulden gedrängt, das Leben. Einige Jahre später wußte v. Bischofswerder den preußischen Kronprinzen Friedrich Wilhelm für seine rosenkreuzerischen Schwärmereien zu gewinnen. Auch der protestantische Geistliche J. Chr. Wöllner, der den Kronprinzen in die Staatswissenschaften einführen sollte, ließ sich in die Geheimnisse der Rosenkreuzer einweihen und stand bald an der Spitze des Ordens. Zur Regierung gelangt, ernannte Friedrich Wilhelm II. (1786 bis 1797) denselben zum Geheimen Rath, erhob ihn in den Adelsstand und übertrug ihm zwei Jahre später das Cultusministerium. Er ist der Vater des gegen die Neologen des vorigen Jahrhunderts gerichteten Edictes vom 9. Juli 1788, „die Religionsverfassung in den preußischen Staaten betr." Unter ihm blieb das Beschwören der Geister im Schwunge sowohl in der Loge, wie in einem andern dazu eingerichteten Gebäude. Wöllner hielt sogar die rosenkreuzerische Geheimlehre von der Gemeinschaft mit den Geistern für das einzig wahre Wissen und glaubte, daß sie bald Gemeingut werden und jede andere Philosophie verdrängen werde. Nach dem Tode des Königs fiel Wöllner jedoch bei dessen Nachfolger in Ungnade und starb bald darauf, 1800. Mit ihm verlor auch die Rosenkreuzerei ihren Halt.

Es erübrigt noch die **ägyptische Maurerei**, welche durch den Orden der Kopten, den Orden Misraïm und den Ritus von Memphis vertreten ist. Der Stifter der **Kopten** ist der erklärte Betrüger Joseph Balsamo, 1743 zu Palermo geboren, der als Graf Cagliostro den meisten Ländern Europa's seinen Besuch abstattete. Der neue Orden, aus 90 Graden bestehend, war für beide Geschlechter bestimmt und verhieß den Eingeweihten Lebensverlängerung, Erweckung erstorbener Triebe, physische Wiedergeburt, Herrschaft über die Geister und den Stein der Weisen. Cagliostro nahm als Großkopte oder Großkophtha die Männer, seine Frau, die schöne Großkoptin Lorenza, welche durch ihre Reize reiche Wollüstlinge zu locken verstand, die Frauen auf. Nachdem Cagliostro in Mitau (1779) durch die Tochter des Grafen v. Medem, die spätere Elise von der Recke, als Betrüger öffentlich entlarvt war (Nachrichten von des berüchtigten Cagliostro Aufenthalt auch in Mitau im J. 1779 und von dessen magischen Opera-

tionen, Berlin 1787), wandte er sich nach Frankreich, errichtete 1779 die Loge „vom ägyptischen Ritus" in Straßburg, 1784 eine Mutterloge in Lyon mit zahlreichen Töchterlogen und wurde der Held des Tages, dessen Bildniß auf Ringen, Dosen und Fächern der Vornehmen prangte, nachdem der Herzog von Luxemburg-Montmorency die Würde eines Grand-Maître-Protecteur angenommen und die Errichtung einer Frauen-Mutterloge in Paris genehmigt hatte. Doch stürzte beim ersten Windstoß das luftige Kartenhaus zusammen. In Rom, wohin er sich dann wandte, leuchtete dem Abenteurer kein freundlicher Stern. Nach zweijähriger Untersuchung wurde er als Freimaurer, Betrüger und Zauberer zum Tode verurtheilt, vom Papste aber zu lebenslänglicher Gefängnißhaft begnadigt, und in dieser beschloß der einst hochgefeierte Mann 1795 sein Leben. — Als Stifter des orientalischen Ordens von Misraïm gelten die drei Brüder Michel, Marc und Joseph Bédarride, israelitische Kaufleute aus Avignon. Die neunzig Grade dieses Ordens, welche die Brüdertrias selbst auf öffentlichen Plätzen zu jedem Preise an Maurer und Profane verkauften, sind in vier Serien: die symbolische (1—33), philosophische (34—66), mystische (67—77) und die hermetisch-kabbalistische (78—90), eingetheilt. Was man sich unter den Graden der dritten und vierten Serie vorzustellen hat, ist schwer zu entscheiden, da erstere fast nur mit unverständlichen hebräischen Namen und letztere fast nur mit fortlaufenden Nummern bezeichnet werden. Nach Marc Bédarride (De l'ordre maçonnique de Misraïm, 2 vols., Paris 1845) hat Misraïm, in der Profangeschichte Menes, einer der vier Söhne Chams, im J. 1816 der Welt in Aegypten „den alten und erhabenen" Orden Misraïm eingeführt. Im Culte des ägyptischen Volkes stand er als Osiris, Adonis, Serapis und seine Gattin als Isis in hohen Ehren. Uebrigens ist er nur der Träger einer Institution, welche der Ewige selbst im Anfange der Welt gestiftet und benannt hat. Denn schon der Stammvater Adam wurde am 17. des ersten Monats des 17. Jahres der Welt von dem Ewigen zum ersten Großconservator erhoben und hat, dem Willen des Ewigen entsprechend, mit seinen Kindern die erste misraïtische Loge gebildet u. s. w. Diese ägyptische Weisheit wird noch immer in sechs französischen Logen feilgeboten. — Das dritte ägyptische System oder der Ritus von Memphis wird auf einen von dem Evangelisten Marcus im J. 46 zum Christenthum bekehrten Weisen aus Aegypten Namens Ormus zurückgeführt. Später sollen die Essener die einzigen Hüter der von ihm mitgetheilten Geheimnisse gewesen sein, bis die Ritter von Paläſtina sie 1150 nach Edinburgh verpflanzten und dort eine Großloge errichteten. Nach Frankreich gelangten die memphitischen Geheimnisse erst 1814 durch Samuel Honis aus Cairo. In Montauban wurde im folgenden Jahre unter dem Großhierophanten Marconis die erste Loge „der Schüler von Memphis" eröffnet. Auch dieses System umfaßte 90 Grade, die später auf 95 erhöht und schließlich auf 30 Grade reducirt wurden. Diese stellen einen oberflächlichen Spaziergang durch alle Culturepochen der Menschheit dar. Obwohl das System vorübergehend in verschiedenen Ländern Eingang gefunden — in Catania besteht noch ein Supremo Consiglio del Rito di Menfi mit vier Logen — und nach manchen widrigen Erfahrungen in den Jahren 1862 und 1864 die Anerkennung von Seiten des Großen Orients in Paris erlangt hat, so kann es sich doch kaum eine Zukunft versprechen. Die ägyptische Maurerei kann man nur als ein Zeichen betrachten, daß die Zunft der Thoren noch lange nicht ausgestorben ist. Mit Recht sagt der Philosoph Henrich Steffens in seinem vortrefflichen Aufsatz „Die Freimaurerei": „Wer an dem erwachten Geiste in Wissenschaft und Kunst auf irgend eine bedeutende Weise theilnimmt, kann die Thorheit nicht begehen, ein Freimaurer zu werden" (Caricaturen des Heiligsten, Leipzig 1821, II, 691).

Was den Geist und das Wesen dieser ausgedehnten Gesellschaft betrifft, so müssen vor Allem die durch Jacob Anderson zusammengestellten und zum Gebrauch der englischen Logen von der Londoner Großloge im J. 1723 veröffentlichten „Constitutionen der Freimaurer" in Betracht gezogen werden. Dieselben umfassen „Die Geschichte der Brüderschaft der angenommenen Freimaurer", eine sehr mangelhafte Skizze der Entwicklung der Baukunst, größtentheils dem Vitruvius Britannicus (ed. Campbell, 3 voll., Lond. 1713—1731) entnommen; ferner „Die Pflichten eines Freimaurers" und endlich „39 Allgemeine Verordnungen" über die innere Organisation des Vereins nebst einer „Nachschrift" über die Einsetzung einer neuen Loge. Einige Abschwächungen und Ergänzungen abgerechnet, sind die „Pflichten" und „Verordnungen" den Archiven der zünftigen Maurer entlehnt, und eine Reihe von Bestimmungen, welche nur für wirkliche Bauleute Sinn haben, sind beibehalten worden; dieß hätte keinen Werth, wenn dadurch nicht das geheime Treiben der symbolischen Maurer vor den Augen der Profanen verdeckt werden sollte. In späteren Ausgaben wurden manche Aenderungen vorgenommen (vgl. die Frankfurter Uebersetzung der Constitutionen von 1743 und deren 4. Auflage von 1783). Eine neue Uebersetzung des ursprünglichen Textes besorgte Wilhelm Keller für die Latomia XXVIII, Jahrg. 1871, Anhang 1—66.

Die Freimaurerei ist in England, der Wiege des Deismus, der Lehre der sog. Freidenker, entstanden, und zwar zu einer Zeit, in der die deistische Philosophie dort ihre höchsten Triumphe feierte. Sechs der hervorragendsten Freidenker, John Toland (1670—1722), Anthony Collins (1676—1727), Thomas Woolston (1669 bis 1731), Matthews Tindal (1656—1733), der

Talghändler Thomas Chubb (1679—1747) und der Viscount Bolingbroke (1672—1751), lebten gleichzeitig mit den Stiftern der symbolischen Maurerei. Anfangs begnügten sich diese Philosophen mit einer gewissen natürlichen Religion, bald aber nahmen sie eine feindliche Stellung gegen jede positive Offenbarung ein und führten rasch in allen Schichten der Bevölkerung einen solchen Verfall der Religion herbei, daß ernste Männer, wie die Bischöfe Gibson und Butler, die Besorgniß äußerten, die ganze Nation möge in Sittenlosigkeit und Unglauben versinken. Welche Stellung hat die Freimaurerei dieser deistischen Zeitrichtung gegenüber eingenommen? Energische Opposition gegen ein System, das eine so große Verwilderung der Sitten zur Folge hatte, wäre für eine Gesellschaft, welche die Veredlung der Menschen auf ihre Fahne schrieb, angezeigt gewesen. Doch davon findet sich keine Spur, weder bei Gründung noch in der Fortentwicklung des Maurerbundes. Vielmehr sprechen alle Gründe für den Satz, mit dem Erdmann seine Geschichte des englischen Deismus abschließt: „In immer weitere Kreise drang der Deismus dadurch, daß er die eigentliche Religion der Freimaurerlogen wurde." In der That wird schon im ersten Artikel der „Pflichten eines Freimaurers" der Deismus als dessen Religion aufgestellt: „Ein Maurer ist durch seinen Beruf verbunden, dem Sittengesetze zu gehorchen, und wenn er die Kunst recht versteht, wird er weder ein dummer Gottesläugner, noch ein unreligiöser Freigeist sein. Aber obschon in alten Zeiten die Maurer in jedem Lande verpflichtet waren, sich zu der Religion des Landes oder Volkes zu bekennen, welche es immer sein mochte, so hat man es doch jetzt für zuträglicher erachtet, sie allein zu derjenigen Religion zu verpflichten, in welcher alle Menschen übereinstimmen, ihre besonderen Meinungen aber ihnen selbst zu überlassen: das ist, gute und getreue Männer zu sein, oder Männer von Ehre und Rechtlichkeit, durch welche Benennungen und Glaubensansichten sie auch unterschieden sein mögen." Während in der alten von Halliwell herausgegebenen und in der 1815 in London im Gentleman's Magazine erschienenen Urkunde den zünftigen Maurern als „erste Pflicht" eingeschärft wird, „Gott und die Kirche zu lieben", „treue Männer zu sein gegen Gott und die heilige Kirche und keine Irrlehre oder Ketzerei zu hegen", wird von den symbolischen Maurern Offenbarung und Christenthum („die besonderen Meinungen", „Benennungen und Glaubensansichten") bei Seite geschoben. Ihnen genügt die Religion der Vernunft. „Diese Vernunftreligion, die Lehre der englischen Deisten", bildete nach Stichling (Festvortrag für die Loge Amalia in Weimar, in der Bauhütte 1865, 177) „ihre Geheimlehre". Auch Findel, der geschätzte Logengeschichtschreiber, erkennt in der Richtung des englischen Deismus, „welche die Offenbarungstheorie und alle Dogmen kühn verwarf", einen Hauptfactor für die Umbildung des Massonenthums (Gesch. der Freim. 127 f.). Dieser humanistische Geist hat sich in den Logen bis heute erhalten und bis zur Vertheidigung des Atheismus und Materialismus fortentwickelt. Entgegengesetzte Lehren werden zwar geduldet, aber nur so lange man sie als „Meinungen" und „Ansichten" aufstellt. Darin besteht die freimaurerische Toleranz. Wenn aber jemand sich einfallen läßt, seine religiöse Ueberzeugung für die geoffenbarte, unfehlbare Wahrheit auszusprechen und deren gläubige Annahme für nothwendig zu halten, wird er als Feind bekämpft. Die Religion der Maurer, „der mündigen Männer", begnügt sich mit einem bloß nominellen, von allem positiven Glaubensinhalt entleerten, auf die allgemeinen sittlichen Vernunftgebote reducirten Christenthum, worin alle Menschen übereinkommen. An diesem einfachen und vernünftigen Christenthum liegt Alles; das Uebrige ist „unwesentlich, ohne Bedeutung und Wirksamkeit und nur geeignet, den Frieden zu stören". Die Loge ist dadurch zum Träger des Indifferentismus geworden. Sie hat sich keineswegs bloß zur Aufgabe gestellt, ihre Mitglieder aus den verschiedenen christlichen Confessionen mit den Banden bürgerlicher und geselliger Eintracht und socialer Tugenden zu umschlingen und einen humanen und geselligen Verkehr im äußern Leben zu begründen, sondern stellt sich als „Kirche der Kirchen" über die letzteren und sehnt den Zeitpunkt herbei, in welchem alle Confessionen in sich selbst zerfallen, damit aus deren Asche die Vernunftreligion als Surrogat des positiven Christenthums wie ein Phönix sich erhebe. Aber nur klug und sachte soll diese Maurerarbeit verrichtet werden. Wie die Socialdemokraten, so lassen auch die Freimaurer für die Befangenen das Spielzeug der Glaubensformeln vor der Hand noch in Privatgeltung bestehen. Wo die Umstände nicht besonders günstig sind, werden lieber allmälig auflösende Mittel als gewaltsam wirkende angewandt. Immer aber müssen die großen und heiligen Worte „Humanität, reine Menschlichkeit, ächte und geläuterte Religion" rc. Stichworte für die Loge, und die Verherrlichung der Toleranz, des religiösen Friedens, der Bruderliebe muß das Lieblingsthema der Logenredner bleiben. „Die Gegenwirkung gegen Jesuitismus und Obscurantismus," bemerkt ein Vertheidiger der Logen in der „Teutschen Vierteljahrsschrift" (1841, 1. Heft), „machte vielleicht für den Anfang Verhüllungen nöthig, und das Gewissen manches rechtgläubigen Katholiken wurde nur auf Kosten der alten einfachen Urform beschwichtigt. Denn die Gerechtigkeit muß man der römischen Hierarchie widerfahren lassen: sie erkannte Zweck und Tragweite des Bundes und die Wichtigkeit desselben früher und klarer und blieb ihren Ansichten treuer, als viele Glieder des Bundes selber."

In der That haben die Logen in ihrem Kampfe gegen Christus und sein Reich an der katholischen Kirche und vornehmlich an deren Oberhaupt den

entschiedensten Gegner gefunden. Seit Gründung der symbolischen Maurerei (1717) waren erst zwanzig Jahre verflossen, als Clemens XII. in seiner berühmten **Constitution** In eminenti (1738) gegen dieselbe **auftrat**. Wesen, Tendenz und Organisation der Logen ist kurz dahin bezeichnet, daß sie Menschen jedweder Religion und Secte zu einem engen und abgeschlossenen Bunde nach eigenen Gesetzen und Statuten vereinigen, die sich mit einem affectirten Scheine natürlicher Sittlichkeit begnügen und über alles, was sie insgeheim mit einander treiben, unter einem strengen, auf die Bibel geleisteten Eide und unter übertriebenen Strafandrohungen unverbrüchliches Stillschweigen zu halten gezwungen werden. Seinem anfänglichen Verhalten ist der apostolische Stuhl jederzeit treu geblieben. Im J. 1751 folgte die Constitution Benedicts XIV. Providas, und in unserm Jahrhundert haben die Päpste Pius VII. (Ecclesiam, 1821), Leo XII. (Tuo graviora, 1825), Gregor XVI. (Mirari vos, 1832), Pius IX. (Multiplices inter, 1865) und zuletzt Leo XIII. (Humanum genus, 1884) die geheimen Gesellschaften, namentlich aber den Maurerbund verworfen und deren Mitglieder excommunicirt.

Auch auf protestantischer Seite läßt sich schon im J. 1740 eine theologische Stimme also vernehmen: „Das Hauptgeheimniß der Freimaurer besteht in nichts als in dem Naturalismo." Fünf Jahre später untersagte das Consistorium in Hannover jedem Prediger, „einer Societät, deren leges und statuta er nicht vorher weiß und einsieht, mit eidlichen oder sonst sein Gewissen verbindlichen Verpflichtungen sich zu associiren". Im J. 1748 schrieb der zu seiner Zeit als Prophet verehrte J. A. Bengel: „Die Freimaurer wollen eine vollkommene Tugendübung aufrichten, wobei ein Bruder nicht nöthig hat, einen Gott zu glauben, geschweige ein Christ zu sein. Den Schein der Liebe eignen sie sich zu, den Glauben und die Hoffnung werfen sie weg." Weitere protestantische Zeugnisse gegen das Logenwesen findet man in der ihrer Zeit viel Aufsehen erregenden Schrift Hengstenbergs: Die Freimaurerei und das Evangelische Pfarramt (1. bis 3. Theil, Berlin 1854—1855). Doch fällt es dem Protestantismus, der sich dem Princip der freien Bibelforschung nicht zu entziehen vermag, äußerst schwer, mit Erfolg gegen die Loge anzukämpfen. Mit Siegesbewußtsein bemerkt der officielle Vertheidiger der Großen Landesloge in Berlin, Hengstenberg könne doch nicht verlangen, „daß man ohne Weiteres *seine* Aussprüche als die der evangelischen Kirche anerkennen solle. In der evangelischen Kirche kann doch zu keiner Zeit ein Einzelner, und ob er die höchste Stellung in derselben einnähme, eine Auctorität in Anspruch nehmen, wie es der Papst für die katholische allerdings nach der Lehre der letztern kann. Mit den Urtheilen eines Papstes über die Freimaurerei ist es daher ein ganz anderes Ding ... In der That liegt es in der Natur der Sache, daß die päpstliche Curie die Freimaurerei verdammen muß" (Freimaurerei und Christenthum, mit einem Vorwort von General v. Selasinsky, Berlin 1854, 68 f.). Als der General-Superintendent Möller in Magdeburg im J. 1856 durch ein vorsichtig abgefaßtes Hirtenschreiben den Geistlichen der Provinz Sachsen den Austritt aus der Loge nahelegte, protestirten acht freimaurerische Prediger in Magdeburg in scharf motivirter Erklärung vom 23. Mai 1856 gegen eine solche ihr Gewissen verletzende Zumuthung (beide Schriftstücke abgedr. im Handbuch der Freim. II, 331—340). Zwischen dem Protestantismus und dem Maurerthum besteht sogar eine innere Verwandtschaft, auf welche die Logenbrüder gern zu sprechen kommen. Diese Verwandtschaft faßt Findel in die kurze Formel: „Was der Protestantismus zum Theile ist, das ist der Freimaurerbund ganz." In der That geht der Protestantismus, je mehr er den Rationalisten zur Beute anheimfällt, desto mehr im Freimaurerthum, in purem Naturalismus auf; denn nach Findel ist ja „der vollendete Freimaurerbund die vollendete Kirche der Humanität" (Bauhütte 1867, 97 ff.). Die Loge ist eigentlich eine protestantische Institution. In England, einem protestantischen Lande, hat ihre Wiege gestanden; drei Protestanten, von denen sogar zwei, Desaguliers und Anderson, protestantische Geistliche waren, haben dem Kinde Pathendienste geleistet. In protestantischen Ländern hat das Logenwesen von jeher die größte Verbreitung gefunden. In katholischen Ländern, Frankreich ausgenommen, wo sie von Napoleon I. und III. gefördert wurde, findet die Loge kein rechtes Fortkommen. Selbst in Italien, wo sie der Tummelplatz extremer politischer und antireligiöser Wühlereien geworden, vermag sie keinen rechten Fuß zu fassen, wie schon aus den Logenverzeichnissen erhellt, in denen man von Jahr zu Jahr neuen Städtenamen begegnet, während die früheren verschwinden. Oft sind es nicht einmal Katholiken, sondern Protestanten, welche selbst in katholischen Städten Logen gründen, leiten und die Mehrzahl der Mitglieder bilden. Zahlreiche protestantische Geistliche rechnen es sich zur Ehre, der Loge anzugehören. Hengstenberg schätzte die Zahl dieser Geistlichen im J. 1854 für Preußen allein auf 300—400. Unter den Stuhlmeistern der deutschen Johannislogen befanden sich nach Dalens Freimaurerkalender für 1866 noch 23 evangelische Geistliche. Das alles erklärt es wohl, daß der Protestantismus in diesen Hallen glimpflich behandelt, daß die sog. Reformatoren des 16. Jahrhunderts und ihr Werk mit Vorliebe gepriesen, dagegen die specifisch katholischen Lehren und Einrichtungen fortwährend angegriffen werden, obwohl man den Profanen so oft versichert, daß confessioneller Hader in der Loge verpönt, daß hier nur Toleranz und Liebe gepredigt werde. Gerade in den letzten Jahren hätten die deutschen Freimaurer erwünschte Gelegenheit gehabt, die Fahne

der Toleranz hochzuhalten; statt dessen haben sie, wie ihre Reden und Zeitschriften beweisen, die bestehenden Zerwürfnisse fortwährend erweitert. Eines ihrer hervorragendsten Mitglieder, Professor Bluntschli, hat die Parole zur Vertreibung der Jesuiten ausgegeben. In katholischen Ländern, in Italien, Frankreich, Belgien, in den südamerikanischen Staaten, wird der Kampf gegen Kirche und Christenthum vielfach geradezu mit satanischem Hasse geführt. Es ist einfach nicht wahr, daß politische und religiöse Fragen in den Logen nicht behandelt werden. Wie wollte man denn die angeblich hohen Ziele der Freimaurerei in Veredlung der Menschen erreichen, wenn über jene Fragen, von denen das zeitliche und ewige Wohl der Menschheit in erster Linie abhängt, nicht gesprochen werden darf? Viel ehrlicher als in anderen Ländern haben die Brüder in Belgien am Johannisfeste 1854 durch Großlogenbeschluß festgesetzt, daß es „den Freimaurern auch innerhalb der Logen freistehen solle, über politische und religiös-kirchliche Fragen zu verhandeln". Aber auch vorher war es trotz des bestehenden Verbotes thatsächlich immer so. „Constatiren wir vor Allem," sagte der Großmeister Verhaegen in der berühmten Großlogenrede vom 24. Juni 1854, durch welche er die Aufhebung jenes nominellen Verbotes durchsetzte, „daß die Maurerei unter manchen Umständen einhellig diese Einschränkung mißachtet hat. Sie hat sich thatsächlich in politische Kämpfe eingelassen" (A. Neut, La Franc-Maçonnerie soumise à la publicité, Gand 1865, 127). Von religiösen Kämpfen gilt dieß ebenso gut und noch mehr; das Eine ist in dem Andern enthalten, denn die Logenpolitik in Belgien besteht hauptsächlich in dem Kampfe gegen die Kirche. Die belgische Loge hat sich mit dem Liberalismus identificirt, wie Bruder Grisar in einer Logenrede zu Antwerpen schon im J. 1845 prophezeite: „Wir werden der Liberalismus sein; wir werden sein Gedanke, seine Seele, sein Leben, kurzum wir werden er selbst sein" (A. Neut l. c. 15).

Es wäre jedoch gefehlt, anzunehmen, daß alle Logen oder gar alle Freimaurer sich dieses antichristlichen Gegensatzes in gleichem Grade bewußt wären. Noch weniger war man sich jederzeit bewußt, daß die Bekämpfung des positiven Christenthums der eigentliche Bundeszweck sei. Die unklare Fassung der alten Pflichten, die systematische Geheimnißthuerei und der zum Stillschweigen verpflichtende Eid beförderte das Tappen im Finstern. Zeitweise schien die ganze Maurerei nicht mehr zu wissen, welchen Zweck sie befolge, oder ob sie überhaupt einen besondern Vereinszweck habe. Die Loge macht ihren Mitgliedern große Verheißungen, ist aber nicht in der Lage, das zu bieten, was sie verheißt. Eine nothwendige Folge davon ist die Enttäuschung und Unzufriedenheit aller derjenigen, welche mehr als gesellschaftliche Unterhaltung, Befriedigung der Eitelkeit durch Logenämter, Stellenhascherei und Geschäftsvortheile erwartet hatten. Daraus erklärt sich, daß im Schooße des Bundes fort und fort Männer auftraten, die sich berufen fühlten, das wahre Geheimniß der Maurerei zu entdecken und nach ihren Phantasien das ganze Institut umzugestalten. Eine Neubildung reicht der andern die Hand, die eine geschmackloser und bizarrer als die andere, und jede wähnt, den Stein des Weisen gefunden zu haben. In Folge dessen sind die Logen von jeher ein gesuchter Tummelplatz für Charlatane und Betrüger geworden, die hier ihre Rolle unter dem Mantel des Geheimnisses mit der größten Nonchalance zu spielen vermochten. Anderseits führte diese Zerfahrenheit fort und fort zu Collisionen. Hader und Streit zieht sich wie ein rother Faden durch die ganze Bundesgeschichte, und selbst in unseren Tagen bekommt man nur selten eine Nummer einer maurerischen Zeitung zu lesen, in der nicht System gegen System, Loge gegen Loge, Bruder gegen Bruder habert und zankt. Statt die Einheit der Menschen darzustellen, hat die Loge nur neue Spaltungen hervorgerufen. Außer dem ursprünglichen Geheimnisse, Trägerin der Lehren der englischen Freidenker zu sein, besitzt die Loge kein anderes Geheimniß. Die Geheimnisse, welche die später gegründeten Hochgrade sich zuschreiben, sind märchenhafte Erzählungen, alchemistische Quacksalbereien, philosophische Phrasen, philologischer und naturwissenschaftlicher Gelehrtenkram ohne Werth und Bedeutung, theils von gutmüthigen Schwärmern, theils von bewußten Betrügern zusammengetragen. Dagegen ist nicht zu läugnen, daß die Loge mit ihren völlig unklaren Symbolen und Zielen, mit ihren Schlagworten Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, mit ihren Racheeiden und Aufforderungen zur Beseitigung der Tyrannen ꝛc. ein Institut darstellt, das für unruhige Elemente wie geschaffen ist, um in aufgeregten Zeiten die extremsten Pläne zu realisiren. Zu allen Zeiten bildeten die Logen „Schlupfwinkel für allerlei dunkle Gesellen" (Latomia 1865, 312), wo „Spione und Schwärmer, Schufte und Narren auf benachbarten Zweigen desselben Baumes saßen" (Springer, citirt von L. Rapp, Freim. in Tirol, Innsbruck 1867, 157), wie die lange Reihe von Betrügern und Schwindlern beweist, die in der Loge ihr Wesen getrieben haben und noch treiben. „Welche Drachensaaten sind in ihr aufgesproßt," ruft Backoffner, ein Apologet des Bundes, aus, „welche mit ihren vergiftenden Früchten eine nie geahnte Demoralisation hervorriefen!" (Enthüll. d. Geheimnisse d. Freim., Berlin o. J., 84.)

Jetzt ist die Freimaurerei fast in allen Ländern Europa's, in Amerika und in den europäischen Colonialbesitzungen verbreitet. Deutschland zählt acht Großlogen; davon sind drei in Berlin, je eine in Hamburg, Baireuth, Dresden, Frankfurt und Darmstadt; dazu kommen noch fünf unabhängige Logen. Nach Dalens Kalender für Freimaurer auf das Jahr 1886, fortgesetzt von Karl Paul, bestehen in Deutschland 374 Johannis- und 91 Hochgrads-

logen mit 43 447 Mitgliedern. In Oesterreich diesseits der Leitha ist die Freimaurerei verboten; um diese Bestimmung zu umgehen, vereinigen sich hier die Brüder in sog. Kränzchen und betreiben ihre Logenarbeiten in benachbarten ungarischen und sächsischen Orten. Die Westhälfte der habsburgischen Monarchie zählt 10 Logen und 8 Kränzchen mit 734 Brüdern; Ungarn 29 Logen und 2 Kränzchen mit 1156 Mitgliedern. Der schweizerischen Großloge Alpina gehorchen 34 Logen und 2451 Brüder. Man zählt ferner in den katholischen Ländern:

Frankreich	397	Logen,	25000 (?)	Mitglieder
Spanien	425	„	7000 (?)	„
Portugal	70	„	2800	„
Italien	203	„	8000 (?)	„
Belgien	17	„	1500	„
Luxemburg	2	„	82	„

Ein Theil dieser Angaben ist jedoch weniger zuverlässig, da die deutschen Logen mit manchen Ländern, z. B. Spanien und Portugal, fast in gar keiner Verbindung stehen. Die Zahl sämmtlicher den europäischen Großlogen untergebenen Freimaurer wird auf 331 000 angeschlagen; von diesen entfallen auf die 3032 Logen in Großbritannien und dessen Colonien 227 655 Mitglieder. Noch größer ist die Zahl der amerikanischen Freimaurer; in 10 000 Logen gibt es gegen 600 000 Brüder. Auf dem ganzen Erdball zählen die Freimaurer aller Lehrarten nicht viel über eine Million eingeschriebener Mitglieder.

Die Freimaurerei repräsentirt demnach allerdings einen gewaltigen Weltbund mit bedeutenden Geldmitteln. Doch darf man ihre Macht nicht überschätzen. Es wäre eine Chimäre, wie der klarblickende Verfasser eines Artikels über die Freimaurerei in den Hist.-pol. Blätt. (VIII, 65 f.) bemerkt, wollte man an eine centralisirte geheime Weltregierung durch den Maurerbund glauben, ihn direct und schlechtweg der Revolutionirung aller monarchischen Staaten anklagen, jede Loge als einen Jacobinerclub betrachten, ihm allein alle Wühlereien und Umstürze in Kirche und Staat zuschieben. Denn viele einzelne Maurer, ja ganze Logen, besonders in Ländern, wo der Staat nicht im Kampfe mit der Kirche steht, sind viel milder zu beurtheilen. Dieß gilt zumal von der Unzahl von Logen in England und Nordamerika, wo die Maurerei nicht viel mehr ist, als eine mit barocken Formen behängte, indifferentistisch und theophilanthropisch mattgefärbte Gesellschaft zur Förderung der Tafelfreuden, des geselligen Vergnügens und der Unterstützung der Mitglieder unter einander. Ueberhaupt gedeiht die Freimaurerei auf dem Boden einer geordneten, gesicherten bürgerlichen und religiösen Freiheit wenig, oder sie sinkt zu einem Eß-, Trink- und Hilfsverein herab, der namentlich Aerzten, Privatinstitutsvorstehern, Agenten, Subalternbeamten und reisenden Mitgliedern zu gute kommt. Dagegen hat die Loge in katholischen Ländern zur Sprengung des Bundes zwischen Kirche und Staat und in confessionell gemischten Staaten zur Helotisirung der Katholiken theils als Werkzeug des revolutionären Absolutismus von oben herab, theils als Revolutionsherd von unten herauf gewirkt und ihren nie außerhalb der Loge geltenden Grundsatz der Gleichheit, Brüderlichkeit, Hilfe und Treue eifrig dazu benutzt, überall die Ihrigen einzudrängen, zu protegiren und dergestalt über Kirche, Staat und Gemeinde ein geheimes Regiment zu führen. Dieses gelingt ihnen überall da, wo das Staatswesen nicht gesichert erscheint, wo Unzufriedenheit in den Schichten der Bevölkerung herrscht, wo das Logenregiment den Widerstand eines geschlossenen Gegners nicht zu befürchten hat. Uebrigens darf man sich nicht wundern, wenn gewiegte Gegner der Freimaurer, wie z. B. der Advokat E. E. Eckert (Magazin der Beweisführung für Verurtheilung des Freimaurer-Ordens, 1. bis 6. Heft, Schaffh. 1855—1856), in dem chaotischen Wuste von Schlagworten, Symbolen, Graden und Systemen allenthalben die schlimmsten Pläne wittern, vornehmlich den Sturz der Altäre und Throne und allgemeine Einführung der rothen Republik, Pläne, die jedoch nur den Höchsterleuchteten bekannt sein sollen. Wahr daran ist, daß die Loge seit einem Jahrhundert fast allen geheimen politischen und socialen Verschwörungen als Vorbild gedient hat, daß viele Logen zu verschiedenen Zeiten sich in Heerde revolutionärer Bestrebungen umgestaltet haben, daß die französischen Logen sich frei und offen ihres Antheils an der großen französischen Revolution rühmen, daß die Freimaurer in Spanien, wie noch jüngst Dr. Brück (Die geheimen Gesellschaften in Spanien rc., Mainz 1881) nachgewiesen, nicht minder die in Italien und in den südamerikanischen Staaten, die Fahne der Revolution vorangetragen. In diesen revolutionären Bestrebungen aber das eigentliche Geheimniß der ganzen Maurerei, das zielbewußte Streben der Logen aller Länder, wenigstens der höchsterleuchteten Brüder, erblicken zu wollen, ist eine Uebertreibung. Wer möchte behaupten, die preußischen Logen oder wenigstens deren Führer beabsichtigten den Sturz des Hohenzollern'schen Hauses und die Etablirung einer deutschen Republik? Wer möchte Aehnliches den englischen oder den Sturz der bestehenden Staatsverfassung den nordamerikanischen Logen zuschreiben? Daß aber Zeiten kommen können, in denen die Revolution sich wiederum des Geheimbundes der Maurerei bedienen, das leere Gefäß der Maurerei mit ihren Ideen füllen werde, das allerdings ist sehr zu befürchten. Dazu kommt, daß nach dem Wortlaut der alten „Pflichten eines Freimaurers" die Auflehnung gegen den Staat die Bande der Bundestreue durchaus nicht auflöst. In den Pflichten (n. 2) werden zwar folgende Sätze als nackte Thatsache referirt: „Ein Maurer ist ein friedfertiger Unterthan der bürgerlichen Gewalten . . . und läßt sich nicht ein in Zusammenrottungen und Verschwörungen gegen den Frieden und die Wohlfahrt des Volkes." Es wird

aber ferner erklärt: „Wenn daher ein Bruder sich gegen den Staat auflehnen sollte, so ist er bei dieser Auflehnung nicht zu unterstützen; doch soll man ihn als einen unglücklichen Mann bemitleiden. Ja, wenn er keines andern Verbrechens überwiesen ist, und obgleich die treue Brüderschaft seine Auflehnung mißbilligen soll und muß, auch der bestehenden Regierung weder Grund noch Ursache zu politischem Verdacht geben darf: so können sie ihn dennoch nicht aus der Loge stoßen, und seine Verbindung mit derselben bleibt unverbrüchlich." Was helfen Bundespflichten, die man mit Füßen treten darf, ohne befürchten zu müssen, daß man aus dem Bunde ausgestoßen werde? Es ist ferner wahr und zugestanden, daß die Loge sich mit der Vernunftreligion, der Religion „der honetten Männer", begnügt, in deren Tempel Atheisten und Materialisten als vollberechtigte Mitglieder erscheinen, daß diese Religion an Stelle des Christenthums treten oder das Christenthum bis zu dieser einfachen Form für Befriedigung der religiösen Gefühle geläutert werden müsse; wahr ist endlich, daß der Sturz der Altäre nothwendig auch den Sturz der Throne und aller Auctorität und christlichen Sitte nach sich ziehen muß. Diese nothwendige Consequenz wird auch in der That von den Logenbrüdern in katholischen Ländern vielfach gezogen, in protestantischen Ländern aber, der eigentlichen Heimat der Freimaurerei, durchaus nicht zugelassen, vielmehr mit dem Schilde loyaler Logengesinnung gegen das Staatsoberhaupt entschieden zurückgewiesen. Auf welcher Seite logischer gedacht wird, liegt auf der Hand. Die Maurerei verwirft Offenbarung und Christenthum; ohne Christenthum geht aber die europäische Civilisation nothwendig dem Untergang entgegen.

Die wichtigste freimaurerische Literatur ist bereits angeführt worden. Kellers Allgemeine Geschichte der Freimaurerei (2. Aufl. Gießen 1860) und noch mehr Findels Geschichte der Freimaurerei (4. Aufl. Leipzig 1878) sind gute Leitfäden in dem Wirrwarr der maurerischen Gestaltungen. Das Allgemeine Handbuch der Freimaurerei (die zweite Auflage von Lennings Encyklopädie der Freimaurerei, 3 Bde., Leipzig 1863—1867) orientirt rasch über alle Einzelheiten. Das in Leipzig erschienene Freimaurer-Jahrbuch Latomia (29 Bde., 1873 eingegangen) enthält mehr wissenschaftliche, öfters interessante Abhandlungen, während die von Findel herausgegebene Wochenschrift „Bauhütte" die maurerischen Tagesfragen behandelt. Von den gegnerischen Schriften sind die von A. Neut (La Franc-Maçonnerie au grand jour de la publicité à l'aide de documents authentiques, 2e éd., 2 vols., Gand 1867) publicirten Actenstücke über die belgische Maurerei von hervorragender Bedeutung; ferner Gautrelet, La Franc-Maçonn. et la révolut., Lyon 1872; dann das vorzügliche Werk Dechamps-Jannet, Les sociétés secrètes et la société, 4e éd., 3 vols., Paris 1881, und für Spanien De la Fuente, Historia de las sociedades secretas, 3 tom., Lugo 1870—1871. Zu nennen sind weiter: Hengstenberg, Die Freim. und das evang. Pfarramt, Berlin 1854; Alban Stolz, Mörtel für die Freim., Freiburg 1862, und Akazienzweig, ebd. 1863; v. Ketteler, Kann ein gläubiger Christ Freimaurer sein? Mainz 1865; Seb. Brunner, Die Mysterien der Aufklärung in Oesterreich 1770—1800, Mainz 1869; Pachtler S. J., Der stille Krieg der Freimaurerei gegen Thron und Altar, Freiburg 1873, Amberg 1876; Der Götze der Humanität, Freiburg 1875; Hist.-pol. Blätter VIII, 65—78; Civiltà cattolica 1866 sq.; die von mir verfaßte und dieser Arbeit zu Grunde gelegte Schrift: „Die innere Unwahrheit der Freimaurerei", herausgegeben unter dem Pseudonym O. Beuren, Mainz 1884; Eckert, Der Freimaurerorden in seiner wahren Bedeutung, Dresden 1851; der Tempel Salomonis 2c., Prag 1855; Magazin der Beweisführung für Verurtheilung des Freimaurerordens, 6 Hefte, Schaffhausen 1855—1856; die geheimen oder Mysteriengesellschaften der alten Heidenkirche, ebd. 1860; die Mysterien der Heidenkirche, ebd. 1860. Eckert nimmt einen extremen Standpunkt ein, wonach alle Attentate gegen Kirche und Staat von dem Mysteriencultus der Heiden bis auf die neuesten Verschwörungen mit Freimaurerei zusammenhangen. Noch weiter geht Negroni, Storia passata, presente e futura della setta anticrist. e antisoc. ora Massoneria, 7 voll., Bologna 1876. [Raich.]

Freindaller, Franz Ser., theologischer Schriftsteller aus dem regulirten Augustiner-Chorherrenstifte St. Florian, wurde am 2. Februar 1753 zu Ips in Unterösterreich geboren und trat 1770 in den Orden. Er ward im J. 1777 zum Priester geweiht und mußte bald darnach an der theologischen Hauslehranstalt das Fach der geistlichen Beredsamkeit übernehmen. Nach Errichtung der Generalseminarien aber widmete er sich der Seelsorge von 1784—1792; in letzterem Jahre übernahm er am Lyceum zu Linz die Lehrkanzel der Dogmatik. Gesundheitsrücksichten veranlaßten ihn, dieselbe im J. 1803 wieder mit der Seelsorge zu vertauschen. Im J. 1806 übernahm er die Stadtpfarre Vöcklabruck und wirkte daselbst unter schwierigen Verhältnissen als Pfarrer und Dechant unter österreichischer und bayrischer Herrschaft bis zu seinem Tode am 29. December 1825. Im Druck erschien von ihm zuerst die Trauerrede auf Maria Teresia, welche er bei den Exequien für dieselbe in der Stiftskirche gehalten hatte. Es folgten: Predigt von der Nachfolge Jesu; Kurze Reden bei dem akademischen Gottesdienste in Linz, 1799; Caji Romani presbyteri (uti videtur) fragmentum acephalum de canone divinorum novi foederis librorum, 1803, u. A. Das Jahr zuvor hatte er im Verein mit den anderen Professoren der Theologie zu Linz die Herausgabe der „Theologisch-praktischen Monats-

schrift" begonnen, welche bald weit über die Grenzen Oesterreichs hinaus Anerkennung und Verbreitung fand, so daß schon im J. 1805 eine zweite Auflage der erschienenen Hefte nothwendig wurde. Das Kriegsjahr 1805 brachte sie zwar in's Stocken; aber nach einjähriger Unterbrechung erschien sie im J. 1807 wieder als „Neue theologisch-praktische Monatschrift", als deren Fortsetzung dann im J. 1812 der erste Band der „Quartalschrift für katholische Geistliche" zu Salzburg ausgegeben wurde (3. Aufl. Prag 1822). Freinballer beschloß die Herausgabe dieser Zeitschrift mit dem Jahrgange 1821. Aus seinem vertrauten Briefwechsel mit Cardinal Karl Graf Gaisruck, Erzbischof von Mailand, sind acht Briefe in der Oesterreichischen Vierteljahrsschrift für katholische Theologie 1872, Heft 3 publicirt. [A. Pucher Can. reg.]

Freireligiöse, s. Freie Gemeinden.

Freising (Frisinga), ehemaliges Fürstbisthum in Bayern, hatte zum Mittelpunkt die gleichnamige Stadt im jetzigen Oberbayern, welche an der Moosach, nahe der Isar gelegen ist. Sie ist von einer Anhöhe, dem Domberge, beherrscht, auf welcher die fünfschiffige Domkirche mit ihrer alten Crypta, die Benedictus- und Johanniskirche, die frühere fürstbischöfliche Residenz (jetzt Clericalseminar) und mehrere theils geistliche, theils weltliche Unterrichtsanstalten sich befinden. Eine der Stadt benachbarte Anhöhe trägt die ehemalige Abtei und jetzige landwirthschaftliche Musteranstalt Weihenstephan; die östliche Vorstadt Neustift bildete sich aus dem jetzt in eine Kaserne umgewandelten Prämonstratenserkloster Nova Cella (Monasterium Neocellense). Die alte Frisinga (Frigisinga, auch Fruxinium) soll von den Römern gegründet worden sein und schon um 270 eine Kirche erhalten haben. Sie hatte zum ersten Bischof den Missionar Corbinian (s. d. Art.), welcher auf Bitten des bayrischen Herzogs Theodo in Freising seinen Sitz nahm. Nach seinem im J. 730 erfolgten Tode führte sein Bruder Erembrecht, Abt des freisingischen Domklosters, eine gewisse Oberleitung über das erledigte Bisthum, wurde aber erst im J. 739 bei der Organisirung der bayrischen Diöcesen durch den heiligen Bonifaz zum zweiten Bischof von Freising consecrirt und eingesetzt. Unter Erembrecht kommen schon mehrere Schenkungen an den Dom, sowie Klöster und Kirchen zu Tegernsee, Altomünster, Ilmmünster vor. Im J. 747 starb er und erhielt seine Grabstätte im freisingischen Dome. (Ueber den ursprünglichen Bezirk des Bisthums s. Beschreibung des Bisthums Freising, München 1820.) Erembrechts Nachfolger, 3. Joseph der Selige (747—764), stiftete das Kloster St. Zeno in Isen und gab dem neuerrichteten Kloster Scharnitz seinen Archipresbyter Aribo zum Abte. Unter ihm war eine merkwürdige Synode zu Aschhaim im J. 763. 4. Auf Joseph folgte (764—784) der vorerwähnte, für seine Zeit sehr gelehrte Aribo (Erbe, Haeres), der Biograph der Heiligen Emmeram und Corbinian. Er übertrug die Gebeine des hl. Corbinian von Mais in Tirol nach Freising, wohnte den bayrischen Synoden zu Dingolfing und Neuching bei und veranstaltete selbst einige Versammlungen zu Freising. In seine Zeit fällt die Gründung der Klöster Scheftlarn, Schliersee und Inching und die Translation der Mönche von Scharnitz nach Schlehdorf. 5. Unter dem trefflichen Bischof Atto (784—810) nahm der Güterschatz der Cathedrale sehr zu und blühte die Domschule. Atto wohnte den von dem neuen bayrischen Erzbischof Arno von Salzburg berufenen Synoden bei und begleitete zugleich mit Arno den zu Karl d. Gr. nach Paderborn geflüchteten Papst Leo III. nach Rom zurück, wo er bei Karls Krönung anwesend war. 6. Der ausgezeichnete Bischof Hitto (811—834) predigte und katechisirte auf seinen Visitationsreisen, machte eine Stiftung für Arme, setzte zu Weihenstephan bei Freising einen Propst mit sechs Priestern ein und förderte die Domschule. Einer der angesehensten Zöglinge dieser Schule, der Mönch Cozroh, lieferte auf Hitto's Befehl eine sehr schätzbare, noch vorhandene Aufzeichnung der an die freisingische Kirche gemachten Schenkungen. 7. Unter Hitto's weisem Nachfolger Erchambert (835—854) geschieht zum ersten Male in einer Schenkurkunde d. d. 845 Erwähnung von Domcanonikern, unterschieden von Mönchen (cum consensu et cohibentia canonicorum et monachorum aliorumque fidelium in ipsa ecclesia degentium). 8. Nach dem verdienstvollen Bischof Anno (854—875), welcher dem Papste Johann VIII. eine Orgel sammt Orgelbauer und Orgelspieler schicken mußte, und 9. dem würdigen Bischof Arnold (875—883) nahm Karls des Dicken Kanzler 10. Waldo, ein Schwabe, den bischöflichen Stuhl ein (883—906). Dieser wohnte den Synoden zu Mainz 888 und zu Tribur 895 bei, erhielt 895 von Kaiser Arnulf die Vogtei über die schon unter Herzog Thassilo II. gegründete Benedictinerabtei Moosburg, begünstigte Kenntnisse und Wissenschaft, ließ z. B. die Evangelienharmonie Otfrid's von Weissenburg abschreiben und baute den im J. 903 abgebrannten Dom wieder auf, zu welchem Behufe ihm König Ludwig den durch den Transit des Reichenhaller Salzes sehr blühenden Ort Föhring an der Isar mit allem Zubehör schenkte. In dieser Zeit brach, wie über viele deutsche Gaue, so auch über das freisingische Bisthum ein halbes Jahrhundert voll des Unglücks herein. 11. Bischof Uto (906—907) fiel mit anderen bayrischen Bischöfen und Großen im J. 907 bei Preßburg im Kampfe gegen die Ungarn. Ihm succedirte 12. der unwürdige Drakolf (908 bis 926), ein Räuber des Kirchengutes zur Zeit, wo anderseits die Ungarn Kirchen und Klöster in Bayern plünderten und zerstörten und der bayrische Herzog Arnulf das Kirchen- und Klostergut an seine Soldaten vertheilte. 13. Bischof Wolfram (926—938) suchte der Diöcese wieder

aufzuhelfen und nahm 932 an den Synoden zu Regensburg und Dingolfing theil. Allein unter der Regierung 14. des hl. Lambert (938—957), der 952 auf der Augsburger Synode erscheint, machten die Ungarn ganz Bayern zu einer großen Brandstätte; auch Freising ging in Flammen auf, und nur der Dom blieb unversehrt.

Mit der Besiegung der Ungarn auf dem Lechfelde kam eine bessere Zeit, welche die folgenden Bischöfe zur Heilung der ihrem Bisthum geschlagenen Wunden benutzten. 15. Abraham (957—993), Günstling der Ottonen, Erzieher und erster Rath des bayrischen Herzogs Heinrich II., Vertrauter Juditha's, der Mutter Heinrichs, ein durch Geist, Kenntnisse, Muth und Thätigkeit hervorragender Herr, brachte seinem Hochstifte wieder reiche Besitzungen und Güter zu. Leider ließ er sich aber mit Herzog Heinrich gegen dessen Neffen Kaiser Otto II. in ein Bündniß ein und setzte jenem im J. 976 zu Regensburg die Königskrone auf. Dieß mußte er mit dem Exile büßen; doch kehrte er nach Otto's II. Tod wahrscheinlich wieder nach Freising zurück. Von dem Verdachte eines unerlaubten Verhältnisses zur Herzogin Juditha reinigte er sich durch den Genuß des Leibes Christi. Aus seiner Zeit befanden sich noch im J. 1717 einige Handschriften in der Dombibliothek, welche damals noch 300, zum Theil tausendjährige Handschriften zählte. 16. Bischof Gottschalk (993—1006) und 17. Bischof Egilbert (1006—1039) erhielten von den Kaisern Otto III., Heinrich dem Heiligen und Konrad II. bedeutende Schenkungen für ihr Hochstift und standen bei Heinrich dem Heiligen in großer Gunst. Gottschalk erhielt unter Anderm das Markt-, Zoll- und Münzrecht. Er erscheint gleich mehreren seiner Nachfolger unter den Wählern des deutschen Königs. Egilbert, ein rechtes Kleinod der freisingischen Kirche, Erzieher des Kaisers Heinrich III., um Deutschland, Bayern und sein Bisthum hoch verdient, räumte das Stift Weihenstephan im J. 1020 den Benedictinern ein und transferirte die Chorherren an demselben in das nahe, von ihm errichtete Collegiatstift St. Veit. Damals waren die bischöflichen und die Domcapitel-Güter nicht mehr gemeinsam. Schon mit Egilberts Tod zogen sich jedoch abermals Wolken über Freisings Dom zusammen, und die Kämpfe der Kaiser Heinrich IV. und V. mit den Päpsten verursachten große Wirren und Nachtheile. Zuerst entweihte den bischöflichen Stuhl Egilberts Nachfolger, 18. der hochmüthige und dem heiligen Papste Leo IX. feindlich gesinnte Nitker (1039—1052), der zu Ravenna nach Ausstoßung einer greulichen Blasphemie gegen den Papst jähen Todes starb und von den Ravennaten in den Fluß geworfen wurde. 19. Bischof Ellenhard (1052—1078) blieb stets auf Seite Kaiser Heinrichs IV., 20. Bischof Meginward (1078—1098) ließ sich von den Umständen hin und her treiben, erwarb sich aber Verdienste um die Christianisirung Böhmens; 21. Bischof Heinrich I. (1098—1137), von Kaiser Heinrich dem Bisthum aufgedrungen, konnte die Verwirrungen in der Diöcese nur vermehren. Indessen ruhte auch in dieser traurigen Zeit der schaffende Geist der Kirche nicht, denn in diese Periode fällt die Stiftung des Collegiatstiftes St. Andreä zu Freising durch Bischof Ellenhard, der Klöster Ebersberg, Raitenbuch, Attel, Rott mit den Gebeinen der zwei heiligen Einsiedler Marin und Anian aus Pipins und Karlmanns Zeit, Dietramszell, Scheyern, Beuerberg, Beyharting, Weyarn, wovon die Mehrzahl die Regel der regulirten Chorherren des heiligen Augustin erhielt. Ferner lebten in dieser Zeit der gelehrte Priester Gunzo, Lehrer der classischen Literatur zu Ebersberg, wo sich etwas später (um 1085) der Abt Williram als Verfasser von Predigten und einer Paraphrase des Hohen Liedes in deutscher Sprache hervorthat; Aribo, Scholaster zu Freising, Verfasser eines Buches De musica an Bischof Ellenhard, und etwas später Eberhard, Mönch zu Freising, Verfasser einer Schrift De mensura fistularum etc. (vgl. Gerbert, De musica sacra). 22. Einen Retter in großer Noth sandte Gott an dem ausgezeichneten Bischof Otto I. dem Großen (1138—1158), Sohn des heiligen Markgrafen Leopold von Oesterreich, zu Paris gebildet und seit 1127 Cistercienser im Kloster Morimund. Während seiner Regierung suchte der Clerus der freisingischen Cathedrale in Hinsicht der Pietät, Freigebigkeit und Wissenschaft seines Gleichen, und Otto entwarf zur Erhaltung dieses guten Geistes unter der Domclerisei, da sie ohnehin noch einen gemeinsamen Speise- und Schlafsaal hatte, einige neue Statuten, jedoch ohne Auflegung von einer Ordensregel und von Gelübden und ohne Abrogirung des Privateigenthums. Er erhob aus dem Schutte die Klöster Schliersee, Schlehdorf und Scheftlarn und gründete in der Nähe seiner bischöflichen Residenz das Stift Neuenzell St. Petri oder Neustift (1140). Unter ihm wurde Freising von der Advokatur der Grafen von Scheyern befreit und die Grenze des Bisthums nach Regensburg hin festgestellt. Ueber seine Beziehungen zum Reiche und seine schriftstellerische Thätigkeit s. d. Art. Otto. Unter ihm lebte der Dichter Metelius, Mönch zu Tegernsee. 23. Es folgte Albert I. (1158—1184), Wiedererbauer des im J. 1159 sammt der Stadt Freising abgebrannten Domes, welcher während des von Kaiser Friedrich I. gegen Papst Alexander III. angestifteten Schismas durch Klugheit, stille Zurückgezogenheit oder zum Theil auch durch Neutralität sich also benommen zu haben scheint, daß er weder bei dem Papste noch bei dem Kaiser mißliebig wurde. In der Fürstenversammlung zu Würzburg 1165, wo er anwesend war, entzog er sich dem geforderten Eide für den Afterpapst durch die Entschuldigung, daß sein Metropolit abwesend sei; jedoch soll er zufolge einiger unverbürgten Nachrichten im November 1165 auf dem Reichstage zu Aachen endlich zur Ablegung

des Eides für den kaiserlichen Papst sich haben zwingen lassen (vgl. Meichelbeck; Binterim, Gesch. der deutschen Concilien IV, 108—111). Nicht so leicht, wie mit Kaiser Friedrich, hatte es Albert mit dem neuen Herzog von Bayern, Otto von Wittelsbach (gest. 1183); derselbe gab ungeachtet eines kaiserlichen Spruches das von Heinrich dem Löwen dem Bisthum entrissene Föhring nicht heraus, wie auch in der Folge kein bayrischer Herzog sich an diesen Spruch hielt. Ueberhaupt bestand zwischen den Wittelsbachern und den Bischöfen von Freising auch noch lange nach Alberts Tod eine schlimme Spannung. 24. Bischof Otto II. (1185—1220) war ein sehr würdiger Kirchenfürst, ungemein thätig, Wiedererbauer des Domes nach einem abermaligen Brande, guter Wirthschafter mit dem hochstiftlichen Gute, großer Gönner der Klöster; er wird von dem damals lebenden freisingischen Domherrn, dem Sacrista Konrad, dem Verfasser eines geschätzten freisingischen Traditionsbuches, wegen seiner Aufrichtigkeit, Demuth, Entschiedenheit und Liebe zu den Armen hoch gepriesen. 25. Einen traurigen Gegensatz zu Otto II. bildet Bischof Gerold (1220—1230), der von seinem Domcapitel der Zersplitterung der Kirchengüter (er wollte sogar Freising als ein Lehen dem bayrischen Herzog Ludwig überlassen) und eines unwürdigen Wandels angeklagt und nach gepflogener Untersuchung seines Amtes entsetzt wurde. 26. Auch den Bischof Konrad I. (1230 bis 1258), der die bayrischen Herzoge Ludwig I. und Otto II. excommunicirte, zuletzt aber selber in den Bann verfiel, kann man nicht unter Freisings Zierden rechnen. Im Kampfe zwischen dem Papste und dem Kaiser Friedrich II. weigerte er sich zuerst, gleich den anderen bayrischen Bischöfen, die Excommunication des Kaisers zu publiciren, mußte zuletzt aber auf Seite des Papstes treten. Unter seiner Regierung stiftete Ludmilla, Gemahlin Herzog Ludwigs I., das Kloster Seligenthal bei Landshut. 27. Konrad II. aus dem Hause Wittelsbach (1258—1279) hat zwar sein Andenken durch blutige Händel mit dem Bischof Leo von Regensburg entehrt, übrigens aber es gut verstanden, die Besitzungen des Hochstifts durch die Gunst des Königs Ottokar und Rudolfs von Habsburg zu befestigen und zu vergrößern. In seine Regierungszeit fällt die Stiftung des Klosters Fürstenfeld, welchem Herzog Ludwig II. den gelehrten und um die Geschichte verdienten Volkmar (s. Oefele II) vorsetzte, die Berufung der Dominicaner nach Landshut 1271, die Errichtung der Frauenpfarrei zu München, da die Peterspfarrkirche für die emporgekommene Stadt nicht mehr ausreichte, 1271, die Erscheinung der Flagellanten in Bayern, welche von den Herzogen im Einverständniß mit den bayrischen Bischöfen ausgetrieben wurden, und die schriftstellerische Thätigkeit des trefflichen Mönches Konrad von Scheyern, philosophus zugenannt (Oberbayerisches Archiv II, 155 ff.; Graf Hundt, Kloster Scheyern, München 1862). 28. Konrads Nachfolger, Bischof Friedrich, regierte nur 1279 bis 1282, und diesem succedirte 29. Emicho aus dem Hause Wittelsbach (1283—1311), ein kenntnißreicher, beredter, thätiger Herr und guter Wirthschafter, welcher für das Hochstift die Grafschaft Werdenfels ankaufte. Zu Landshut wurden 1280 die Franciscaner eingeführt; zu München erhielten 1282 die schon seit 1221 daselbst befindlichen Franciscaner ein Convent in der Nähe der Residenz angewiesen, während in ihrem vorherigen Convent am Anger die Clarissinnen substituirt wurden; ebenso erhielten auch die Eremiten des hl. Augustinus 1291 ein Haus zu München. 30. Wieder nur kurze Zeit saß der kränkelnde Gottfried auf dem bischöflichen Stuhle (1311 bis 1314), dem 31. Konrad III. (1314 bis 1322) folgte, Stifter des Collegiatstifts St. Johann zu Freising 1319 und trefflicher Verwalter des hochstiftlichen Besitzthums, auf dessen Geheiß die sehr schätzbare Konradinische Matrikel des Bisthums abgefaßt wurde; auch die Abfassung der hochstiftlichen Saalbücher geschah zu Konrads Zeit.

In den unseligen Wirren zwischen den Avignoner Päpsten und dem Kaiser Ludwig dem Bayer, während welcher die deutsche Kirche unter dem lange andauernden Interdict schmachtete und Ludwig die Häupter der sog. Spiritualen unter den Minoriten nach München brachte, wählte das Freisinger Domcapitel, das dem Kaiser stets anhänglich blieb, im J. 1322 Ludwig von Chamstein, und nach dessen Tod 1342 den Dompropst Leutold von Schaumburg zu Bischöfen; allein päpstlicherseits wurden 32. Johann von Güttingen (gest. 1324), 33. Konrad (IV.) von Klingenberg (1324—1340) und 34. Johann II. von Westerhold (1340—1349) als Bischöfe aufgestellt. Ueber die von Kaiser Ludwig 1330 gemachte Stiftung des Klosters Ettal s. d. Art. Nachdem einmal der Anfang gemacht war, den Domcapiteln die Bischofswahl zu entziehen, besetzten von jetzt an die Päpste ein Jahrhundert hindurch den freisingischen Bischofsstuhl. 35. Albert II. (1349—1359), ehevor Kanzler des Kaisers Ludwig, war ein kenntnißreicher und löblicher Kirchenfürst, dem eine Biographie des hl. Kilian zugeschrieben wird. 36. Paul Graf von Harrach (1359—1377) hob 1359 in der Eigenschaft eines päpstlichen Commissars das auf Bayern noch immer, wenigstens der Form nach, lastende Interdict auf, löste Ludwig den Brandenburger und die anderen bayrischen Herzoge vom Banne und segnete Ludwigs und Margaretha's (Maultasch) Ehe mit päpstlicher Dispense ein. 37. Leopold (1378 bis 1381), ein freigebiger Herr, bestätigte den Bürgern von Freising alle ihre Rechte, legte daselbst den ersten Grund zu einem Spital, wohnte 1380 dem Concil zu Salzburg bei und war ein löblicher Verwalter des hochstiftlichen Gutes. 38. Berthold (1381 — 1410), österreichischer Kanzler, ein gelehrter Herr, guter Wirthschafter,

Liebhaber des Bauens, stellte 1384 als gewählter Schiedsrichter den zwischen den bayrischen Herzogen und dem Erzbischof von Salzburg wegen Berchtesgaden gestörten Frieden her und führte den Umgang durch die Stadt Freising am Frohnleichnamsfest ein. 39. Konrad V. (1411—1412), vorher Bischof von Gurk, wurde von Papst Johann XXIII. an die Stelle des vom Domcapitel gewählten Degenhard von Weichs gesetzt, bald darauf von seinem Kammerdiener ermordet und bis zur Entdeckung der Freventhat als vermeintlicher Selbstmörder des kirchlichen Begräbnisses beraubt. 40. Hermann, natürlicher Sohn eines Grafen von Cilly, erhielt 1412 das Bisthum, obgleich ihm das canonische Alter noch fehlte, wohnte dem Kirchenrath von Konstanz 1414 und der Synode zu Salzburg 1419 an und wurde 1421 auf den bischöflichen Stuhl von Trient befördert. 41. Nicodemus della Scala (1421—1443) ward von Papst Martin V. an die Stelle des vom Domcapitel gewählten Generalvicars Johann Grünwalder gesetzt. Im J. 1424 wurde zwar der Zwist zwischen Nicodemus und dem Capitel beigelegt, allein da der von dem Basler Concil 1430 aufgestellte Afterpapst Felix V., welchen Herzog Albrecht von Bayern anerkannte und mit einer Gesandtschaft in der Person des gelehrten Tegernseer Mönches Johann Keck beehrte, den genannten Johann Grünwalder zum Cardinal erhob, erneuerten sich die früheren Streitigkeiten, und Nicodemus entzog Grünwalder Pfründe und Amt, wogegen die Basler demselben später auch noch die freisingische Dompropstei zusprachen. Nicodemus blieb stets dem Papste Eugen IV. treu, führte eine sehr lobenswerthe Regierung, war sehr freigebig gegen seine Domkirche und ein guter Wirthschafter; er ließ 1426 das Kloster Tegernsee visitiren, daselbst den trefflichen Abt Aindorfer einsetzen und durch ihn eine Reformation herbeiführen. Auch hielt er 1440 eine denkwürdige Diöcesansynode und stand in großem Ansehen bei Kaiser Sigismund. Nach Nicodemus' Tode stellte Eugen IV. 42. den Grafen Heinrich (II.) von Schlick zum Bischof auf, während das schismatische Domcapitel wieder Grünwalder wählte. Daraus entstanden große Wirren, bis Kaiser Friedrich III. den Bischof Heinrich zur Resignation bewog, und Grünwalder mit Aufgebung des Cardinalates sich sammt dem Capitel dem Papste unterwarf, worauf Grünwalder 43. als Johann III. von 1448—1452 der Diöcese vorstand.

44. Bischof Johann IV., aus dem Geschlechte der Tuelbeck zu München (1453—1473), nach langer Zeit wieder der erste frei und rechtmäßig vom Domcapitel gewählte Oberhirt von Freising, war ein gelehrter und bescheidener Mann und verfolgte den schon von Grünwalder betretenen Weg der Reformen. Er resignirte 1473 mit Consens des Capitels auf das Bisthum zu Gunsten seines Kanzlers 45. Sixtus von Tanberg (1473—1495). Dieser durch Eifer und Weisheit ausgezeichnete Mann gehörte unter die würdigsten Bischöfe seiner Zeit. Er hielt zur Reformation des Clerus Synoden, besorgte eine Abschrift aller Freiheits-, Schenkungs- und Bestätigungsbriefe des Domes, hinterließ durch kluge und gesegnete Haushaltung seiner Kirche einen Schatz von 30 000 Ducaten und stand bei allen Ständen und Fürsten des Reiches wie auch bei dem Papste und dem bayrischen Herzog Albrecht dem Weisen in Ansehen, obwohl ihn letzterer durch mancherlei kirchliche Veränderungen und Pläne öfter in Verlegenheit brachte. 46. Auf Sixtus folgte der junge Pfalzgraf Ruprecht, der sich indeß nie weihen ließ und 1498 mit päpstlicher Erlaubniß resignirte und heiratete. An seine Stelle trat 47. sein Bruder Philipp (1499 bis 1541), welcher 1517 auch Administrator des Bisthums Naumburg wurde. Philipp war nicht bloß ein Liebhaber von Bauten, Vermehrer des Domkirchenschmuckes, Vertheidiger seiner bischöflichen Rechte, Wohlthäter der Armen, sondern schritt auch, wiewohl später und nachsichtiger, als es nöthig gewesen wäre, gegen die lutherischen Religions-Neuerungen und das im Clerus herrschende Verderben ein. Im J. 1524 nahm er durch einen Stellvertreter Antheil an dem zwischen Erzherzog Ferdinand, mehreren süddeutschen Bischöfen und den bayrischen Herzogen zu Regensburg errichteten Vertrag zur Aufrechthaltung des katholischen Glaubens. Von dem Papste erhielt er die nachgesuchte Erlaubniß zur Degradation unverbesserlicher Geistlichen. Dem freisingischen Chorherrn von St. Andreä, Wolfgang Wurfinger, einem Anhänger des Lutherthums, entzog er seine Pfründe. 48. Philipps Nachfolger und Bruder Heinrich III. (1541 bis 1551) wohnte durch Stellvertreter den Salzburger Synoden von 1544 und 1549 bei, durch welche indeß wenig ausgerichtet wurde. 49. Unter Bischof Leo (1552—1559), einem Freunde und Kenner der Sprachen und Wissenschaften, der nach dem Vorgange der anderen bayrischen Bischöfe 1557 dem Landsberger Bunde beitrat, unterhandelte zur nämlichen Zeit Herzog Albrecht V. mit den bayrischen Bischöfen wegen Gestattung des Laienkelches, worauf aber diese nicht eingingen; ferner fand 1558 und 1559 auf des Herzogs unausgesetztes Drängen eine allgemeine Kirchenvisitation im ganzen Herzogthum statt. 50. Unter Bischof Moritz von Sandizell (1559—1566) wurde 1562 eine auch von diesem besuchte Synode zu Salzburg abgehalten, auf der man sich entschloß, die von Kaiser Ferdinand und Herzog Albrecht V. von Bayern gewünschten Concessionen (namentlich des Kelches und der Priesterehe) dem Concil von Trient vorzuschlagen. Als Gesandte an dieses Concil wurden Hercules Rettinger, Bischof von Lavant, und der Dominicaner Felician Ninguarda sammt Johann Fickler als beider Secretär gewählt. Gleichzeitig sandte Herzog Albrecht den Dr. Augustin Paumgartner als seinen Gesandten nach Trient ab und gab ihm den Jesuiten Cavillon als Theo-

logen bei. 51. Moritz' Nachfolger Ernst, Herzog von Bayern und Kurfürst von Köln (1566 bis 1612), war zwar hinsichtlich seiner Reisen, seiner Abwesenheit von der Diöcese und der Kölner Wirren für das freisingische Hochstift kein großer Segen, doch ist seine Episcopatszeit denkwürdig durch eine abermalige in den Jahren 1568 und 1569 begonnene Kirchenvisitation und durch seine Theilnahme an der 1569 abgehaltenen Synode zu Salzburg, auf der alle Anwesenden erklärten, die Beschlüsse von Trient in ihren Sprengeln vollziehen zu wollen, durch Ausbildung eines herzoglichen geistlichen Raths-Collegiums zu München (1573) und durch ein 1583 zwischen den bayrischen Bischöfen und Herzog Wilhelm V. abgeschlossenes Concordat. Unter andere Beweise seines Eifers gehört, daß Ernst das verbesserte römische Missale und Brevier und ein dem römischen conformes (später von den Bischöfen Veit Adam und Albrecht Sigmund verbessertes) Rituale einführte. Uebrigens ist bekannt, daß die Erhaltung der katholischen Religion in Bayern den eifrigen bayrischen Herzogen viel mehr noch als den Bischöfen zugeschrieben werden muß.

Unter den sehr vielen katholischen Gelehrten und verdienten Männern, welche im 16. Jahrhundert in der freisingischen Diöcese wirkten, verdienen besondere Erwähnung: Freiberger, Domher zu Freising, Verfasser einer Biographie des hl. Corbinian und einer Chronik der freisingischen Bischöfe; der bekannte Chronist Vitus Arnpeck; unter Bischof Philipp der berühmte Laurentius Hochwart, Lehrer an der Domschule, nachher Domherr zu Regensburg und Passau, ein angesehener Prediger und Historiker; desselben Bischofs Generalvicar Stephan von Sunderndorf, Verfasser einer Matrikel des Bisthums; unter Bischof Heinrich III. der gelehrte Weihbischof Augustin Marius; die zwei gelehrten Kanzler des Bischofs Leo, Wolfgang Hunger und M. Tatius Alpinus, und der Dichter Joachim Haberstock; der Kanzler des Bischofs Moritz, Johann Lorichius, und dieses Bischofs Secretär, Ludwig Römer; unter Bischof Ernst der gelehrte Weihbischof Sebastian Haydlauf. In München machten sich, außer den vielen bedeutenden Männern am Hofe und im Staatsdienste, um die Erhaltung der katholischen Religion besonders verdient: Caspar Schatzger, Franciscaner (gest. 1527), ein eifriger Controversist, Prediger und Schriftsteller, dessen Schriften zu Ingolstadt 1543 mit einer Vorrede von J. von Eck erschienen; Matthias Kretz, gestorben 1543 als Prediger und Dechant zu München, ein in Sprachen und Wissenschaften sehr bewanderter Mann, eifriger Prediger, Controversist, Verfasser mehrerer Schriften; der gelehrte und von J. von Eck hochgeschätzte Augustinerprior Wolfgang Käppelmaier (gest. 1546); Wolfgang Sedelius, Benedictiner von Tegernsee, viele Jahre Hofprediger zu München (gest. 1562) ꝛc. Ebenso thaten sich in anderen Städten der Diöcese tapfere Verfechter der katholischen Religion hervor, und einen gewichtigen Zuwachs lieferte der Jesuitenorden, der (nach Ingolstadt) zu München 1559, zu Ebersberg 1596, zu Landshut 1629 eingeführt wurde.

Nach Ernst und dem 52. Bischof Stephan von Seiboldsdorf (1612—1618) folgte 53. Vitus Adam von Gebeck (1618—1651), ein ungemein frommer, eifriger und thätiger Herr, trefflicher Wirthschafter, Verschönerer seiner Cathedrale, besonderer Gönner der Franciscaner, deren bayrische Convente 1624 zu einer Provinz erhoben wurden, ein wahres Geschenk des Himmels während des dreißigjährigen Krieges, in welchem das Bisthum schrecklich mitgenommen wurde. Er erhielt von Kaiser Ferdinand II. für sich und seine Nachfolger den Titel eines Fürstbischofes. Unter seiner Regierung wurden 1626 vom Kurfürsten Max I. die englischen Fräulein nach München berufen, und zu München zwei berühmte Jesuiten und Schriftsteller begraben, die PP. Matthäus Rader, Verfasser der Bavaria sancta, und Drechsel, bekannt durch seine ascetischen Schriften (s. d. Artt.). 54. Unter Albrecht Sigmund, Herzog von Bayern, einem kunstsinnigen Kirchenfürsten (1652—1685), welcher zu Freising den Franciscanern ihr abgebranntes Kloster wieder aufbaute und den Dom verschönerte, schlossen 1684 die ansehnlicheren Benedictinerstifte in Bayern eine Union, die bayrische genannt, unter dem Titel der heiligen Schutzengel. Einer der trefflichsten freisingischen Bischöfe succedirte dem 55. Bischof Joseph Clemens (1685—1694), nämlich 56. Johann Franz Ecker, Freiherr von Kapfing (1695—1727), der sich durch Errichtung von Bildungs- und Wohlthätigkeitsanstalten und durch prachtvolle Restauration des Domes große Verdienste erwarb; unter ihm wurden drei Priesterhäuser, zu Dorfen, Miesbach und Lengries, errichtet. Der gelehrte Benedictiner aus Benedictbeuern Karl Meichelbeck, geistlicher Rath und Beichtvater des Bischofs, bearbeitete für das 1000jährige Domjubiläum seine berühmte Geschichte der Bischöfe von Freising, und der durch sein Jus canonicum rühmlich bekannte Franciscaner Anaclet Reiffenstuel (gest. 1703) war damals gleichfalls eine große Zierde Freisings. Die bis zur Säcularisation noch folgenden Bischöfe waren: 57. Johann Theodor, Herzog von Bayern (1727 bis 1763), zugleich Bischof von Lüttich und Cardinal, unter dessen Regierung 1735 das Priesterhaus zu München errichtet und in den Jahren 1738—1740 die vorzüglichste Matrikel des Bisthums Freising durch J. A. Schmid, Canonicus zu St. Andreä, verfaßt wurde; 58. Clemens Wenzeslaus, Sohn des Kurfürsten von Sachsen und Königs von Polen Fr. August (1763 bis 1768); 59. Ludwig Joseph Freiherr von Welden, ein wohlthätiger und beliebter Kirchenfürst (1769 bis 1788); 60. Max Procop Graf von Törring-Jettenbach (1788—1789); endlich 61. Joseph Konrad (VI.) Freiherr von Schroffenberg, zu-

gleich Bischof von Regensburg. In den Jahren 1802 und 1803 ging die Säcularisation des Hochstiftes und des Domstiftes Freising, sowie sämmtlicher Collegiatstifte und Klöster des Bisthums vor sich. Das Hochstift ward Pfalzbayern als Fürstenthum übergeben; nur die in Oesterreich und Tirol gelegenen Theile desselben kamen an Salzburg. Joseph Konrad überlebte den ihm dadurch verursachten Schmerz nicht lange und starb 1803 zu Berchtesgaden, worauf bis zum Jahre 1821 eine Sedisvacanz eintrat, während welcher, in Folge Ermächtigung des Erzbischofs von Salzburg, die vormalige geistliche Regierung des Bischofs als bischöfliches Generalvicariat die Geschäfte der Diöcesanverwaltung führte. Durch das im J. 1817 von Max Joseph I., König von Bayern, mit dem heiligen Stuhle abgeschlossene Concordat wurde das Bisthum Freising zu einem Erzbisthum München und Freising erhoben, worüber das Weitere im Art. München, Erzbisthum, zu ersehen ist.

Literatur. C. Meichelbeck, Historia Frysingensis, 2 voll., Aug. Vindel. 1724—1729; Ders., Kurze freysingische Chronica, Freysing 1724; J. Freyberger, Chronicon episc. Frys. in Finauers Bibliothek der bayrischen Geschichte; Gandershofer, Denkwürdigkeiten der Domkirche in Freysing, Freysing 1824; Heckenstaller, Dissertatio hist. de antiquitate etc. Cathedr. eccl. Frysing., Monachii 1824; Hoheneicher, Ueber die Chronicas episc. Frys. im Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichte IV; M. v. Deutinger, Tabellarische Beschreibung des Bisthums Freising, München 1820; Ders., Die älteren Matrikeln des Bisthums Freising, 3 Bde., München 1849—1850; Ders., Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbisthums München und Freysing I—III, München 1850; Roth, Freisinger Urkunden, München 1855—1857; ferner Acta Boll.; Monumenta Boica; Hund, Metropolis Salisb.; Conciliensammlungen von Dallham, Hartzheim, Binterim; Mabillonii Annal. et Acta; Pertz, Monumenta; Oefele, Scriptores; B. Pez, Thesaurus Anecd.; H. Pez, Scriptores rer. Austr.; Abhandlungen der k. bayr. Akad. der Wissensch. zu München; Archiv des histor. Vereins v. u. f. Oberbayern; Mayer, Statistische Beschreibung des Erzbisthums München-Freising, 3 Bde., München 1874 ff. [Schrödl.]

Freitag, der sechste Wochentag, ursprünglich der Tag, welcher Fria, der Gattin Odins, heilig war, ist jetzt der Tag, welchen die Kirche vorzugsweise der Betrachtung des Leidens und des Todes Jesu widmet, weil Jesus an einem Freitage (παρασκευή, Joh. 19, 31) sein blutiges Versöhnungsopfer am Kreuze dargebracht hat. So wie sie die Gläubigen am Sonntag zur Betrachtung der Auferstehung Jesu auffordert, am Donnerstag Abends durch das sogen. Angstläuten an die Hingabe Jesu am Oelberge erinnert und am Samstag der Grabesruhe Jesu gedenkt, so ermahnt sie auch an jedem Freitage Vormittags seit den ältesten Zeiten durch das Glockenziehen (Scheidungs- oder Schiedungszeichen genannt) die Gläubigen zur Verehrung des Todes Jesu und zur Buße. Daher wurde auch dieser Tag nach den Zeugnissen des Clemens Alexandrinus, Epiphanius, Augustinus u. s. w. von den ersten Zeiten der Kirche an als Bußtag gefeiert und mit Abstinenz (s. d. Art.) begangen. Das Abstinenzgebot ist für den Freitag stehend geblieben; nur wenn der Weihnachtstag auf einen Freitag fällt, ist es erlaubt, Fleisch zu genießen. Die Freitage, welche von der Kirche und den Gläubigen vorzugsweise heilig gehalten werden, sind der Charfreitag, als der Todestag Jesu, und der schmerzhafte Freitag nach dem Passionssonntage. [Schauberger.]

Bei den Mohammedanern ist der Freitag der wöchentliche Feiertag statt des Sabbats bei den Juden und des Sonntags bei den Christen; jedoch beginnt bei ihnen die Woche nicht mit dem Tage nachher, wie je bei den Juden und Christen, sondern mit dem Sonntage. Nach der Angabe der Mohammedaner (vgl. Alfrag. cum notis Golii pag. 15; Ohsson, Tableau gén. de l'emp. Othoman. I, 69. II, 221) wählte Mohammed diesen Tag zum Andenken an die Erschaffung des Menschen, welche an ihm stattgefunden habe; der nächste Grund aber war wohl, daß er hierin weder mit den Juden noch mit den Christen übereinstimmen wollte (Ohsson II, 108). Der Freitag heißt demnach schon seit Mohammed (Koran, Sure 62, 9) Jaum-al-Dschoma, d. i. Tag der Versammlung, weil sich an demselben die Muselmänner einmal zu einem gemeinsamen Gebet in der Moschee versammeln müssen, während an den übrigen Tagen ein jeder das tägliche Gebet zu den bestimmten fünf Zeiten auch für sich allein zu Hause oder wo er sich gerade befindet verrichten kann. In gottesdienstlicher Hinsicht unterscheidet er sich von den übrigen Tagen dadurch, daß an ihm außer den fünf Gebeten, welche jeden Tag verrichtet werden, noch ein sechstes, das sog. Kotba oder Freitagsgebet, unmittelbar vor dem Mittagsgebet (zwischen 12 und 1 Uhr) verrichtet wird; und in bürgerlicher Hinsicht dadurch, daß nach der Anordnung Mohammeds (Sure 62, 9—10) während dieses Gebetes keine Arbeit verrichtet werden darf, wohl aber in der übrigen Zeit des Tages; er ist also kein eigentlicher Ruhetag, wie der Sabbat bei den Juden und der Sonntag bei den Christen. Verpflichtet, diesem Gebete anzuwohnen, sind alle erwachsenen Männer, welche frei und gesund und in einer Stadt oder so nahe bei derselben, daß sie den Ruf zum Gebet hören können, oder in einem Dorfe, worin sich wenigstens vierzig solcher Personen befinden, wohnhaft sind (vgl. Algazali in Pocockii Specim. histor. arab., ed. de Sacy, Oxonii 1806, 308). Es kann nicht durch andere Gebete ersetzt werden, und wer es ohne gesetzliches Hinderniß drei Freitage nach einander versäumt hat, wird angesehen, als habe er den Islam abgeschworen (Ohsson l. c. II, 199). Es

wird laut vorgebetet von dem Imam oder Vorsteher des Gottesdienstes, und alle Anwesenden haben es, mit dem Gesicht nach dem Imam gewendet, in Stille anzuhören (l. c. 196). In der Hauptstadt des Reiches, oder da, wo der Kalife oder Sultan sich gerade aufhält, muß dieser selbst es vorbeten, weil Mohammed, dessen Nachfolger im Imamat er ist, dieß auch gethan hat; in den übrigen Städten muß es von einem vom Sultan eigens dazu bestellten Imam an seiner Statt geschehen, weßhalb ein solcher Imam auch Imam-al-Dschoma, d. i. Freitagsimam, oder Imam-al-Katib, d. i. derjenige Imam, welcher das Kotba vorbetet, genannt wird zum Unterschied von den übrigen, welche das tägliche Gebet vorbeten und welche einfach Imam heißen (Ohsson II, 203. 211. 453). Indessen wird schon seit dem Kalifen Mohammed VIII. (936 der christlichen Zeitrechnung) das Kotba nicht mehr vom Kalifen oder Sultan selbst vorgebetet, sondern von seinem Stellvertreter, aber in seiner Anwesenheit und jedesmaligem besondern Auftrag; daher muß sich der Sultan an jedem Freitag zu diesem Gebet in die Moschee begeben und kann nur in Folge eines unumgänglichen Hindernisses wegbleiben (Ohsson II, 200). Das Kotba kann endlich nicht in jeder Moschee verrichtet werden, sondern nur in einer solchen, welche das Recht dazu hat; sie erhält dasselbe aber vom Sultan unter den vier Bedingungen, daß sie innerhalb der Stadt steht, daß sie einen erhöhten Betstuhl (Minbar) für den Imam-al-Katib, daß sie eine Tribüne für den Sultan errichtet und daß sie den Unterhalt für den Imam-al-Katib dotirt. Sie heißt alsdann Aldschami, d. i. die Versammelnde, weil sich in ihr die Moslemin versammeln müssen, und verhält sich zu den übrigen Moscheen der Stadt, welche dieses Recht nicht haben, wie die Hauptmoschee zu den Nebenmoscheen. Es kann übrigens mehrere Freitagsmoscheen in einer Stadt geben und in allen zu gleicher Zeit das Kotba verrichtet werden (l. c. II, 194). Waren solche Moscheen vorher christliche Kirchen in Städten, welche von den Moslemin mit Waffengewalt erobert wurden, so führt der Imam-al-Katib ein Schwert mit sich auf den Betstuhl und stützt sich mit seiner rechten Hand auf dessen Griff, während er das Kotba betet (Ohsson II, 196. 213). Das Kotba, welches ziemlich lang ist, findet sich vollständig bei Ohsson II, 214 ss. [Wetzer.]

Frequenz der heiligen Sacramente, d. h. der öftere, würdige Empfang der Sacramente der Buße und des Altares, ist den Gläubigen theils als Pflicht durch göttliches und kirchliches Gebot vorgeschrieben, theils als Tugendmittel angerathen. I. Frequenz auf Grund göttlichen Gebotes. Das Bußsacrament ist das im Gesetze der Gnade von Gott eingesetzte Mittel zur Nachlassung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden und zur Rechtfertigung des Sünders. Es ist daher für jeden Christen, welcher im Stande der Sünde sich befindet, entweder der reale Empfang des Sacramentes oder, wenn solcher unmöglich ist, wenigstens der mit vollkommener Reue verbundene ernste Wille, dieses Sacrament zu empfangen (votum sacramenti), zum Heile unbedingt nöthig (necessitate medii) (Trid. Sess. XIV, c. 6, cap. 2, u. d. Artt. Buße u. Reue). Der Empfang der heiligen Eucharistie (Communion) ist aber nicht nothwendig necessitate medii; nur manche schismatische Griechen und Calvinisten behaupteten das Gegentheil. Das Tridentinum spricht als Dogma aus (Sess. XXI, can. 4 et cap. 4), es bestehe keine Nothwendigkeit der heiligen Communion für die noch nicht zu den Unterscheidungsjahren gelangten Kinder. Die im christlichen Alterthum eingehaltene Uebung, schon den kleinsten Kindern nach der Taufe auch die heilige Communion zu reichen, betrachtete man nicht als zum Heile nothwendig, sondern nur als ein zur innigern Lebensgemeinschaft mit Christus dienendes Gnadenmittel (S. Th. 3, q. 73, a. 3; q. 80, a. 9 ad 1). Nach gewöhnlicherer Meinung bewirkt die heilige Communion auch bei Kindern ohne Vernunftgebrauch aus sich selbst (ex opere operato) die Vermehrung der heiligmachenden Gnade (Suarez, De Euch. disp. 62, sect. 4; Lugo, De Euch. disp. 13, sect. 2, n. 10). Allein aus Rücksicht auf die dem heiligen Geheimnisse schuldige Ehrfurcht duldet die Kirche nicht mehr, daß den Kindern vor den Unterscheidungsjahren dasselbe gereicht werde (Cat. Rom. pars 2, c. 4, q. 60). Auch für die Erwachsenen läßt sich eine unbedingte Nothwendigkeit nicht erweisen. Sie können zur heiligen Communion nicht zugelassen werden, wenn sie nicht im Stande der Gnade sind; sind sie aber gerechtfertigt, so besteht kein Hinderniß für ihr ewiges Heil, und sie bedürfen deßwegen mit unumgänglicher Nothwendigkeit keines Sacramentes mehr. Wird mitunter behauptet, wenigstens das Verlangen nach der heiligen Communion (Sacr. Euch. in voto) sei Bedingung des Heiles, so hat dieß einen wahren Sinn nur darin, daß mit jedem andern Sacramente, welches Erwachsene empfangen, auch schon mit der Taufe und Buße, das Verlangen nach voller Einigung mit Christus verbunden sein muß, welche hier auf Erden ihre Vollendung findet in der heiligen Communion. So ist auch der hl. Thomas (S. Th. 3, q. 73 in c. et ad 1) zu verstehen, wie aus seinen eigenen Worten sowohl, als aus der von ihm citirten Stelle des hl. Augustin (Ep. ad Bonif.) erhellt: nulli est aliquatenus ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri, quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur; nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat.

Ist aber der Empfang der heiligen Sacramente nicht wenigstens Pflicht für Alle, geboten durch göttliches Gesetz, also nothwendig necessi-

tate praecepti? Der Empfang des Bußsacramentes ist ebenso sehr geboten, als nothwendig zum Heile, so oft sich jemand mit schwerer Sündenschuld belastet hat. Die Erfüllung dieser Pflicht darf nicht zu lange hinausgeschoben werden. Langes, freiwilliges Verharren in der Sünde wird zu einer schweren Sünde gegen die Bußpflicht, wenn man sich dadurch, wie dieß gewöhnlich der Fall sein dürfte, freiwillig und bewußt der Gefahr aussetzt, in neue schwere Sünden zu fallen oder in volle Unbußfertigkeit zu gerathen. Tilgung der Todsünde durch das heilige Bußsacrament ist außerdem strenge Pflicht in der Todesgefahr und wenn ein Sacrament der Lebendigen zu empfangen ist. Es ist allerdings schon die Uebung der Tugend der Buße eine Abkehr von der Sünde, und wer vollkommene Reue erweckt, wird auch schon, ehe er beichtet, gerechtfertigt. Gewiß ist Erweckung derselben genügend, aber auch Pflicht in allen Fällen, in welchen aus irgend einem Grunde es geboten ist, sich nach Möglichkeit des Gnadenstandes zu versichern, eine Möglichkeit zu beichten aber nicht gegeben ist. Besteht aber diese Möglichkeit, so genügt Erweckung der Contrition allein nicht. Denn wer hat Garantie dafür, daß seine Reue vollkommen ist? Und schließt nicht die Contrition den Willen in sich, das Sacrament wirklich zu empfangen, insoweit es möglich sein wird? Wird aber in freiwilliger Nachlässigkeit die Erfüllung dieses Vorsatzes hinausgeschoben, so ist die Aufrichtigkeit desselben und damit die Contrition selbst in Zweifel zu ziehen (s. S. Lig. V [al. VI], n. 437, q. 3, dub. 1). Das Concil von Trient (Sess. XIII, cap. 7) erklärt es vorzüglich als strenge Pflicht, wenn man eine schwere Sünde begangen hat, zur heiligen Communion nicht ohne Beicht, falls sie möglich ist, zu gehen, mag man sich auch noch so sehr der Hoffnung hingeben können, man habe vollkommene Reue. Es beruft sich hierfür auf die ecclesiastica consuetudo, welche das probet autem se ipsum homo immer in diesem Sinne erklärt habe, und im can. 11 spricht es die Excommunication über jeden aus, welcher Gegentheiliges lehrt. Die Theologen behaupten von diesen tridentinischen Bestimmungen fast einstimmig, das darin ausgesprochene Gebot sei nicht bloß kirchliches, sondern in Wahrheit göttliches Gebot (Lugo, Disp. 14, sect. 4). Eine Ausnahme vom Gebote ist nur gegeben, wenn einerseits die dringende Nothwendigkeit besteht, zu communiciren, andererseits aber kein Beichtvater zu haben ist; modo non desit illis copia confessoris, sagt das Trid. cit. cap. 7. Solche dringende Nothwendigkeit kann sich zumeist für Priester ergeben, welche die heilige Messe nicht unterlassen können ohne öffentliches Aergerniß, oder ohne dem Volke an Sonn- oder Festtagen die Anhörung der heiligen Messe oder einem Sterbenden den Empfang der heiligen Wegzehrung unmöglich zu machen. Sie sind aber in solchen Fällen durch das nämliche tridentinische Gesetz (cap. 7) verpflichtet, sobald als möglich (nach gewöhnlicher Interpretation innerhalb der nächsten drei Tage) zu beichten. Dieses sub gravi verpflichtende Gesetz ist zufolge allgemeiner Anschauung der Theologen nicht göttlichen, sondern kirchlichen Rechtes. Der Zweck und die Wirkung des Bußsacramentes ist aber nicht allein Nachlaß der Sünden, sondern auch Bewahrung vor der Sünde durch die actuellen Gnaden, auf welche es dem Empfänger ein Recht gibt. Daher verpflichtet das göttliche Gesetz auch die Gläubigen, welche sich im Stande der heiligmachenden Gnade befinden, es so oft zu empfangen, als sie sich außerdem erfahrungsgemäß in der Gefahr befinden würden, in schwere Sünden zu fallen. Genügt zur Erreichung erwähnten Zweckes der Empfang des heiligen Bußsacramentes allein, so ist man nicht verpflichtet, auch noch zur heiligen Communion zu gehen. Nicht minder besteht in Kraft göttlichen Gesetzes für die Erwachsenen die Verpflichtung (nec. praecepti), die heilige Communion nicht bloß geistiger Weise, sondern auch sacramental öfter zu empfangen. Der hl. Thomas (3, q. 80, a. 11) findet dieses Gebot ausgesprochen in den Worten Christi: hoc facite in meam commemorationem (Luc. 22), und das Tridentinum bestätigt dieß (Sess. XIII, cap. 2): in hujus Sacramenti sumptione colere nos sui memoriam praecepit. Es folgt dasselbe aber auch aus Joh. 6, 50—59. In Kraft des göttlichen Gesetzes ist man verpflichtet, die heilige Communion zu empfangen a. in Todesgefahr; so nach der allgemeinen Praxis der Kirche, die schon im zwölften Canon des ersten Concils von Nicäa Ausdruck findet, und wiederholt in späteren Concilien. Wohl finden sich alte Bußcanones, welche für besonders große Vergehen die heilige Communion selbst auf dem Sterbebette verbieten. Allein es läßt sich kein allgemeines Kirchengesetz dafür nachweisen, und so bleibt es immerhin fraglich, ob diese Canones sich rechtfertigen lassen. Ebenso ist es gegen Geist und Praxis der Kirche, wenn an manchen Orten den zum Tode Verurtheilten das Viaticum verweigert wurde; Pius V. sprach sich im J. 1569 entschieden dagegen aus. Hat jemand am Tage vorher, ehe die Todesgefahr eintrat, schon die heilige Communion empfangen, so ist es zweifelhaft, ob er das Viaticum empfangen müsse. Hat man am nämlichen Tage erst communicirt, so ist es zweifelhaft, ob es empfangen werden dürfe, und für beide Fälle ist wohl die Diöcesanpraxis maßgebend. Kinder, welche bereits die für den Empfang der heiligen Communion nöthige Geistesreife und Unterscheidungsgabe besitzen, sind nach wohlbegründeter Ansicht durch das göttliche Gesetz verpflichtet, die heilige Wegzehrung zu empfangen, auch wenn sie bis jetzt noch nicht zur heiligen Communion zugelassen waren. Im Zweifel über die Capacität der Kinder zum Empfang der heiligen Communion besteht keine Verpflichtung, sie ihnen zu spenden, aber sie darf ihnen gereicht werden. Dasselbe gilt nach Conc. IV. Carth. c. 76 von

den Geistesabwesenden, welche Verlangen nach der heiligen Communion durch Wort oder frommes Leben kundgegeben haben, so lange sie den Gebrauch der Vernunft hatten (Cat. Rom. 62; S. Th. 3, q. 80, a. 9; Suarez, Disp. 69, sect. 2), gleichviel ob sie dessen erst während der gegenwärtigen Krankheit oder schon vor langer Zeit beraubt wurden (Conc. Tolet. XI, c. 11). b. Christus verpflichtet ferner durch die oben allegirten Worte jeden Gläubigen, öfter im Leben zu communiciren. Wie oft man zu communiciren verpflichtet sei, hängt aber zunächst von der Nothwendigkeit für den Einzelnen ab, durch die heilige Communion zur Beharrlichkeit im Leben der Gnade gestärkt zu werden. Ein Pönitent, welcher stets in die alte schwere Sünde zurückfällt, und ungeachtet guten Willens und wahrer Bußfertigkeit nur durch öftere Communion zur Besserung und allmäligen Heilung gelangen kann, ist im Gewissen durch göttliches Gebot verpflichtet, so oft das Heilmittel der heiligen Communion zu gebrauchen, als er nach dem Urtheile des Beichtvaters desselben bedarf, sei es auch jede Woche, vorausgesetzt, daß es ihm nicht physisch oder moralisch unmöglich ist (Tolet., Instr. sacerd. V, 13, n. 5). Außerdem hat die Kirche zu bestimmen, welche Frequenz allgemein für alle Gläubigen als genügendes Minimum zu fordern ist.

II. Das Kirchengesetz, welches die allgemein pflichtmäßige Theilnahme an den heiligen Sacramenten ausspricht, ist die bekannte Constitution (cap. 21) des IV. Conc. Later. a. 1216 unter Innocenz III. (c. 12 X De poenit. et remiss. 5, 38): Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et injunctam sibi poenitentiam propriis viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae Sacramentum, nisi forte de proprii sacerdotis consilio ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab hujusmodi perceptione duxerit abstinendum. Alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur, et moriens christiana careat sepultura .... Si quis autem alieno sacerdoti voluerit justa de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ipse illum non possit absolvere vel ligare. Die darin ausgesprochenen Verpflichtungen sind: a. wenigstens jährlich einmalige Beichte bei dem sacerdos proprius; b. wenigstens jährlich einmalige Communion, und zwar c. zur österlichen Zeit bei dem sacerdos proprius. Es fragt sich in Betreff der Beichtpflicht, ob sie auch für diejenigen bestehe, welche sich keiner schweren Sünde bewußt sind. Der hl. Thomas antwortet darauf (IV Sent., dist. 17, q. 3, a. 1), nach göttlichem Gesetze bestehe sie nicht allgemein, wohl aber nach kirchlichem, tum ut quilibet se peccatorem recognoscat...; tum ut cum majori reverentia ad Eucharistiam accedant, tum ut ecclesiarum rectoribus sui subditi innotescant, ne lupus intra gregem lateat (cfr. Bened. XIV., Inst. 18). Es fragt sich ferner, wer unter dem Ausdrucke sacerdos proprius zu verstehen sei? Ohne Zweifel ist es der Pfarrer. Aber ist er es allein? Es bejahten diese Frage einige excentrische Verfechter der pfarrlichen Auctorität in der exclusivsten Weise und behaupteten, selbst Papst und Bischöfe könnten ohne Zustimmung des Pfarrers dessen Parochianen nicht absolviren, auch nicht von der Verpflichtung, beim Pfarrer zu beichten, dispensiren; so Wilhelm von St. Amour, welchen der hl. Thomas im opusc. 19 bekämpfte, und Johann von Poliaco, dessen Irrthümer Papst Johann XXII. in der Bulle Vas electionis vom Jahre 1321 verwarf. Alexander V. verwarf in der Bulle Regnans in coelis vom Jahre 1409 die nämlichen Irrthümer. Andere erkannten wenigstens ein Dispensationsrecht des Papstes von der Verpflichtung, beim Pfarrer zu beichten, nicht aber des Bischofs, insofern die betr. Pflicht durch ein allgemeines Kirchengesetz begründet sei. Sacerdos proprius im Sinne unseres Canons ist allerdings der Pfarrer, aber ohne alle Minderung der Jurisdictionsgewalt des Papstes über die ganze Kirche und des Bischofs über seine Diöcese. Eben deßhalb kann die jährliche Beichte auch gültig einem Priester abgelegt werden, welcher vom Papste oder Bischofe mit Jurisdiction betraut ist (S. Thom., Opusc. contra impugnantes relig.; S. Bonavent., Tract. Quare Fratr. min. praedicent et confess. audiant). „Alienus sacerdos“, welcher ohne Zustimmung des Pfarrers nicht absolviren könnte, ist im Sinne des Canons nicht ein vom Papst oder Bischof delegirter Priester, sondern ein anderer Pfarrer. Es geschah zur Zeit Innocenz' III. häufig, daß die Pfarrer fremde Parochianen zum Empfange der heiligen Sacramente während der Osterzeit in ihre Kirchen zu ziehen suchten; sie sicherten sich dadurch von ihnen den Zehent, welcher nach damaligem Usus demjenigen Pfarrer gebührte, bei welchem man zur Osterzeit gebeichtet hatte. Um diesem Mißbrauche zu begegnen, schränkte das vierte Lateranconcil die Jurisdiction der Pfarrer auf ihre eigenen Parochianen ein, insoweit nicht Angehörige fremder Pfarreien mit ausdrücklicher Erlaubniß ihrer Pfarrer sich bei ihnen zur Beichte einfanden. Solche Priester aber, welche von einem Bischof für dessen Diöcese delegirte Jurisdiction hatten, konnten ohne Anstand zur Osterzeit in den ihnen angewiesenen Kirchen Beichte hören. So wurde es vom heiligen Stuhle in vielen Constitutionen hinsichtlich der Regularpriester ausgesprochen, wie z. B. von Leo X. auf dem fünften Lateranconcil vom Jahre 1516, von Clemens VIII. im J. 1592, Innocenz X. im J. 1641, Clemens X. in der Bulle Suprema 1670. Die nämliche Anschauung machte sich praktisch geltend bei der von den Bischöfen ertheilten Delegation an Säcularpriester, und allmälig ver-

band sich mit der an ein Kirchenamt geknüpften Jurisdiction (jurisdictio propria) als selbstverständlich die delegirte Jurisdiction für den Umfang der ganzen Diöcese in Ansehung aller Pönitenten, welche sich innerhalb derselben zur heiligen Beichte einfinden. Mithin besteht gegenwärtig keine Verpflichtung mehr, dem eigenen Pfarrer oder einem andern nur mit dessen Erlaubniß zu beichten (Bened. XIV., De syn. dioec. 11, 14, 1—5; Billuart, De poenit. dist. 6, a. 3). Die an das Amt geknüpfte Jurisdiction hat aber noch den Vorzug, daß ihr Träger sie gegenüber den in Kraft des Amtes ihm untergebenen Gläubigen an allen Orten, auch außerhalb der Diöcese seines Bischofs, gebrauchen kann.

Der reale Empfang der heiligen Communion einmal im Jahre und zwar zur Osterzeit ist von der Kirche allen Gläubigen unter Androhung des Ausschlusses aus der Kirche und der Beraubung des kirchlichen Begräbnisses strenge geboten von dem Zeitpunkte an, in welchem sie die Unterscheidungsjahre erreicht haben, d. h. zu der geistigen Reife gelangt sind, welche nothwendig ist, das himmlische Brod vom irdischen zu unterscheiden (Conc. Trid. Sess. XIII, can. 9). In den ersten Zeiten war die tägliche Communion üblich. Allmälig erkaltete der Eifer, und im 9. Jahrhundert sah sich die Kirche genöthigt, wenigstens dreimalige Communion im Jahre, an Weihnachten, Ostern und Pfingsten, zur Pflicht zu machen. Seit dem 13. Jahrhundert konnte nur mehr das Gebot der Ostercommunion aufrecht erhalten werden (Cat. Rom. p. 2, q. 59). Die Osterzeit, innerhalb welcher dem Gebote Genüge geschehen muß, beginnt mit Palmsonntag und endet mit dem weißen Sonntag (Eugens IV. Bulle Fide digna), die Bischöfe aber können dieselbe weiter ausdehnen. Aus besonderen dringenden Gründen kann dieß für einzelne Gläubige auch vom Pfarrer und vom Beichtvater geschehen. — Es fragt sich, ob auch von der Ostercommunion gilt, sie sei bei dem proprius sacerdos zu empfangen, das ist beim Pfarrer. Der Canon Omnis utriusque spricht dieß nicht ausdrücklich aus, kann aber wohl in diesem Sinne interpretirt werden, und nach allgemeiner Praxis und in der Kirche geltend gewordener Anschauung kann die Osterpflicht ohne ausdrückliche Erlaubniß des Bischofs oder Pfarrers von den Laien in keiner andern Kirche erfüllt werden, als in der Pfarrkirche. Es genügt auch eine mit Gewißheit zu präsumirende Erlaubniß, wenn man nachträglich von ihrem Gebrauche dem Pfarrer Kenntniß gibt. Das cap. Religiosi in Clem. 5, 7 erklärt als den eigentlichen Spender der heiligen Eucharistie überhaupt den Pfarrer. Der Osterpflicht wird nach wahrscheinlicher Meinung nicht einmal genügt durch Communion in der Cathedralkirche, wenn sie nicht zugleich die Kirche der Pfarrei ist, welcher man zugehört (Innocenz X. 5. Febr. 1682; Chr. Pignatelli VII, Cons. 89, n. 18; De Lugo, Lib. I de resp. mor. dub. 15; Ferraris s. v. Eucharistia n. 13). Ertheilt auch der heilige Stuhl den Klosterkirchen das Recht, die heilige Communion auszuspenden, so wird in den bezüglichen päpstlichen Constitutionen die Ostercommunion immer ausgenommen; so z. B. Paul IV. in der Bulle Cum sicut, Clemens VIII. 1592. Der dort gebrauchte Ausdruck dies Paschae ist zu verstehen von der ganzen für den Empfang der Ostercommunion festgesetzten Zeit; der Empfang der heiligen Communion in anderen Kirchen als in der eigenen Pfarrkirche ist am Osterfeste und in der Osterzeit nur gestattet, insoweit er nicht zur Erfüllung der Osterpflicht dienen soll. Ferraris bemerkt aber (l. c. n. 20): Regulares non possunt in die Paschatis (am Ostersonntag) administrare saecularibus Eucharistiam, etiamsi . . . in alia die satisfecerint praecepto, und führt hierfür mehrere Entscheidungen an. Die zu einer Klostergemeinde gehörigen und mit ihr zusammenwohnenden Servitialen dürfen die Ostercommunion in der Klosterkirche empfangen; so nach Gewohnheitsrecht und nach den vom heiligen Stuhl den Orden bewilligten Privilegien. Kranke, welchen die heilige Communion vom Pfarrer oder von einem delegirten Priester gespendet wird, sind nicht verpflichtet, nochmals in der Pfarrkirche zu communiciren. Die während der ganzen Osterzeit außerhalb ihres Domicils Befindlichen sowie die vagi müssen in der Pfarrkirche ihres zeitweiligen Aufenthaltsortes communiciren. Ist jemand wirklich gehindert, zur Osterzeit zu communiciren, so muß er sich vom Pfarrer die Frist verlängern lassen und innerhalb der ihm bestimmten Zeit zu den heiligen Sacramenten gehen. Ist dieß nicht geschehen, so ist die eigentliche Osterpflicht nicht mehr erfüllbar, aber es besteht noch die Pflicht der communio annua, welche sobald als möglich zu erfüllen ist. Sieht jemand vorher, daß er während der Osterzeit nicht wird communiciren können, und hat er seit einem Jahre die heiligen Sacramente nicht mehr empfangen, so muß er noch vor Beginn der Osterzeit communiciren. — Selbstverständlich ist, daß weder das göttliche noch das kirchliche Gebot des Empfanges der heiligen Sacramente jemals durch sacrilegischen Empfang erfüllt werden könne. In Ansehung des Kirchengebotes wurde wohl eingewendet, die Kirche gebiete durch ihr positives Gesetz nie innere Acte. Allein der Empfang der heiligen Sacramente ist nicht ein rein innerer Act, sondern auch ein Act der äußern Gottesverehrung. Ein Act aber, welcher an sich nur sacrilegisch wäre, ist absolut unvereinbar mit Gottesverehrung. Die gegentheilige Ansicht ist auch kirchlich verworfen (Propp. damn. ab Innoc. XI., n. 55).

III. Welche Frequenz ist heilsam und wünschenswerth für das christliche Tugendleben? Das heilige Sacrament der Buße soll so oft empfangen werden, als es sich zur Belebung des Eifers, zur Vermehrung der Wachsamkeit

gegen die Versuchungen, zur größern Zartheit des Gewissens und zur Förderung des Strebens nach Vollkommenheit wirksam erweist. Das Urtheil hierüber muß aber dem Beichtvater überlassen werden. Dieß ist mit der Bemerkung gesagt, daß nicht nothwendig mit jeder Beichte auch die heilige Communion verbunden werden muß. — Was die heilige Communion betrifft, so sagt der hl. Thomas von Aquin (3, q. 80, a. 10): „Betrachtet man das heiligste Sacrament an sich als Inbegriff aller Gnaden und als wirksamstes Mittel der Heiligung, so kann man nicht oft genug es zu empfangen wünschen, und in diesem Sinne darf man sagen, der tägliche Empfang der heiligen Communion sei für Alle wünschenswerth, wie z. B. auch der hl. Augustin (Serm. 28 de verbis Dom.) schreibt accipe quotidie, quod quotidie tibi prosit, und der hl. Ambrosius (De Sacram. 4, 6) erklärt si quotiescunque effunditur sanguis Christi, in remissionem peccatorum effunditur, debeo semper accipere. So oft man auch das himmlische Brod genießen mag, man wird niemals seine ganze Kraft zu heilen, zu stärken und zu trösten erschöpfen. Zieht man aber in Betracht, welche Disposition unumgänglich nothwendig ist, um der Gnadenwirkungen des göttlichen Sacramentes theilhaftig zu werden, dann muß als Regel gelten, daß es rathsam ist, so oft zu communiciren, als der Seelenzustand, in welchem man sich befindet, Antheil an den Wirkungen der heiligen Communion erwarten läßt. Darum fügt der hl. Augustin an der oben citirten Stelle bei sic vive, ut quotidie merearis accipere, und schreibt (L. de Eccles. dogm. c. 53) quotidie Eucharistiae communionem accipere nec laudo nec vitupero." Die Worte des hl. Thomas hierüber sind: Alio modo considerari potest ex parte sumentis, in quo requiritur, ut cum magna devotione et reverentia ad hoc Sacramentum accedat . . . Sed quia multoties in pluribus hominum multa impedimenta hujus devotionis occurrunt propter corporis indispositionem vel animae, non est utile omnibus hominibus quotidie ad hoc Sacramentum accedere (vgl. Gotti, De Euch. q. 4, d. 8; Soto 4, d. 12, q. 1; Billuart d. 6, a. 1, §. 3—5; Schram, Theol. myst. §. 406). Der Intention Christi bei Einsetzung des heiligsten Sacramentes entspricht es, sich der Wirkungen desselben möglichst theilhaftig zu machen (Joh. 6, 50—58). Deßhalb erklärt es auch die Kirche als ihren Wunsch, daß keine Messe gelesen werde, ohne daß dabei von Gläubigen die sacramentale heilige Communion empfangen werde (Trid. Sess. XXII, c. 6). Ist ja doch die Wirkung der heiligen Eucharistie ex opere operato Einigung mit Christus, und zwar im Sinne einer Aufnahme des geistigen Lebens des Empfängers in das heiligste göttliche Leben Christi, welche reinigenden, verklärenden Einfluß auch auf das leibliche Leben übt (vgl. d. Art. Altarsacrament V). Mit Rücksicht auf alle diese in der Eucharistie niedergelegten und uns dargebotenen Gnaden kann man nicht oft genug sich dem heiligen Tische nahen.

So lange das gläubige Bewußtsein dieser Wirkungen und das Verlangen darnach im christlichen Volke lebendig blieb, erhielt sich auch der Eifer, die heilige Communion zu empfangen, ja sogar täglich zu communiciren. In dem Grade aber, in welchem das Gnadenleben erkaltete, minderte sich auch die Frequenz der heiligen Communion (s. d. Art. Communion VII). So sehr nun auch die Theilnahme an den Gnadenschätzen des heiligsten Sacramentes, an sich und objectiv betrachtet, für alle Menschen wünschenswerth ist, so wird eine besondere Frequenz derselben doch nur bei dem geringeren Theil der Gläubigen sich erzielen lassen, weil den übrigen die Disposition fehlt, ohne welche die erklärten Wirkungen unmöglich würden, und weil ohne solche Disposition Christus, der im heiligsten Sacramente sich mit der Seele einigt, nie die Ehre erwiesen würde, welche wir seiner göttlichen Person schulden.

Insofern nun die Frequenz der heiligen Communion auch von dem sittlichen Zustande des Empfängers abhängig gemacht werden kann, haben Einige behauptet, es genüge der Stand der heiligmachenden Gnade für sich allein, so daß auch Anhänglichkeit an läßliche Sünden oder selbst der Act der läßlichen Sünde beim Empfange des Sacramentes kein Hinderniß der öftern, ja sogar der täglichen Communion wäre; es werde ja die dem Sacramente wesentliche Wirkung, die Vermehrung der habituellen Gnade, dadurch nicht gemindert. Allein in dem angegebenen Falle wird zwar dem Empfänger Gnade zu Theil (ex opere operato), zu gleicher Zeit aber beleidigt er Gott, wenigstens in läßlich sündhafter Weise (Suarez, Disp. 66, sect. 1; Lugo, Disp. 14, sect. 2). Beruft man sich darauf, daß auch viele Priester täglich communiciren, ohne mehr als Freisein von schwerer Sünde für nöthig zu halten, so ist zu antworten a. daß auch diese Priester ihrer Verpflichtung vor Gott nicht völlig genügen; b. daß aber auch ein Unterschied sei zwischen Priestern und Laien, insofern erstere nicht allein im Interesse ihres eigenen Heiles communiciren, sondern auch für die Kirche und ihre Glieder opfern, also etwas thun, das sie in Folge ihres Mittleramtes nicht wohl unterlassen können. — Ganz exorbitant ist die Behauptung, die tägliche Communion sei allgemein durch göttliches Gesetz zur Pflicht gemacht, wogegen sich das Decret Innocenz' XI. De sacrae Communionis usu vom Jahre 1679 ausspricht; ferner die andere, schon der häufige Empfang der heiligen Sacramente für sich allein (etiam in iis, qui gentiliter vivunt) sei ein Zeichen der Auserwählung (Prop. damn. ab Innocentio XI. die 2. Martii 1679). Andererseits wäre es ebenso falsch und für die Seelen noch verderblicher, mit den Jansenisten zum Empfange der heiligen Communion nur die größte

Vollkommenheit für genügend zu erklären. Alexander VIII. verwarf die Sätze: Sacrilegi sunt judicandi, qui jus ad communionem percipiendam praetendunt, antequam condignam de delictis suis poenitentiam egerint (Prop. 22); Similiter arcendi sunt a sacra Communione, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers (Prop. 23). Es genügt zur öftern Communion die Freiheit von jeder freiwillig genährten Anhänglichkeit auch an läßliche Sünden, das Streben nach voller Herzensreinheit und Fortschritt in der standesgemäßen Vollkommenheit, in Verbindung mit großer Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten und übernatürlich motivirter Sehnsucht nach seinem Empfange, sowie herzlicher Danksagung nach dem Genusse der Himmelsspeise. Der hl. Thomas sagt (IV Sent., dist. 12, q. 3, art. 1, qu. 2): Si aliquis experimentaliter cognosceret, ex quotidiana sumtione fervorem amoris augeri et reverentiam non minui, talis deberet quotidie communicare. Si autem sentiret, per quotidianam frequentiam reverentiam minui et fervorem non multum augeri, talis deberet interdum abstinere, ut cum majori reverentia et devotione postmodum accederet. Aehnlich spricht sich der hl. Bonaventura aus (IV Sent., d. 12, p. 2, q. 2), der nach Vergleichung der Gründe für und gegen die größere Frequenz mit den Worten schließt: omnes ergo rationes . . . pro frequentia intelliguntur salva debita praeparatione, quae in paucissimis est ut semper, und bemerkt: majorem efficaciam recipit homo in una missa vel manducatione cum bona praeparatione, quam in multis, si non se praeparet diligenter.

Ob man diese nöthige Vorbereitung und Disposition für eine häufigere Communion in sich trage, darf niemand selbst entscheiden, sondern wenn je, hat man in dieser wichtigen Frage Gehorsam des Verstandes und Willens zu üben; die Entscheidung darüber obliegt einzig und allein dem Beichtvater (Petr. Soto, De Euch. lect. 9; Vasquez, Disp. 219, cap. 2; Suarez, Disp. 72, sect. 2; Lugo, Disp. 17, sect. 3). Es ist daher keinem Pfarrer oder Kirchenvorsteher gestattet, die Ausspendung der heiligen Communion auf bestimmte Zeiten oder Wochentage einzuschränken. Jeder Christgläubige hat das Recht, die heilige Communion so oft zu empfangen, als es der Beichtvater gemäß seines Seelenzustandes, seiner Disposition und der aus der heiligen Communion gewonnenen Früchte für zweckmäßig erachtet. Die Beichtväter aber sollen in Ertheilung der Erlaubniß der öftern heiligen Communion weder zu nachgiebig noch auch zu rigoros sein. Bloß deßhalb, weil jemand einem Stande oder Berufe angehört, welcher es erschwert, in Sammlung des Geistes und Verkehr mit Gott zu leben, dürfen sie einem solchen diese Erlaubniß nicht versagen. Auch ist mit der Gnade Gottes Streben nach Vollkommenheit und Vereinigung mit Gott in der Liebe möglich (Lud. Blosius, Monit. spirit. c. 6). Die Prediger sollen zur öftern heiligen Communion mahnen, aber jederzeit zugleich belehren über die nöthige Vorbereitung und auffordern, daß auch jene Personen, welchen die Beichtväter öfter zu communiciren gestatten, an dem Tage zurückbleiben, an welchem ihr Gewissen ihnen größere Untreuen und Nachlässigkeiten vorzuwerfen hat. Diese Regeln sind hauptsächlich dem oben citirten Decrete Innocenz' XI. entnommen. — Ordenspersonen haben sich in Betreff der öftern heiligen Communion an ihre Ordensstatuten zu halten; die Oberen sollen aber denjenigen, welche die Beichtväter wegen ihrer besondern Herzensreinheit und ihres erleuchteten ächten Tugendeifers hierzu für würdig halten, die tägliche Communion gestatten (s. das citirte Decret; sodann Congr. Epp. die 1. Oct. 1839 an den Bischof von Bayeux). Die Grundsätze, welche bewährte Asceten für Frequenz der heiligen Communion aufstellen, reduciren sich auf folgende: 1. Jeden Monat die heiligen Sacramente zu empfangen, ist nicht als besondere Frequenz zu bezeichnen, sondern ist allen zu rathen, welche überhaupt nur die zum gültigen und würdigen Empfange unumgänglich nöthige Disposition mitbringen. 2. Jede Woche zur heiligen Beichte und Communion zu gehen, erfordert Freierhaltung der Seele von Todsünden, so daß solche nie oder wenigstens nur höchst selten begangen werden, und im Allgemeinen aufrichtiges Streben, auch von läßlichen Sünden immer mehr frei zu werden. Indessen sollen Sünder, welche in Folge außerordentlicher Schwäche noch häufig in schwere Sünden zurückfallen, gleichwohl aber gegen die Versuchungen mit gutem Willen kämpfen und bei wöchentlichem Empfang der heiligen Sacramente immer mehr sich bessern, nicht ablassen, diese Heilmittel zu gebrauchen (s. o. Sp. 2007). 3. Ohne heilige Beichte an einem und dem andern Tag unter der Woche communiciren, setzt voraus, daß man es dahin gebracht hat, von läßlichen Sünden, welche mit Vorsatz und Ueberlegung begangen werden, frei zu bleiben, und daß man sich Mühe gibt, seine Neigungen zu überwachen und zu beherrschen und alles Begehren der heiligen übernatürlichen Liebe unterzuordnen. 4. Um täglich zu communiciren, ist eine besondere Gewissenszartheit erfordert, welche auch die kleinsten Sünden fürchtet und flieht und, wenn sie aus Uebereilung begangen worden sind, sogleich aufrichtig bereut, sowie ein großer Eifer, Christo in seinem heiligen Opferleben immer mehr gleichförmig zu werden (vgl. Lehmkuhl, Theol. mor. II, n. 156; Benger, Pastoraltheol. II, 535 ff.). Kurz und gut sagt Clericatus: Nullus est, cui menstrua communio consuli non possit; pauci, quibus communio hebdomadaria sit prohibenda; paucissimi, quibus quotidiana sit concedenda. Der hl. Bonaventura (De prof. relig. c. 77) ist der Meinung, die wöchentliche Communion reiche in der Regel hin, um ein frommes Leben zu führen,

und der hl. Albert d. Gr. (Dist. 6 de Euchar. tract. 4, cap. 3) sagt von etwas zu nachgiebigen Beichtvätern: de his, qui mulieres omni die communicant, videtur mihi, quod acriter reprehendendi sunt, quia nimio usu vilescere faciunt sacramentum, vel potius ex levitate mulierum putatur esse desiderium, quam ex devotione causatum. Damit wollen aber die Heiligen nicht die tägliche Communion verurtheilen, insoweit sie nach Obigem motivirt erscheint, sondern nur erinnern, wie nothwendig gerade in diesem Punkte den Beichtvätern die Unterscheidung der Geister sei.

Zur Beförderung häufigen Empfangs der heiligen Sacramente tragen auch sehr wirksam die Ablaßbewilligungen bei, welche von der Kirche gewährt wurden. Für die öftere heilige Communion verliehen ist laut Bulle Ad excitandum von Gregor XIII. dd. 10. April 1580 ein Ablaß von fünf Jahren, so oft man an Festtagen beichtet und communicirt, und für die Kirche betet. Diejenigen Gläubigen, welche die Gewohnheit haben, wenigstens einmal jeden Monat und an den Festen Christi, Mariä, der heiligen Apostel und der Geburt des hl. Johannes des Täufers zu communiciren, gewinnen unter den obigen Bedingungen jedesmal einen Ablaß von zehn Jahren und einen vollkommenen einmal im Jahre, nämlich am Feste des Patrons der Stadt oder des Landes, wo sie sich aufhalten. Die wöchentliche Beicht ist dadurch besonders begünstigt, daß sie zur Gewinnung aller in der Woche bewilligten Ablässe, den Jubiläumsablaß ausgenommen, genügt, so lange man nicht in schwere Sünden gefallen ist (Clemens XIII. 9. Dec. 1763; Pius IX. 12. März 1855). Die Woche ist zu nehmen als Zeit von sieben Tagen (Congr. Indulg. dd. 23. Nov. 1878); es ist aber nicht nöthig, daß zwischen einer und der andern Beichte nie mehr als sieben Tage vergehen, sondern nur, daß man sie innerhalb einer jeden Woche ablegt. Wird man ein oder das andere Mal verhindert, dieß einzuhalten, so verliert man das Privileg deßwegen nicht, wenn man nur die Gewohnheit der wöchentlichen Beichte hat. Für einzelne Diöcesen ist den Seelsorgspriestern, welche nicht jede Woche beichten können, dasselbe Indult gewährt, wenn sie nur jeden Monat zweimal beichten. [Pruner.]

Fridolin, der hl., erster Apostel Alamaniens. Alle Nachrichten über Fridolin beruhen auf einer alten Biographie desselben (Bolland. Mart. I, 433; Mone, Quellensamml. der bad. Landesgesch., Karlsruhe 1845, I, 4 ff.), welche Baltherus oder Walter, Mönch in dem von Fridolin gestifteten Kloster Säckingen, im 10. Jahrhundert gefertigt und seinem Lehrer Notker von St. Gallen (wahrscheinlich Notker Physicus, gest. 975) gewidmet hat. Seiner Angabe zufolge legte er dabei einen beträchtlich ältern Aufsatz zu Grunde, den er in einem andern, gleichfalls von Fridolin gestifteten Kloster Helera an der Mosel (davon später) fand und aus Mangel an Pergament und Tinte nicht abschreiben konnte, wohl aber nahezu auswendig lernte. Nach Rettbergs Ansicht (Kirchengeschichte Deutschlands, Göttingen 1848, II, 29 ff.), welcher sich auch Meyer von Knonau (Deutsche Biogr. VII, 385 ff.) anschließt, wäre jedoch diese Angabe durchaus unglaubwürdig; er hält sie für die leere Fiction eines Legendenschreibers und betrachtet Balthers Arbeit nur als eine der vielen gewöhnlichen Legenden des 10. Jahrhunderts, woraus sich unmöglich ein festes geschichtliches Resultat entnehmen lasse, zumal da darin allerlei Unwahrscheinliches über weitschweifige Reisen Fridolins erzählt würden, Fridolins Name selbst aber weder bei Gregor von Tours noch in den Martyrologien von Rabanus und Notker Balbulus vorkomme. Zugegeben, daß diese und andere Bedenken Rettbergs nicht ganz ohne Grund sind, so darf doch über Baltherus der Stab noch lange nicht gebrochen und seiner Erzählung keineswegs alle historische Glaubwürdigkeit abgesprochen werden. — Balthers Nachrichten zufolge stammte Fridolin aus einem berühmten adeligen Geschlechte Irlands oder Südschottlands, erhielt frühe in den Wissenschaften gründlichen Unterricht, verließ, vom Geiste Gottes angeweht, allen irdischen Reichthum, wurde Priester und zog als Prediger in den Städten seiner Heimat umher. Sein Bemühen war mit Segen gekrönt, und er erntete Bewunderung und Verehrung. Da gewahrte Fridolin in sich selbst einen gefährlichen Feind seines Seelenheils, nämlich den Ehrgeiz, und beschloß deßhalb, die Stätte seines Ruhmes zu verlassen und in einem fremden Lande, in Gallien, als Prediger aufzutreten. Nach längerer Wanderung nahm er seinen bleibenden Aufenthalt zu Poitiers, wo einst der große Kirchenvater Hilarius, der Athanasius des Abendlandes, gelebt und gewirkt hatte. Aber das Kloster desselben lag jetzt seit der Völkerwanderung (409) in Trümmern, und selbst die Reliquien des Heiligen waren unter den Ruinen begraben. Fridolin wünschte nichts eifriger, als die Wiederauffindung der Reliquien und die Wiederherstellung der Kirche des hl. Hilarius, und nachdem er lange darum gebetet, soll ihm in einer nächtlichen Vision Hilarius selbst die baldige Erfüllung seines Wunsches angekündigt haben. Er ging jetzt zum Bischofe von Poitiers; dieser nahm ihn äußerst freundlich auf und begann mit den Einwohnern der Stadt von nun an unablässig den hl. Hilarius zu verehren. Fridolin wurde vom Bischof zum Abte des verfallenen Klosters ernannt, und beide begaben sich zu König Chlodwig, um seine Unterstützung zum Wiederaufbau des Klosters zu erbitten. Der König gewährte ihre Bitte und beschenkte sie reichlich; Fridolin aber benützte seinen Aufenthalt am Hoflager zur Bekehrung vieler Heiden, die sich noch in der Umgebung des Königs befanden (also Chlodwigs I., nicht II.). Die Reliquien wurden nun aus dem Schutte gehoben und ehrerbietig verwahrt, und der Bau der neuen Kirche ward mit

Eifer betrieben. Nach einiger Zeit erschien dem frommen Abte St. Hilarius zum zweiten Male und gab ihm die Weisung, das in Poitiers begonnene Werk seinen zwei Neffen zur Vollendung zu überlassen, selber aber mit einem Theile der gefundenen Reliquien nach Alamannien zu wandern, denn dort sei eine vom Rhein umflossene Insel das von Gott verordnete Ziel seiner apostolischen Reisen. Unter lautem Wehklagen der Bewohner von Poitiers verließ Fridolin die Stadt und erhielt zugleich vom Könige volle Gewalt, nach Gutdünken auf der fraglichen noch unbekannten Insel zu schalten. Fridolin kam zuerst an die Mosel und erbaute hier am Ufer des Flusses ein Hilariuskloster, dem er auch einige der mitgebrachten Reliquien des Heiligen überließ. Dieses Kloster, das nämliche, dessen Codex Balther benutzte, nennt derselbe Helera, juxta Musellae cujusdam fluvii litus situm. Schon Bruschius und die Bollandisten, neuerdings noch Mone (a. a. O.) und Rettberg (I, 514; II, 30) glaubten dieß Helera in dem jetzigen St. Avold im französischen Departement Mosel (zwischen Metz und Saargemünd), das früher Hilariacum hieß, wiedererkennen zu dürfen, und stießen sich nicht einmal sehr daran, daß St. Avold nicht an der Mosel, sondern an dem kleinen Flüßchen Roselle liegt. Mone stellte dabei die Hypothese auf, Balther habe Rusella geschrieben, und nur durch den Fehler eines Copisten sei Musella daraus geworden. Dieser Vermuthung Mone's trat auch Rettberg bei; auf eine andere Ortschaft dagegen machte 1845 Holzer (De proepiscopis Trevirensibus 38) aufmerksam. Einer der Trierer Weihbischöfe nämlich, Nicolaus von Arle, weihte im J. 1346 in der Kirche zu Elre drei neue Altäre, darunter den Hauptaltar zu Ehren des hl. Hilarius. Dieses Elre, jetzt Eller, liegt nun wirklich an der Mosel zwischen Cochem und Zell, und die dortige Kirche hat noch jetzt Namen und Reliquien von St. Hilarius. H. Leo, welcher bezweifelt, daß Fridolin auf seiner Reise nach Alamannien so weit nach Norden gekommen sei, sucht Helera am obern Laufe der Mosel und macht unter anderen Hilariuskirchen auf die alte Pfarrkirche St. Hilaire, zwei Stunden südlich von Toul am rechten Moselufer gelegen, aufmerksam. Von da zog Fridolin weiter in die Thäler der Vogesen, errichtete auch hier dem hl. Hilarius zu Ehren eine Kirche und eine gleiche in Straßburg. Vielleicht bezeichnet die Ortschaft Hellert nördlich von der Dagsburg die Stelle, wo Fridolin die Hilariuskirche in den Vogesen gründete. Von Straßburg richtete er weiter seinen Weg durch Burgund nach Rätien, um den Bischof von Chur zu besuchen. Auch hier blieb er so lange, bis er eine Hilariuskirche errichtet hatte, und fragte mitunter die Bewohner, ob ihnen keine vom Rheine völlig umflossene, bisher unbewohnte Insel bekannt sei. Als er keine sichere Antwort erhielt, irrte er lange unter Mühen und Beschwerden umher, bis er endlich an der Stelle der heutigen badischen Stadt Säckingen (zwischen Zurzach und Basel) fand, was er suchte. Die Bewohner der dortigen Rheinufer benutzten die Insel als Weideplatz für ihr Vieh. Als sie nun den fremden Mann auf der Insel umhergehen sahen — er forschte nämlich nach einem zum Kirchenbaue tauglichen Platz —, hielten sie ihn für einen Dieb, der ihren Heerden nachstelle, und jagten ihn unter Schlägen davon. Fridolin sah sich genöthigt, wieder zum fränkischen Könige zu gehen und ihn um Unterstützung zu bitten, und der König schenkte ihm die Insel durch eine Urkunde, welche jeden, der dem Missionar feindlich in den Weg trete, mit Todesstrafe bedrohte. Fridolin konnte sich nunmehr in ruhigen Besitz der Insel setzen, machte sie urbar, baute darauf eine Kirche zu Ehren des hl. Hilarius sammt einem Frauenkloster und wirkte viele Wunder. Namentlich wies er dem Rheine durch sein Gebet ein anderes Bett an. Ob schon von ihm selbst oder erst von einem seiner Nachfolger auch ein Mannskloster zu Säckingen gestiftet worden sei, ist zweifelhaft. Baltherus, selbst Mönch dieses Klosters, schweigt davon und berichtet statt dessen verschiedene Wunder, namentlich, daß Fridolin in Glarus einen Todten erweckt habe. Fridolin starb aber zu Säckingen am 6. März (das Jahr ist nirgends angegeben), weßhalb die Kirche noch jetzt sein Gedächtniß an diesem Tage feiert. — Fridolin ist der älteste Missionar Alamanniens (s. d. Art.), wenn unter dem König Chlodwig, der in seiner Biographie vorkommt, Chlodwig I., nicht aber Chlodwig II. zu verstehen ist. Bei Balther selbst findet sich darüber kein ganz sicheres Datum. Der gelehrte Abt Martin Gerbert behauptete (Hist. nigrae silvae, 1783, I, 24 sq.), es müsse an Chlodwig II. gedacht werden; die entgegenstehende Ansicht aber habe ich nach dem Vorgange Neugarts (Episcopatus Constant. I, 7—11) und Anderer in meiner Schrift über die Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland (248 ff.) zu vertheidigen gesucht. Die Hauptgründe dafür sind: 1. Säckingen gehörte zu Austrasien, über Austrasien aber regierte Chlodwig II. nur wenige Monate, vom August 656 bis Ende desselben Jahres, und unmöglich kann alles, was über König Chlodwig im Leben Fridolins erzählt wird, in diesen wenigen Monaten geschehen sein. 2. Wenn von König Chlodwig schlechthin die Rede ist, so ist immer die Präsumtion dafür, daß der berühmte Chlodwig I. gemeint sei, namentlich wenn ein Austrasier spricht, indem Chlodwig II. in Austrasien bald nach seinem Tode fast ganz vergessen war. 3. Die Bemerkung in der Schrift Balthers, am königlichen Hofe seien viele Heiden gewesen, paßt ganz gut auf die Zeit des ersten Chlodwig, aber nicht des zweiten, denn dieser regierte nach Dagobert d. Gr., unter dem doch die Christianisirung Frankens vollendet wurde. 4. Dagobert d. Gr. ließ einen Theil der Reliquien des hl. Hilarius von Poitiers nach St. Denys bringen (Gallia christ. II, 1141), also müssen

damals die Reliquien des Heiligen schon wieder aufgefunden gewesen sein; wäre aber Fridolin erst unter Chlodwig II. nach Poitiers gekommen, so wären zu Dagoberts d. Gr. Zeit die Reliquien des Hilarius noch verschüttet gewesen. — Die weit größere Wahrscheinlichkeit spricht darum für die Zeit des ersten Chlodwig, und da dieser erst im J. 507 Poitiers und dessen Umgegend den spanisch-westgotischen Königen entriß, so kann Fridolin nicht wohl vor dem Jahre 507 nach Poitiers gekommen sein. Chlodwig I. lebte von da an noch vier Jahre (gest. 511), und in diese Zeit wären nun die weiteren Reisen Fridolins und die Stiftung von Säckingen zu versetzen, wenn man nicht etwa annehmen will, Einiges von dem, was Baltherus erzählt, ohne im Weitern den Namen des Königs ausdrücklich zu nennen, habe unter Chlodwigs I. Söhnen stattgefunden. (Vgl. Hefele, Gesch. der Einführung des Christenthums im südwestl. Deutschland, Tübingen 1837; Lütolf, Die Glaubensboten der Schweiz vor St. Gallus, Luzern 1871, 267 ff.; Hermann Leo, Der hl. Fridolin, Freiburg 1886; Baring-Gould, Lives of the Saints, March 6, III, 91 sq.) [v. Hefele.]

Friedenskuß nennt man einen Kuß, welcher in der Liturgie zur Vermittlung des Friedens Christi und zur Bethätigung der versöhnlichen Bruderliebe oder des Friedens mit den Brüdern ertheilt wird. Da schon die Apostel in ihren Briefen die Gläubigen aufforderten, zum Zeichen, daß sie als Brüder in Christo mit übernatürlicher (Röm. 15, 5) und darum heiliger Liebe sich lieben, in der gottesdienstlichen Versammlung sich den „Kuß der Liebe“ (gr. 1 Petr. 5, 14), den „heiligen Kuß“ (1 Cor. 16, 20) zu ertheilen, so ist leicht erklärlich, warum seit ältester Zeit bei der eucharistischen Feier als dem eigentlichen Gottesdienst der Christen sowohl im Orient als im Occident das φίλημα ἅγιον, dem die feierliche Anwünschung des Friedens (εἰρήνη πᾶσι — pax Domini sit semper vobiscum) vorausgeht, seinen Platz hat. Dieser ist nicht überall der nämliche. Wo der Friedenskuß dem Offertorium unmittelbar vorausgeht (Justin. Apol. I, c. 65; Const. Apost. 8, 11) oder gleich auf dasselbe folgt (Liturg. der hll. Jacob., Marc., Basil., Chrysost., Mozarab. und Gallican.), ist er zunächst Bethätigung versöhnlicher Bruderliebe zu dem speciellen Zweck, ein wahrhaft gottgefälliges Opfer im engsten Zusammenschluß mit den Brüdern und deren gottmenschlichem Haupte darbringen zu können. Die Bedeutung des Kusses in seiner Verbindung mit der Oblation hat Cyrill von Jerusalem im Auge, wenn er sagt: „Der Kuß ist ein Zeichen, daß die Seelen innigst miteinander vereinigt (vermischt) sind und alle Erinnerung an erlittenes Unrecht aus sich verbannen. Deßwegen sagte Christus: Wenn du deine Gabe auf den Altar legst und dort dich erinnerst, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so laß deine Gabe auf dem Altare und gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und dann komm herzu und opfere deine Gabe (Matth. 5, 23. 24). Es ist also der Kuß eine Aussöhnung und deßwegen heilig“ (Catech. 5, 3).

In der römischen Kirche wurde das osculum sanctum seit ältester Zeit erst nach dem Opfergebet (bis zum Ende des Canons), als dessen Besiegelung man es betrachtete (Tertull., De orat. 18; Innoc. I. ad Decent. c. 1), kurz vor der Communion ertheilt. Es sollte auf deren würdigen Empfang als Bethätigung der Allen und Alles verzeihenden Bruderliebe, aber auch als gnadenvermittelnder Act vorbereiten; congrue Pax datur ante communionem, quia judicium sibi manducat et bibit, quicunque non prius fratri suo repacificatus communicare praesumserit (Microlog. c. 18). Den Namen Pax führt dieser „heilige Kuß“ schon bei Tertullian (l. c.) und Innocenz I. (l. c.), sodann in der gesammten liturgischen Literatur des Mittelalters, und zwar ohne Zweifel aus dem doppelten Grunde, weil er Sinnbild und Bethätigung der versöhnlichen, friedestiftenden Bruderliebe ist, und weil er im Abendlande stets auch als Medium zur Vermittlung des Friedens Christi, d. i. der friedestiftenden Gnade Christi an den Empfänger galt, welcher durch solche aus dem Schatz des gegenwärtigen Opfers stammende und durch den heiligen Kuß vermittelte Gnade zu versöhnlicher Bruderliebe gestimmt und überhaupt für die Communion würdig gemacht werden sollte. Darum geht nach römischem Brauch der Pax vom Opferpriester aus, welcher ihn, den Altar resp. das Corporale küssend, vom Altare nimmt und dem Diacon und event. dem Presbyter assistens (welche wohl auch den Altar, aber außerhalb des Corporale, küssen) und durch diese dem Clerus und dem Volke gibt. Früherhin küßte der Celebrans vor Ertheilung des Friedenskusses die heilige Hostie selber oder den Kelch mit dem heiligsten Blute und sprach: Pax Christi et ecclesiae abundet in cordibus nostris; habete vinculum pacis et charitatis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Christi. Hiernach ist der Friedenskuß eine Art Sacramentale; als Spender desselben erscheint der Celebrans, dessen Pax tecum durch die ganze Versammlung getragen und von jedem Empfänger des Osculums mit Et cum spiritu tuo beantwortet wird. Weil der Ueberbringer des vom Altare ausgehenden Pax Träger des Friedens Christi, d. i. der Gnade Christi ist, muß vor ihm der Empfänger, und sei er die höchstgestellte Person, vorschriftsgemäß sich verneigen, während der Ueberbringer sich vor dem Empfänger durchaus nicht verneigen darf, ehe er den Pax ihm gegeben (Cerim. episcop. 1, 24, n. 5. 11), eine Vorschrift, die sich nicht hinreichend erklären ließe, wenn der Friedenskuß ausschließlich symbolische Handlung wäre und lediglich ausdrücken wollte, der Ertheiler des Friedenskusses sei demjenigen, welchen er küßt, und allen übrigen in ihm repräsentirten Gläubigen in versöhnlicher,

brüderlicher Christenliebe zugethan und insofern würdig, die Communion, das Sacramentum unitatis (1 Cor. 10, 17) et pacis, zu empfangen. — Weil die Ertheilung des Friedenskusses ein solenner, herzerfreuender Act ist, unterbleibt sie (vgl. schon Tertull. De orat. 18) mit dem zugehörigen Friedensgebet an den drei Tagen, an welchen die Kirche in Buße und strengem Fasten über die Wegnahme ihres Bräutigams trauert (Matth. 9, 15), nämlich am Gründonnerstag, Charfreitag und Charsamstag, deßgleichen in den Requiemsmessen, in welchen es die Kirche ohnehin mehr auf Zuwendung der Opfergnade an die Todten als an die Lebenden abgesehen hat.

Von Alters her und noch im 13. Jahrhundert gaben sich die Gläubigen, nach Geschlechtern getrennt, den Pax mittels eigentlichen Kusses auf den Mund. Zuerst scheint in England bei Ertheilung des Pax an die Laien statt des Osculums die Darreichung des (in der Privatmesse vom Celebrans selber, im gewöhnlichen Hochamt vom Diacon, im Pontificalamt vom Presbyter assistens unter Aussprechung des Pax tecum vorerst geküßten) Instrumentum pacis eingeführt worden zu sein, das auch Pacificale oder Osculatorium heißt; es ist ein mit Handhabe versehenes Kußtäfelchen aus Gold, Silber oder einem andern edlen Stoff mit dem Bildniß des Gekreuzigten, der Gottesmutter, des Kirchenpatrons oder eines andern Heiligen, häufig mit eingefügten Reliquien. Zu gleicher Zeit, wo unter den Laien die Ertheilung des Pax mittels des Friedensinstrumentes in Aufnahme kam, scheint unter den Clerikern die noch jetzt übliche Ertheilung per amplexum (sinistris genis sibi invicem appropinquantibus) statt des eigentlichen Osculums eingeführt worden zu sein. Trotz wiederholter Mahnungen seitens der Kirche und selbst des Kaisers (vgl. Hartzheim, Conc. Germ. VI, 756. VII, 8) kam unter den Laien nach und nach auch die Ertheilung des Pax mittels des Instrumentum pacis fast gänzlich in Wegfall, was in Anbetracht der hohen Bedeutung des Friedenskusses als beklagenswerth erscheint; nur hohen fürstlichen und magistratischen Personen männlichen Geschlechtes (C. R. 24. Nov. 1685) wird im Hochamt das Instrumentum pacis noch gereicht (Cerim. Ep. 1, 24, 6; vgl. des Näheren meinen einschlägigen Artikel im Augsburger Pastoralblatt, Jahrg. 1863, 267 ff.).

Ausdruck herzlicher Vaterliebe gegen die neugeweihten Priester und in gewissem Sinn Friedenskuß ist auch das Osculum, welches der Bischof gegen den Schluß der Priesterweihe hin den Neuordinirten ertheilt, die ihm soeben als ihrem Vater in Christo Gehorsam gelobt haben. Auch das Pax tecum nach der Chrismation bei der Taufe und bei der Firmung ist ein Rest des Friedenskusses, welcher in alter Zeit den Neophyten nach der Taufe und der mit ihr verbundenen Firmung ertheilt wurde. [Thalhofer.]

Friedrich (Fredericus), der hl., Bischof von Utrecht, war aller Wahrscheinlichkeit nach der Sohn eines friesischen Edelmannes und wurde zu Sexbierum bei Franeker Ende des 8. Jahrhunderts geboren. Er studirte an der berühmten Schule zu Utrecht unter der besondern Leitung Bischof Rixfrids. Bald trat er selbständig als Lehrer auf (multos catechizavit) und erhielt später die Priesterweihe. Nach Rixfrids Tode wurde er von der Geistlichkeit und dem Utrechter Volke zu dessen Nachfolger erwählt. Ludwig der Fromme überreichte ihm (offenbar zu Nymwegen) den Hirtenstab (baculum tradidit pastoralem) vor dem Jahre 828.

Friedrichs Leben war mildthätigen Werken gewidmet. Er bereiste alle Gegenden seines Bisthums, predigte allerwärts, gründete mehrere Kirchen und bekämpfte gewisse Ketzer, welche von den Biographen als „Arianer" bezeichnet werden. Auch in politischen Angelegenheiten spielte er eine Rolle, eiferte für die Einheit des Reiches und arbeitete einer Vermählung Ludwigs mit Judith entgegen. Bekannt ist das freundschaftliche Verhältniß, in welchem er zu Rabanus Maurus stand. Letzterer widmete ihm einige seiner Werke und verfaßte ihm zu Ehren einen Lobgesang. Trotz Friedrichs hoher Eigenschaften wollten die vorhandenen Häretiker sich jedoch (z. B. auf der Insel Walcheren) nicht von ihm unterrichten und bekehren lassen. Erst beim Auftreten des Utrechter Canonicus Odulf, aus Oirschot (Provinz Nord-Brabant) gebürtig, eines Mannes von energischem und unabhängigem Charakter, wurde die Häresie dort überwunden. Friedrich verlor um 838 nach der heiligen Messe am Fuße des Altars durch Meuchelmörder das Leben. Sein ältester Biograph (etwa aus dem 13. oder 14. Jahrhundert), der nach älteren, von einem Feinde jener Judith herrührenden Aufzeichnungen arbeitet, schreibt die Greuelthat Judiths Anhängern zu; Andere dagegen (Baillet u. s. w.) bezeichnen die Bewohner Walcherens als die Anstifter des Mordes. Bischof Friedrichs Grabinschriften (wohl von späterer Hand) in der Krypta der St. Salvatorskirche zu Utrecht lauten merkwürdiger Weise also:

Hoc tegitur sacrum Frederici marmore corpus,
Martyris egregii, Praesulis atque pii.
Et pius Albricus (Alfricus?) cubat hic, magnusque Ludgerus,
Compluresque alii; tu modo flecte genu.
Dixerit haud facile quisquam tibi, corpora Divûm
Quot locus hic habeat, tu modo flecte genu.

Weiter noch:

Vestes cur sacras male polluis, impie custos,
Quos pia Divinis plebs dicat officiis?
Nostra quid obscoeno foedat tua crapula rictu?
Justa venit factis ultio digna tuis.

Friedrich wurde später in die Liturgie des Bisthums aufgenommen und am 18. Juli als Heiliger verehrt. (Vgl. Boll. Julii IV, 460 sq.; Mabillon, Acta SS. Saec. IV, 2, 590; Batavia sacra 497 sq.; den Lobgesang und die Grabschriften s. bei van Heussen, Hist. episc. Ultr., Lugd. Bat. 1719, 7; Matthaeus, Fundat. eccl., Lugd. Bat. 1703, 65.) [P. Alberdingk Thijm.]

Friedrich I. (Barbarossa), römischer Kaiser, erst Herzog von Schwaben als Friedrich III., geb. um 1123, Sohn des Herzogs Friedrich II. von Schwaben, des Bruders von König Konrad III., ein Staufe, durch seine bayrische Mutter Judith den Welfen verwandt, ward von Seiten der deutschen Fürsten unter der Voraussetzung zum deutschen König erwählt, er werde wegen seiner doppelten Verwandtschaft den Zwiespalt der Hohenstaufen und der Welfen schlichten und die unter Konrad III. gesunkene Herrlichkeit des Reiches wieder erheben. Beides geschah unter Friedrich I., und hätte er, nachdem dieses erreicht war, in die Bahnen der früheren großen Kaiser einzulenken verstanden, so hätte es nach Karl d. Gr. keinen erhabenern Fürsten gegeben als ihn. Kaum hatte er zu Aachen (März 1152) die deutsche Königskrone erlangt, so kettete er auch schon Dänemark, welches König Sueno von ihm als Lehen empfangen mußte, durch neue Bande an das Reich und begann dann den Römerzug. Nicht ohne Kämpfe mit den Lombarden empfing er in Pavia die lombardische Krone als Vorbedingung zur römisch-deutschen Kaiserkrone. Als die Römer, noch trunken von Arnold von Brescia's demagogischen Grundsätzen, ihn aufforderten, sich an die Spitze der republikanischen Bewegung zu stellen, verwarf Friedrich, welcher in Sutri nur mit Mühe dahin zu bringen war, nach alter Kaisersitte dem Papst Hadrian IV. den Stegreif zu halten, alle Bedingungen der Aufrührer und lieferte Arnold von Brescia den Cardinälen aus, worauf der Papst den Mazzini des 12. Jahrhunderts durch den Präfecten von Rom aufhängen und dann verbrennen ließ (s. d. Art. Arnold von Brescia). Friedrich empfing hierauf die Kaiserkrone (18. Juni 1155); als die Römer einen Angriff auf Kaiser und Papst wagten, wurden sie zurückgeschlagen, und so ward des Kaisers altes Recht und alte Hoheit ohne irgend eine Capitulation mit den aufkeimenden freien Ideen des Jahrhunderts durch Gewalt behauptet. Nach seiner Heimkunft verlieh der Kaiser Heinrich dem Löwen das Herzogthum Bayern, aber ohne Oesterreich; letzteres ward für die durch Bande des Blutes mit Friedrich verbundenen Babenberger in ein besonderes Herzogthum umgewandelt, was zu den nachhaltigsten und wichtigsten Veränderungen in Oberdeutschland führte (1156). Schon vor dem Römerzuge waren wegen der im Calixtinischen Concordate (s. d. Art. Concordate) bestimmten Freiheiten der Bischofswahlen Streitigkeiten ausgebrochen, welche deutlich verrathen hatten, Friedrich, von einer absolutistischen Camarilla umgeben, wolle kein anderes Recht anerkennen, als das, welches ihm beliebe. Die Streitigkeiten häuften sich, als Papst Hadrian den Normannen Wilhelm von Sicilien vom Banne gelöst und mit Sicilien, Apulien und Capua belehnt hatte. Jetzt wurde der Ausdruck Hadrians, er hätte sich gefreut, wenn er Friedrich noch andere Wohlthaten (beneficia) als die Kaiserkrone hätte ertheilen können, von Friedrich wie bei den Haaren herbeigezogen, um dadurch zu beweisen, mit welch' unerträglicher Anmaßung der Papst das Kaiserthum zum „Lehen" des römischen Stuhles herabwürdigen wolle. Nur die Nachgiebigkeit Hadrians verhinderte einen offenen Bruch. Friedrich, welcher die Könige der Erde auf dem Reichstage zu Besançon nur wie die Vorsteher der Provinzen seines Reiches zu sich geladen hatte und von dem Kaiserthum, dessen Krone er trug, nicht minder ausschweifende Ideen hatte, als die Römer von ihrem welthistorischen Berufe, beschloß, wegen der Klagen lombardischer Städte gegen Mailand zum zweiten Male nach Italien zu ziehen. Mailand wurde zur Capitulation gezwungen, und nun ward am Ufer des Po der große Roncalische Reichstag gehalten, auf welchem das alte römische Kaiserrecht (quod principi placuit, legis habet vigorem) als Alle bindendes Gesetz erklärt wurde. Der Kaiser vindicirte sich das Recht zur Einsetzung der städtischen Obrigkeiten, erweiterte den Begriff der Regalien in's Unendliche, erklärte alle Veräußerungen und Verpfändungen von Lehen ohne Bewilligung des Lehensherrn für ungültig, bestimmte endlich alle Selbsthilfe für abgethan und den kaiserlichen Richter für die Quelle des Rechts. War das erste eine natürliche Reaction gegen eine maßlose Ueberhebung der städtischen Gewalten, und erschien die kaiserliche Gerichtsbarkeit in vieler Hinsicht als eine Wohlthat, so beeinträchtigten die adoptirten Grundsätze des alten römischen Kaiserrechtes alle Nationalfreiheit, und die Erklärung über Regalien und Lehensrechte griff in die Rechte der Lombarden wie der Kirche ein. Mit letzterer ward ein Kampf unausbleiblich, als Friedrich im Geiste der auf den Roncalischen Feldern ausgesprochenen Grundsätze und willkürlicher Verletzung des Calixtinischen Vertrags das Mathildische Erbe sich vindicirte und damit den Herzog Welf belehnte. Ehe es jedoch zu einem Kampfe kam, starb Hadrian IV. (1159). Wie die Lage der Dinge damals war, sollte Alles eher geschehen, als ein neuer Kampf zwischen dem Sacerdotium und Imperium ausbrechen. Das Priesterthum hatte genug zu thun, wenn es sich im Geiste des hl. Bernhard reformirte, welcher in der kurz vor seinem Tode erschienenen Schrift über die Betrachtung die Grundzüge einer solchen entworfen und sie gleichsam als sein Vermächtniß allen Bessergesinnten hinterlassen hatte. Es genügte nicht, Arnold von Brescia zu verbrennen; man mußte auch durch freiwillige Zu-

rückführung des Lebens und der Sitte auf das Maß apostolischer Zeiten dafür sorgen, daß er nicht gleich dem zerstückelten Osiris wieder erstehe, um in Tausenden von Gliedern fortzuleben. Der Kaiser aber hatte genug zu thun, wenn er nach alter Kaisersitte den Krieg mit den ungläubigen Barbaren führte, die alle Civilisation verschmähten und die Ausbreitung des Kaiserreichs mit der Ausbreitung des Christenthums identificirten, wenn er den Fortschritten der Byzantiner gegen den Occident durch Anknüpfung Ungarns an das Kaiserreich, durch Unterstützung der Normannen in Unteritalien Grenzen setzte, und wenn er im Innern kein Unrecht duldete, und besonders, wenn er die Kraft des Reiches zur Bekämpfung der Saracenen verwandte; denn das Oberhaupt derselben, Saladin, vereinigte gerade damals Aegypten mit Syrien und faßte den von nun an nicht mehr aufgegebenen Plan orientalischer Eroberer, den Krieg nach dem in innere Streitigkeiten zerfallenen Occident zu tragen.

Der Kampf mit der Kirche, welchen von nun an die Hohenstaufen zu ihrer Lebensaufgabe machten, wirkte allen Bedürfnissen des christlichen Erdkreises geradezu entgegen. Erst wurde durch die Umtriebe des kaiserlichen Wahlcommissars, Otto Graf von Wittelsbach, eine zwiespaltige Papstwahl hervorgerufen (1159); dann vindicirte sich Friedrich das Recht, über die beiden Competenten, Alexander III. und Victor IV., zu befinden, entschied aber selbst, ehe sein Hoftag von Pavia nur zusammengekommen war, für letztern und suchte nun seine Creatur der gesammten Christenheit als Papst aufzubringen. Gerade dadurch aber wurde der kirchliche Streit allgemein, während in Italien sich die Lombarden als Vertheidiger des Papstes aufwarfen, im Westen von Europa Alexander allmälig und besonders seit der großen Synode von Tours (1163) als rechtmäßig anerkannt, der Kaiser für einen Tyrannen oder Verfolger angesehen wurde. Aber auch Deutschland spaltete sich, und aller Verfolgungen ungeachtet hielten der Wittelsbacher Konrad, Erzbischof von Mainz, und die Salzburger Erzbischöfe Eberhard und Konrad an Alexander III. fest. Allein der Kaiser schlug mit siegender Faust jeden Widerstand nieder. Erst wurde Mailand auf's Neue belagert; Friedrich zwang es (März 1162) zur Uebergabe und zerstörte diesen Hort der Bürgerfreiheit. Die übrigen Städte unterwarfen sich; Pisa und Genua traten in Hoffnung auf den Erwerb von Besitzungen in Unteritalien mit ihm in näheres Bündniß; von der Ostsee bis zum Tiber gehorchte Alles dem kaiserlichen Willen, und wer es nicht that, war zur Flucht genöthigt — als, von den Pisanern verfolgt, von König Wilhelm unterstützt, Papst Alexander 1165 nach Rom zurückkehrte, Pisa und Genua sich um Sardinien entzweiten, der Kampf in Italien auf's Neue ausbrach. Aber auch dießmal war das deutsche Heer (furor teutonicus) unwiderstehlich. Die Römer, obwohl zwanzigmal stärker als die Deutschen, wurden am 30. Mai 1167 vor Rom auf's Haupt geschlagen und unterwarfen sich, Alexander flüchtete nach Benevent, und Friedrich setzte nun den Gegenpapst Paschalis III. in Rom ein. Dieser erhob, um sich den Deutschen dankbar zu beweisen, vielleicht nicht ohne geheime Anspielung auf Friedrich I., Karl den Großen in die Zahl der Heiligen. Schauderhaft hatten die Deutschen in und vor Rom gewüthet; der eigene Neffe des Kaisers, Konrads III. Sohn, Friedrich von Rotenburg, hatte, was kaum Saracenen gethan, Feuer im Sanctissimum des katholischen Erdkreises, in der St. Peterskirche, angelegt. Jetzt erreichte die übermüthigen Schaaren, welche in den ungesunden Niederungen der Neronischen Felder lagerten, das Gottesgericht, und die eisernen Männer, die niemandem den Sieg gönnten, mähte die Pest nieder. In dem Rücken des Kaisers erstand Mailand aus der Asche; schon im April 1167 war im Kloster Pontida von Cremona, Bergamo, Brescia, Mantua, Ferrara der lombardische Bund geschlossen worden; der Kaiser mußte alle Pläne auf die Unterwerfung Siciliens aufgeben, und nur mit Mühe kamen er und der Rest seines Heeres nach Pavia. Hier ächtete er die Lombarden (21. Sept.), bewirkte aber damit nur die Verstärkung des Bundes und den Schwur der Einwohner, nichts zu zahlen noch zu leisten, als was von Heinrich IV. bis zu Friedrichs Thronbesteigung gezahlt und geleistet worden war. Nur indem Friedrich die lombardischen Geiseln unterwegs stationsweise ermorden ließ, entkam er 1168 nach Deutschland. Jetzt lag die Entscheidung in Papst Alexanders Händen. Im Norden gründeten die Lombarden das feste Alessandria, das Friedrich, nachdem er bis 1174 in Deutschland geblieben, auf dem vierten italischen Zuge vergeblich belagerte. Andererseits bot der byzantinische Kaiser Manuel die Macht seines Reiches an, falls Alexander die Krone, wie Leo III. sie von den Griechen auf die Franken, Johann XII. sie auf die Sachsen übertragen, auf sein Haupt setze. Alexander war edelmüthig und weise genug, wegen eines Kaisers nicht das Geschick des Abendlandes zu verrücken, und lehnte das Anerbieten ab. Unterdessen rüstete Friedrich zum neuen Zuge; aber Heinrich der Löwe, welcher während Friedrichs Verfolgung des Papstes in Niederdeutschland auf slavischem Grund und Boden die Grundlagen eines neuen Königreichs gelegt hatte, verweigerte dem Kaiser jetzt wie später alle Hilfe. Schon mußte der Kaiser nach der vergeblichen Belagerung von Alessandria auf Friedensunterhandlungen denken, aber sein Beharren auf den Beschlüssen des Roncalischen Reichstages machte jeden Frieden unmöglich. Der Kaiser zog neue Verstärkungen an sich, wurde aber, ehe er sich mit Christian von Mainz und den Pavesanen vereinigt, in ein Gefecht (bei Legnano, 29. Mai 1176) verwickelt und gänzlich geschlagen; er selbst entrann mit Mühe nach Pavia.

Diese Niederlage bildet den zweiten, die Eroberung von Jerusalem durch Sultan Saladin den dritten Abschnitt in Friedrichs Leben. Noch suchte Friedrich die Aufnahme Alexanders in Venedig zu hindern, um dadurch Herr der Friedensbedingungen zu werden; als dieser Plan mißlang, blieb ihm nichts Anderes übrig, als selbst nach Venedig zu kommen, sich dem Papste zu Füßen zu werfen und von ihm mit dem Friedenskusse die Befreiung vom Kirchenbanne zu erhalten. Am 24. Juni 1177 fand die Aussöhnung statt, am 1. August ward der Friede mit der Kirche, ein 15jähriger Waffenstillstand mit König Wilhelm von Sicilien und ein sechsjähriger mit den Lombarden geschlossen. Der Gegenpapst wurde aufgegeben, die vom Kaiser eingesetzten Bischöfe wurden vom Papst bestätigt, und Alexander feierte nun den Triumph seiner Ausdauer, Mäßigung und Frömmigkeit. Nach Deutschland heimgekehrt, wandte sich der Kaiser gegen Heinrich den Löwen und hob durch dessen Achtserklärung und Vertreibung nun selbst den Grund dazu auf, daß er 1156 mit dem Titel eines Vaters des Vaterlandes geziert worden war. Er übergab 1180 das verkleinerte Bayern dem Grafen Otto von Wittelsbach, Sachsen Bernhard, dem Sohne Albrechts des Bären, die Herzogthümer Westfalen und Engern dem Erzbischofe von Köln; die sächsischen Markgrafen von Brandenburg, Meissen, Lausitz erhielten herzogliche Rechte. Schon früher hatte der Bischof von Würzburg über den Theil von Franken, den seine Diöcese umfaßte, ebenfalls herzogliche Rechte erhalten; den andern Theil von Franken trat Friedrich zur Hälfte seinem Bruder, dem Pfalzgrafen Konrad, ab, zur Hälfte behielt er ihn selbst, bis er damit 1184 seinen Sohn Konrad belehnte. Schwaben, das 1167 heimgefallen war, erhielt erst sein Sohn Friedrich, dann der 1196 verstorbene Konrad; Otto wurde Freigraf (Pfalzgraf) von Burgund und Reichsverweser von Arelat. Die welfischen Besitzungen in Schwaben waren gleichfalls an das hohenstaufische Haus gefallen. Der älteste von Friedrichs Söhnen, Heinrich, bereits 1169 als deutscher, 1185 als lombardischer König gekrönt, erlangte durch die Hand Constantia's, der Tochter des Königs Roger von Sicilien, die Anwartschaft auf dieses Reich, damit auf Gesammtitalien. Die deutsche Krone war bereits so viel als erblich, da kein fürstliches Haus dem hohenstaufischen gleich kam, und alle, die von einer gewissen Bedeutung waren, diesem ihre Macht verdankten. So war der Zustand Deutschlands in wenigen Jahren von Grund aus verändert. Die alten großen Nationalherzogthümer hatten aufgehört; überall saßen den Hohenstaufen zugewandte Fürsten; Friedrich konnte es zuletzt wagen, dem alten Welfen Heinrich die Rückkehr nach Deutschland zu gestatten, um den Stamm in seinen kleinen Erbfürstenthümern aussterben zu lassen. Mit den italischen Städten schloß er den Konstanzer Frieden 1183 ab, der die Prätensionen des Roncalischen Reichstages aufhob und den Städten die Autonomie bis auf bestimmte kaiserliche Hoheitsrechte gab; von dieser Seite war also nichts weiter zu besorgen. Als nun die Römer Alexanders Nachfolger Lucius III. vertrieben, war in Kurzem das Ansehen des Kaisers auch auf dieser Seite wieder so weit hergestellt, daß er die Zurückgabe der Mathildischen Güter verweigerte. Er sperrte die Alpenpässe, damit keine kirchlichen Censuren nach Deutschland kämen, und selbst die deutschen Bischöfe erklärten sich auf dem Tage von Gelnhausen für ihn. Friedrich stand bereits 1184 bei dem berühmten Reichstage in Mainz auf einer Höhe von Macht und Herrlichkeit, über der das Andenken an Legnano und Venedig schnell erlosch. Des Kaisers Blick wandte sich nun immer mehr Italien, dem Sitze der Weltmacht, zu. Schon ließ er durch seinen Sohn Heinrich den Kirchenstaat verwüsten, und nur mit Mühe war Urban III. davon abzubringen, daß er auf's Neue den Bann über den Kaiser aussprach. Unter diesen Verhältnissen kam die Nachricht von der Eroberung Jerusalems durch die Saracenen in's Abendland und erfüllte zumal die Deutschen mit Scham und Reue. Es war der Sturmwind, der das schöne Fest zu Mainz (1184) trübte, und der alle ehrgeizigen Pläne des Kaisers untereinander warf. „Eine wunderbare und seit Jahrhunderten unerhörte Bewegung ergriff jetzt die Deutschen. Friedrich, welcher fühlen mochte, was er gut zu machen habe, bezeichnete sich mit dem Kreuze, Tausende und abermal Tausende folgten ihm 1189 zum dritten großen Kreuzzug, welcher mit so ungeheuren Anstrengungen begann und so kleine Resultate ergab. Als er wohl an der Spitze von 100 000 kriegsfähigen Männern Asien betrat, rief der kriegsmuthige Kaiser aus: „Liebe Brüder, seid getrost und voll Vertrauen, das ganze Land ist in unsern Händen." So schien es auch. Der große Sieg bei Iconium, in welchem der Kaiser persönlich den Ausschlag gab, eröffnete die Straße nach Syrien, während die Könige von Frankreich und England vor Ptolemais zogen. Furcht und Staunen preßte die Haltung der Deutschen den Moslemin ab, ihre Strenge, ihr Ernst, ihre Trauer um Jerusalem. Das Günstigste ließ sich erwarten. Da ertrank der Kaiser im Kalykadnus, als er, der natürlichen Wallung des Blutes folgend, schnell über den Fluß zu kommen suchte (10. Juni 1190). Gleich dem großen Heerführer der Israeliten sollte er das heilige Land nicht betreten; unglücklicher als dieser, hat er es nicht einmal erblickt. Auch der Heldentod war ihm nicht vergönnt. Gegenwart und Nachwelt erblickten darin (nach Villani) ein Gottesgericht, die Bestrafung wegen Verfolgung der Kirche, welche in alten wie in neuen Zeiten noch Keinem ein gutes Ende gebracht hat. (Vgl. H. Prutz, K. Friedrich I., 3 Bde., Danzig 1871—1874; Peters, Zur Geschichte des Friedens von Venedig, Hannover 1879; W. Ribbeck, Friedrich I. und die römische Curie 1157—1159, Leipzig 1881;

K. Fischer, Gesch. des Kreuzzuges Friedrichs I., Leipzig 1870.) [v. Höfler.]

Friedrich II., römischer Kaiser, war geboren den 26. December 1194 zu Jesi in der Mark Ancona, wurde bereits 1196 zum deutschen König gewählt und ward im Frühjahr 1198 zum König von Sicilien gekrönt. Da er aber noch nicht drei Jahre zählte, als sein Vater Heinrich VI. starb (28. Sept. 1197), entging ihm zunächst die deutsche Krone. Bei dem baldigen Tode seiner Mutter Constanze (27. Nov. 1198) drohte ihm sogar deren Erbe, das Königreich beider Sicilien, verloren zu gehen, da Markwald von Anweiler auf Grund eines angeblichen Testamentes Heinrichs VI. nicht bloß die Vormundschaft über den jungen König beanspruchte, sondern unter dem Vorgeben, Friedrich sei ein unterschobenes Kind, sogar selbst nach der Krone trachtete. Doch gelang es Innocenz III., der von der Kaiserin Constanze bei ihrem Tode zum Vormund ihres Sohnes und zum Reichsverweser für Sicilien erwählt war, seinem Schützling die Krone zu erhalten. Als der Welfe Otto IV. durch sein eidbrüchiges Verhalten nach der Kaiserkrönung (1209) sofort Excommunication und Absetzung sich zuzog, fiel Friedrich auch die deutsche Krone zu. Im Frühjahr 1212 segelte er von Palermo ab, und im Sommer 1215 wurde er zu Aachen gekrönt, nachdem die Machtstellung seines Gegners in der Schlacht bei Bouvines 1214 den Todesstoß erhalten hatte. Innocenz III. billigte das Geschehene. Auf der andern Seite aber war er bemüht, eine Verbindung der kaiserlichen mit der sicilischen Krone zu verhindern, da durch dieselbe der Kirchenstaat ringsum von Einer Macht umschlossen worden wäre. Nachdem schon früher in dieser Richtung Zusagen gemacht worden waren, versprach Friedrich am 1. Juli 1216 auf's Neue, nach Erlangung der Kaiserkrone seinem Sohn Heinrich, bezw. bis zu dessen Mündigkeit den vom Papste zu bestellenden Verwaltern die Regierung Siciliens zu übergeben, „damit man nicht daraus, daß er zugleich das Kaiserreich und das Königreich inne habe, schließe, das letztere habe irgend eine Union mit dem erstern, weil aus solcher sowohl dem apostolischen Stuhl als auch seinen eigenen Erben Nachtheil entstehen könne". Damit sollte offenbar jede Verbindung der beiden Kronen ausgeschlossen sein. Trotzdem betrieb Friedrich die Wahl seines bereits zum König von Sicilien gekrönten Sohnes Heinrich zum deutschen König; im Frühjahr 1220 wurde die Wahl in der That durchgesetzt, und wenn diese Vereinigung der beiden Kronen dem Buchstaben des Vertrages vom Jahre 1216 an sich nicht widersprach, da sie hier ausdrücklich nur in Bezug auf Friedrich untersagt war, so zeigte er durch sein weiteres Verhalten, daß er sich eben so wenig an den Buchstaben wie an den Geist seines Versprechens halten wollte. Denn sofort betrieb er seine eigene Anerkennung als König von Sicilien, und bei seiner Kaiserkrönung im Herbst 1220 gab Honorius III. seinem Drängen nach. Nachdem die Personalunion für den Sohn erreicht war, war die Angelegenheit ziemlich bedeutungslos, und der Papst mochte hoffen, den Kaiser in einer andern Sache um so bereitwilliger zu finden. Friedrich brachte wirklich fast den ganzen folgenden Theil seines Lebens in Italien zu, während er seinem Sohne Deutschland überließ. Nur 1235—1237 erscheint er noch einmal in diesem Lande. Er zog zum zweiten Mal über die Alpen, um den Sohn, der in den letzten Jahren die Fahne der Empörung gegen den Vater aufgepflanzt, der Herrschaft zu entsetzen, die er ihm vertragswidrig verschafft hatte, und (1237) seinen zweiten Sohn, Konrad, zum deutschen König wählen zu lassen. Heinrich starb 1242 im Gefängniß zu Martorano in Unteritalien.

Als Friedrich 1215 in Aachen zum König gekrönt wurde, nahm er in jugendlicher Begeisterung das Kreuz, und dieser Schritt hatte für ihn, da er die Erfüllung seiner Pflicht in ungebührlicher Weise verzögerte, den ersten größern Conflict mit dem römischen Stuhl zur Folge. Das Gelübde heischte bei der Lage der Dinge im Orient baldige Lösung, und wiederholt wurde er von dem apostolischen Stuhl eindringlich an seine Pflicht erinnert, besonders als die Festung Damiette in Aegypten zwei Jahre nach ihrer Eroberung wegen Mangels an kräftiger Unterstützung aus dem Abendland und in Folge des ungestümen Vordringens des päpstlichen Legaten Pelagius 1221 den Christen wieder verloren ging. Friedrich machte neue Zusagen. Im Frühjahr 1222 traf er mit Papst Honorius III. zu Veroli, im folgenden Jahr zu Ferentino zusammen. Bei diesen Zusammenkünften versprach er, den Kreuzzug in zwei Jahren zu veranstalten, und verlobte sich mit Isabella von Brienne, der Tochter und Erbin des Königs Johann von Jerusalem, den er bald darauf zwang, ihm den Titel eines Königs von Jerusalem abzutreten. Der Termin wurde aber so wenig eingehalten wie die früheren. Friedrich glaubte sich noch allzusehr durch die Angelegenheit des Königreiches Sicilien in Anspruch genommen, wo er seit seiner Kaiserkrönung vor Allem seine Herrschaft fest begründen wollte. Die Kreuzpredigt hatte in der anberaumten Zeit nicht den gewünschten Erfolg. Honorius III. würdigte die Gründe des Kaisers und bewilligte ihm im Vertrag von S. Germano (1225) noch einmal eine Frist von zwei Jahren. Damit sollte aber das Maß seiner Nachgiebigkeit erschöpft sein, und bei etwa noch längerem Zögern der Bann als Strafe eintreten. Der Kreuzzug kam wirklich auch an dem neuen Termine nicht zur Ausführung. Wohl sammelte sich im Sommer 1227 ein beträchtliches Heer zu Brindisi. Da aber die für die Menge erforderlichen Fahrzeuge nicht in hinreichender Anzahl bereit waren und die Abfahrt sich verzögerte, brach bei der Sonnenhitze Italiens und aus anderen Ursachen in dem Heere eine Seuche aus. Tausende erlagen der Krankheit,

Andere traten den Rückweg an. Friedrich selbst stieg wegen Krankheit nach dreitägiger Seefahrt bei Otranto wieder an's Land, und auf die Nachricht von seinem Ausbleiben kehrten auch die 40000 Pilger, welche unter Führung des Herzogs von Limburg die Fahrt nach dem Osten angetreten hatten, nach ihrer Landung in Syrien sofort wieder in die Heimat zurück. Nach dem Vertrag von S. Germano war der Kaiser somit dem Bann verfallen, und Gregor IX., der inzwischen auf den milden Honorius gefolgt war, säumte nicht, die Censur über ihn zu verhängen. Er ging noch weiter und erklärte, ohne auf die versuchte Rechtfertigung zu hören, die Krankheit für Verstellung. Ein Argwohn war bei dem Verhalten des Kaisers nicht unbegründet, und Allem nach war dessen Krankheit nicht derart, daß er nicht in Bälde dem Kreuzheere hätte folgen können. Von Schuld ist er daher nicht freizusprechen. Durch jene Beschuldigung wurde der Conflict aber andererseits wesentlich gesteigert. Friedrich erhob Gegenanklagen und bereitete dem Papst in Rom Schwierigkeiten. Dabei traf er allerdings Anstalten zum Kreuzzug. Da er aber die Fahrt nach Palästina 1228 nur mit 40 Galeeren antrat, war an eine Lösung des Bannes ebenso wenig zu denken, als an größere kriegerische Unternehmungen. Doch erlangte er immerhin, indem er die Feindschaft zwischen den Sultanen von Aegypten und Damascus sich geschickt zu Nutzen machte, durch Vertrag mit Alkamil 1229 Jerusalem mit Ausnahme von zwei Moscheen, ferner Bethlehem und Nazareth, sowie das Gebiet der von Accon nach Jerusalem führenden Pilgerstraße nebst einigen weiteren Städten und einen Waffenstillstand auf zehn Jahre. In Italien kam es in derselben Zeit zu einem heftigen Krieg. Der Herzog Rainald von Spoleto machte im Auftrag Friedrichs einen Angriff auf die als kaiserliches Lehen in Anspruch genommenen Theile des Kirchenstaates. Der Papst veranstaltete einen Einfall in Apulien, und seine Soldaten rückten über den Volturno hinaus vor. Mit der Rückkehr des Kaisers aus dem Orient trat indessen eine Wendung ein. Die päpstlichen Truppen wurden zurückgeworfen, und im Frieden von S. Germano bezw. Ceperano 1230 ward der Streit beigelegt.

Die nächsten Jahre widmete Friedrich der Reorganisation des Königreiches Sicilien. Zugleich suchte er seine Herrschaft in Oberitalien zu befestigen. Die Lombarden hatten mit Erneuerung ihres Bundes noch zu Lebzeiten Honorius' III. eine feindliche Stellung gegen den Kaiser eingenommen. Durch päpstliche Vermittlung war zwar am Anfang des Jahres 1227 ein Vergleich hergestellt worden. Nach dem Frieden von S. Germano erwachte aber der Zwist wieder, und 1234 wurde die Entscheidung der Angelegenheit auf's Neue dem päpstlichen Schiedsgerichte anheimgestellt, nachdem Gregor schon vorher sich nach Kräften um den Frieden bemüht hatte. Indem die Lombarden jedoch eben damals auf die Seite des aufrührerischen Königs Heinrich sich stellten, wurde die friedliche Verständigung vereitelt, und es kam zum Krieg. Am 27. November 1237 gewann Friedrich II. die Schlacht von Cortenuova. Da die Lombarden nach ihrer Niederlage sehr weitgehende Anerbietungen machten, wäre bei einiger Mäßigung des Siegers endlich der Friede herzustellen gewesen. Allein Mäßigung war dem Kaiser fremd. Unbedingt sollten sich ihm die Besiegten unterwerfen, und bei dieser Forderung dauerte der Kampf nicht nur fort, sondern er nahm in Bälde weitere Dimensionen an. Insbesondere trat Gregor IX. in ihn ein. Die Verwaltung Siciliens gab dem Papste schon länger Anlaß zur Unzufriedenheit. Im Herbste 1238 ließ er Friedrich wegen Verletzung kirchlicher Rechte eine eingehende Beschwerdeschrift zustellen, und wenn auch einzuräumen sein mag, daß nicht alle Klagen durchaus begründet waren, so ist doch andererseits unbestreitbar, daß der König sich verschiedene Ausschreitungen zu Schulden kommen ließ, und der Papst hatte um so mehr Grund zur Beschwerde, als er der Oberlehensherr des Landes war. Friedrich hatte ferner in der letzten Zeit die dem Papste feindlichen Elemente in Rom wieder unterstützt, und wenn er demselben mit dieser Haltung auch je keine Schwierigkeit bereiten wollte, wie er behauptete, so gefährdete er dessen Stellung doch thatsächlich, wie denn Gregor im Juni 1238, sicherlich nicht ohne Zuthun der kaiserlichen Anhänger, die Stadt verlassen mußte. Dazu kam, daß Friedrich 1238 seinen natürlichen Sohn Enzio durch Vermählung mit der Fürstin Adelasia einseitig und mit Mißachtung des päpstlichen Oberhoheitsrechtes zum König von Sardinien erhob. Endlich konnte, wenngleich dieser Punkt später nicht besonders betont wurde, auch das Vorgehen des Kaisers gegen die Lombarden den Papst nicht gleichgültig lassen. Wenn Friedrich in Oberitalien eine eben so absolute Herrschaft anstrebte, wie er sie in Unteritalien übte, so lag es in der Natur der Sache, daß der Beherrscher Mittelitaliens auf die Seite der in ihrer Freiheit bedrohten Lombarden trat. So wurde Friedrich am Palmsonntag (20. März) 1239 zum zweiten Mal gebannt, und sofort entspann sich der heftigste und erbittertste Kampf mit der Feder und den Waffen. Um den Streit zu entscheiden, berief Gregor 1240 eine allgemeine Synode. Friedrich vereitelte indessen die Versammlung, indem er die französischen Prälaten, welche sich nach Rom begeben wollten, bei Elba gefangen nehmen ließ, und setzte die Feindseligkeiten mit Erfolg fort. Durch den Hingang Gregors (22. Aug. 1241) und die 20monatliche Sedisvacanz, welche auf das 17tägige Pontificat Cölestins IV. folgte, erlitt der Streit zwar eine Unterbrechung. Nach der Erhebung Innocenz' IV. hatte es sogar einige Zeit den Anschein, als ob es zu einer Verständigung kommen würde. Im J. 1244 wurde ein Friedensvertrag entworfen. Der Friede selbst aber

stand noch in weitester Ferne. Auf beiden Seiten herrschte Mißtrauen, und als Innocenz die Einladung zu einer persönlichen Zusammenkunft, Schlimmes befürchtend, mit der Flucht nach Genua und Lyon beantwortete, trat an die Stelle der Verhandlungen auf's Neue der Kampf. Friedrich klagte in einer Denkschrift Innocenz des Friedensbruches an. Der Papst veranstaltete 1245 eine allgemeine Synode in Lyon, um neben anderen Angelegenheiten insbesondere den Streit mit dem Kaiser zu prüfen und zu schlichten. Die Anklage lautete auf Eidbruch, Sacrilegium, Verdacht der Häresie und verschiedene Ungerechtigkeiten im Königreich Sicilien, das Urtheil auf Verlust aller Ehren und Würden. Innocenz hatte damit definitiv mit dem Kaiser gebrochen. Die Sentenz war indessen, obwohl jetzt mit der Auctorität einer allgemeinen Synode umkleidet, nicht so leicht zu vollziehen. Friedrich war weit entfernt, sich ihr zu unterwerfen, und der Kampf dauerte, mit größerer Erbitterung als je geführt, fort bis zu seinem Tode, in Italien sogar bis zum Untergang seines Geschlechtes. Er starb, vom Erzbischof von Palermo absolvirt, am 13. December 1250 zu Fiorentino in Apulien und fand im Dome von Palermo neben den Gräbern seines Vaters und seiner Mutter seine letzte Ruhestätte. In seinem Testamente war er darauf bedacht, der Kirche Genugthuung zu leisten, und die Versöhnlichkeit, die er damit im Tode zeigte, muß auch uns zu einem versöhnlichen Urtheil stimmen. Doch darf uns die Milde nicht abhalten, der Wahrheit Zeugniß zu geben und zu betonen, daß er durch den Uebermuth und die Unversöhnlichkeit, die er nach dem Siege von Cortenuova gegen die Lombarden bewies, sowie durch seinen rücksichtslosen Despotismus in Sicilien den Kampf selbst heraufbeschwor, der ihm und seinem Geschlechte ein so tragisches Ende bereiten sollte. Andererseits kann die Strenge, mit der Gregor IX. und seine Nachfolger gegen ihn einschritten, so sehr sie nach dem Vorstehenden erklärlich ist, in Anbetracht des Urtheils hervorragender Zeitgenossen, namentlich Ludwigs IX. von Frankreich, eine volle Billigung nicht beanspruchen, wie denn der Kirche und dem Papstthum der Kampf mit Friedrich kaum weniger Nachtheil als Vortheil gebracht hat.

Während Friedrich fast durchweg im Gegensatz zum Papstthum sich befand, traf er doch in Einem Punkte mit ihm zusammen, in Verfolgung der Häresie. In den Gesetzen, die er bei seiner Kaiserkrönung erließ, werden die Katharer, Leonisten, Arnoldisten und alle anderen Häretiker für infam und ihrer Güter verlustig erklärt, alle Magistrate zu ihrer Vertreibung verpflichtet. Auf dem Reichstag von Ravenna 1231, wo diese Verordnungen erneuert wurden, erkennt er es als seine heilige Pflicht an, das Schlangengezücht der häretischen Treulosigkeit zu verfolgen und zum Tode zu befördern. Aehnliche Bestimmungen wurden für Sicilien erlassen. Diese Uebereinstimmung ist aber, jedenfalls in der spätern Zeit, mehr eine äußerliche als eine innerliche. Die Verordnungen entsprangen bei ihm weniger aus religiöser Ueberzeugung, als aus politischen Gründen. Die Gesetze gegen die Häresie sollten ihm als Mittel zur Durchführung seiner absolutistischen Pläne dienen, und die Gegner seiner Herrschaft wurden von ihm deßhalb nur allzu leicht zu Ketzern gestempelt. Im kirchlichen Glauben war er selbst nicht fest gegründet. Gregor IX. spricht bereits in der Bannbulle 1239 von Reden und Handlungen, welche seine Rechtgläubigkeit verdächtig machen. Im Sommer dieses Jahres stellte er dem Manifest, das der Kaiser nach seiner Excommunication zu seiner Rechtfertigung an die Fürsten richtete, eine Encyklica entgegen, worin näher bemerkt wird: „Dieser König der Pestilenz hat erklärt, die Welt sei von drei Betrügern getäuscht worden, von Jesus, Moses und Mohammed. Die beiden letzteren seien wenigstens in Ehren, der erstere aber sei am Schandpfahl des Kreuzes gestorben. Außerdem hat er mit deutlichen Worten zu versichern oder vielmehr zu lügen gewagt, alle seien Thoren, welche glauben, der Gott, welcher die Natur und Alles geschaffen habe, könne von einem Weibe geboren werden. Diese Häresie unterstützt er durch den Irrthum, keiner könne ohne die vorhergegangene Vereinigung des Mannes und des Weibes geboren werden; der Mensch dürfe nichts glauben, was er nicht durch die Natur der Dinge und durch vernünftige Gründe erhärten könne. Das alles und vieles Andere, wodurch er in Wort und That den katholischen Glauben bekämpft hat, soll am rechten Orte und zur rechten Zeit, da es sich gebührt, bewiesen werden." Die angekündigte Untersuchung fand zwar später nicht statt. Die Beschuldigung, betreffend die Aeußerung über die drei Betrüger, wurde überhaupt, von einem Briefe an Ludwig IX. von Frankreich abgesehen, nachmals nicht wiederholt, und ein Beweis wird eben nicht zu erbringen gewesen sein. Friedrich seinerseits stellte die Aeußerung feierlich in Abrede, indem er seinen Glauben bekannte. Daraus ist indessen noch keineswegs zu folgern, daß er das Wort nicht gesprochen hat. Sein Selbstzeugniß verdient hier nicht viel Glauben, weil seine Gegner nicht im Stande waren, ein bloß mündliches Wort des Kaisers förmlich zu beweisen. Im Gegentheil, wenn wir die Aeußerungen in Betracht ziehen, die ihm in religiöser Beziehung durch die Chronisten der Zeit noch weiter in den Mund gelegt werden, so folgt mit Wahrscheinlichkeit, daß ihm jenes Wort angehört, daß er dem Christenthum überhaupt geraume Zeit innerlich entfremdet war. Mit dieser Annahme steht sein Hofhalt und sein sittliches Leben in Einklang. Denn es ist doch nicht wohl als eine nichtssagende Liebhaberei und als ein bloßer Hang zu sinnlicher Ausschweifung anzusehen, sondern es steht zugleich mit seiner religiösen Gesinnung im Zusammenhang, wenn er seine Leibwache aus Arabern bildete, sämmtliche Stellen seines Palast-

dienstes mit Arabern besetzte und sich selbst einen Harem von saracenischen Mädchen hielt. Auf der andern Seite dürfte aber sein Unglaube kein vollendeter und andauernder gewesen sein. Es besteht kein Grund und kein Recht, seine Beichte auf dem Todbett als trügerisches Blendwerk zu fassen. — Zur Literatur vgl. die Monographien über Friedrich II. von Höfler, München 1844; Schirrmacher, 4 Bde., Göttingen 1859 bis 1865; Winkelmann, I—II, 1, Berlin und Reval 1863—1865; Huillard-Bréholles, Hist. diplom. Friderici II., 6 voll., Paris. 1852 ad 1861; J. Felten, Papst Gregor IX., Freiburg 1886; H. Reuter, Gesch. der religiösen Aufklärung im M.-A., 2 Bde., Berlin 1875—1877; Hefele, Conc.-Gesch. V, 2. Aufl., herausgeg. v. Knöpfler 1886. [Funk.]

Friedrich II., Landgraf von Hessen-Cassel, Convertit, wurde am 14. August 1720 als einziger Sohn des Landgrafen Wilhelm VIII. und dessen Gemahlin, Dorothea von Sachsen-Zeitz, geboren. Der Prinz, von lebendigem Wesen und rascher Fassungskraft, erhielt unter Leitung des als Pädagogen und Philosophen gefeierten Professors Peter de Crousaz aus Lausanne eine sorgfältige Erziehung, besuchte zur weitern Ausbildung die Universität Genf und schloß bald nach seiner Rückkehr 1740 eine Ehe mit der Prinzessin Maria von Großbritannien. Nach dem Ausbruch des österreichischen Erbfolgekrieges kämpfte er zuerst gegen die Franzosen in Westfalen und den Niederlanden, commandirte dann ein hessisches Corps, welches dem Kaiser Karl VII. gegen die Oesterreicher in Bayern zu Hilfe gesandt wurde, dämpfte in Schottland den Aufstand des Prätendenten Karl Eduard Stuart und waltete endlich als General der hessischen Armee in den Niederlanden bis zum Abschluß des Aachener Friedens 1747. Der längere Aufenthalt in katholischen Ländern und seine Beziehungen zum bayrischen Hofe führten einen Umschwung in seinen religiösen Anschauungen herbei. Klar spricht er sich hierüber in einem spätern Briefe an seinen Vater (1. Oct. 1754) aus; zum ersten Male sei ihm im J. 1742 der Gedanke gekommen, daß er einer seinem Gewissen widerstreitenden Religion angehöre, und nach siebenjährigem innern Kampfe habe er sich überzeugt, daß die katholische Kirche die wahre sei. In größter Heimlichkeit legte er im Februar 1749 sein katholisches Glaubensbekenntniß in die Hände des Kurfürsten Clemens August von Köln, eines bayrischen Prinzen, ab, als er eben mit seinem Vater demselben einen Besuch in Paderborn abstattete. Mehrere Jahre weilte er nun an fremden Höfen, um diesen Schritt vor seinem Vater, einem eifrigen Calviner, zu verbergen. Durch Indiscretion aber erhielt im September 1754 der Landgraf die Mittheilung des Geschehenen und ergriff sogleich alle denkbaren Maßregeln, um „sowohl die Söhne des Erbprinzen, als seine Unterthanen und Lande vor der ihnen bevorstehenden Seelengefahr“ zu bewahren. In früher Morgenstunde, als der Prinz, welcher eben in Cassel sich aufhielt, noch im Bette lag, erschienen General Diede und Präsident Eyben und verlangten, daß der Prinz zu allen Maßregeln, welche der Landgraf als Regent und auf Grund der Hausordnung und der Ehetractate für die Sicherung des Confessionsstandes im Lande festsetze, seine Zustimmung gebe. Friedrich, völlig überrascht und ohne Rathgeber, erklärte zwar, daß er katholisch sein und bleiben wolle, versprach aber seine Zustimmung zu den Befehlen des Vaters. Der Landgraf erließ nun eine unter dem Namen Assecurationsacte bekannt gewordene Urkunde (bei Adelung, Staatsgesch. Europens, Gotha 1762 ff., VII, 1163 ff.), in welcher der Prinz „unwiderruflich“ verspricht, daß er alle seine Kinder in der reformirten Religion erziehen wolle, nach Antritt der Regierung aber den gegenwärtigen Religionsstand im Lande unverändert erhalten, keine katholischen Kirchen bauen oder Hospitäler errichten, keine Wallfahrten erlauben, keine katholischen Lehrer anstellen, überhaupt keine Katholiken außer zu seiner Privatbedienung in's Land aufnehmen, sich seiner landesbischöflichen Jurisdiction begeben und dieselbe einem von ihm ganz unabhängigen Rathscollegium übertragen wolle u. s. w. Um spätere Aenderungen unmöglich zu machen, wurde eine Garantie der Acte nicht bloß vom Corpus Evangelicorum in Deutschland, sondern auch von allen auswärtigen protestantischen Mächten, von England, Schweden, Dänemark und den Generalstaaten erwirkt, und den hessischen Landständen das Recht eingeräumt, nöthigen Falles die Hilfe dieser Mächte gegen ihren Regenten anzurufen; selbst die Armee wurde verpflichtet, sich niemals gegen die geschehenen Anordnungen verwenden zu lassen. Der Prinz, durch den Zorn des Vaters gänzlich niedergedrückt, von den Kanzeln des Landes als verlorner Sohn, als zweiter Kain ausgerufen, von seiner Gattin und seinen Kindern getrennt und von den Agenten des Vaters sorgfältig überwacht, zeigte völlige Energielosigkeit. Papst Benedict XIV. suchte ihn zu trösten (Breve vom 30. April 1755) und forderte Maria Teresia auf, sich des Glaubensgenossen anzunehmen. Da aber Oesterreich aus Furcht vor England, der einen Garantiemacht der Assecurationsacte, keinen offenen Schritt thun wollte, suchte man den Prinzen zunächst zu bestimmen, ein österreichisches Commando zu übernehmen. Der Wankelmuth des Prinzen und die Wachsamkeit des Vaters vereitelten mehrere Fluchtversuche; Friedrich nahm endlich nach dem Willen des Vaters preußische Dienste und betheiligte sich an den Feldzügen in Schlesien, bis er 1760 zur Regierung gelangte. Allgemein war die Erwartung, daß der neue Landesherr nun am kaiserlichen Hofe die Cassation der Assecurationsacte nachsuchen werde. Friedrich aber, durch die Verbindungen der letzten Jahre für die preußischen Institutionen eingenommen, wollte jetzt mit der

traditionellen Politik seines Hauses nicht mehr brechen und machte nur den schwachen Versuch, durch Revision eines einzigen Punktes der Acte die seiner Gemahlin und seinen Söhnen cedirte Grafschaft Hanau wiederzugewinnen. Da aber keiner der katholischen Fürsten ihm hierzu Unterstützung gewährte, so erfüllte er auch die übrigen Punkte der Acte. Es gewinnt fast den Anschein, als ob er die innere Stimme dadurch zu übertäuben suchte, daß er jetzt den Mäcen für Kunst und Wissenschaft spielte, prächtige Bauten aufführte, Kunstsammlungen anlegte und bedeutende Gelehrte nach Cassel berief. Sein Andenken befleckte der sonst humane Fürst durch einen Subsidienvertrag mit England, in Folge dessen er 1776 ein Corps von 12000 Mann in die amerikanischen Colonien verkaufte. Sein Tod erfolgte am 31. October 1785. (Vgl. Hartwig, Der Uebertritt des Erbprinzen Friedrich von Hessen-Cassel zum Katholicismus. Nach Acten des hessischen Staatsarchivs, Cassel 1870; Seb. Brunner, Der Humor in der Diplomatie II, Wien 1872, 382 ff.) [Streber.]

Friedrich, Landgraf von Hessen-Darmstadt, Malteserritter, Cardinal und Bischof von Breslau, wurde am 28. Februar 1616 zu Homburg als Urenkel Philipps des Großmüthigen von Hessen und als dritter und jüngster Sohn des Landgrafen Ludwig V. und der Markgräfin Magdalena von Brandenburg geboren. Nach des Vaters frühem Tode ward er von dem ältern Bruder in strengem Lutherthum erzogen und ging 1632 nach der Hofsitte der Zeit auf Reisen, zunächst nach Paris und 1635 nach Italien und Rom. Bei dieser letztern Reise waren alle Vorkehrungen getroffen, um seiner etwaigen Conversion zur katholischen Kirche zuvorzukommen. Allein gerade dieser Umstand schärfte seine Beobachtung derselben und führte ihn zum Nachdenken über ihre Lehre. Seine allmälig reifende Ueberzeugung von der Wahrheit des katholischen Glaubens war begleitet von einer besondern Begeisterung für den Malteser-Ritterorden, so daß er Aufnahme in demselben suchte. Im Januar 1637 erfolgte zu Rom seine Rückkehr zur katholischen Kirche und im Mai seine Aufnahme in den genannten Orden. Als Malteserritter betheiligte er sich an 21 Expeditionen gegen die Türken, wurde Admiral der Ordensflotte und Ordensmeister für Deutschland. Dann trat er als Admiral der spanischen Flotte und Statthalter von Majorca in spanische Dienste. Papst Innocenz X. ernannte ihn 1652 zum Cardinal-Diacon, und 1666 wurde er durch Kaiser Leopold I. Cardinal-Procurator der deutschen Nation und durch Karl II. auch von Spanien. Auf Vorschlag desselben Kaisers wählte ihn dann 1671 das Breslauer Domcapitel, dem er bereits als Decan angehörte, zum Bischof von Breslau; jedoch hielt er erst 1676 seinen Einzug daselbst. Außer der Sorge für den Welt- und Ordensclerus — er wirkte besonders für die Ausbreitung der Jesuiten und Kapuziner in seiner Diöcese — ließ sich der Bischof die Einführung des römischen Ritus daselbst sehr angelegen sein und ließ zu dem Ende eine neue Agende abfassen. Er errichtete eine Bruderschaft vom heiligsten Sacramente, renovirte die Domkirche und suchte auf vielfache Weise das kirchliche Leben beim Volke zu fördern. Auch baute er die St. Elisabethkapelle am Dom, in welcher er nach seinem den 13. Februar 1682 erfolgten Tode bestattet wurde. (Vgl. Paul Buchmann, Friedrich, Landgraf von Hessen-Darmstadt 2c., Breslau 1883.) [Woker.]

Friedrich III., Kurfürst von Sachsen, ist besonders wichtig geworden durch den Einfluß, welchen seine zweideutige Haltung auf die Anfänge der kirchlichen Revolution im 16. Jahrhundert ausübte. Er wurde am 17. Januar 1463 zu Torgau geboren und war der Enkel Friedrichs II. des Sanftmüthigen und der erstgeborne Sohn des Kurfürsten Ernst und der Elisabetha, einer Tochter des Herzogs Albrecht III. von Bayern. Seine Erziehung war eine vorherrschend humanistische, jedoch nicht in kirchenfeindlichem Sinne. Nachdem der Vater 1486 gestorben, übernahm Friedrich das Herzogthum Sachsen sowie die Kurwürde und regierte gemeinsam mit seinem jüngern Bruder, Johann dem Beständigen, die ernestinischen Lande. Im März 1493 wallfahrtete er nach Jerusalem, wo er sich am Grabe des Erlösers zum Ritter schlagen ließ; im September war er bereits wiederum in Wittenberg, eine für die damalige Zeit gewiß rasche und glückliche Fahrt. Friedrich III. war überhaupt ein Kind des Glückes. Die Geburt schenkte ihm eine einflußreiche und mächtige Stellung, und die Entdeckung des ergiebigen Silberbergwerkes Schreckenberg (später Annaberg) große Reichthümer. Schon beim Römerzuge des Kaisers Max I. functionirte Friedrich III. als Reichsvicar, und nachdem vier Jahre später, im Jahre 1500, eine ständige Reichsregierung eingesetzt worden, stellte man ihn an die Spitze des Reichsregimentes. Dieses zu Nürnberg residirende Regiment sollte über die Erhaltung des Landfriedens wachen; allein kaum beschlossen und nothdürftig hergestellt, zerfiel es wiederum. Friedrich III. wurde nun Stifter der Universität Wittenberg; er wollte der Universität Leipzig, welche unter dem Schutze des Herzogs Georg rasch aufblühte, eine andere gegenüberstellen und benutzte die Gelegenheit eines Streites unter den Leipziger Medicinern, welcher ihm den Dr. Martin Pollich zuführte, um durch letztern Wittenberg einzurichten. Am 18. October 1502 wurde die neue Universität eingeweiht, deren erster Rector Pollich war; die Stiftungsurkunde gehört übrigens erst dem Jahre 1506, und die päpstliche Bestätigung dem folgenden Jahre an, in welchem Wittenberg mit Kirchengut reichlich ausgestattet wurde. An dieser neuen Schöpfung hing Friedrichs Herz. Auf der Konstanzer Reichsversammlung im J. 1507 wurde der Kurfürst, zumal da der Kaiser

Max ihm viel Geld schuldig war, zum Reichs-Generalstatthalter ernannt; einen passenderen hätten sich die kaiserscheuen Reichsstände nicht wünschen können. Im J. 1509 sollte er anläßlich des Krieges mit Venedig auch noch Reichs-Generalfeldmarschall werden. Er schlug jedoch diese Würde aus wegen „Blödigkeit und Schwachheit seines Leibes". Davon weiß die Geschichte nichts zu berichten, wohl aber von Kraftstücken, wie solche später von August dem Starken erzählt wurden. Bezüglich einiger Streitigkeiten, die ein trauriges Licht auf die trostlosen Rechtszustände jener Zeit werfen und bei welchen Friedrich gleichfalls meist eine leidende Rolle spielte, lese man Rommels Geschichte von Hessen, III, 204 ff.

Rücksichtlich der Stellung Friedrichs zur kirchlichen Revolution seiner Zeit haben bis zur Stunde alle Lebensbeschreiber viele Redensarten, aber keine Thatsachen vorgebracht, um zu beweisen, sein schöner Beiname wîs, wîse, bedeute mehr und Besseres als: verständig, klug, gelehrt, gebildet. Kolde, sein jüngster Biograph, möchte uns zwar einreden, Friedrichs Weisheit habe darin bestanden, daß er seinem Zeitalter vorangeeilt und ein Vertreter der Religionsfreiheit im modernen Sinne gewesen sei. Richtiger bleiben wir wohl bei dem Selbstgeständnisse des Kurfürsten, laut welchem er bei geringer theologischer Bildung „die Sachen" nicht verstund und demgemäß weit entfernt war, das Wesen und die Tragweite der Lehren Luthers zu durchschauen. Das Glück hatte eben Außerordentliches für einen Mann gethan, an dessen Person durchaus nichts Außerordentliches war, um denselben in den Vordergrund der Geschichte zu schieben. Friedrich steht da als eine langsam bewegliche, bequeme und kalt verständige Natur, deren sittlicher Werth in einer von Eitelkeit und Selbstsucht keineswegs freien, aber im Ganzen sehr friedliebenden und wohlwollenden Gemüthsart wurzelte. Von Begeisterungsfähigkeit für irgend welche Idee, von tiefen politischen Anschauungen, von kühnen Entwürfen ist bei diesem spießbürgerlichen Charakter nichts zu entdecken. Bis gegen 1521 war Friedrich Katholik, wenigstens was die äußerliche Erfüllung der kirchlichen Pflichten anbelangt. Keinen Tag soll er die heilige Messe versäumt haben, selbst auf der Reise oder Jagd nicht. Das Allerheiligenstift zu Wittenberg hatte er erneuert und die Zahl der Stiftsstellen von 20 auf 80 erhöht. Schon Alexander VI. hatte ihn durch Verleihung kirchlicher Würden ausgezeichnet. Er stand mit dem sächsischen Clerus auf bestem Fuße. Anläßlich der Eintreibung einer Vermögenssteuer leistete ihm derselbe hilfreiche Dienste; gleichsam zum Entgelt erließ der Kurfürst, dem Zuge seiner Zeit folgend, eine Polizeiverordnung, welche auf strenge Beobachtung der Fast- und Feiertage drang und dem einreißenden Luxus, den üppigen Gastmählern, der Kleiderpracht u. s. w. zu steuern trachtete. Friedrich pflog gerne Umgang mit Geistlichen, namentlich mit den Mönchen von Grimma. Auch er huldigte dem besonders in Aufnahme gekommenen Cult der hl. Anna, nebenbei aber auch der Astrologie. Seine Hauptliebhaberei war eine Reliquiensammlung, welche er bis in die letzten Jahre seines Lebens zu vermehren trachtete.

Die namhaftesten Lehrer der jungen Hochschule waren neben dem Rector Pollich Peter von Ravenna, der zum ersten Mal in sächsischen Landen das altrömische Heidenrecht gelehrt haben soll, und Luther. Letztern hatte dessen Ordensprovinzial, Johann von Staupitz, im Interesse seines Ordens als Lehrer der Philosophie berufen. Von einem besondern Verkehre des Kurfürsten mit Luther ist nichts bekannt. Auf fremde Fürbitte hin bestritt er die Promotionskosten des jungen Professors, hörte manchmal eine Predigt desselben und las und verbreitete später dessen Schriften mit wachsendem Interesse. Seine Meinung über den Kurfürsten hat Luther selbst in einem Briefe vom 8. Juni 1516 dahin ausgedrückt, derselbe sei in weltlichen Bestrebungen einer der klügsten Fürsten, bezüglich der göttlichen Dinge und des Seelenheiles aber siebenfach blind sammt seinem Pfeffinger. Dieser „Pfeffinger" war der vornehmste Rath Friedrichs, ein ganz entschiedener Katholik, der aber leider im J. 1519 starb. Fortan lag dem lutherfreundlichen Hofkaplan Spalatin auch das Geschäft ob, den Briefwechsel wegen Erwerbung neuer Reliquien zu führen. Bevor Luther 1517 seine welthistorisch gewordenen Thesen an der Stiftskirche anschlug, hatte er dem Kurfürsten ein eigenes „Bedenken" übersandt. Seiner berechtigten Klage, gegen die großen Mißbräuche der Geistlichen sei nichts von denen geschehen, welche dagegen hätten auftreten sollen, fügte er die Behauptung bei, durch seine Lehre habe er die ganze Religion gerettet. Ein halbes Jahr später war Luther bereits sicher, der Kurfürst werde seiner Abführung nach Rom sich widersetzen. Für ihn wirkte außer dem zweizüngigen Erasmus und dem leisetretenden Spalatin besonders Herzog Johann, zu dessen Gunsten Friedrich sogar ehelos blieb. In gewaltigem Irrthum befand sich jedoch Luther mit der Meinung, der Kurfürst sei sein Schützer geworden wegen der „wunderbaren Neigung für seine Theologie". Um diese Theologie hat sich Friedrich nur zu wenig bekümmert. Diesem lag die Universität am Herzen, deren namhaftester Lehrer Luther bereits war; er mochte keinen nach seiner Meinung Unüberführten in Feindeshand liefern und hielt es für unpolitisch, die Sache eines Unterthanen anderswo als auf deutschem Boden verhandeln zu lassen. Als im Sommer 1518 Luther wirklich nach Rom citirt wurde, schrieb er dem Kurfürsten, die Ehre der Universität erheische, beim Papste durchzusetzen, daß seine Angelegenheit in Deutschland verhandelt werde. So meinte Friedrich selbst, er meinte aber noch weiter, Luther solle sich einer weniger herausfordernden Sprache

befleißigen. In diesen schien jedoch neues Leben gefahren zu sein, als er im J. 1518 einen Collegen und Gehilfen seiner reformatorischen Thätigkeit bekommen, gelehrter als er, und für seine Bestrebungen begeistert, nämlich Melanchthon. Besonders seit Luthers Rückkehr aus Augsburg redete und schrieb man allenthalben, er trete nur deßhalb so rücksichtslos auf, weil er am Kurfürsten einen Rückhalt habe. Solches Gerede war letzterem äußerst unangenehm, so daß er dem Reformator bedeuten ließ, er möge sich einen andern Wohnort aussuchen; wahrscheinlich hat die schleunige Dazwischenkunft der Universität es bewirkt, daß Spalatin dem bestürzten Freunde den Trost bringen konnte, der Kurfürst wünsche wieder sein Verbleiben in Wittenberg.

Seit Anfang 1519, in welchem Jahre Friedrich die ersehnte goldene Rose aus Rom erhielt, stand derselbe als Reichsvicar an der Spitze Deutschlands. Er wollte weder ein Zwischenreich stiften, noch selbst Kaiser werden, zumal da Graf Philipp von Solms, sein vertrauter Rath, ihm freimüthig vorgestellt, er sei zwar weise genug, um Kaiser sein zu können, aber zur Weisheit gehöre eben auch Nachdruck im Strafen; das Reich sei uneinig und unruhig, und nimmermehr werde der Kurfürst im Stande sein, Ernst und Folgsamkeit durch Strafen zu erzwingen. Patriotischer als der franzosenfreundliche Kurfürst von Trier und zugleich uneigennütziger als mancher andere Fürst, hat Friedrich für Karl V. gestimmt. Dieser eröffnete dem Kurfürsten Aussichten auf eine verwandtschaftliche Verbindung, woraus freilich nichts geworden, und vergütete ihm die gewaltige Summe von 32 500 rheinischen Gulden für angebliche Wahlunkosten. Noch im Mai 1519 hatte Luther versichert, lediglich Rücksichten auf seinen Kurfürsten sowie auf die Universität hätten ihn zurückgehalten, gar Manches wider Rom auszuspeien. Fortan aber gerieth derartiges Ausspeien immer stärker in Fluß. Friedrich hatte durch seinen Geschäftsträger in Rom, Valentin Deutleben, Schritte gethan, um den Bann von Luther abzuwenden. Er schilderte dem erstern die Lage der Dinge in Sachsen, wie dieselbe war: der Bann sei Zunder in ein Pulverfaß; Luthers Anhang frage wenig nach rechtschaffenen und beständigen Argumenten, Gründen und offenbaren hellen Zeugnissen der heiligen Schrift, sondern man müsse gegen ihn die Schrecken der Kirchengewalt aufbieten; dieß sei aber gefährlich, denn es werde in Deutschland ein „groß hefftig Aergerniß erwecken, und schreckliche, grausame und schändliche Empörung erregen". Deutleben hat bekanntlich nichts ausgerichtet. Seit der Leipziger Disputation im Sommer 1519, deren Verlauf Friedrich mit Aufmerksamkeit verfolgte, herrschte am Hofe zu Wittenberg die lebhafte Besorgniß, man werde nicht nur Luther, sondern den Kurfürsten sammt seiner Universität excommuniciren, die Stadt aber mit dem Interdict belegen. Um Ostern 1520 holte Friedrich ein Rechtsgutachten darüber ein, was in solchem Falle zu thun sei. Allein es geschah nichts, und als Anfangs Juli Rom das Ansinnen wiederholte, Luther festzunehmen oder zu vertreiben, geschah abermals nichts. Auf der Fahrt nach Aachen zur Kaiserkrönung erfuhr der Kurfürst die Ankunft Ecks mit der Bannbulle. Nunmehr blieb er der Kaiserkrönung fern und blieb in Köln, vorgeblich durch das Zipperlein aufgehalten. In Köln aber traten am 11. November 1520 vor ihn die päpstlichen Legaten mit der Forderung, Luthers Schriften verbrennen zu lassen und den Verfasser selbst zu strafen oder an Rom auszuliefern. Der Kurfürst erbat sich Bedenkzeit und holte den Rath des in Köln anwesenden Erasmus ein. Dieser ergriff nunmehr offen Partei für den Wittenberger Reformator, und demgemäß erhielten die Legaten den Bescheid, Luthers Schriften und Predigten seien nicht dermaßen widerlegt, daß man dieselben verbrennen könne. Er habe Appellation eingelegt, man möge ihn zum Verhör kommen und seine Sache von gelehrten, frommen und unverdächtigen Richtern entscheiden lassen. Im nämlichen Sinne verwendete sich Friedrich für Luther auch bei zwei einflußreichen Räthen des Kaisers. Letzterer befahl dem Kurfürsten unterm 28. November, Luther zum Verhöre auf den Reichstag nach Worms mitzubringen und dafür zu sorgen, daß derselbe inzwischen nichts wider Rom schreibe. In den kaiserlichen Erblanden hatte man Schriften Luthers mancherorts verbrannt; als solche nun auch zu Köln verbrannt wurden, ohne daß der Kaiser es hinderte, soll Friedrich dieses als eine persönliche Beleidigung aufgenommen und abgesagt haben, Luther nach Worms zu bringen und ihm das Schreiben zu verbieten. Gewiß ist, daß Luther mit dem Umsturzmanne Ulrich von Hutten unter einer Decke steckte und im Bunde mit Spalatin den Kurfürsten darüber täuschte. Nachdem Rom den Erzbischof Albrecht von Mainz aufgefordert hatte, dem gefährlichen Treiben Huttens entschieden entgegenzutreten, schleuderte letzterer seit September 1520 tollkühne Sendschreiben an den Kaiser und die Stände des Reiches in die Welt hinaus. Luther aber verbrannte am 10. December als „neuer Evangelist" öffentlich die canonischen Rechtsbücher sowie die gegen ihn gerichtete Bannbulle. Kaum hatte Karl V. erfahren, was vor dem Elsterthore in Wittenberg geschehen, so widerrief er am 17. December den an Friedrich ergangenen Befehl bezüglich Luthers, und am 6. März 1521 erging an diesen kaiserliche Ladung nach Worms. In Wittenberg aber gab sich der Beichtvater Glapion die letzte Mühe, den Geladenen auf seinen Wegen aufzuhalten. Weil Glapion beim Kurfürsten keine Audienz zu erlangen vermochte, verhandelte er mit dem Kanzler Brück, dieser aber sorgte dafür, daß seine Artikel in Luthers Hände gelangten. In einem Briefe an Friedrich vom 19. März zeigte sich Luther zu einem Widerrufe seiner Lehren und Schriften bereit, scheinbar demüthig,

aber unter der Bedingung, „in welchen Stücken mein Irrthum angezeigt wird". Lediglich als Reichsfürst hatte Friedrich in Worms an den Verhandlungen sich betheiligt. Man weiß nichts davon, daß er sich persönlich irgendwo für Luther verwendet, mit diesem gesprochen oder ihn anderswo gesehen hätte als in öffentlicher Reichsversammlung. Daß Friedrich Luthers wegen mit Joachim von Brandenburg beinahe handgemein geworden, ist laut Kolde eine ganz alleinstehende Behauptung Aleanders. Vom Wormser Edict mochte der Kurfürst übrigens gar nichts wissen und verließ Worms bald nach Erlaß desselben. Vorher aber sorgte er, daß Luther während der Heimreise in schützenden Gewahrsam genommen wurde. Zu diesem Schritte ließ sich Friedrich hauptsächlich durch seinen Bruder Johann bewegen, der zum entschiedenen Lutheraner geworden war. Doch auch jetzt galt der Schutz des Kurfürsten lediglich der Person Luthers. Dieser zählte eben seit seiner Excommunication noch mehr Zuhörer als vorher; er war sächsischer Unterthan; viele anerkannt treffliche Männer hatten seinem Auftreten ihren Beifall gezollt; er war noch keineswegs verurtheilt, und sein zeitweiliges Verschwinden aus der Welt konnte bewirken, daß der Sturm sich lege; endlich redete Spalatin seinem Herrn ein, man habe das Wormser Edict nur als Spiegelfechterei ausgehen lassen. Der heimziehende Luther wurde auf die Wartburg verbracht; sein Schützer wollte den Namen des Verwahrungsortes gar nicht wissen, um im Nothfalle seine Unkenntniß beschwören zu können.

Während Luther auf der Wartburg saß, nahm die Bewegung einen immer wildern Charakter an, namentlich in Wittenberg selbst. Den Ausschweifungen der Neuerer trat der Kurfürst entgegen, indem er Mäßigung und Schonung empfahl. Baten ihn höhere Geistliche um seinen Schutz wider die Kirchenstürmer, so erhielten sie, wie z. B. der Prior der Augustiner zu Wittenberg, den vielbeliebten Bescheid, „man möge ihn doch mit dergleichen Dingen nicht beschweren". Umsonst bat auch der energielose Melanchthon um Schutz wider die Zwickauer Propheten. Unterm 5. März 1522 schrieb Luther dem Kurfürsten, er werde nach Wittenberg zurückkehren. Er kam wirklich, um die Schwarm- und Rottengeister mit dem Donner seines „Wortes" niederzuschlagen. Noch in demselben Monat belehrte er seinen Kurfürsten, von Gott selbst sei alle Obrigkeit und Gewalt aufgehoben, welche wider seine Lehre sei; der Kurfürst habe die Pflicht, dafür zu sorgen, daß falsche Prediger abgewehrt und rechte bestellt würden. Am 14. Mai schrieb Planitz seinem Herrn, es würde dem Glauben und der Seligkeit nicht schaden, wenn Luther in seinen Schimpfereien wider Kaiser und Regiment sich etwas mäßige; die Sache könnte am Ende dem Kurfürsten selbst Schaden bringen. Zwölf Tage später erwiederte dieser, Dr. Martin lasse seine Schriften ausgehen, ohne ihn zu fragen; wollte er ihm gehorchen, so hätte er Manches unterlassen und insbesondere das Buch vom Empfang der Sacramente in beiden Gestalten nicht ausgehen lassen. Bald darauf, im Juli 1522, schleuderte Luther das Kriegsmanifest Sickingens in die Welt hinaus, nämlich die „wüthende Bulle", welche zur Vertreibung der Bischöfe aufforderte. Als Spalatin und Andere, auch der Kurfürst selbst, ihm Vorstellungen machten, entgegnete er, mit Absicht sei er so hart gegen die Bischöfe gewesen, man werde den Grund mit der Zeit schon einsehen. Vom Neujahrstage 1523 ist die Brandschrift datirt „Von weltlicher Oberkeit", worin die Fürsten als die größten Narren und ärgsten Buben auf Erden hingestellt wurden. Schon früher hatte Georg von Sachsen an Friedrich geschrieben, um diesen aus seiner Lethargie aufzuwecken. Freimüthig hatte er erklärt, in Sachsen nähmen die Dinge eine Gestalt an wie in Böhmen, und dieß alles komme von Luthers Lehre. Er wisse nicht, wie er den Kurfürsten gegen den Vorwurf vertheidigen solle, daß die Schuld aller solcher Vorgänge auf ihn falle, denn wer nicht hindere, sei gerade so schuldig wie der, welcher es thue. Als nun Herzog Georg am 21. März den Kurfürsten brieflich aufforderte, Luther für seine jüngsten Brandschriften zu strafen, erhielt er den kurzen Bescheid: „allbekannt sei es, daß er, der Kurfürst, sich der Sache Luthers niemals angenommen habe, er könne dieses Büchleins halber sich jetzt auch nicht hineinmengen". Nach Sickingens Fall meinten Viele, da es nun mit dem Afterkaiser vorbei sei, so werde es auch mit dem Afterpapst Luther bald ein Ende haben. Doch für die Ausführung des Wormser Edictes that das Reichsregiment nichts und dessen Haupt Friedrich III. noch weniger. An Luther selbst ließ er schreiben, allweg habe er sich vernehmen lassen, daß er mit ihm und seiner Sache nichts zu schaffen gehabt. Der Kaiser erhielt zu lesen, man möge ihn doch endlich in Ruhe lassen; er sei alt und krank und verstehe die Sache nicht und wisse deßhalb auch wenig oder nichts zu thun. Dem Reichsregimente endlich ließ Friedrich eröffnen, er könne Luther trotz der kaiserlichen Acht in Wittenberg dulden, denn dieser lehre keine Ketzereien, und nach seiner Vertreibung würden Andere kommen, um gegen Gott und das Christenthum selbst zu predigen. Während Luther nun aufhörte, Herr und Meister der Revolution zu sein, wuchs er seinem Kurfürsten ganz und gar über den Kopf und wurde zum Dictator Sachsens. Ausdrücklich wollte Friedrich in seiner Stiftskirche den Gottesdienst nach alter Art beibehalten wissen. Am 11 Juli. 1523 aber gebot Luther den Stiftsherren die Abschaffung des abgöttischen Greuels; ob der Kurfürst gebiete oder nicht gebiete, sei gleichgiltig, denn hier handle es sich um das Gewissen. Die Stiftsherren zauderten, doch Luther drohte, er hatte die Massen hinter sich, und bald war die letzte Spur katholischen Gottesdienstes verschwunden. Als nicht lange darauf das Reichs-

regiment endlich auch in Kursachsen eine Kirchenvisitation vornehmen ließ, entdeckte man, daß in diesem Lande überhaupt keine katholische Kirche mehr vorhanden war. Gegen die dem Lutherthum ungünstigen Beschlüsse des Nürnberger Reichstages hatte Friedrich durch seine Gesandten protestirt. Auf diesen Protest berief er sich, als der Kaiser am 15. Juli 1524 die geplante Versammlung in Speier verbot, wo die Stände eine von Rom unabhängige Entscheidungsbehörde in Sachen des Glaubens aufzurichten gedachten. Gleichzeitig schärfte der Kaiser die Beobachtung des Wormser Edictes ein. Bei dieser Gelegenheit deutete ein seltsames Vorkommniß darauf hin, daß Friedrich vom Reichsregimente selbst mißbraucht wurde. Am 20. September 1524 nämlich schickten ihm zwei Nürnberger Rathsherren eine Abschrift des kaiserlichen Mandates. Am 3. October wurde ihnen zurückgeschrieben, vor vier Tagen sei dem Kurfürsten durch einen Regimentsboten von Eßlingen ein gleiches Mandat zugekommen, doch in diesem Exemplare stehe kein Wort von Vermeidung des Verbrechens der Majestätsbeleidigung, kein Wort von Reichsacht und Entsetzung aller Gnaden und Freiheiten.

Inzwischen hatte Thomas Münzer in Predigt und Schrift Friedrich wie dessen Bruder zum Kampfe für seine „Kirche der Auserwählten“ aufgefordert. Als aber eine Wallfahrtskirche verbrannt wurde, da ward Münzer vertrieben und Karlstadt aus Orlamünde verbannt. Der Kurfürst hatte letzterem einmal seines Auftretens halber Vorstellungen gemacht, dieser aber sich gerade wie Luther flugs auf eine höhere Mission berufen. Friedrich handelte mit seinen Ausweisungen ganz im Sinne seines Oberkurfürsten Luther; allein derlei Maßregeln gossen jetzt nur noch Oel in's Feuer und beschleunigten den Aufstand. Gerade während die kirchliche Revolution auf dem Höhepunkt war, entbrannte die politisch-sociale Revolution, der Bauernkrieg, zuerst im Lande Friedrichs des Weisen. In welch zweideutiges Licht dieser durch sein ganzes Verhalten sich gebracht, lehrt die Thatsache, daß Prädicanten einzelnen Bauernhaufen vorschwindeln konnten, er komme ihnen mit 60 000 Streitern zu Hilfe. Monatelang schauten die Fürsten dem Unwesen der Schaaren Münzers unthätig zu; anfänglich quälten diese eben nur Klöster und Geistliche, und das gefiel den Herren gar nicht übel. Im April 1525 endlich schrieb Herzog Johann seinem Bruder, Herzog Georg meine, man solle mit vereinten Kräften vorgehen. Der Kurfürst meinte jedoch, mit Gewalt vorgehen sei ein großer Handel, vielleicht habe man den armen Leuten Ursache zum Aufruhr gegeben; wolle Gott, daß der gemeine Mann an's Ruder komme, so werde es geschehen, wo nicht, so werde die Sache bald anders werden. Eine der letzten Thaten Friedrichs, der sich um Luthers zeitliches Wohlergehen niemals sehr bekümmert hatte, war, daß er diesem das Kloster Allerheiligen mit allem, was dazu gehörte, schenkte. Rasch wimmelte dieses entweihte Gotteshaus von ausgesprungenen Mönchen und Nonnen.

Einer der besten Beweise für die Unentschiedenheit des sächsischen Kurfürsten liegt in der Thatsache, daß er niemals förmlich zum Lutherthum übertrat. Noch am 1. Mai 1525 muthete Spalatin demselben zu, eine Schrift ausgehen zu lassen, damit der Gottesdienst allenthalben dem Evangelio gemäß eingerichtet werde. Die Antwort ist unbekannt. Mitten im Sturm der socialen Revolution, zehn Tage vor der Schlächterei bei Frankenhausen, nämlich am 5. Mai, starb Friedrich III., des Lebens so überdrüssig, wie später Melanchthon. Auf dem Todbette soll er das Abendmahl unter beiderlei Gestalten empfangen haben. Ob der Sterbende es freiwillig oder auf Veranstalten seiner lutherischen Umgebung gethan, weiß nur der Allwissende. Gewiß ist, daß man ihm deßhalb den Ruhm zuschreibt, der erste deutsche Fürst gewesen zu sein, welcher dem Papstthum und der päpstlichen Kirche offen den Abschied gegeben habe. Der Kurfürst war niemals verehelicht, aber natürliche Kinder von ihm überlebten ihn und waren im Testamente bedacht: zwei Söhne, Bostel und Friedrich, welche das Schloß Jessen und jährlich 100 Gulden erhielten, und auch „ein Mägdlein von 13 Jahren“, das er auf 500 Gulden anwies. Sein Leichnam ruht in der Schloßkirche zu Wittenberg. (Vgl. Ersch u. Gruber, Encykl XLIX, 422 ff.; Menken, Scriptores rerum german. et sax.; Kolbe, Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation, Erlangen 1881; Janssen, Geschichte des deutschen Volkes II.) [J. M. Hägele.]

Friedrich August hießen zwei Kurfürsten von Sachsen und Könige von Polen, beide Convertiten. 1. Friedrich August der Starke, seit 1694 als Kurfürst von Sachsen August II., seit 1697 als König von Polen August I., wurde 1670 zu Dresden geboren und starb am 1. Februar 1733 zu Warschau. Seitdem es im deutschen Reiche ein Corpus Evangelicorum gob, hatte Kursachsen das Directorium desselben inne. Friedrich August erschien deshalb mit dem Antritt seiner Regierung als Haupt der deutschen Protestanten. Trotzdem waren seit dem Frieden von Prag 1635 seine Vorgänger, die vier Johann Georg, zu dem katholischen Oesterreich in immer engere Verbindung getreten, und sein Vater Johann Georg III. hatte dem ihm nahe befreundeten Kaiser Leopold seiner Neigung zum katholischen Glauben brieflich Ausdruck gegeben. Friedrich August hat 1687—1689 katholische Länder besucht und in Wien mit dem späteren Kaiser Joseph I. Freundschaft angeknüpft. Seit seinem Regierungsantritt verbanden ihn neue Bündnisse mit dem Kaiser; er trat in dessen Kriegsdienste und war 1695/96 Oberfeldherr der kaiserlichen Armee gegen die Türken, welchen Posten er jedoch nach dem nicht glücklichen Feldzuge von 1696 an Prinz Eugen abtrat. In dem-

selben Jahre wurde der polnische Königsthron erledigt. Seit Frühjahr 1697 trat Friedrich August als Mitbewerber auf. In diese Zeit fällt seine Conversion zur katholischen Kirche, welche zur Erlangung dieses Thrones nothwendig war. Am 1. Juni 1697 legte er in der Lorettokapelle zu Baden bei Wien das katholische Glaubensbekenntniß ab. Am 27. Juni erfolgte seine Wahl zum König von Polen. Der ursächliche Zusammenhang dieser beiden Ereignisse, welche beide von gleich großer Bedeutung waren, liegt auf der Hand. Ob aber die polnische Krone für Friedrich August nur Veranlassung oder einziger Grund seiner Conversion gewesen, ist und bleibt ein Punkt, über den man streiten kann, weil er auf ein Gebiet führt, das menschlicher Erkenntniß nicht vollends offen liegt. Der Cardinal von Sachsen, Christian August (s. d. Art.), in dessen Hände der Kurfürst das Glaubensbekenntniß ablegte, berichtete nach Rom, daß derselbe feierlich erklärt habe, se nullis humanis ad hanc mutationem duci motivis. Friedrich August war kein gewöhnlicher Mensch. Es liegen keine Zeugnisse vor, daß der katholische Glaube seine Ueberzeugung und Herzenssache nicht gewesen, viele aber dafür, daß seine Würde und Hoheit ihn begeistert hat. Der bekannte Jesuitenpater Vota war sein Beichtvater. Die prachtvolle katholische Hofkirche in Dresden ist sein Werk; an der erhebenden Schönheit des katholischen Gottesdienstes hatte er seine Freude. Zu dessen Wahrnehmung wurden nach Dresden und Leipzig von ihm Jesuiten berufen, für deren Unterhalt er sorgte. Dagegen ist sein Privatleben und die verschwenderische Pracht seines Hofes stets ein Gegenstand der Anklage wider ihn, sowie romanhafter Schilderungen gewesen. „Seiner Sinnlichkeit, seiner Prachtliebe, seinem Ehrgeize hat er furchtbare Opfer gebracht; aber immer lag etwas Großartiges darin; es war ein Phantom, dem er mehr, als er je verantworten konnte, zum Opfer brachte, aber es war doch Geist, Geschmack und Kraft die Seele seiner Handlungen, darum kann man ihn nie ohne Interesse betrachten." So Böttiger, ein protestantischer Geschichtsschreiber; dem absprechenden Urtheile Anderer über Friedrich August steht das panegyrische Theiners gegenüber.

2. Friedrich August III., als König von Polen August II., Sohn des Vorhergehenden und Nachfolger desselben sowohl in Sachsen als in Polen, wurde 1696 geboren und von seiner protestantischen Mutter und Großmutter, welch' letztere, eine dänische Prinzessin, großen Einfluß im Lande hatte, in deren Glauben erzogen und ohne Wissen des Vaters in demselben confirmirt. Die Großmutter drohte mit Wegschaffung ihres bedeutenden Vermögens und Enterbung, wenn der Prinz katholisch werde. Auch die protestantischen Höfe suchten dieß zu hindern, während katholischerseits dem König seine Pflicht öfter vorgehalten wurde. Letzterer gab dem Prinzen eine katholische Umgebung und katholische Erzieher. Auf einer Reise in Italien legte der Prinz am 27. November 1712 zu Bologna das katholische Glaubensbekenntniß ab. Es geschah der Großmutter wegen heimlich und sollte vorerst unbekannt bleiben. Gegen die Aufrichtigkeit seiner Ueberzeugung ist kein Zweifel aufgetaucht. Mit dem Tode der Großmutter 1717 verschwanden die Gründe der Geheimhaltung, und in demselben Jahre wurde die Conversion in aller Form vom Vater veröffentlicht. Die seit Jahren von Papst Clemens XI. angeregte Verheiratung des Prinzen mit der österreichischen Erzherzogin Maria Josepha wurde 1718 perfect. Im September zog das fürstliche Ehepaar in Dresden ein. Einen Monat dauerten die Feste, deren verschwenderische Pracht Millionen kostete. Maria Josepha war eine fromme Fürstin, und mit ihr hat ihr Gemahl sich bemüht, in christlichen Tugenden und einem dem katholischen Glauben entsprechenden Leben seinen Unterthanen ein Vorbild zu sein. Im J. 1733 folgte er seinem Vater in beider Länder Regierung. Er starb am 5. October 1763 zu Dresden. In der Regierung von Sachsen folgte ihm sein Sohn Friedrich Christian, in Polen Stanislaus Poniatowski. Neben dem äußern Prunk und der europäischen Machtstellung beider Fürsten bezeichnet ihre Regierung eine lange Zeit innerer Mißstände und äußern Unglücks für das Land: unter dem Vater die schwedische Invasion, unter dem Sohne der siebenjährige Krieg. (Literatur: Böttiger, Geschichte des Kurstaates 2c. Sachsen, Hamburg 1831; Theiner, Geschichte der Rückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen zur katholischen Kirche, Einsiedeln 1843, und die Gegenschrift: Soldan, 30 Jahre des Proselytismus, Leipzig 1845; Grabowski, Vertraute Geschichte, Berlin 1861.) [Woker.]

Friedrich Michael, Pfalzgraf von Zweibrücken, österreichischer Feldmarschall, wurde als der zweite Sohn des Pfalzgrafen Christian III. von Zweibrücken-Birkenfeld am 27. Februar 1724 geboren. Der Jüngling, welcher sich viel mit religiösen Fragen beschäftigte, kam durch längern Umgang mit dem Jesuiten Franz Seedorf zur Erkenntniß der katholischen Wahrheit und legte 1746 sein Glaubensbekenntniß ab. Von Papst Benedict XIV. empfing er 1751 zu Rom die Firmung und dabei den zweiten Namen Michael. Sein Tod erfolgte zu Schwetzingen am 15. August 1767. Die Briefe, in welchen P. Seedorf, namentlich aus Bossuet, Bougeant und Scheffmacher schöpfend, die Motive zur Conversion dem Prinzen unterbreitete, erschienen später in Druck (Lettres sur divers points de controverse, contenant les principaux motifs qui ont déterminé son Altesse le Prince Frédéric des Deux-Ponts à se réunir à la sainte Eglise catholique, Liége 1747 u. ö.) und wurden sogleich in's Deutsche, Italienische und Holländische übersetzt. Der Tübinger Kanzler Pfaff versuchte zuerst in lateinischen Thesen und dann in einer größern Schrift (Beantwor-

tung der zwölf Briefe des P. Seedorf, Tübingen 1750) dagegen aufzutreten und erhielt hierin Beistand von einem Ungenannten (Aelii Laelii Epistolae galeatae, Lips. 1750. 1753), während für Seedorf aus Ingolstadt (Sendschreiben eines Doctoris Theologiae, Mannheim 1753) und aus Wien (Vertheidigung der zwölf Briefe des P. Seedorf, Wien 1751—1752) Schutzschriften einliefen. (Vgl. Räß, Convertiten X, 1 ff.; de Backer, s. v. Seedorf; über die militärischen Verdienste des Prinzen s. Kestner, Thaten und Charakterzüge berühmter österr. Feldherren, Wien 1808, II, 140.) [Streber.]

Friesland heißt der Landstrich an der Nordseeküste, welcher bereits vor dem ersten Auftreten der Römer in diesen Gegenden vom Stamme der Friesen bewohnt wurde. Er steht dadurch fast einzig in der Geschichte, daß er seit der ersten geschichtlichen Kunde bis heute immer von denselben Bewohnern gehütet wurde; nie sind Friesen anderswohin ausgewandert. Das Gebiet derselben erstreckt sich von der nordwestlichen Küste des germanischen Bodens an der Schelde-mündung bis nach Jütland und umschließt auch die nahegelegenen Meeresinseln. Die jetzt zu Schleswig gehörenden Inseln Norderstrand und Pellworm machten bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts einen Theil von Friesland aus. Andererseits wird berichtet, daß die Glaubensverkündiger des 7. und 8. Jahrhunderts an der Grenze Frankreichs, im heutigen Flandern, einer friesischen Bevölkerung das Christenthum predigten. Das Volk der Friesen, welches die Gebiete von der Küste der Niederlande nördlich bis zur Weser bewohnte, wird von Tacitus in Groß- und Klein-Friesen eingetheilt. Erstere hatten wahrscheinlich die nördliche Küste zwischen der Ems und dem Inselmeer Flevo, woraus durch wiederholte Ueberschwemmungen die sog. Zuidersee entstand, und die jetzigen Provinzen Friesland, Groningen, Nord-Holland, Drenthe, Overyssel inne. Die Kleinfriesen bewohnten, wie der römische Historiker mittheilt, den südlichen Theil der jetzigen Zuidersee und die Ufer des Niederrheines. Im Mittelalter entstanden durch Theilung des Gebietes die geographischen Begriffe Ostfriesland und Westfriesland. Nach dem Tode Karls d. Gr. umfaßte das westfriesische Gebiet nur noch einen schmalen Landstrich, dessen Haupttheil das Küstenland der Provinz Nord-Holland bildete, während Ostfriesland nur über die drei Städte Emden, Norden, Aurich und deren Umgebung sich erstreckte. Was die staatlichen Verhältnisse der Friesen betrifft, so ist in den Annalen derselben seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. von Stammeshäuptern die Rede; diese führten später den Titel Herzoge, und erst in christlicher Zeit erscheinen „Könige", welche die einzelnen Stämme unter ihrer Herrschaft vereinigt zu haben scheinen.

Das Volk der Friesen zeichnete sich durch den hartnäckigen Widerstand aus, welchen es den Römern bot, als diese deren südliche Nachbarn schon größtentheils ihrer Macht unterwürfig gemacht hatten. Im 4. und 5. Jahrhundert erscheinen die Friesen als Bundesgenossen der Sachsen. Unter den Pipinen wurden ihnen allmälig einige Landstriche entrissen. Endlich besiegte sie Karl d. Gr., worauf er sie zwang, mit ihm gegen ihre früheren Bundesgenossen, die Sachsen, in den Kampf zu ziehen. Bald standen jedoch die Friesen den Franken wiederum feindlich gegenüber. Es war keine leichte Aufgabe, diesem widerstandsfähigen Volke, welches von jeher gewohnt war, dem von Süden heranziehenden Feinde kampfbereit entgegenzutreten, das Christenthum mit dauerndem Erfolg zu verkünden. Die Friesen betrachteten dasselbe nämlich nur als ein Mittel zu ihrer Unterjochung und setzten demselben daher hartnäckigen Widerstand entgegen. Unter der Regierung Dagoberts I., nachdem Amandus und Eligius (s. d. Artt.) den flandrischen Friesen das Christenthum gepredigt hatten, wurde in der Nähe von Wiltaburg oder Ultrajectum (Utrecht) eine christliche Kapelle aufgerichtet, aber kurz nachher wieder zerstört. Nach Eligius' Tod (659) verstrichen manche Jahre, bevor wieder ein Glaubensapostel unter den Friesen auftauchte. Freilich wohnte schon damals die hl. Gertrud in Nordbrabant und stiftete auf dem Küstlande Stryen eine Kapelle; von einem Wirkungskreise unter den Friesen selbst geschieht jedoch in ihrer Geschichte keine Erwähnung. Bis dahin hatten die Verkündiger des Evangeliums hauptsächlich von Süden aus unter dem Einflusse des fränkischen Hofes ihr Liebeswerk unternommen; vom 7. Jahrhundert an kamen mehrere Glaubensboten aus England und Irland herüber.

Um 678 erschien aus Nordhumberland ein Mann, der alle seine Vorgänger in den Schatten stellte und dem Christenthum sowie der Unabhängigkeit der Kirche Leib und Leben opferte. Es war Wilfrid, der nachherige Bischof von York (s. d. Art.). Auf einer Romreise begriffen, landete er an den Ufern des Rheines, wahrscheinlich um mit dem christlich gesinnten Könige Algis (Adgisl) über die Verkündigung des Christenthums zu berathschlagen. Am Hofe zu Wiltaburg wurde der Apostel unter mannigfachen Ehrfurchtsbezeugungen als Beschützer der friesischen Freiheit empfangen. Algis' Nachfolger Radbod war der weitern Entfaltung des Christenthums nicht günstig; er gestattete zwar den angelsächsischen Glaubensboten die Verkündigung des Evangeliums, ließ aber die nothwendige Unterstützung durch christlich-fränkische Truppen nicht zu. Unter den Nachfolgern Wilfrids sind besonders Egbert, ein englischer Edelmann, und Wigbert bekannt. Von ihrer Wirksamkeit unter den Friesen haben wir jedoch keine ausführliche Kunde. Kurz darauf aber trat der Apostel Willibrord mit dem Segen Egberts unter den Friesen auf. Den hll. Willibrord und Bonifaz sowie deren Gefährten sollte, wie Mabillon sich ausdrückt, der ganze Ruhm des großen Bekehrungs-

werkes zukommen. Alcuin erzählt, wie beim Auftreten Willibrords unter den Friesen König und Volk noch ganz im Heidenthum befangen gewesen seien, weßhalb der Apostel sich um Hilfe bittend zu Pipin begab. Allein der Majordomus gestattete ihm nicht die unmittelbare Rückreise zu den Friesen. Willibrord wandte sich darauf nach Rom. In seiner Abwesenheit wählten sich die zurückgebliebenen Genossen ein anderes Oberhaupt mit Namen Suitbertus. Im Jahre 695 wurde aber das Bekehrungswerk mit Gutheißung des Papstes von Willibrord selbst wieder aufgenommen. Die Franken siegten bei Dornstat über die Friesen und Pipin machte die Verbindung seines Sohnes Grimoald mit Radbods Tochter Theudesinde zur Friedensbedingung; doch Radbod selbst ließ sich noch nicht taufen. In Utrecht wurde nun die Kirche zum heiligen Kreuze erbaut, und Willibrord wurde mit Pipins Zustimmung in Rom zum Bischofe der Friesen mit dem Sitze in Utrecht geweiht. Während dieser seiner zweiten Abwesenheit trat plötzlich — und zwar mit Pipins Gutachten — ein Bischof der Diöcese Sens, Namens Wulfram, als Prediger unter den Friesen und zwar mit so günstigem Erfolge auf, daß der König selbst im Begriffe war, sich von dem neuen Sendboten taufen zu lassen. Als Willibrord jedoch zurückkehrte, erschien dem König die Taufe aus der Hand des durchaus päpstlichen Angelsachsen wünschenswerther, weil er darin eine größere Sicherheit für die Erhaltung seiner Unabhängigkeit erblickte. Utrecht wurde nun der Mittelpunkt der friesisch-sächsischen Diöcese. In den Provinzen Holland, Seeland, Utrecht und Flandern erhoben sich bald zahlreiche Gotteshäuser, worin die täglich wachsende Schaar der neubekehrten Friesen sich versammelte. Einige Zeit nachher erscheint der Apostel auf der Insel Farria (Helgoland), in der nördlichsten Gegend Frieslands, wo er die Götzenbilder bei einem Volksfeste zerstörte und sein Leben den größten Gefahren preisgab. Als nun nach Radbods Tod unter Karl Martell die Friesen noch enger mit dem Frankenreiche verknüpft wurden, gestalteten sich die Umstände weitaus günstiger zur weitern Ausbreitung des Christenthums, und es ward Willibrord möglich, eine Anzahl neuer Kirchen zu bauen und Gemeinden zu gründen, welche von Nieuw-Port an der flandrischen Küste bis an die Inseln der Zuidersee hinaufreichten und sich über Utrecht, Gelderland und Limburg erstreckten. Als er das Ende seines Lebens heranrücken fühlte, bot er dem hl. Bonifaz den friesischen Bischofsstab an. Bekanntlich schlug der Apostel denselben aus, begab sich aber in den letzten Jahren seines eigenen Lebens auf's Neue nach Friesland und erreichte sogar die nördlichste Gegend am Dollart, wo er durch heidnische Hände den Tod fand (755). So lange die Sachsen als heidnische Nachbarn neben den Friesen hausten, war an eine vollständige Christianisirung der letzteren nicht zu denken; eine solche konnte erst nach Niederwerfung ihrer Selbständigkeit eintreten. Als nun Karl d. Gr. die Sachsen gewaltsam niederschlug, wurden auch die Friesen unterjocht und ihr König, wie Alcuin erzählt, in die Flucht getrieben (785). Erwiesen ist jedoch, daß sie ihre nationale Gesetzgebung beibehalten durften. Obgleich Bonifaz berichtet, daß sich Willibrord einen coepiscopus gewählt hatte, wurde nach dessen Tode nicht unmittelbar ein neuer Bischof der Friesen ernannt. Als Administrator stand zuerst Bonifaz und später das Oberhaupt der Utrechter Schule, der Franke Gregor, dem Bisthum vor. Indessen wurde das Werk der Christianisirung der Friesen durch die Angelsachsen Alubert, Lebuinus, Marchelmus u. A. energisch weitergeführt. Alubert erhielt zu York die Bischofsweihe und stand als Chorbischof dem Abte Gregor in der Verwaltung der Diöcese hilfreich zur Seite. St. Ludger, der einzige Apostel friesischer Herkunft, leistete der Diöcese um diese Zeit sehr wichtige Dienste. Unter Karl d. Gr. predigte er noch in den Gauen Hugmerchi, Hunusgo, Fivilgo, Emisgo und Federitgo, welche hauptsächlich in der jetzigen Provinz Groningen lagen. Den Kölner Bischöfen war freilich ein selbständiges Auftreten des Utrechter Stuhles nicht genehm; indeß ward Gregors Nachfolger Albricus als ausschließlich vom päpstlichen Stuhle abhängiger Kirchenfürst ordinirt. Im 9. Jahrhundert erkannten die Utrechter Bischöfe den Kölner Erzbischof Hildebold als ihren rechtmäßigen Metropoliten an. Das Zeitalter der normannischen Raubzüge war dem friesischen Lande und Volke verhängnißvoll. Kirchen und Klöster gingen in Flammen auf; Utrecht, Wijk bei Duerstede u. s. w. wurden zerstört, und der Bischofssitz mußte nach Deventer in Gelderland verlegt werden. Als nun auch noch Karl der Dicke den Normannen das Küstenland von Nordholland (Kennemerland) abtrat, war für die Friesen das Maß des Elends voll. Andererseits aber vertheidigten einzelne Stämme, z. B. der im Landstriche am Dollart, ihre Freiheit so hartnäckig, daß die Friesen gestählt aus dem Kampfe hervorgingen. Wo früher nur eine baufällige Kirche und ein Kloster gestanden, erhob sich jetzt eine verschanzte Burg. Der Bischof jedoch konnte seinen Sitz zu Utrecht noch nicht wieder einnehmen, weil die Stadt fast gänzlich zerstört war. Erst unter Heinrich dem Finkler und Otto I. legten sich die heftigen Stürme allmälig, und von nun an entwickelte sich mit dem Christenthum auch ein kernhaftes Volksleben.

Zwischen dem Kaiser und Friesland bildete sich im Laufe der Jahrhunderte ein festes Band, und es waren hauptsächlich die Bischöfe von Utrecht, welche dieses Verhältniß aufrecht erhielten. Die Friesen waren zu schwach, um sich gegen ihre mächtigen Nachbarn zu wehren, und mußten daher den unmittelbaren Beistand des Kaisers oft in Anspruch nehmen. Hierdurch mißlangen auch die Versuche der holländischen Grafen, die Hand an das eigentliche Friesland zu legen. Erst nachdem sich durch Ueberschwem-

mungen die Zuidersee gebildet und Ost- von Westfriesland getrennt hatte, ging letzteres an die holländischen Grafen über. Die Ostfriesen behielten aber ihre nationalen kaiserlichen Potentaten, bis im 15. Jahrhundert ein Albrecht als friesischer Graf auftrat (s. d. Art. Utrecht).

Was nun die kirchliche Eintheilung des Landes betrifft, so zählte im 11. Jahrhundert das gesammte Friesland 17 Gaue, von denen bereits seit Karl d. Gr. die sieben westlich vom Jahdebusen gelegenen dem Bremer Sprengel einverleibt waren. Diese östlich von der Jahde liegenden sächsischen Gaue wurden vom „übrigen Friesland" durch den Emsgau abgeschieden. Ueber fünf dieser Gaue war Ludger bereits durch Karl d. Gr. gesetzt, als er Bischof von Münster wurde. Die fünf übrigen im Westen gehörten zu dem Sprengel des Bischofs von Utrecht oder der Friesen. Diese zehn sächsischen Gaue waren bis zum 10. Jahrhundert dem Reiche Lothars einverleibt. Die Bremer Gaue Frieslands hießen: Ostraga (Ostergau), Rustri, Wanga, Friesmeri, Herloga, Nordi, Morseti; die Münster'schen: Hugmerchi, Hunusga, Fivilga, Emsga, Federitga sammt der Insel Bant (Helgoland). Die heutigen Städte Gretsyl, Marienhafen und Noorden lagen im Gebiete des Gaues Federitga. Die Utrechter an Hugmerchi stoßenden Gaue waren: Osterga und Westerga (zwischen dem Lauwersee und dem Flevosee). Im Osterga lagen Dockinkirchen (Dockum), die Gaue Hamalant, Testrebenti (Testerbant) und Felua, Nistarlake und Kinhem an der Küste. Diese fünf Gaue umgaben den See Flevo (Zuidersee), wie die Friesisch-Münster'schen den Dollart, und die Friesisch-Bremer Gaue die Jahde. Obgleich nun Testrebenti, Hamalant und Felua zum Bisthum der Friesen gehörten, stand ihre Bevölkerung theils unter dem salischen, theils unter dem ripuarischen Gesetze. Der kirchliche Begriff des friesischen Bisthums war also umfassender als der politische. Der Landstrich zwischen Rhein, Waal und Maas war Kölner Territorium bis zu der Stelle, an welcher Maas und Waal im Westen durch den Fluß Merwede vereinigt werden. In dieser umfangreichen Diöcese hatten Willibrord und andere Glaubensboten mehrere Benedictinerklöster gegründet, welche theilweise im 10. Jahrhundert durch die Westfriesen verwüstet, später jedoch durch Neubauten ersetzt wurden. Mit dem 12. Jahrhundert begegnen uns auf friesischem Gebiete die Cistercienser, die Templer (auf der Insel Texel und zu Warfum bei Groningen); mit dem 13. Jahrhundert die Marianer, die Prämonstratenser und Prämonstratenserinnen, Dominicaner und Dominicanerinnen, Franciscaner und Franciscanerinnen; mit dem 15. Jahrhundert die Carmeliter, die Brüder des heiligen Kreuzes, die regulären Canoniker und Canonissen, Benedictinerinnen, Birgittinerinnen, Alexianer und die Brüder des gemeinschaftlichen Lebens.

Bis zu der Regierung Albrechts von Sachsen war den Friesen eine größere Unabhängigkeit verblieben, als irgend einem andern Volksstamme im deutschen Reiche. Friesland hatte dem Reiche nur geringe Geldsummen zu entrichten; das Feudalwesen war hier ebenso wenig bekannt, wie die Hörigkeit. Die ältesten Volksgesetze konnten viele Jahrhunderte hindurch ungestört fortbestehen. Seit dem 13. Jahrhundert hatte das Volk eigene Potentaten, „Häuptlinge" u. s. w. Die Landtage wurden durch die Geistlichkeit, den Adel und die großen Grundbesitzer abgehalten, und die Volksmasse übte gewöhnlich selbst einen großen Einfluß auf die Ernennung der Pfarrer u. s. w. aus. Die im 9. Jahrhundert gegründeten bedeutenden Handelsstädte beförderten natürlich noch den Wohlstand und die Unabhängigkeit. Später benutzte jedoch Karl V. die Gelegenheit, dem Lande, in welchem heftige Bürgerkriege entbrannt waren, seine eigenen Gesetze aufzunöthigen.

Bei der Errichtung neuer Bisthümer in den Niederlanden (s. d. Art. Belgien) erhielten die Provinzen Groningen und Friesland ihre eigenen Oberhirten zu Groningen und Leeuwarden. Der erste Groninger Bischof war Johann Kempff von Utrecht und ward im J. 1568 inthronisirt. Die Reformation, welche seit 1530 in Friesland aufgetreten war, machte indessen in seinem Bisthum bedeutende Fortschritte. Er starb 1578 und hatte keinen Nachfolger. Das Bisthum Leeuwarden erstreckte sich über die Gaue Osterga, Westerga und Sevenwolden. Dasselbe ging aus einer Abtrennung von Decanaten der Utrechter und Mindener Diöcese hervor. Der erste Oberhirt war Remi Drieux (Driutius), ein Westflamländer. Er war zwar ein gewissenhafter Kirchenfürst, konnte jedoch seinen Sitz niemals einnehmen. Sein Nachfolger Cunier Petri (Cunerus Petrus), ein Seeländer, wurde unter Alba's Schutz inthronisirt, aber bald nachher verjagt und starb zu Köln im J. 1580, 48 Jahre alt. Seitdem wurde kein Bischof von Leeuwarden mehr ernannt. In Deventer ward ebenfalls ein Oberhirt ernannt in der Person des Ostflamländers Johannes Mahusius (Mahieu). Er trat jedoch bald nachher ab, und an seiner Stelle ernannte der König den Westflamländer Dumont (Egide de Monti). Nach seinem Tode (1577) wurde auch hier kein neuer Bischof ernannt. In dieser Gegend verbreitete sich ganz besonders die Lehre der „Baptisten" (Teleiobaptistae), welche unter dem Namen „Mennoniten" bekannter sind (s. d. Art.). Die „Wiedertäufer" waren eine Abart dieser Secte. Der Bildersturm in Flandern und in andern niederländischen Provinzen war für Friesland das Signal zu weiterer Ausbreitung der Reformation. Zu Leeuwarden und in andern Städten wurden — obwohl nicht überall mit gleicher Wuth — die Kirchen ihrer Altäre und jedes weitern Schmuckes beraubt, und auch die Geistlichkeit theilweise mit Gewalt vertrieben. Der neu ernannte ka-

tholische Statthalter von Aremberg setzte jedoch dem wüthenden Anstürmen ein Ziel und unterdrückte größtentheils die Reformation. Viele Friesen standen fortan in den Reihen der Wassergeusen; andere vertheidigten die neue Richtung in den Rathsälen. Nach dem ersten Siege der Wassergeusen bei dem Briel (1572) und der spätern Pacification von Gent, kraft welcher den Protestanten die freie Ausübung ihrer Religion gewährt wurde, nahm der Protestantismus in Friesland immer größere Proportionen an. Im J. 1580 wurde die katholische Religion als aufgehoben erklärt und die Rente der geistlichen Besitzthümer zu Gunsten der Reformirten confiscirt. Die Klostergebäude wurden verkauft oder dem Boden gleich gemacht, und der Eid der Treue gegen den König von Spanien ward feierlich widerrufen. Noch im 16. Jahrhundert, schon vom Jahre 1564 an, wurden vorzugsweise durch die Jesuiten fortdauernde Versuche gemacht, um, wie in Belgien, so auch in Friesland die katholische Religion wiederherzustellen. In der That nahm die Anzahl der Katholiken im 17. Jahrhundert trotz aller Verfolgung wieder bedeutend zu. Allmälig konnten die Katholiken im 18. Jahrhundert freier athmen. Erst seit der Revolution des Jahres 1795 jedoch wurden ihnen die gleichen Rechte wie den Protestanten gewährt, und dieser Beschluß ward im Jahre 1796 durch die Nationalversammlung bestätigt. Factisch war darum die Gleichberechtigung noch nicht hergestellt. Friesland gehörte seit der Verbannung der Bischöfe zum apostolischen Vicariate Holland; dieses ward erst im J. 1853 aufgehoben, als Pius IX. die bischöfliche Hierarchie mit vier Bischofsstühlen (Utrecht, Harlem, Herzogenbusch, Roermond) wiederherstellte (s. d. Art. Niederlande). — Literatur: Winsemius, Historische Geschiedenisse van Vriesland, Franeker 1622; G. Acker Stratingh, Aloude Staat en Geschiedenis des Vaderlands, Gron. 1847, I; Wiarda, Ostfriesische Gesch., 10 Bde., Aurich 1791—1817; Ledebur, Die fünf Münsterschen Gaue und die sieben Seelande Frieslands, Berlin 1835; B. de Geer, De Strijd der Friezen en Franken und De Saksers voor en onder Karel den Groote, Utrecht 1861; W. Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de hervorming, Arnhem 1864—1871, I, II, 1; Ghesquière, Acta Sanctorum Belgii; Paul Alberdingk Thijm, Der hl. Willibrord, deutsch Münster 1864; P. Claessens, Quelques éclaircissements sur l'établissement des évêchés dans les Pays-Bas, Louvain 1859; Van der Heyden, Verhaal van de Verrigtingen der Jezuieten in Friesland, Leeuwaarden 1842; Leding, Die Freiheit der Friesen im Mittelalter und ihr Bund mit den Versammlungen bei Upstalsboom, Emden 1878. Die ältere friesische Literatur siehe angeführt bei Rask, Friesische Sprachlehre, übersetzt von Buß, Freiburg i. Br. 1834, 12. Eine westfriesische Uebersetzung des Matthäus-Evangeliums gab Halbertsma zu Leyden 1858 heraus. [P. Alberdingk Thijm.]

Frint, Jacob, Bischof von St. Pölten, wurde 1766 zu Kamniz in Nordböhmen geboren, studirte in Wien Jurisprudenz, entschloß sich aber dann für den geistlichen Stand und erhielt 1795 die Priesterweihe. Nachdem er bis zum Jahre 1801 die Stelle eines Cooperators zu Pilichsdorf bekleidet hatte, kam er als Hofkaplan nach Wien; dort wurde ihm daneben 1803 das Amt eines Spirituals der Theologie im k. k. Convicte und 1804 das neuerrichtete Lehramt der Religionswissenschaft für die Philosophen der Universität übertragen. Im J. 1808 erhielt er die landesfürstliche Pfarrei zu Laa an der mährischen Grenze, wurde aber schon nach zwei Jahren als Hofburgpfarrer nach Wien zurückberufen. Vorzüglich auf Zuthun Frints errichtete Kaiser Franz 1816 zu Wien eine höhere Bildungsanstalt für Weltpriester aus allen Diöcesen der Monarchie, an welcher dieselben sich unter Aufsicht und der Leitung des jeweiligen Burgpfarrers, einiger Studiendirectoren und eines Spirituals die für höhere kirchliche Geschäfte und Aemter erforderliche Bildung und den theologischen Doctorgrad erwerben könnten (s. hierüber Frint, Darstell. d. höhern Bildungsanstalt für Weltpriester zum hl. Augustin in Wien, ebd. 1817). Der Kaiser übertrug Frint die Einrichtung und Oberleitung dieser Anstalt und verlieh ihm zugleich ein Canonikat zu Groß-Wardein und die Abtei der heiligen Jungfrau Maria zu Pagrany in Ungarn. Endlich ernannte er ihn zum Bischof von St. Pölten. Dieses Amt trat Frint 1827 an und verwaltete es eifrig, wie die geistlichen Exercitien, die er jährlich mit seinen Alumnen und Geistlichen abhielt, die sonntäglichen Predigten während der alljährlichen Fastenzeit und die Christenlehren, welche er seit 1828 an allen Feiertagen hielt, beweisen. Er starb am 11. October 1834. Von seinen zahlreichen Schriften (aufgeführt bei Klein, Geschichte des Christenthums in Oesterreich und Steiermark, Wien 1842, VII, 196. 228. 239. 305) sind besonders zu nennen: Handbuch der Religionswissenschaft für Candidaten der Philosophie, 6 Bde., Wien 1806 ff., 3. Aufl. 1813—1820, auch unter dem Titel Religionshandbuch für gebildete Stände (lateinisch von Schott, Wien 1824); ferner Beiträge zur Belehrung und Veredlung des Menschen, 9 Bde., Wien 1811 bis 1819; die Sammlungen seiner Predigten und Vorträge: Geist des Christenthums, 3 Bde., 1809. 1820; Feier der Menschenerlösung, 1812; Fastenpredigten, 6 Jahrgänge, 1829—1834; Sammlung praktischer Vorträge, 3 Bde., 1820 bis 1825; Geistliche Uebungen in der Charwoche, 6 Jahrgänge, 1829—1834. In den Jahren 1813 bis 1825 redigirte er auch die „Theologische Zeitschrift", welche einen Sammelpunkt für den österreichischen Clerus bildete und durch seinen Amtsnachfolger Pletz weiter geführt wurde. [Schröbl.]

Fristen im Prozesse heißen die Bestimmungen einer gewissen Zeit, binnen welcher eine Partei eine prozessuale Handlung vorzunehmen hat. Nicht selten verwechselt man die Ausdrücke „Fristen" und „Termine", aber mit Unrecht. Genau genommen, versteht man unter Termin (terminus) den Zeitpunkt oder den Tag (und die Stunde des Tages), an welchem einer Partei oder auch beiden streitenden Theilen vor Gericht zu erscheinen aufgetragen wird, weßhalb diese Zeitbestimmung auch Tagfahrt genannt wird. Unter Frist (dilatio) aber begreift man die Zeitdauer, innerhalb oder während welcher (gleichviel an welchem Tage dieses ganzen Zeitraums) eine Parteihandlung vorgenommen werden soll. Termine oder Tagfahrten kann nur der Richter ansetzen, und ihre Dauer erstreckt sich von der im Ladungsdecrete bezeichneten Stunde längstens bis zum Einbruch der Nacht. Fristen aber werden für gewisse Handlungen im Prozesse entweder schon durch das Gesetz bestimmt (dilationes legales) oder, wo dieß nicht der Fall ist, vom Richter nach eigenem Ermessen ertheilt (dilationes judiciales), oder sind sog. gemischte, d. i. solche, welche zwar schon im Gesetze vorgeschrieben sind, aber erst durch richterlichen Spruch zu laufen beginnen (dilat. mixtae). Sie können aber auch durch beiderseitige Uebereinkunft der Parteien anberaumt werden (dilat. conventionales); dieser Satz, der von einigen Rechtslehrern mit Unrecht bezweifelt wurde, findet seine Begründung ausdrücklich in c. 28 in fin., X De off. et pot. jud. deleg. 1, 29, und gilt selbst von Appellations-Nothfristen (l. 5, § 6, Cod. De temp. et rep. appell. 7, 63).

I. Art der Befristung. Wie man die richterlichen Decrete in monitorische und arctatorische und letztere wieder in dilatorische und peremtorische eintheilt, so unterscheidet man auch die Zeitbestimmungen im Prozesse. 1. Monitorische Fristen und Termine nennt man solche, durch deren fruchtlosen Ablauf der säumige Theil bloß die Gelegenheit verliert, einer Prozeßhandlung beizuwohnen, ohne daß übrigens sein Nichterscheinen eine nachtheilige Folge für ihn hat; arctatorische aber solche, deren Versäumniß für die Partei einen Nachtheil bringt. Diese letzteren sind entweder a. streitverzögernde (dilatorische) Fristen und Termine, d. i. solche, die der Richter auch nach deren Ablauf noch verlängern kann, und deren Außerachtlassung nur Kostenersatz nach sich zieht; oder es sind b. zerstörliche (peremtorische) Zeitbestimmungen, wenn die in der gesetzten Frist oder an dem anberaumten Termine vorzunehmende Handlung durch die Versäumniß präcludirt, oder wenn durch Strafen in anderer Weise für die Realisirung der getroffenen Anordnung gesorgt wird. Man nennt daher solche Zeitbestimmungen gewöhnlich Präclusivfristen und Präclusivtermine. In der Regel wird jede Frist, die der Richter zu ertheilen hat, erst beim dritten Mal peremtorisch gestellt; nur ausnahmsweise wird schon dem zweiten oder ersten Decrete die peremtorische Eigenschaft gegeben. Eine besondere Erwähnung verdienen 2. die Fatalien (fatalia sc. tempora), gewöhnlich Nothfristen oder Ordnungsfristen genannt. Man versteht darunter solche, bei denen nicht nur die Länge der Frist, sondern auch der Nachtheil, den die Versäumung derselben zur Folge haben soll, schon durch das Gesetz bestimmt ist. Diese Fatalien theilen sich in a. unbedingt gesetzliche (fatalia absoluta), wenn sie nach einer bestimmten Handlung von selbst zu laufen anfangen (c. 2. 11. 15, X De sent. et re jud. 2, 27); und b. bedingt gesetzliche oder gemischte Nothfristen (fatalia secundum quid), wenn sie erst in Folge eines richterlichen Decretes zu laufen beginnen und vom Richter, sofern er vor deren Ablauf angegangen ist, noch verlängert werden können (c. 1 in VI, De restit. spol. 2, 5).

II. Was die Berechnung der Frist betrifft, so unterscheidet man 1. die unbedingten Fatalien, namentlich die absolute Nothfrist, binnen welcher die Appellation eingelegt werden muß. Diese Frist wird, wie man sagt, naturaliter oder de momento ad momentum berechnet, d. h. sie fängt sogleich nach Publication des Urtheils zu laufen an und endigt in derselben Stunde des letzten Tages (Nov. XXIII, c. 1; c. 8 in VI, De appell. 2, 15); daher im Publicationsprotocolle auch jedesmal die Stunde der Eröffnung der Sentenz bemerkt werden soll. Wenn dieß aber nicht geschehen ist, so darf angenommen werden, daß der Appellant noch rechtzeitig die Berufung eingelegt habe, wenn er nur überhaupt solches noch am letzten Tage der Frist gethan hat. Wäre übrigens das Urtheil nicht mündlich eröffnet, sondern bloß in vim publicati schriftlich insinuirt worden, so fängt die Appellations-Nothfrist erst am nächstfolgenden Tag nach der Insinuation an. 2. Bei den übrigen Fristen (mit Ausnahme des absoluten Appellationsfatale) ist zu unterscheiden, ob das Decret, darin die Frist festgesetzt ist, ein Decisivdecret oder ein einfaches ist. a. Bei Zeitbestimmungen in Decisivdecreten beginnt die Frist erst dann zu laufen, wenn das Decret rechtskräftig geworden ist, so daß also die zehn Tage, binnen welchen die Parteien über Ergreifung eines Rechtsmittels deliberiren können, nicht mitgezählt werden dürfen, daß aber da, wo das publicirte Erkenntniß schon im Moment der Verkündung ipso jure rechtskräftig geworden ist, auch die Frist sogleich zu laufen anfängt. b. Die Frist in einfachen Decreten datirt sich, wie man sich auszudrücken pflegt, civiliter oder de die ad diem, d. i. von dem Tage, auf den ihr natürlicher Anfangspunkt fällt, so daß dieser der erste Tag der Frist ist (vgl. L. 8, Dig. De feriis 2, 12), und die Frist mit der letzten Stunde des letzten Tages endet (L. 6, Dig. De oblig. et act. 44, 7; L. 101, Dig. De reg. jur. 50, 17). In praxi wird zwar angenommen, daß bei einfachen Decreten die Frist erst mit dem nächsten Tage nach der Insinuation des Decretes anhebe; allein dieser Gebrauch läßt sich aus der hierfür angezogenen

Stelle L. 1, Dig. Si quis caut. 2, 11 nicht ableiten (s. vielmehr c. 24, X De off. jud. deleg. 1, 29) und steht mit den gewöhnlichen Grundsätzen der computatio civilis im Widerspruch. Wenn Fristen nach Monaten bestimmt sind, so wird jeder Monat zu 30 Tagen gerechnet (K.G.O. von 1555, Th. 2, Tit. 30, § 4). 3. Ueber den Einfluß der Ferien auf die Vorladungen der Parteien und die Berechnung der Fristen bestimmen die Gesetze, daß an kirchlichen Feiertagen regelmäßig („nisi necessitas urgeat vel suadeat pietas", c. 5, X De fer. 2, 9) keine gerichtlichen Handlungen, selbst nicht mit Einwilligung der Interessenten (c. 1. 5 eod.) vorgenommen, an weltlichen Feiertagen aber mit Einwilligung der Parteien alle, gegen ihren Willen aber in der Regel keine gerichtlichen Geschäfte erledigt werden dürfen. Fallen Feiertage in die Mitte einer Frist, so werden sie mitgezählt (L. 3, Cod. De dilat. 3, 11); wenn jedoch der letzte Tag, an dem die Frist abläuft, ein Feiertag ist, so ist der nächste Geschäftstag der letzte Tag der Frist (L. 2. 11, Cod. De feriis 3, 12).

III. Was endlich die Verlegung eines Termines oder die Verlängerung einer Frist betrifft, so können absolute Fatalien und in der Regel auch gemischt-peremtorische Nothfristen vom Richter weder verlängert noch verkürzt werden (K. G. O. von 1555, Th. 2, Tit. 29, § 2). Eine gesetzliche Ausnahme tritt nur dann ein, wenn eine Partei während der Einführungsfrist der Appellation stirbt, in welchem Falle dem Erben nicht nur der Rest der alten Frist, sondern auch die ganze zehntägige Frist nochmals gegeben, und zwar vom Ende der vorigen Frist, oder wenn diese bei Uebernahme der Erbschaft schon abgelaufen ist, von dem Tage des Erbschaftsantrittes an berechnet werden darf (L. 6, Cod. Si pend. appell. mors 7, 66). Eine weitere Ausnahme, wo dem Richter nach Umständen eine Fristverkürzung gestattet ist, enthält c. 5, X De appell. 2, 28. Es können also vom Richter 1. solche gesetzliche Fristen und Termine, welche keine Nothfristen sind, vorausgesetzt, daß das Dilationsgesuch noch vor dem Ablauf der Frist gestellt wird; 2. alle reinrichterlichen sowohl dilatorischen als peremtorischen Fristen und Termine verlängert oder aufgeschoben werden. Doch ist die Verlängerung der Frist oder Verlegung der Tagfahrt so zeitig nachzusuchen, daß der Gegner noch in Kenntniß gesetzt werden kann, ehe er bereits sich Unkosten gemacht hat, widrigenfalls er von dem Imploranten den Ersatz derselben fordern kann. Um aber das Gesuch als zulässig darzustellen, soll, wenigstens nach römischem Rechte, weil dieses jede Fristverlängerung nur causa cognita gestattet (L. 4, Cod. De dil. 3, 11) — und ebenso nach canonischem Rechte — eine triftige Verhinderungsursache angegeben und bescheinigt werden (c. 1. 6, X De dolo et contum. 2, 14; c. 24, X De off. et pot. jud. deleg. 1, 29), obschon die Praxis dieses bei der ersten und zweiten Fristerstreckung häufig nicht verlangt. Unter den angeführten Voraussetzungen aber kann auch öfter als einmal um Verlängerung der Frist zur Vornahme derselben Handlung gebeten werden (L. 7, Dig. De feriis 2, 12); nur soll es bei wiederholten Dilationsgesuchen mit der Bescheinigung der Verhinderungsursache genauer genommen, und eine vierte dilatio in der Regel gar nicht bewilligt werden. Daß die von einer Partei erwirkte Fristerstreckung immer auch dem Gegner zu statten komme, versteht sich von selbst. Es können aber auch 3. die streitenden Theile selbst durch gegenseitige Uebereinkunft sich Fristen- und sogar Nothfristen-Verlängerungen bewilligen (c. 4, Clem., De appell. 2, 12); den Stellvertretern der Parteien jedoch steht diese Befugniß für sich allein, wenigstens bei wiederholter Prolongation, nicht zu. Jedenfalls aber muß von einer solchen gewillkürten Fristverlängerung der Richter in Kenntniß gesetzt werden (R.-A. von 1594, § 52), der ihr auch aus besonderen Gründen Grenzen setzen oder sie gänzlich verwerfen kann (l. 4, Cod. De dilat. 3, 11; c. 4 cit.); ausgenommen wenn die Beengung oder gänzliche Aufhebung des Appellationsfatale in Rede steht (l. 5, § 6, Cod. De temp. et rep. appell. 7, 63). (Vgl. Buddeus, Art. Frist in Weiske's Rechtslexikon, 1843, IV, 362—376.) [Permaneder.]

Fritzlar (Fridesläre, gefreite Stätte, nach unbegründeter Etymologie Pacis doctrina), Kreisstadt in der Provinz Hessen-Nassau, ehemaliges Kloster und Bisthum, ist einer der ältesten Plätze in Mitteldeutschland, von wo christliche Gesittung und Cultur über unser Vaterland sich verbreitete. Schon im J. 732 gründete der hl. Bonifatius (s. d. Art.) daselbst wie auch in Amöneburg ein Kloster und übernahm Anfangs selbst die Leitung desselben. Als er aber seiner unermeßlichen Arbeiten wegen zu oft abwesend sein mußte, übergab er dasselbe dem Abte Wigbert aus dem Kloster Glastonbury. Der Ruf der Klosterschule verbreitete sich bald in die entferntesten Gegenden. Der hl. Sturm, der Gründer Fulda's, und Megingoz, Bischof von Würzburg, gehörten unter die ersten Zöglinge desselben. Jahrhunderte hindurch bewahrte das Kloster seinen alten Ruhm; Söhne der angesehensten Familien empfingen dort ihren Unterricht und ihre Bildung, und manche der hier Gebildeten wurden zu den höchsten geistlichen und weltlichen Aemtern und Würden erhoben. Kurze Zeit war Fritzlar auch der Sitz eines Bischofs. Für das Land der Hessen (s. d. Art. Chatten) hatte nämlich Bonifatius bei seiner kirchlichen Organisation von Mitteldeutschland das Bisthum Büraburg (s. d. Art.) gegründet und wegen der Nachbarschaft der Sachsen den bischöflichen Sitz auf den alten durch die Natur und Kunst befestigten Bürberg gelegt. Sobald aber die Zeiten sicherer und ruhiger geworden waren, zogen die Bewohner des Bürberges nach dem nahen Fritzlar hinab und bauten sich lieber um das daselbst blühende Kloster an, als daß sie auf der unfruchtbaren und wasserlosen Höhe blieben. Wenn

nicht schon unter dem ersten Bischofe von Büraburg, so doch gewiß unter seinem Nachfolger Megingoz wurde deßhalb auch der Bischofssitz nach Fritzlar verlegt. Mit dem Tode dieses zweiten Bischofs hörte aber schon das Bisthum auf. Sobald nämlich unter Karl dem Großen das Sachsenland und mit ihm der sächsische Hessengau zum Christenthume bekehrt war, wurde das Bisthum Paderborn gegründet und mit ihm das sächsische Hessen vereinigt. Das Bisthum Büraburg-Fritzlar hatte seine Aufgabe, die Erhaltung des Christenthums in dem fränkischen Hessenlande und die Verbreitung desselben über die sächsische Grenze, erfüllt, und der Sprengel, für welchen dasselbe zunächst gegründet war, wurde mit dem Erzbisthum Mainz vereinigt. [Seiters.]

Froissart, Jean, französischer Chronist und Dichter, wurde um 1337 zu Valenciennes im Hennegau geboren und fing schon, da er erst 20 Jahre alt war, auf Ermunterung des Grafen Robert von Namur die Geschichte der Kriege seiner Zeit zu schreiben an. Obgleich er in den geistlichen Stand trat, trug er doch seinen Romanticismus auch auf sein Leben über und zeigte sich dem Umgange mit Damen nicht abhold. Seine beinahe immerwährenden Reisen durch die vorzüglichsten Länder Europa's, während welcher seine ihn überall mit Freude aufnehmenden hohen Gönner für seinen Unterhalt sorgten, kamen seinem Geschichtswerke sehr zu Statten. Nachdem er 1393 Canonicus von Lille und 1394 Canonicus und Thesaurarius zu Chimay geworden, starb er um 1410. Durch seine Chronik, welche die Jahre 1326—1400 umfaßt, aus eigener Anschauung und sicheren Quellen geschöpft ist und in der Form den ansprechendsten Charakter eines Ritterromanes trägt, erwarb er sich den Ruhm des bedeutendsten französischen Geschichtschreibers oder Chronisten des Mittelalters. Auch als Dichter zeichnete er sich vor seinen Zeitgenossen aus; er war einer der ersten, welche die provençalisch-romantische Schäferpoesie in die französische Literatur einführten, verfaßte Rondeaux und ähnliche Witz- und Phantasiespiele, Lieder, Lais und Virelais, Romane (Miliador) und auch ein geistliches Gedicht: Die drei Marien. Die beste und vollständigste Handschrift der Chronik Froissarts ist in der Breslauer Bibliothek; sie ist noch insbesondere dadurch merkwürdig geworden, daß man, als die Franzosen 1806 Breslau durch Capitulation einnahmen, in einem besondern Artikel dieses Vertrags deren Besitz der Stadt erhielt. Die Chronik ist oft im Druck erschienen (s. die Verzeichnisse der älteren Drucke bei Brunet, Manuel du Libraire II, 1404 ss.; neuere Ausgaben bei Bouchon, Collection des chroniques nationales françaises XI—XXV, Paris 1824—1826; im Panthéon littér., 3 vols., Par. 1835; von Simeon Luce, 5 Bde., Paris 1869—1872; von Kervyn de Lettenhove, Brüssel 1863 ff.). (Vgl. H. Lucas, Notice sur la vie et les ouvrages de J. Froissart, Berl. 1849; Kervyn de Lettenhove, Froissart, Edouard III et le comte de Salisbury, Bruxelles 1853; Weber, Jean Froissart und seine Zeit, im Histor. Taschenbuch 1871; Revue des Deux-Mondes, 15 janvier 1875.) [Schrödl.]

Frohnfasten, s. Fastenzeiten II.

Frohnleichnamsfest (festum Corp. Christi, Fest des Leibes des Herrn [frohn = Herr], Fest des heiligen [frohnen] Leibes), wird am Donnerstag nach dem Dreifaltigkeitsfeste gefeiert. Das letztere ist das geistigste und sublimste von allen Festen und entspricht der spiritualistischen Seite des Christenthums, das eine geistige Vereinigung mit Gott in dem Gott-schauen und Gott-lieben, ein Anbeten im Geiste und in der Wahrheit ist. Das Christenthum ist aber auch durch und durch realistisch, und diese Seite drückt sich im Frohnleichnamsfeste aus. Selbst der menschliche Leib erhält im Leibe Christi ein Unterpfand der Unsterblichkeit; unser Blut wird mit seinem Blute gemischt und dadurch für die Verklärung herangebildet. Mehr als Luft, Licht, Wärme die irdischen Wesen, durchdringt Gott Alles im Himmel und auf Erden, und zugleich ist der Sohn Gottes unter der Gestalt von Brod und Wein wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig. Dieser Spiritualismus und Realismus ist Kern und Stern des Christenthums, weil sein Stifter Gott und Mensch ist. Ein philosophisches System, eine theologische Secte mag sich einseitig zu dem Einen oder Andern bekennen oder das Eine in dem Andern aufgehen lassen. Das Christenthum als absolute Religion ist hingegen seinem Wesen nach Verbindung des Einen mit dem Andern, Verbindung des Himmels mit der Erde. Als darum die Waldenser und Katharer mit ihrem falschen Spiritualismus die Welt bethörten, stellte ihnen die Kirche die alte „Lehre von der Wesensverwandlung (transsubstantiatio) geschöpflicher Kräfte, um sie als göttliche und vergöttlichende Geistesnahrung zu verwenden" (Möhler, Symbolik 323), auf der vierten lateranensischen Synode (im J. 1215) auf's Neue entgegen. Die göttliche Vorsehung, welche nach Augustinus der Menschheit die für ihre Zeiten entsprechende Medicin allein zu reichen weiß, veranlaßte aber durch Juliana das Frohnleichnamsfest. Juliana nämlich, eine Klosterfrau zu Cornillon-Mont bei Lüttich, schaute das Kirchenjahr unter dem Bilde des Vollmondes, in welchem ein dunkler Fleck die Lücke anzeigte, welche durch Einführung des genannten Festes ergänzt werden sollte. Sie theilte die Vision ihrem Bischofe, dem Archidiacon Jacob Pantaleon von Lüttich und dem Dominicaner Hugo mit. Da der Bischof alsbald starb, führte der zum Cardinallegaten ernannte Hugo die Feier des Festes in Lüttich und den benachbarten Bisthümern ein. Jacob Pantaleon, der im J. 1261 als Urban IV. den päpstlichen Stuhl bestieg, schrieb die Feier des Festes mit Festsetzung des Tages der ganzen Kirche vor. Die Veröffentlichung der Bulle, welche durch seinen Tod gehindert worden war, geschah durch Clemens V.,

und Johannes XXII. nahm sie in die Clementinen des Corpus juris canonici auf. Das Officium desselben verfaßte Thomas von Aquin im Auftrage Urbans IV. Es ist zum Theil jener Schrift entlehnt, um derenwillen der Heilige vor einem Bilde des Gekreuzigten zu Orvieto die Worte hörte: „Thomas, du hast würdig und gut von mir geschrieben.“

Die Procession, die erst unter Johannes XXII. eine theophorische wurde, soll der die Messe celebrirende Priester führen. Er trägt das Allerheiligste unter einem Baldachin, mit Pluviale und Velum von weißer Farbe bekleidet. Die Priester nehmen in der Casula an ihr Theil, doch darf, außer dem Celebrans und assistirenden Diacon, kein Cleriker eine Stola tragen und niemand das Haupt bedecken. Nach der Vorschrift des römischen Rituale wird der Segen mit dem Allerheiligsten bloß am Schlusse der Procession vom Altare aus gegeben. Der in Deutschland eingebürgerte Gebrauch, denselben auch an den eigens hierfür errichteten Altären zu ertheilen, ist jedoch durch ein Decret der S. R. C. vom 13. September 1820 anerkannt. Es geschehe aber nicht zu oft, und die Altäre seien geziemend geschmückt. Die Theilnehmer werden ermahnt, so weit möglich Lichter zu tragen, und damit dieselben nicht etwa sämmtlich erlöschen, sorge der Bischof dafür, daß wenigstens vier in verschlossenen, auf Stäben getragenen Laternen brennen.

Der Jubel, der aus diesem Feste heraustönt, der äußere Pomp, der es begleitet, ist dem Katholiken natürlich und selbstverständlich. Viertausend Jahre hat sich die Welt nach Gott gesehnt, denn das Herz des Menschen ist von Gott und zu Gott hin geschaffen; darum diese unaustilgbare Sehnsucht nach ihm. Selbst die heidnische Idololatrie ist ein Zeugniß von dem Verlangen, Gott gegenwärtig bei sich zu haben. Endlich kam die Fülle der Zeiten; unter dem Jubelgesang der Engel erschien Gott im Fleische. Sollte nun diese Sehnsucht bloß 33 Jahre hindurch gestillt worden sein? Ja, damals wurde sie nicht einmal gestillt, denn er kam zu den Seinigen, und sie nahmen ihn nicht auf. Erst nachdem sie seine Seite durchstochen, erkannten sie ihn. Sollten also, außer den Zwölfen und einigen Frauen, nur die das Glück der Gegenwart Gottes genießen, welche Augen hatten und nicht sahen? Das Verlangen der Kinder Gottes nach der unmittelbaren Gegenwart Christi konnte nicht unerhört bleiben. Die Gegenwart Gottes in der Menschwerdung fordert die Fortdauer dieses Geheimnisses in der Eucharistie. So weit führt schon das dem Menschen angeborene Verlangen nach der Gegenwart und Vereinigung mit Gott. Gehen wir einen Schritt weiter. Die Juden waren das auserwählte Volk, und Gott bewies ihnen Wohlgefallen und Gnade besonders dadurch, daß er seinem Volke die Stiftshütte und den Tempel mit der Bundeslade und der Schechina gab. „Sie sollen mir ein Heiligthum machen, daß ich wohne in ihrer Mitte“ (Ex. 25, 8). Mit welchem Jubel führte David die Bundeslade auf den Berg Sion! (2 Sam. 6.) Welches Wehklagen über den Verlust des Heiligthums! Die Christen sind die wahren Israeliten, das Volk Gottes geworden, nachdem die Juden das Heil verscherzt hatten. Doch nicht nur an die Stelle der Juden sind sie getreten, sondern wenn diese die Kinder der Verheißung waren, so sind sie die der Erfüllung. Deßhalb mußte auch die Stiftshütte mit der Schechina in der christlichen Kirche ihre Erfüllung und Vollendung erhalten. Hier ist mehr als Salomon, mehr als Tempel und Capporeth; denn auf dem Altare in dem Tabernakel wohnt Christus als Gott und Mensch. Dem fleischlichen Israel durfte das geistige nicht nachstehen. Darum darf aber auch der Jubel der Katholiken über das Mysterium des N. B. nicht hinter dem Davids zurückbleiben, trotz dem Spotte der Michol (2 Sam. 6, 20). Wenden wir uns endlich zum Christenthum selbst. Der Sohn Gottes wird Mensch und hat durch Zerreißung des Schuldbriefes uns von Sünde und Hölle erlöst. Jeder Christ wird ihm dafür auf den Knieen danken, aber das ist ihm nicht genug. Er will nicht bloß von der Schuld frei sein, er will bei Jesus selbst sein; er will nicht bloß sein Wort hören, er will ihn selbst; er will nicht bloß seine Gnade, er will ihn selbst besitzen. Diesem Verlangen kommt Gott, dessen Freude es ist, bei den Menschenkindern zu sein, entgegen. Er kommt demselben entgegen nicht nur durch die Verheißung im Paradies, nicht nur durch die Theophanien, diese vorausgeworfenen Schatten der Incarnation, nicht nur durch die Verkündigungen der Propheten, die immer deutlicher und klarer werden, bis Johannes sagt: „das ist das Lamm Gottes“, sondern durch die Menschwerdung. Aber auch mit ihr hat die Freude Gottes, bei den Menschenkindern zu sein, nicht aufgehört, sondern der, welcher voll Gnade und Wahrheit unter uns wandelte, wollte bei uns bleiben bis an das Ende. Deßhalb hat er das heiligste Sacrament eingesetzt, in welchem er nicht nur als der Erlöser der Menschheit, sondern als der gute Hirte jedes Einzelnen gegenwärtig ist. In demselben vollzieht sich nicht nur die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit, sofern Christus als Gott und Mensch zugegen ist, sondern er vereinigt sich auch mit dem Einzelnen auf's Vollkommenste, sofern er sich ihm als Speise hingibt. Diese Stiftung, der gemäß Jesus bei uns bleibt bis an das Ende und sich mit jedem seiner Kinder auf's Innigste vereinigt, feiert die Kirche an dem Frohnleichnamsfeste, ein Fest, durch welches das Kirchenjahr, gemäß dem Gesichte der hl. Juliana, seinen vollen Glanz erhält. [Probst.]

Fronton du Duc (Fronto Ducäus), einer jener gelehrten Jesuiten, welche sich, wie Petau, Sirmond, Schott, Garnier, Chifflet, Gretser u. A., um vorzügliche Ausgaben, Uebersetzungen und kritische Beleuchtungen des Textes, der Ver-

sionen und Werke der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller verdient gemacht haben, war der Sohn eines Parlamentsraths zu Bordeaux. Er erblickte 1558 das Licht der Welt, trat 1577 in den Jesuitenorden, lehrte an verschiedenen französischen Jesuitencollegien die Redekunst und Theologie und starb zu Paris 25. September 1624. Er besaß in der griechischen Sprache große Kenntnisse, schrieb einen guten lateinischen Stil und zeichnete sich durch Erudition aller Art, besonders auf dem Felde der kirchlichen Alterthümer und der griechischen Väter und Kirchenschriftsteller aus. Seiner Zeit galt er für einen der besten Herausgeber, Kritiker und Uebersetzer der Schriften der Väter und erfreute sich der Anerkennung seiner Verdienste nicht nur von Seite der Katholiken, sondern auch der Protestanten. So veranstaltete er, außer den Noten und Bemerkungen zu vielen anderen Schriften der Väter, eine Ausgabe der Werke des hl. Chrysostomus 1614, des hl. Basilius, Paris 1618, des hl. Gregor von Nyssa, Paris 1605 und 1615 (mit Morell), edirte die beste Ausgabe der Kirchengeschichte des Nicephorus Callisti, Paris 1630, die Scholien zum Nomocanon des Photius von Theodor Balsamon, Paris 1618, Briefe des Papstes Gregor II. an Kaiser Leo den Isaurier u. A. (Vgl. Nicéron, Mémoires XXXVIII, 103 ss.; de Backer s. v.) [Schröbl.]

Frowin, der sel., zweiter Abt des Stiftes Engelberg in der Schweiz, wird von den Klöstern St. Blasien im Schwarzwalde und Einsiedeln in der Schweiz zugleich als einer ihrer Angehörigen beansprucht. Fürstabt Martin Gerbert, der gelehrte Historiograph der Silva nigra, macht für die Ansprüche seines Klosters Zeugen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts geltend, während der Annalist von Einsiedeln, Christoph Hartmann, seine Ansprüche einzig darauf stützt, daß in Einsiedeln einige Frowin'sche Handschriften aufbewahrt werden, welche erst zur Zeit Hartmanns dahin gebracht wurden. Mit der Erhebung Frowins zum Abte (ca. 1142) begann die Blütezeit des jungen Klosters Engelberg. Eine Leuchte des religiösen Lebens, der Heiligkeit und Wissenschaft, gründete er den Ruhm des Stiftes auf die Glanzentfaltung des Gottesdienstes, auf die Genauigkeit in der klösterlichen Disciplin und auf die Pflege von Kunst und Wissenschaft. Frowinus vir doctissimus ac religiosissimus vixit cum Fratribus regulariter . . . multas Sanctorum reliquias acquisivit etc. (Chron. saec. XII). Er legte den Grund zur Klosterbibliothek, indem er eine für die damalige Zeit geradezu außerordentliche Anzahl von Handschriften sammelte (qui permultos libros scribi a suis Conventualibus fecit, et ipse sua doctrina et ingenio non paucos edidit. Id. Chron.). Er selbst besaß vielseitige Kenntnisse in fast jedem Gebiete menschlichen Wissens und ward der geistige Mittelpunkt einer Schule, die er in seinem Kloster gegründet hatte. Daß in derselben neben Theologie und Philosophie nicht nur Grammatik, Rhetorik und Dialektik, sondern auch Geometrie, Astronomie, Naturgeschichte, Musik und Poesie gelehrt und gepflegt wurden, davon gibt Zeugniß das reichhaltige Schulbücherverzeichniß, welches Frowin mit eigener Hand am Ende einer Homiliensammlung des hl. Gregor eingetragen hatte. Leider ist dieses Blatt von einer diebischen Hand herausgeschnitten und entwendet worden. Die meisten dieser Schulbücher, worunter Homer, Cato, Cicero, Ovid genannt werden, sind in dem Klosterbrand von 1729 zu Grunde gegangen. Auch als Schriftsteller war Frowin thätig. Er schrieb eine Abhandlung in sieben Büchern De libero arbitrio, sowie einen Commentar De oratione Dominica, welche beide noch erhalten sind; seine Commentare zum Dekalog, sowie zu einigen Büchern der heiligen Schrift sind nicht auf uns gekommen. In der Verwaltung des Zeitlichen war Frowin ein fürsorgender Vater. Die Wohnung der Brüder umgab er mit Mauern, suchte die Einkünfte zu mehren und erhielt die Bestätigung der Rechte und Besitzungen des Klosters von Papst Hadrian IV., der ihn in der Bulle von 1157 mit besonderer Auszeichnung anredet. Das Andenken dieses großen Abtes, dessen seliger Hingang am 27. März 1178 erfolgte, ehren die Chronisten Engelbergs mit wohlverdientem Lobe: Miraculosis prodigiis a Deo est honoratus, unde perpetuo Beatus est appellatus. [Gottwald O. S. B.]

Fructuosus, der hl., Bischof von Tarragona und Martyrer, wurde laut den authentischen Acten seines Leidens (bei den Bollandisten 21. Januar und bei Ruinart) unter den Kaisern Valerianus und Gallienus den 16. Januar 259 sammt seinen Diaconen Augurius und Eulogius gefangen genommen. Nachdem er Rogatian im Kerker getauft hatte, wurde er mit Augurius und Eulogius Freitags den 21. Januar dem Präses Aemilian vorgestellt. Hier bekannte er sich als Christen und Verehrer des Einen Gottes, der Himmel und Erde geschaffen. Der Präses sprach zu Augurius: „Merke nicht auf Fructuosus' Worte." Der Diacon entgegnete: „Ich verehre den allmächtigen Gott." Sodann fragte Aemilian den Eulogius: „Verehrest du wohl auch den Fructuosus?" Eulogius antwortete: „Ich verehre nicht den Fructuosus, sondern den, welchen auch Fructuosus verehrt." Nun wendete sich Aemilian wieder an Fructuosus und fragte: „Bist du Bischof?" „Ich bin es," sprach Fructuosus. „Du bist es gewesen," sagte der Präses und befahl, alle drei lebendig zu verbrennen. Ueber diese Verurtheilung ward das Volk zum Mitleid für Fructuosus bewegt, denn er genoß die Liebe der Christen und Heiden, da er ein Bischof nach der Vorschrift des Apostels Paulus war; doch überwog bei den Christen den Schmerz die Freude über die ihn erwartende Herrlichkeit. Auf dem Wege zum Amphitheater reichten Viele den heiligen drei Bekennern aus brüderlicher Liebe einen Becher gemischten Ge-

würzkrankes, allein Fructuosus entgegnete: „Es ist noch nicht die Stunde, die Fasten zu lösen"; sie hielten nämlich, wie am Mittwoch vorher, so auch am Freitag, ihrem Todestag, die Stationen. Als er aber bei dem Amphitheater angekommen war, bat ihn sein Lector Augustalis weinend, ihm die Schuhe ausziehen zu dürfen, allein Fructuosus wollte sich selbst entkleiden. Darauf bat ihn ein Christ, Felix mit Namen, er möge seiner eingedenk sein. Fructuosus antwortete mit lauter Stimme, daß es Alle hörten: „Ich muß wohl die katholische, vom Aufgang bis zum Niedergang ausgebreitete Kirche im Gemüthe haben." Im Martyrthum wurden sie Ananias, Azarias und Misaël ähnlich; betend gaben sie ihren Geist auf. Bei einbrechender Nacht eilten die Christen mit Wein herbei, um die halb verbrannten Leiber abzulöschen, worauf jeder, so viel er konnte, von ihrer heiligen Asche sich zueignete; allein in Folge einer Erscheinung des Heiligen ward Alles wieder herausgegeben, damit Alles zusammen an Einem Orte aufbewahrt würde. Ganz übereinstimmend mit diesen Acten lautet die Rede des hl. Augustin auf den hl. Fructuosus (Sermo 273 De diversis) und der sechste Hymnus des Prudentius im Buche περὶ στεφάνων. Alle Martyrologien feiern sein Andenken. Das Martyrologium des Rabanus Maurus hat den falschen Beisatz, daß Fructuosus eine Mönchsregel geschrieben habe, was von einem andern Fructuosus gilt. (Vgl. Boll. l. c.; Tillemont, Mém. IV, 198. 645, Paris 1701.) [Schrödl.]

Fructuosus, der hl., Bischof von Dumium und Erzbischof von Braga im 7. Jahrhundert, stammte aus königlichem Geschlechte, fühlte aber schon von Kindheit an einen starken Hang zur Einsamkeit. Der Tod seiner Eltern bot ihm die erwünschte Gelegenheit dar, seinen Entschluß auszuführen. Vorerst suchte er sich jedoch an der Schule, welche der Bischof von Palencia zur Bildung seiner Cleriker errichtet hatte, die nöthige Bildung anzueignen. Zugleich verkaufte er einen großen Theil seiner Güter und vertheilte den Erlös unter die Armen und seine freigelassenen Leibeigenen; den größten Theil aber verwendete er zur Erbauung und Stiftung mehrerer Klöster. Das berühmteste unter diesen wurde auf dem nahe bei Vierzo liegenden Gebirge erbaut und bekam nachher den Namen Complutum, weil es dem hl. Justin und dem hl. Pastor, Blutzeugen von Complutum (jetzt Alcala von Henarez) in Castilien, geweiht war. Andere durch ihn gestiftete Klöster finden sich schon um's Jahr 647 in Lusitanien, Asturien, Galläcien und auf der Insel Cadix. Anfangs stand Fructuosus dem Kloster Complutum selbst vor, bald aber gab er ihm einen eigenen Abt, zog sich, um dem Gedränge der Besuchenden zu entgehen, in eine Einöde zurück und führte daselbst ein sehr strenges, abgetödtetes Leben. Aber auch so noch war der Zudrang zu seinen Klöstern sehr groß; nicht nur einzelne Glieder von Familien, sondern ganze Familien mit Vater und Söhnen, mit Frau und Töchtern entschlossen sich zum Ordensstande und begaben sich unter die Leitung eines aus ihrer Mitte gewählten Abtes. Bei so bewandten Umständen lagen Unordnungen mancherlei Art sehr nahe, um so mehr, da Viele, ohne allen höhern Beruf, nur deßhalb in den Mönchsstand traten, um sich dadurch von öffentlichen Dienstleistungen und Steuern freizumachen. Auf die Vorstellung eines seiner Großen hin, es möchte am Ende an Leuten zu Kriegs- und anderen Diensten im Reiche gebrechen, beschränkte der König den Zutritt zum Ordensstande; Fructuosus selbst aber verfaßte, um dem Nachtheiligen und Sittenverderbenden des erwähnten mönchsartigen Lebens nach Vermögen zu steuern, eine doppelte Mönchsregel, die eine für das Kloster Complutum, die andere, gemeine (regula communis) genannt, für die übrigen Manns- und Frauenklöster (vgl. Holstenii Cod. regular. monast. I, 231—280). Die complutische Regel ist großentheils der des hl. Benedict entnommen; es spricht aus ihr ein tiefer Ernst; eine Ehrfurcht gebietende Sittenstrenge, gänzliche Selbstverläugnung und fast blinder Gehorsam ist zur Pflicht gemacht. Im Eingange rügt Fructuosus mit Ernst und Schärfe die argen Mißbräuche und das Sittenverderbniß der früheren Klöster, tadelt ihren Geiz, ihre Raubsucht und die daraus entspringenden Zänkereien und äußert sich besonders ungehalten gegen solche Priester, welche aus Eigennutz die Errichtung von derlei Genossenschaften auf alle Weise begünstigen, sich selbst eigenmächtig und ohne Vorwissen der Bischöfe zu deren Vorstehern aufwerfen und die Flüchtlinge aus geregelten Klöstern aufnehmen. In der gemeinen Regel wurde für eine Einrichtung Sorge getragen, nach welcher die Männer mit ihren Frauen und kleinen Kindern ohne Gefahr in einem Kloster mit einander leben konnten; die Männer mußten nämlich mit ihren kleinen Söhnen im einen, die Frauen mit ihren kleinen Töchtern im andern Theil des Klosters wohnen. Sobald die Kinder zum Gebrauch der Vernunft gelangten, wurden sie in der Mönchsregel unterrichtet und dann in ein Kloster als Oblaten (oblati a parentibus) geschickt. Unter Androhung von 100 Stockstreichen war dem Mönche die Unterredung mit einer Nonne, wenn sie sich etwa begegneten, untersagt. Nur wenige alte und vollkommene Mönche durften in einem Nonnenkloster weit von den Zellen der Schwestern wohnen, um über sie Aufsicht zu führen; auch bei Gottesverehrungen durften beide Geschlechter nicht zusammensitzen. Den Nonnen sollte eine Abtissin, den Mönchen ein Abt vorgesetzt sein. Die fraglichen Klöster hatten meistens reichliche Schafheerden &c., die zur Erhaltung der Kinder und Alten, zur Ausübung der Gastfreundschaft und zur Auslösung der Gefangenen dienen sollten. — In der Abgeschiedenheit, in welche sich Fructuosus zurückgezogen hatte, blieb er gleichwohl nicht frei von vielen und lästigen Besuchen. Seine ganze Erscheinung (er bedeckte

sich nach dem Beispiele der alten Einsiedler mit einem Thierfelle), sein hehrer Tugendglanz und seine Wunder machten in der ganzen Umgegend von ihm sprechen und führten immer neue Besucher zu ihm. Schon war er daran, nach dem Morgenlande auszuwandern, da wurde er auf den Bischofssitz Dumium erhoben, und im J. 656 erscheint er als Erzbischof von Braccara (d. i. Braga), in welcher Eigenschaft er sehr segensreich wirkte. Es fehlte ihm zwar nicht an Verfolgungen und Verdächtigungen, doch seine Geduld und Sanftmuth wurde dadurch nicht erschüttert. Er starb in der Kirche, auf einem Aschenkreuz liegend, um's Jahr 670. Seine Reliquien werden zu Compostela gezeigt, sein Andenken aber wird in der Kirche am 16. April gefeiert. (Vgl. Boll. Apr. II, 430 sq.) [Fritz.]

Frühmesser, Inhaber eines besondern kirchlichen Beneficiums. Schon frühzeitig mochte der anfänglich von der Pietät der Gläubigen festgehaltene und später durch ausdrückliches Kirchengebot eingeschärfte Besuch des sonn- und festtäglichen Gottesdienstes das Bedürfniß fühlbar gemacht haben, daß außer dem Hauptgottesdienste oder der sogenannten Pfarrmesse an Sonn- und Feiertagen noch eine oder mehrere andere Messen gelesen würden, um bei der Allgemeinheit der Verpflichtung auch wirklich allen Pfarrangehörigen zur Erfüllung derselben Gelegenheit zu geben, da nicht selten die Beschränktheit des Raumes, jedenfalls aber die häuslichen Verhältnisse die gleichzeitige Anwesenheit der ganzen Gemeinde unmöglich machten. Auch an anderen Wochen- oder sogenannten Werktagen hätten dem Opfer der heiligen Messe gerne manche beigewohnt, denen ihre Berufsgeschäfte oder Dienstobliegenheiten nur erlaubten, in einer der frühesten Morgenstunden vor dem gewöhnlichen Beginn der Arbeit dieses religiöse Bedürfniß zu befriedigen. Es mußte daher Sorge getragen werden, daß in größeren Pfarrgemeinden, zumal in Städten, für Handwerksleute, Tagelöhner, Dienstboten eine Frühmesse (missa matutina) gelesen wurde. So entstanden allmälig zu diesem Behufe eigene Stiftungen (Frühmeßstiftungen), welche bei hinlänglicher Dotation zum Titel eines Beneficiums erhoben und durch einen hierfür besonders investirten Priester (daher Frühmesser genannt) verwaltet wurden. Ein solches Frühmeßbeneficium ist entweder eine einfache oder eine Curatpfründe, je nachdem ihr Inhaber laut des Fundationsbriefes lediglich zur Abhaltung des Frühgottesdienstes oder daneben auch zum Beichtstuhl und zur anderweitigen Aushilfe in der pfarrlichen Seelsorge verbunden ist. In neuerer Zeit haben die meisten oberhirtlichen Stellen die heilsame Verfügung getroffen, daß bei der sonn- und festtäglichen Frühmesse auch das betreffende Evangelium vorgelesen und kurz erklärt werden soll. [Permaneder.]

Frumentius, s. Abessinien.

Fry, Elisabeth, eine durch ihre Bemühungen um Verbesserung der Gefängnisse berühmt gewordene Quäkerin, wurde am 21. Mai 1780 zu Norwich als Tochter des Gutsbesitzers John Gurney geboren. Nachdem sie in ihrem achtzehnten Jahre durch die Predigt eines Amerikaners „erweckt" worden war, trat sie der Gemeinschaft der Quäker bei und ward bald im Dienste der Gemeinde als „Zeuge des Wortes" anerkannt. Mit einem reichen Quäker Joseph Fry schloß sie 1800 eine glückliche Ehe. Sie entfaltete zuerst auf dem Familiensitze Plashet-House eine ausgedehnte charitative Thätigkeit, gründete dann zu London eine Schule für die Kinder der Gefangenen in Newgate und stiftete endlich 1819 unter dem Namen des Newgater Vereins eine von einer Vorsteherin und zwölf Frauen geleitete Lehr- und Arbeitsschule für die weiblichen Gefangenen. Durch die Behörden und das Parlament unterstützt, führte sie allmälig eine Umgestaltung des englischen Gefängnißwesens herbei. Sie drang auf Trennung der Geschlechter, auf Frauenaufsicht für die weiblichen Gefangenen, zweckmäßige Beschäftigung, Gefängnißschulen und Auctorisirung bestimmter Frauen zum Besuche der Gefangenen. Ebenso sorgte sie für die entlassenen Sträflinge und die zu Depottation verurtheilten Weiber, für Armenhäuser und Irrenanstalten. Auch auf das Festland erstreckte sich ihr Einfluß; sie unternahm mehrere Reisen nach Paris, Berlin, nach Dänemark und den Niederlanden und rief daselbst ähnliche Vereine in's Leben. Ihr Tod erfolgte am 12. October 1845 auf dem Landhause zu Ramsgate; ihr Andenken wurde von ihren Freunden geehrt durch die Stiftung von Elisabeth Fry's Asylum. (Vgl. Memoirs of the life of E. Fry, 2. ed. Lond. 1848, deutsch 3. Aufl. Hamburg 1858.) [Streber.]

Fünfkirchen, Bisthum, s. Gran, Kirchenprovinz.

Fürbitte heißt im subjectiven Sinne das Beten für Andere (Fürsprache, interventio, intercessio), und überhaupt jedes Eintreten für Andere vor und bei Gott durch gottwohlgefällige Verrichtungen, welche man für sie darbringt. Im objectiven Sinne (Beihilfe, suffragium) heißen Fürbitte sowohl die Mittel, wodurch man Anderen bei Gott Hilfe und Gnade erwirbt, als auch die geistige Hilfe selbst, die hierdurch mitgetheilt und empfangen wird. Näherhin werden Suffragien genannt die innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen stattfindenden Hilfeleistungen dieser Art und die Mittel, wodurch in besagter Weise die Kirche Gottes auf Erden ihren lebenden und verstorbenen Gliedern bei Gott zu Hilfe kommt.

I. Eintheilungen. Man unterscheidet a. die impetratorische und die satisfactorische Fürbitte (suffragia per modum impetrationis und per modum satisfactionis). Während durch erstere die Gewährung einer geistigen oder leiblichen Wohlthat oder auch des Nachlasses der Sündenstrafen für Andere, jedoch ohne Leistung einer entsprechenden Sühne,

lediglich von Gottes Güte erstrebt und erlangt wird, besteht die letztere in dem Angebot und der wirklichen Leistung eines Ersatzes für die von Anderen verwirkten zeitlichen Strafen, wodurch zugleich theilweise oder gänzlich die göttliche Gerechtigkeit befriedigt wird. Impetratorisch wirkt als Fürbitte das Bittgebet hinsichtlich derjenigen Objecte, welche den Inhalt der Bitte ausmachen; jedoch das Gebet des irdischen Gerechten wirkt auch, abgesehen von seinem Inhalt (als Bitt-, Dank- oder Lobgebet), wie jedes andere verdienstliche Werk impetratorisch und zugleich als ein wenigstens einigermaßen mit Mühe verbundenes Werk (opus poenale) satisfactorisch. Bei allen verdienstlichen Werken können deren impetratorischer und satisfactorischer Werth entweder denselben oder verschiedenen Personen getrennt zugewendet werden. Da nun auch das heilige Meßopfer als Fürbittopfer sowohl als impetratorium wie als propitiatorium sacrificium für Andere entrichtet werden kann, so sind drei Arten von Suffragien zu nennen: das Bittgebet, das Meßopfer und die verdienstlichen Werke, oder, indem man unter Gebet die verdienstlichen Werke, insoweit sie impetratorisch sind, mitversteht, das Gebet, das Meßopfer und die Genugthuungen (Bellarm. De purg. 2, 16). Insoweit als Genugthuungswerke besonders Almosen in der heiligen Schrift empfohlen sind, begegnet man auch häufig der Zusammenstellung von Gebet, Meßopfer und Almosen (vgl. Thom. Suppl. III, 71, 9; Aug. De verb. ap. serm. 172, 2 [alias 23] in 1 Thess. 4: orationibus vero sanctae ecclesiae et sacrificio salutari et eleemosynis . . . non est dubitandum mortuos adjuvari). Die den Abgestorbenen „fürbittweise“ (per modum suffragii) zugewendeten Ablässe bilden keine besondere Klasse der Suffragien, sind vielmehr den Genugthuungen beizuzählen (Bellarm. l. c.). Bei ihnen erfolgt die Sühneleistung aus den Genugthuungen der Gläubigen durch die Ablaßwerke, in Verbindung mit den Genugthuungen Christi und der Heiligen, welche den Kirchenschatz bilden. Da die Verwaltung dieses Schatzes der Schlüsselgewalt der irdischen Kirche unterstellt ist und sonach die Heiligen über ihre überfließenden Genugthuungen nicht verfügen können, um Ersatz aus denselben für die Strafschuld Anderer effectiv zu leisten und nicht bloß (bittweise) anzubieten, da auch die Verwaltung des Meßopfers derselben Kirche zusteht, und endlich die Heiligen in ihrem dermaligen Zustande einer Genugthuung nicht fähig sind: so ist einleuchtend, daß, während der irdischen Kirche und ihren Gliedern mancherlei Mittel, Anderen bei Gott zu helfen, zu Gebote stehen, die Heiligen solches nur durch ihr Gebet und die fortwirkende impetratorische Kraft ihrer in statu viae erlangten Verdienste, also nur durch impetratorische Fürbitte, vermögen. — b. Sieht man davon ab, daß in Form des Bittgebetes alle, welche zu beten im Stande sind (s. d. Art. Gebet), fürzubitten vermögen, so lassen sich, in Gemäßheit der Gliederung des Leibes Christi, die Fürbitten eintheilen in die *Fürbitte Christi*, in die *der triumphirenden Kirche* (Engel und Heilige) und in die *der streitenden Kirche* (der Kirche als solcher und der Gläubigen). Daß auch die Glieder der leidenden Kirche (wirksam) fürbitten, ist eine aus inneren Gründen sehr wahrscheinliche und von vielen älteren und noch mehr von den neueren Theologen vertretene Meinung; auch steht ihr die Auctorität des hl. Thomas (Summa 2, 2, q. 83, a. 11 ad 3; IV. dist. 15, q. 4, a. 5, quaestiunc. 2) nicht unbedingt entgegen (Scheeben im Kölner Past.-Blatt, Jahrg. 1883, Nr. 2; Binet, Freund der armen Seelen 163 ff.; Bautz, Fegfeuer 242 ff.); dennoch wird der Nutzen des in neuester Zeit vielfach in Uebung gekommenen „Cult der armen Seelen“ von Manchen in Frage gestellt, weil es sich bezweifeln lasse, ob dieselben jedesmal von unseren Anrufungen, von denen sie nur durch unmittelbare oder (durch die Engel) mittelbare Offenbarung Kenntniß haben könnten (Thom. Summa 1, q. 89, a. 8), wissen, ja eine solche Mittheilung als auf unsere Anrufung hin ordinarie erfolgend wohl nicht anzunehmen sei. Aus letzterem Grunde hält Bellarmin (l. c. 15), indem er sich für die Fürsprache derselben erklärt, deren Anrufung für etwas „Ueberflüssiges“. Die Kirche ruft sie niemals um Fürsprache an. — Christus setzt seine intercessorische Thätigkeit auch im verklärten Zustande fort durch sein Gebet im Himmel und die unblutige Erneuerung seines Opfers auf Erden; an seine hohepriesterliche Fürbitte (s. d. Art. Aemter Christi I, 280 ff.) schließt sich die aller seiner Glieder an; sie erfolgt in seinem Namen, in welchem allein das Heil ist (Apg. 4, 12). Inwiefern alle Mittlerschaft auf seiner Mittlerschaft beruht und diese zur Voraussetzung hat, ist er unser einziger Mittler (1 Tim. 2, 5; Cat. Rom. 3, c. 2, q. 14). — c. Die Fürbitten, welche im Auftrage der Kirche selbst geschehen, heißen *öffentliche*, die von den einzelnen Gläubigen nach eigener Wahl stattfindenden *private*. Allgemeine Fürbitten (suffragia communia) sind diejenigen, an welchen zufolge seiner Angehörigkeit an die Kirche ein jedes Glied derselben, sei es auch ohne ausdrückliche Zuwendung seitens der Kirche oder der Gläubigen, einen gewissen Antheil hat. Die Fürbitten, welche für eine Gesammtheit von Personen statthaben, nennt man generelle, die für bestimmte Personen, einzelne oder mehrere, Gott dargebrachten specielle. — d. Nach den Personen, für welche man fürbitten kann, unterscheidet man suffragia *pro vivis* und *pro defunctis* (für die Seelen des Fegfeuers). Nur uneigentlich können Fürbitten für die Heiligen im Himmel die Gebete genannt werden, welche die Kirche an Gott richtet um die Mehrung ihrer accidentellen Glorie (Bellarm. l. c.), da sie einer Hilfe, welche irgend eine Noth voraussetzt, nicht bedürftig sind. Die Verdammten sind, weil unfähig, Hilfe zu erlangen, von den Fürbitten auszu-

schließen. (Ueber die angebliche Befreiung des Kaisers Trajan und der Falconilla aus der Hölle durch die Fürbitte des hl. Gregor d. Gr. s. Lequien, Dissert. Damasc. V, 3; Natal. Alex. De liberat. commentitia Trajan. imp. ab inferis.) Die Meinung einiger Scholastiker (Präpositivus, Gilbert von Porrée, Wilhelm von Auxerre), daß durch Fürbitten das Loos der Verdammten könne gemildert werden, bezeichnet der hl. Thomas als vermessentlich, den Aussprüchen der Väter zuwider und unvernünftig (Suppl. III, qu. 71, a. 5); milder urtheilt Petavius (De angel. l. 3, c. 8, n. 18), der für diese Ansicht einige Aussprüche der Väter anführt (Enchirid. 110 [s. jedoch Thom. l. c. ad 2], 112 [wo diese Ansicht als eine mögliche zugelassen wird; Augustins wahre Meinung s. De civ. Dei 21, 42, 1; vgl. Schwane, Dogmengesch. II, 779]; Chrysost. in Philipp. hom. 3, 4; Prudent. Hymn. 5 de cereo paschal. [beide wohl nur in diesem Sinne zu verstehen; s. außer Schwane Bautz, Die Hölle 198 ff.]). Fast einstimmig sprechen sich darum die Theologen dagegen aus; niemals betet die Kirche für die Verdammten. (Daß ein Gebet dieser Art in einem Meßformular mit der Aufschrift Pro anima, de qua dubitatur kein Kirchengebet war, zeigt Zacharia, Note zu Petavius a. a. O., Paris 1866; über den Sinn der kirchlichen Gebete um Befreiung der Verstorbenen a morte perpetua, a porta inferi, a tartaro u. dgl. s. d. Art. Begräbniß, kirchliches II, 196. 197; vgl. Wiseman, Four Lectures on the Offices and Ceremonies of the Holy Week, lect. 2.) Weil voll Haß und Neid und von Gott verworfen, können die Verdammten auch nicht für Andere oder für einander, sei es aus wirklichem Wohlwollen (über Luc. 16, 27. 28 s. Estius, IV sent. 29, 2), sei es wirksam, bitten. Die Heiligen bitten nicht nur für die Lebenden, sondern auch für die Verstorbenen, letzteres wenigstens im Anschluß an die Fürbitte der irdischen Kirche (Bautz, Fegf. 238 ff.), die sie in mehreren ihrer Gebete um Fürsprache für dieselben angeht. Die Seelen des Fegfeuers vermögen wahrscheinlich nicht nur für die Lebenden, sondern auch, ebenso wie für sich selbst (Suarez, De or. I, 11: ut Deus aliquo modo provideat, quo cito liberentur; ut facilius possint Dei absentiam sustinere), für einander zu bitten. Nach Einigen (s. Binet 142 ff.) könnten sie auch die für sie geschehenden Genugthuungen der Lebenden für ihre Mitleidenden aufopfern, aber es scheint nicht wahrscheinlich, daß Gott eine solche Aufopferung von ihrer Seite acceptire, da die hierdurch geübte Liebe nur von Nachtheil für sie selbst sein würde, indem sie ihnen nicht, wie der sogen. „heldenmüthige Liebesact" (s. unten) von Seiten der Lebenden, ein Verdienst und einen Lohn für sich zuwege bringen würde. — e. Nach Art ihrer Wirksamkeit wird die Fürbitte unterschieden in die ex opere operato, allein kraft gültigen Vollzuges, und in die ex opere operantis, mehr oder minder nach Beschaffenheit und Thätigkeit der fürbittenden Personen wirksame. In ersterer Weise wirkt das Meßopfer bezüglich derjenigen Opferfrucht, die sich unmittelbar auf Christus als vornehmsten Priester stützt, in der zweiten die Fürbitten der Gläubigen (Gebet, Fasten, Almosen). Die Thätigkeit der Kirche als Darbringerin des Meßopfers und alle ihre Fürbitten wirken an und für sich ebenfalls ex opere operantis, je nach dem nicht constanten Maße ihrer Gottgefälligkeit; andererseits jedoch ad modum operis operati, da die Kirche als die allezeit gottgefällige und geliebte Braut Christi, wie unwürdig immer die Organe sein mögen, durch welche sie ihre Gebete und Opfer darbringt, stets wirksam fürbittet, wofern nur nicht, wie bei der Sacramentsspendung, der Wirksamkeit von Seiten dessen, dem sie zu gute kommen soll, ein obex entgegensteht (Thom., Suppl. III, q. 73, a. 3 in corp.).

II. Nutzen der Fürbitten. Gegner der Fürbitten waren im Alterthum Helvidius, welcher zugleich mit der Verehrung der Heiligen auch deren Fürbitte (s. Schwane, Dogmengesch. II, 801), und Aërius, welcher die Suffragien für die Verstorbenen verwarf. Die heftigsten Angriffe erfuhren dieselben durch die Reformatoren und in den protestantischen Bekenntnißschriften, welche sich gegen den Werth der guten Werke, Verdienste und Genugthuungen, gegen den Opfercharakter der Eucharistie, gegen die Existenz des Fegfeuers und damit der leidenden Kirche, gegen die Fürsprache, mindestens gegen die Anrufung der Heiligen erklärten. Demnach könnten Fürbitten höchstens nur als Bittgebete des einen Lebenden für den andern Bestand haben, und selbst solche Gebete dürften zufolge der protestantischen Rechtfertigungslehre, nach welcher der Mensch nicht innerlich gerecht und zu eigenen gottwohlgefälligen Leistungen nicht befähigt wird, nur als wirkungslose Aeußerungen gegenseitigen Wohlwollens gelten. Insoweit diese Consequenz nicht gezogen wird, ist auch der Einwand aufgegeben, daß die Mittlerschaft Christi jede andere Fürbitte als die seinige ausschließe. Ausdrücklich wird derselbe in der Augsburger Confession, Art. 21, gegen die Anrufung der Heiligen erhoben (Scriptura non docet invocare sanctos seu petere auxilium ab eis, quia unum Christum proponit nobis mediatorem, propitiatorem, pontificem et intercessorem); er richtet sich aber gegen alle Fürbitte, die hiermit geläugnet ist. Andererseits wird hinwiederum, trotz der „einzigen" Mittlerschaft Christi, die Fürbitte der Engel und Heiligen zugestanden und nur die Anrufung bestritten (Apol. ad art. 21: Praeterea et hoc largimur, quod angeli orent pro nobis. De sanctis, etsi concedimus, quod sicut vivi orant pro ecclesia universa in genere, ita in coelis orent pro ecclesia in genere. Porro ut maxime pro ecclesia orent sancti, tamen non sequitur, quod sint invocandi). Entschiedener ist, mit der Anrufung und Verehrung der Heiligen überhaupt, deren Fürsprache für uns in den Bekenntnissen der Reformirten verworfen, besonders seitens der

Remonstranten, welche sich die Heiligen in völliger Isolirtheit von uns, nur ihren Freuden lebend, unbekannt mit uns und unbekümmert um uns vorstellen (Remonstr. confess. c. 26, § 3: Scriptura passim affirmat [!], quod res nostras ignorent et ea, quae sub sole sunt, minime curent). Demnach erscheint die Gemeinschaft der Heiligen (s. d. Art.), auf welche sich größtentheils die Lehre von den Fürbitten stützt, wenngleich sie von den Protestanten nicht geläugnet wird, bei ihnen nur als eine todte und leblose Verbindung (Möhler, Symbolik § 53). — Gegenüber den reformatorischen Angriffen und Läugnungen hat das Concil von Trient die Lehre der Kirche über die Fürbitten Sess. XXV, Decr. de purg. und de invocatione sanctorum erklärt. Es lehrt bezüglich der Suffragien für die Seelen des Fegfeuers, animas ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio (vgl. Sess. XXII, cap. 2 u. can. 3), juvari, und bezüglich der Anrufung und Fürsprache der Heiligen, sanctos una cum Christo regnante orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse eos invocare. — Ueber den Nutzen des Bittgebetes als Fürbitte s. d. Art. Gebet; über die Fürbitte der Engel und der Heiligen ebendas.; ferner d. Artt. Engel IV, 522 und Heiligenverehrung; über die Communicatio bonorum operum und Genugthuung für Andere s. d. Artt. Heilige, Verdienst, Genugthuung; über den Nutzen des Opfers als Fürbittopfer für Lebende und Verstorbene s. d. Art. Messe; über den Nutzen der Suffragien für die Verstorbenen s. d. Art. Fegfeuer.

III. Bedingungen für die Wirksamkeit der Fürbitte. Damit die Fürbitte von Nutzen sei, ist erforderlich a. auf Seiten des Fürbittenden die Gottwohlgefälligkeit seiner Person oder der Gnadenstand bei der satisfactorischen, mindestens die Gottwohlgefälligkeit oder rechte Beschaffenheit der Fürbitte an sich bei jeder Fürbitte. Das Bittgebet kann nämlich mit Nutzen auch von Sündern, ebenso für Sünder verrichtet werden; immerhin ist die Kraft der Impetration bei dem Gebete der Gerechten, das durch ihre Gottwohlgefälligkeit und Verdienste unterstützt wird, eine größere. Gestritten wird jedoch darüber, ob bei der Zuwendung des Ablasses an Verstorbene auf Seiten des Gewinnenden der Gnadenstand erforderlich ist (s. d. Art. Ablaß I, 107. Antwort der C. J. vom 22. Februar 1847 auf diese Frage: Consulant probatos auctores). Ferner bedarf es der Intention, die Fürbitte für bestimmte Personen zu verrichten, wenn sie diesen Personen speciell zukommen soll. b. Auf Seiten derer, für welche Fürbitten stattfinden, ist außer der Hilfsbedürftigkeit und Fähigkeit, Hilfe zu erlangen, bei der satisfactorischen Fürbitte wiederum der Gnadenstand und, da beim Fortbestand der Sünde die Strafe derselben nicht nachgelassen wird, die Tilgung des reatus culpae für die Wirkung Voraussetzung. — Christi Fürbitte zieht vermöge ihrer eigenen Kraft und Würdigkeit (de condigno) und kraft stricten Anrechtes (debito justitiae) nach dem ganzen Umfange ihres Inhalts Annahme und Erhörung von Seiten Gottes des Vaters nach sich; alle andere Fürbitte ist insoweit erfolgreich, als Gott aus Gnade und Barmherzigkeit, zwar zufolge einer gewissen Angemessenheit, jedoch ohne Verbindlichkeit, da eine Verheißung der göttlichen Acceptation für dieselbe sich nicht nachweisen läßt, die Leistung des Einen für den Andern gelten läßt (de congruo und titulo misericordiae). Gegen Suarez, welcher die Wirksamkeit der satisfactorischen Fürbitte de condigno und titulo justitiae behauptet, s. Bautz, Fegfeuer 203 ff. Während jedoch nach den zahlreichen Aufforderungen und Beispielen der heiligen Schrift, nach der Tradition, Lehre und Praxis der Kirche, wie auch nach der Natur der Sache, wegen der zwischen den Gliedern der Gemeinschaft der Heiligen als eines lebendigen Organismus (Leib Christi) bestehenden Wechselbeziehung des Gebens und Empfangens, der Nutzen der Fürbitte ein unbestreitbarer ist, müßte derselbe hinwiederum als ein fraglicher erscheinen, wenn nicht nach bestimmten Gesetzen und in bestimmten Grenzen, über welche indeß die göttliche Freigebigkeit oft auch hinausgehen mag, die göttliche Acceptation unfehlbar einträte. Im Allgemeinen werden die Wirkungen größere oder geringere sein je nach dem Grade der Gottwohlgefälligkeit des Fürbittenden und der Vorzüglichkeit der fürbittenden Leistungen einerseits und dem Grade der Gottwohlgefälligkeit und der Disposition dessen, für welchen die Fürbitte geschieht, andererseits, sodann aber auch je nach der mehr oder minder innigen Verbindung, in welche die wechselseitige Liebe in Christo beide zu einander stellt. Bei den Seelen des Fegfeuers steht von Seiten ihrer subjectiven Disposition, insoweit sie sich im Gnadenstand befinden und ihre Sünden auf's Schmerzlichste bereuen, der Wirksamkeit der Suffragien kein obex entgegen; dennoch muß angenommen werden, daß diese ihnen weniger leicht und in geringerem Umfange, als den Lebenden die für sie verrichteten Fürbitten, zu gute kommen, da sonst jede Seele schon z. B. durch die einmalige Darbringung des heiligen Meßopfers, das an sich von unendlichem Werthe ist, aus dem Fegfeuer erlöst würde. Es entspricht auch ihrem Strafzustande, daß Gottes Gerechtigkeit strenger über sie walte. Ob aber überhaupt die göttliche Acceptation für die Wirkung der ihnen zugewendeten Ablässe und der Fürbitten der Gläubigen über die allgemeinen Bedingungen hinaus an besondere, resp. an welche besondere noch sie geknüpft sein möge, muß dahingestellt bleiben. Manche lassen dieselbe abhängig sein von dem Maße, in welchem sie selbst während ihres irdischen Lebens Liebeswerke für Andere, besonders für die Verstorbenen, geübt haben.

IV. Früchte der Fürbitte. Hinsichtlich der Personen, welche aus den Fürbitten Nutzen

ziehen, lassen sich, wie beim Meßopfer, so im Allgemeinen dreierlei Früchte unterscheiden: a. Die specielle oder persönliche Frucht (von Anderen fructus specialissimus genannt) ist diejenige, welche dem Fürbittenden selbst bleibt, resp. welche er sich reservirt. Die Frucht, welche man im Unterschiede von der impetratorischen und satisfactorischen die meritorische nennt, läßt sich Anderen nicht zuwenden. Durch die Aufopferung eines Werkes für Andere wird als durch eine vorzügliche Bethätigung der Liebe der sittliche Werth desselben nach jeder Hinsicht gesteigert, demgemäß auch das dem Wirkenden bleibende Verdienst. b. Mittlere Frucht (von Anderen fructus specialis genannt) ist diejenige, welche Anderen, einem oder mehreren, speciell zugewendet werden kann, resp. zugewendet wird. Da sich bei der Zuwendung an Mehrere die Frucht vertheilt, so sind die generellen Fürbitten von geringerem Nutzen für die Einzelnen, als die speciellen (prop. Wicl. damn. 19). c. Allgemeine Frucht (fructus universalis, generalis) ist diejenige, welche zufolge der einigenden und mittheilenden Liebe wie einestheils aus dem heiligen Meßopfer, so anderntheils aus den Gebeten und verdienstlichen Werken Anderen, besonders den zu dem Einen mystischen Leibe Christi Vereinigten, ohne Weiteres, d. h. ohne besondere Zuwendung zufließt. (Ps. 118, 63. Gen. 26, 24. Ex. 32, 13. 14. 3 Kön. 15, 4; Cat. Rom. P. 1, c. 10, p. 20: Quaecunque enim pie sancteque ab uno suscipiuntur, ea ad omnes pertinent, et ut illis prosint, charitate efficitur; Thom. Opusc. 6, expos. symb.: Quidquid boni fecerunt omnes sancti, communicatur in charitate existentibus, quia omnes unum sunt . . . Inde est, quod qui in charitate vivit, particeps est omnis boni, quod fit in toto mundo, sed tamen specialius illi, pro quibus specialius fit aliquod bonum.) Diese Frucht, unmittelbare Wirkung der Gemeinschaft der Heiligen, bildet ein Gemeingut der Kirche und der Gläubigen, doch kommt sie nicht allen Gläubigen in gleichem Maße und indirect (s. Gihr, Meßopfer, 3. Aufl. 161) einigermaßen auch solchen zu gute, die außerhalb der Kirche stehen, nämlich für ihren Eintritt oder ihre Rückkehr in den Schooß derselben. Die geistig todten Glieder der Kirche haben geringern Antheil an ihr, als die lebenden; jenen dient sie zur Wiedererlangung der verlorenen Gnade (Cat. Rom. l. c.). Größern Antheil haben ferner an ihr diejenigen, welche zum Zustandekommen der verdienstlichen Werke mitwirken und mit denen, die sie vollbringen, noch durch besondere und engere Bande der Liebe vereinigt sind. Wie vorzüglich die Kirche als solche durch Vermittlung des göttlichen Gnadenbeistandes zu allen verdienstlichen Werken ihrer Kinder mitwirkt, so kommt auch ihr als Ganzem ein wesentlicher Theil an der Frucht derselben zu; insbesondere bilden die überfließenden Genugthuungen der Heiligen einen ihr angehörigen Schatz, aus welchem die Zuwendung an die Einzelnen mittels Anwendung der Schlüsselgewalt in den Abläßen stattfindet. — Den Charakter von Suffragien haben Gebet, Opfer und verdienstliche Werke nach ihrer Anderen speciell zugewendeten oder ihnen ohne besondere Application zukommenden, also mittlern und generellen Frucht. Die mittlere Frucht kann ohne Zweifel auch für die Gesammtheit der Gläubigen dargebracht werden; dahingegen kann die generelle denen, welchen sie naturgemäß von selbst zufließt, nicht entzogen werden. Man nimmt an, daß allen verdienstlichen Werken, somit auch den verdienstlichen speciellen Fürbitten, außer der besondern Frucht für diejenigen, für welche sie geschehen, eine solche allgemeine, der freien Verfügung des Fürbittenden nicht unterstehende Frucht zukomme. Gestritten wird namentlich bezüglich der generellen Frucht des Meßopfers, ob sie sich auf alle Glieder der Kirche im Einzelnen erstrecke und ob sie nur bittweise oder auch unmittelbar satisfactorisch wirke (Gihr a. a. O. 162). — Bei den öffentlichen Fürbitten ist außer der generellen eine doppelte mittlere Frucht zu unterscheiden: diejenige, über welche die Kirche selbst, resp. in ihrem Namen der Minister derselben verfügt, und die von dem privaten Verdienste des die Fürbitten Vollziehenden abhängige, über welche dieser nach eigener Wahl verfügen kann. Fürbitten privaten Charakters dürfen für Alle geschehen, auch für die Excommunicirten, vom Priester bei den öffentlichen Gebeten oder der Darbringung des Meßopfers. Dahingegen hat die Kirche ausdrücklich verboten, daß für die Excommunicirten, wenigstens für die nicht tolerirten, Fürbitten in ihrem Namen geschehen. Ebenso sind dieselben selbstverständlich, gleichwie diejenigen, die niemals zur Kirche gehört haben, der directen Theilnahme an dem fructus generalis aller Gebete, Opfer und Verdienste verlustig. Somit sind sie überhaupt ausgeschlossen von den allgemeinen Suffragien (suffragia communia), worunter man sowohl die Fürbitten der Kirche (öffentliche Fürbitten), als auch die privaten Gebete und Werke der Gläubigen nach der zufolge des kirchlichen Gemeinschaftsverhältnisses der Allgemeinheit zukommenden Frucht zu verstehen hat.

V. Besondere Formen der Fürbitte. Ueber die allgemeinen Formen (Gebet, Messe, Genugthuung) s. die bezüglichen Artikel; Ablaß für die Verstorbenen s. d. Art. Ablaß I, 104. 105; Altarprivilegium ebend. und Art. Altar I, 593; über Begräbnißritus als Suffragien s. d. Art. Begräbniß, kirchliches. Eine hier zu besprechende Form ist die Aufopferung der heiligen Communion. Die heilige Communion kann selbstverständlich nicht ex opere operato Anderen nutzen, sondern es kann nur das opus operantis bittweise oder als Satisfaction für Andere dargebracht werden. Verwerflich ist die Ansicht Nat. Alexanders (Theol. dogm. et mor. l. 2 de sacr. euch. c. 3, a. 1), daß lediglich indirect

die heilige Communion Anderen nützlich werde, indem durch sie der Liebeseifer vermehrt werde, und auf Grund der vorausgegangenen Communion die Gebete und satisfactorischen Werke überhaupt und folglich auch, da man sie für Andere verrichte, eine höhere Frucht erhielten. Die Kirche hat die unter den Gläubigen bestehende Sitte, die heilige Communion für Andere, Lebende und Verstorbene, darzubringen, nicht nur niemals mißbilligt (s. über den Verein der Sühnungscommunion Schneider-Maurel, Die Abläße, 7. Aufl., 490 ff.), sondern es erscheint auch diese Verbindung werkthätiger Nächstenliebe mit dem allerheiligsten Sacramente, „dem Zeichen der Eintracht, dem Bande der Liebe" (Trid. Sess. XIII, c. 8), als eine recht angemessene (Heimbucher, Wirkungen der heiligen Communion 137 ff.). — Auch die sacramentale Genugthuung kann ein für Andere, besonders für die Verstorbenen, zu verrichtendes Werk sein (vgl. Liguori, Theol. mor. VI, 514). Einige haben Letzteres geläugnet, weil die sacramentale Buße dem Pönitenten zur Genugthuung für seine eigenen Sünden aufzuerlegen sei; der römische Katechismus aber empfiehlt besonders die Auferlegung von Gebeten für die Verstorbenen (P. 2, c. 5, q. 63: maxime convenit, poenitentibus praecipere, ut . . pro omnibus, praesertim pro iis, qui ex hac vita in Domino decesserunt, preces Deo faciant). Es ist eben auch hier der Werth der Buße ex opere operato und ex opere operantis zu unterscheiden; während ersterer dem Pönitenten selbst verbleibt, kann letzterer auch Anderen zu gute kommen (Scavini, Theol. mor., Parisiis 1867, IV, n. 60; Thom. Quodl. 3, a. 28). Eine weitere Form der Fürbitte ist der sogenannte heldenmüthige Liebesact (actus heroicus). Dieser Act besteht darin, daß man alle Frucht der eigenen Genugthuungen, sowie diejenige, welche man nach seinem Tode aus den Gebeten und Genugthuungen der Ueberlebenden gewinnen wird, durch die Hände der allerseligsten Jungfrau, zur Verwendung nach dem Wunsche dieser zärtlichsten Mutter, Gott für die armen Seelen aufopfert. Eifrigster Beförderer, wenn nicht Urheber desselben, war Caspar Olinden aus dem Theatinerorden. Die Kirche hat denen, welche ihn ablegen, nicht nur besondere Abläße für die Verstorbenen, insbesondere dem Priester das privilegium altaris personale verliehen, sondern ihnen auch die Zuwendung aller sonst nur für die Lebenden zu gewinnenden Abläße an die Verstorbenen bewilligt. Die von Raynaud und Arriaga, zum Theil auch von Lacroix und Ferraris (vgl. Prompta biblioth. i. v. suffragium) erhobenen Bedenken, als ob ein solcher Act gegen die pflichtschuldige Selbst- und Gottesliebe verstoße, da diese zunächst die Tilgung des eigenen Strafreates gebiete, oder doch die Aufopferung der nach dem Tode von den Ueberlebenden geschehenden Genugthuungen eine Absurdität sei, weil sie eine von selbst ungültige Abänderung der Intention der diese Werke Vollbringenden involvire, sind von keinerlei Gewicht und müssen vollends gegenüber der Approbation des besagten Actes von Seiten des apostolischen Stuhles verschwinden (vgl. Lehmkuhl, Theol. moral. I, n. 265). Insbesondere bleibt zu beachten, daß durch die Verzichtleistung auf die satisfactorische Frucht zu Gunsten der Seelen im Fegfeuer als durch eine vorzügliche Liebesthat sowohl diese Frucht gemehrt wird, als auch der hierdurch für den Verzichtenden selbst entstehende Nachtheil überreichlich aufgewogen ist durch die Erhöhung seines Verdienstes und die Mehrung der ewigen Glorie für ihn selber. Allerdings bleibt für ihn die Verpflichtung zur vollen Strafbüßung seiner Sünden im Fegfeuer; allein das Fortbestehen des Strafreates an sich macht die von ihren Sünden gereinigte Seele vor Gott nicht mißfällig, während sie hingegen bei größerer Liebe und Liebesbethätigung Gott um so wohlgefälliger wird. Die Intention der Ueberlebenden erleidet keine Abänderung, da eben die durch sie gemachte Schenkung die Weitervergabung ermöglicht.

VI. Fürbittenvereinigungen. Innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen bilden engere Liebesvereinigungen die kirchlichen Communitäten, als Bruderschaften, Congregationen, Orden u. s. w.; an den Gebeten und Werken der Gesammtheit und der einzelnen Glieder derselben haben daher alle, resp. die übrigen Glieder, vorzüglichen Antheil. Nach einem von Urban V. zunächst dem General und den Provinzialobern des Franciscanerordens gewährten Indulte kann Theilnahme an den Suffragien der Ordensgenossenschaften auch Wohlthätern verliehen werden. Es geschieht dieß mittels sogen. litterae filiationis seu fraternitatis, auch filiantiae und suffragia ordinis genannt (Ferraris l. c.). Unter den zahlreichen Fürbittenvereinigungen für die armen Seelen verdienen besondere Erwähnung die Erzbruderschaft zum Troste der armen Seelen unter dem Titel der Himmelfahrt Mariä in der Redemtoristenkirche zu St. Maria in Monterone in Rom, errichtet 1841, und die ältere Erzbruderschaft U. L. Fr. von der Fürbitte in der Kirche St. Blasius zu Rom; unter den Meßbündnissen der Verein und die immerwährende Stiftung für verstorbene Priester unter dem Schutze des hl. Joseph, gestiftet von Chaignon S. J. und canonisch errichtet 1861, sowie das bereits 1726 gestiftete und seine Mitglieder derzeit nach Tausenden zählende Ingolstädter Meßbündniß. Eine eigene Klostergenossenschaft, welche sich die Rettung der leidenden Seelen zur Aufgabe setzt, entstand, unter besonderer Anregung und Ermunterung des Pfarrers Vianney von Ars, zu Paris unter dem Namen der Helferinnen der armen Seelen; außer den eigentlichen Schwestern, welche als viertes Gelübde den heroischen Liebesact ablegen, zählen zu ihr Ehrenmitglieder und Tertiarier, welche letztere überdieß der Erzbruderschaft von der Fürbitte aggregirt sind. [F. X. Wildt.]

Fürst, Julius, Orientalist, hat sich hauptsächlich durch Hilfsbücher zum Studium des Hebräischen bekannt gemacht und würde größere Anerkennung, als er gefunden hat, verdienen, wenn seine Hast zu schaffen ihn nicht oft an der nöthigen Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit gehindert hätte. Er ward 12. Mai 1805 zu Zerkowo in Posen geboren, lernte als Kind das Hebräische und Chaldäische wie seine Muttersprache behandeln und war schon im zwölften Jahr mit dem Alten Testament wie mit dem Talmud vollständig vertraut. Sein erster Plan war, Rabbiner im Sinne der starren jüdischen Orthodoxie zu werden; zu diesem Zweck bezog er 1820 das Graue Kloster und 1825 die Universität in Berlin. Letztere vertauschte er sehr bald mit der Rabbinerschule in Posen; indeß hatte er bereits so viel Rationalismus in sich aufgenommen, daß er sich allmälig ganz der flachen Aufklärung des modernen Judenthums zuwandte und deßwegen seine Studien 1829 zu Breslau, 1831 zu Halle unter Gesenius fortsetzte. Im J. 1833 ward er zu Leipzig von der philosophischen Facultät promovirt, ließ sich daselbst als Privatgelehrter nieder und begann eine rege schriftstellerische Thätigkeit; 1839 ward er Lector publicus und 1864 auch Professor an der Universität. Er starb am 9. Februar 1873. Einen wissenschaftlichen Namen gewann er zuerst 1835 durch ein auf sechs Bände berechnetes „Lehrgebäude der aramäischen Idiome mit Bezug auf die Indo-Germanischen Sprachen", von dem jedoch nur der erste Band zu Leipzig erschien, der auf dem einen Titel „Chaldäische Grammatik", auf dem andern „Formenlehre der chaldäischen Grammatik" heißt und auch letztere noch nicht vollständig umfaßt. Das Schicksal, unvollendet zu bleiben, traf noch andere von seinen Arbeiten, bei denen er sich manchmal über Zweck und Tragweite nicht recht klar geworden war. In der chaldäischen Grammatik, bei der die Vergleichung mit dem Indo-Germanischen nur in oberflächlicher Weise an den Wortstämmen versucht ist, zeigt Fürst wohl eine selbständige Auffassung und Darstellung, hat aber mit der traditionellen Behandlung auch die praktische Brauchbarkeit aufgegeben und eine Menge haltloser Vermuthungen vorgebracht; für den Plan, die Erkenntniß des semitischen Sprachbaues aus inneren Gründen zu bewirken und die semitischen Sprachen „dem Familienbande der indisch-europäischen Sprachen näher zu führen", hat das Buch eher abschreckend als bahnbrechend gewirkt. Demselben setzte er 1836 als Lesebuch die „Perlenschnüre aramäischer Gnomen und Lieder" (Leipzig) zur Seite. Bereits 1834 hatte ihm der Buchhändler Karl Tauchnitz eine Neubearbeitung von Buxtorfs Biblischer Concordanz übertragen. Dieselbe erschien 1837—1840 in einem großen Quartband stereotypirt (s. d. Art. Bibelconcordanzen) und ist, abgesehen von den oben II, 642 angegebenen Auslassungen, gewiß das Vollkommenste in ihrer Art; doch hat Fürst hier, was auch zu seinen Eigenthümlichkeiten gehört, sehr gelassen eine fremde Vorarbeit (von Wolf Heidenheim) sich zu eigen gemacht. Mit diesem Werk war er schon dem lexikalischen Gebiet nahe getreten. Nachdem er daher bereits 1830 „Proben eines neuhebräischen Lexikons" herausgegeben hatte, erschien 1842 von ihm ein „Hebräisches und Chaldäisches Schulwörterbuch über das Alte Testament" (neueste Aufl. 1882) und 1850 bis 1861 in zwei Bänden das „Hebräische und Chaldäische Handwörterbuch", das auch von Davidson in's Englische übersetzt wurde (3. Aufl. 1876, von Ryssel). Das Buch hat manche irrige, auf oberflächlicher Beobachtung beruhende Angabe, namentlich auch bei Vergleichung der semitischen und der unnöthig herbeigezogenen indo-germanischen Sprachen, bietet aber den von Gesenius gesammelten Stoff in übersichtlicher und brauchbarer Form und hat auch den Inhalt einiger einschlägigen ärchäologischen und sonstigen Werke geschickt verwendet. Dabei krankt indeß das Werk an dem neujüdischen Rationalismus, dessen Verbreitung sich Fürst, nachdem er das entgegengesetzte Extrem überwunden, während seines Lebens besonders angelegen sein ließ. Diesem Zweck dienen auch die „Israelitische Bibel", welche er mit Zunz und Sachs zu Berlin und Arnheim zu Glogau (Berlin 1838) gemeinschaftlich herausgab; dann die „Sprüche der Väter" (Leipzig 1839); „Ari-Nohem, über die Aechtheit des Sohar und den Werth der Kabbala" (Leipzig 1840); ferner die durch ein beigegebenes Literaturblatt wichtig gewordene Zeitschrift „Der Orient" (Leipzig 1840—1852), mit größeren Beiträgen von ihm selbst; „Saadia's Emunoth we-deoth" (übers. ebd. 1843); „Die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters" (2 Bde., ebd. 1845); „Urkunden zur jüdischen Geschichte" (1. Heft ebd. 1846, ohne folgende); die an fremdem Gut reiche „Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien" (nur 1 Bd. Leipzig 1849); „Das Buch Jozeroth" (ebd. 1852); die ganz auf einer ähnlichen Arbeit von Pinsker beruhende „Geschichte des Karäerthums" (ebd. 1865); vor Allem aber die beiden bodenlos willkürlichen Schriften „Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenischen Schriftthums" (2 Bde., Leipzig 1867—1870) und „Der Kanon des Alten Testamentes nach Talmud und Midrasch" (ebd. 1868); endlich die „Illustrirte Bibel für Israeliten" (Text, Uebersetzung und Commentar, Leipzig 1868—1874). Zur Vervollständigung muß noch genannt werden „Henriette Herz, ihr Leben und ihre Erinnerungen" (Berlin 1850, 2. Aufl. 1858) und die „Bibliotheca judaica" (Leipzig 1849—1863), die unentbehrlich sein würde, wenn sie weniger reich an ganz unzuverlässigen Angaben wäre. Die Beschaffenheit dieses Buches bekundet besonders die oberflächliche Weise Fürsts, der mit rastlosem Fleiß Bücher auf Grund der vorhandenen Vorarbeiten anfertigte, ohne die Kritik an dieselben anzulegen. [Kaulen.]

Fürstenberg. I. Ein altes Grafen- und Fürstengeschlecht in **Schwaben**, von den Grafen von Urach abstammend, zählte in der Heiligenberger Linie (gegründet 1559 durch Joachim, erloschen 1716 durch den Tod des Fürsten Egon Anton) mehrere Kirchenfürsten. 1. **Franz Egon, Graf von Fürstenberg**, Bischof von Straßburg (1663—1682), Sohn des liguistischen Generalfeldzeugmeisters Egon, Landgrafen von Fürstenberg-Heiligenberg, wurde am 10. April 1626 geboren. Schon als neunjähriger Knabe erhielt er eine Domherrnstelle in Köln. Als 1650 der bayrische Prinz Max Heinrich den Kölner Kurstuhl bestieg, berief er Franz Egon und dessen Bruder Wilhelm zu seinen Geschäftsträgern und überhäufte beide mit Gunstbezeugungen. Bei einem Aufenthalt in Köln lernte dann Mazarin die bedeutenden Talente der Brüder, aber auch ihren ungemessenen Ehrgeiz kennen und verstand es, sie den französischen Interessen dienstbar zu machen. Durch die Bemühungen der Fürstenberge kam die unter dem Namen Rheinischer Bund bekannte Allianz gegen Oesterreich zu Stande und ebnete Frankreich den Weg zur Eroberung der Rheingrenze und der spanischen Niederlande. Neben hohen Pensionen und Ehrentiteln erhielt nun Franz Egon 1658 das Bisthum Metz, worauf Mazarin resignirte; als dann 1662 durch den Tod des Erzherzogs Leopold von Oesterreich das Bisthum Straßburg erledigt wurde, lenkten auch hier französische Gelder die Wahl auf Franz Egon; dazu kamen später noch die gefürsteten Abteien Murbach und Malmedy-Stablo. Das Ziel seines Ehrgeizes aber war die kölnische Kurwürde, welche er mit Frankreichs Hilfe zu erlangen hoffte. Er blieb darum fortwährend als kurkölnischer Gesandter thätig, erlangte zuerst einen Neutralitätstractat des Kurfürsten, drängte ihn aber endlich 1672 zu einem Offensivbündniß mit Frankreich und öffnete das kölnische Gebiet den Franzosen als Waffenplatz. Mit dem Vordringen der österreichischen Truppen wurde aber der Kurfürst zu einem Freundschaftsvertrag mit dem Kaiser bestimmt (11. Mai 1674), in Folge dessen Franz Egon seines Bisthums und aller deutschen Besitzungen für verlustig erklärt wurde. Er flüchtete nach Paris. Ludwig XIV. erlangte im Nymweger Frieden für beide Fürstenberg die Restitution in alle früheren Besitzungen und Würden. Franz Egon trat 1679 wieder in die kölnische Regierung ein, sah aber bald seinen Einfluß schwinden, und als nun Ludwig XIV. in Straßburg 1681 erobernd einzog, eilte Franz Egon dahin, um dem neuen Landesherrn zu huldigen und das Münster wieder dem katholischen Gottesdienste zu öffnen. Kaum war er nach Köln zurückgekehrt, als er am 1. April 1682 starb. Er wurde im Dome bestattet. Ein gutes Andenken stiftete er sich in Köln, indem er die kostbare vom Kurfürsten Max Heinrich geschenkte Monstranz durch eine reich mit Edelsteinen besetzte Krone im Werthe von 30 000 Reichsthalern verzieren ließ.

2. **Wilhelm Egon, Graf von Fürstenberg**, Bischof von Straßburg (1682—1704) und Cardinal, Bruder des Vorigen, wurde am 2. December 1629 geboren. Gleich seinem Bruder wirkte er in kurkölnischen Diensten ausschließlich im französischen Interesse, bis er noch während der Congreßverhandlungen zu Köln durch die Oesterreicher verhaftet und als Landesverräther zum Tode verurtheilt wurde. Die Intercession des Nuntius verzögerte die Ausführung des Urtheils; durch den Nymweger Frieden erlangte Wilhelm wieder die Freiheit und die Restitution in alle Besitzungen und Aemter. Bald stand er im früheren Ansehen beim Kurfürsten Max Heinrich und verschaffte allmälig auch dem französischen Einflusse in Köln wieder das Uebergewicht. Ludwig XIV. belohnte diese Dienste, indem er ihm 1682 das durch Franz Egons Tod erledigte Bisthum Straßburg und vier Jahre später den Cardinalshut auswirkte. Was dem Bruder mißlungen war, schien Wilhelm sicher; das in der Majorität französisch gesinnte Capitel wählte ihn zum Coadjutor des geistesschwachen Kurfürsten. In der Freude des Sieges über den mächtigen Nebenbuhler, den Prinzen Joseph Clemens von Bayern, schenkte Wilhelm dem Dome acht herrliche, in Paris gefertigte Gobelins. Innocenz XI. aber erklärte die Wahl für nichtig; das Capitel schritt darum nach des Kurfürsten Tode zu einer Neuwahl am 19. Juli 1688. Wiederum siegte hier Wilhelm über seinen Rivalen, bemächtigte sich sogleich der Regierung und ließ sich von den Beamten huldigen. Der Papst aber nahm die Postulation des Straßburger Bischofs auf das Kölner Erzbisthum nicht an, sondern erklärte die durch die Minorität des Capitels erfolgte Wahl des Prinzen Joseph Clemens, welcher ein Breve De eligibilitate vorgelegt hatte, als rechtskräftig. Wilhelm stellte sich unter den Schutz der französischen Truppen in Bonn. Als aber die deutsche Armee die Franzosen allenthalben zurückdrängte und zur Belagerung Bonns heranzog, ging Wilhelm 1689 nach Paris. Den Rest seiner Tage verbrachte er in seiner Abtei St. Germain-des-Prés; hier starb er am 10. April 1704 und wurde in der Abteikirche begraben. (Vgl. Münch, Gesch. des Hauses und Landes Fürstenberg, III, Aachen 1832, 65 ff.; Ennen in der Allg. deutschen Biographie VII, 297 ff.) [Streber.]

II. Ein altes, seit 1660 freiherrliches Geschlecht in **Westfalen** und den **Rheinlanden**. 1. **Theodor von Fürstenberg**, Bischof von Paderborn (1585—1618), Sohn des kölnischen Rathes Friedrich von Fürstenberg, wurde 1546 geboren. Nachdem er Domherr von Trier, Propst von Paderborn und Meschede geworden war, fiel nach dem Tode des unglücklichen Heinrich IV. von Sachsen-Lauenburg am 5. Juni (26. Mai) 1585 auf ihn die Wahl als 45. Bischof von Paderborn. Eine seiner ersten Amts-

handlungen war die Einführung des neuen Gregorianischen Kalenders. — Er war ein gläubiger, der katholischen Kirche mit ganzem Herzen ergebener, berufstreuer, wohlwollender Mann. Einen solchen eben bedurfte das Land, welches unter der schlechten, selbstsüchtigen Verwaltung früherer schwelgerischer Fürsten sehr heruntergekommen war. Theodor richtete sein Hauptaugenmerk auf einen gediegenen Volksunterricht, um dem weitern Fortschreiten der Reformation, welche durch seinen Vorgänger sehr gefördert war, entgegen zu wirken. Zu diesem Zwecke zog er die Jesuiten heran, welche als Lehrer am Salentin'schen Gymnasium und als Kanzelredner und Beichtväter sehr bald das Vertrauen der Bürger gewannen. Der Magistrat der Stadt dagegen huldigte der neuen Lehre, beschützte die protestantischen Prediger gegen den Bischof (so den Pastor an der Marktkirche, Hermann Tünneke), und maßte sich Rechte des Landesfürsten an. Dadurch wurde Theodor mit dem Magistrate, mit lutherisch und calvinisch gesinnten Adeligen und Landständen in Streitigkeiten und Kämpfe verwickelt, welche er mit ruhiger Milde, aber auch mit Entschiedenheit und Festigkeit durchführte. In gleicher Weise zeigte er sich in den Tagen der Pest, welche viele Bürger hinwegraffte, und bei den Einfällen holländischer und spanischer Streiftruppen, welche das Land verwüsteten, als einen für das Wohl seiner Unterthanen besorgten und opferwilligen Landesvater. Eine in Paderborn unter Leitung des Liborius Wichards und des Rechtsgelehrten Wolfgang Günter gegen den Magistrat ausgebrochene Empörung, welche sich nach dem ersten Gelingen auch gegen den Landesfürsten wandte und viele Gewaltthätigkeiten verursachte, unterdrückte der Fürst mit rittbergischen Truppen. Paderborn wurde erobert, die Rädelsführer wurden theils hingerichtet, theils verbannt, und die Stadt ward ihrer Freiheiten verlustig erklärt. Hunold von Plettenberg wurde fürstlicher Amtmann in der Stadt. Sobald die Ruhe vollständig wieder hergestellt war, wandte sich der Bischof dem innern Ausbau des kirchlichen Lebens wieder zu, weil er darin das beste Mittel zur Beförderung des Wohlstandes seiner Unterthanen erkannte. Im J. 1612 legte Theodor den Grund zu einem neuen Gymnasialgebäude, gründete auch ein Noviziat der Jesuiten und stattete beide Anstalten mit Geld und Gütern reichlich aus; ja, damit die jungen Studiosen der Gefahr entzogen würden, auf fremden Hochschulen Glauben und Sitte zu verlieren, gründete er im Jahre 1614 eine Universität für Philosophie und Theologie (Collegium Theodorianum) und stattete dieselbe aus seinem Vermögen reichlich aus. Die Anstalt, welche gleichfalls von Jesuiten geleitet werden sollte, wurde von Papst Paul V. und dem Kaiser Matthias bestätigt; die Stiftungsurkunden lauten vom 2. April und 14. December 1614. Die Facultäten erhielten auch das Promotionsrecht. Fürstbischof Theodor starb, von allen Guten betrauert, am 4. December 1618.

2. Ferdinand von Fürstenberg, Bischof von Paderborn (1661—1683) und Münster (1678—1683), Großneffe des Vorigen, wurde am 20. April 1626 geboren. Nachdem er seine philosophischen Studien im Theodorianum zu Paderborn vollendet hatte, begab er sich nach Köln. Hier lernte ihn der päpstliche Nuntius Fabio Chigi kennen, lud ihn nach Rom, zog ihn, als er unter dem Namen Alexander VII. den päpstlichen Stuhl bestieg, als besondern Vertrauten in seine Umgebung und übertrug ihm mehrere diplomatische Sendungen nach Deutschland. Daneben beschäftigte sich Ferdinand mit archäologischen und historischen Studien, durchforschte das vaticanische Archiv nach Documenten für die Geschichte seiner Heimat und betheiligte sich an den poetischen Wettkämpfen und Arbeiten der Humanistenakademie zu Rom. Mitten in dieser Thätigkeit empfing er die Nachricht, daß das Capitel von Paderborn ihn am 21. April 1661 zum Bischof erwählt habe. Der Papst empfahl ihn hocherfreut dem Kaiser; Cardinal Rospigliosi (später Clemens IX.) ertheilte ihm die Bischofsweihe; am 4. October hielt Ferdinand seinen feierlichen Einzug in Paderborn. Seine Regierung war trotz vieler Bedrängnisse durch Theurung, ansteckende Krankheiten, Einquartierung und Contributionen eine recht glückliche. Suaviter sed fortiter, das war der Grundsatz, wonach er in weltlichen wie in geistlichen Angelegenheiten verfuhr. Eine Reihe höchst zweckmäßiger Verordnungen sowohl für die Candidaten der Theologie, deren Studien er häufig persönlich beaufsichtigte, als für die Schulen, für Lehrer wie für Priester, die Ermunterung und Anweisung, welche er den Pfarrern zu Theil werden ließ, das religiös-kirchliche Leben, welches er in seiner eigenen Haushaltung einrichtete: das alles beweist den Ernst, womit er seine Stellung auffaßte, und den Eifer, womit er das Heil der Seelen zu fördern suchte. Ganz besonders sollten Volksmissionen, welche er anordnete und wofür er eine besondere Anweisung gab, diesem Zwecke dienen. Ein vorzügliches Werk seines großen Seeleneifers ist die sogen. Ferdinandeische Stiftung. Der seeleneifrige Bischof setzte nämlich aus seinem Vermögen ein Capital von 101 740 Thalern aus theils zur Unterhaltung von Missionaren in China und Japan, theils für Missionsstellen in den Bisthümern Paderborn, Münster und Hildesheim, auch in Norddeutschland und zwar in Bremen, Hamburg, Lübeck, Glückstadt, Friedrichstadt und Fridericia (Jütland). Noch jetzt ist diese Stiftung die Hauptquelle, aus welcher viele Missionspriester u. A. in den genannten Orten ihre Existenzmittel erhalten. Wie sein Großoheim, Bischof Theodor, förderte auch er nach Kräften die Wissenschaft. Seine Residenz wurde ein Sammelpunkt der Gelehrten; in hochherziger Weise unterstützte er Bolland und Henschen in der Herausgabe der

Acta Sanctorum; er ermunterte zu historischen Forschungen, baute Volksschulen und gab ihnen eine gute Einrichtung, wohnte persönlich dem Unterrichte bei und prüfte und ermunterte Schüler wie Lehrer. In gleicher Weise förderte er die Kunst, insbesondere die heilige. Wie er der Dichtkunst sich hold zeigte, so führte er den römischen Chorgesang ein und gab Malern und Baumeistern lohnende Arbeit. Die Gemälde von C. Fabricius und J. Georg Rudolphi, deren hoher Gönner er war, werden noch jetzt geschätzt, und zahlreiche Kirchen und Kapellen wurden auf seine Veranlassung neu gebaut und ausgestattet. Dabei vernachlässigte er die Sorge für das Gemeinnützige keineswegs, wovon eine ganze Reihe wohlthätiger Verordnungen zeugen. Nur durch eine weise Sparsamkeit und Einfachheit der Lebensweise konnte er die Mittel zusammenbringen, alle diese Werke auszuführen. Seit 1667 war er auch Coadjutor des Bischofs Bernard von Münster und wurde 1678 dessen Nachfolger. Doch schon im J. 1681 erkrankte er an Steinschmerzen und starb am 26. Juni 1683. Eine reife Frucht seiner poetischen und historischen Begabung sind die Monumenta Paderbornensia ex historia Romana, Francica, Saxonica eruta et notis illust., Paderb. 1669, Prachtausgabe mit vielen Kupfern Amstelod. 1672; ed. quarta Lemgov. 1714. Seine Gedichte erschienen zuerst 1662 zu Amsterdam unter dem Namen Ferdinandi Archontori in den Septem illust. virorum poemata, dann ebenda 1671 als Poemata Ferdinandi L. B. de Fuerstenberg. Accedunt adoptivorum carminum LL. II. [Meurer.]

3. Franz Egon, Freiherr von Fürstenberg zu Herbringen, Bischof von Paderborn und Hildesheim (1789—1825), Sohn des kurkölnischen Geheimrathes Christian Franz Theodor von Fürstenberg, wurde am 10. Mai 1737 zu Hüsten bei Arnsberg geboren. Er studirte bei den Jesuiten in Köln; noch jung, erhielt er Dompräbenden in Paderborn, Halberstadt und Hildesheim und stieg in letzterer Stadt später zur Propstwürde auf. Durch den Einfluß des preußischen Fürstenbundes wählten ihn 1786 die Capitel von Paderborn und Hildesheim zum Coadjutor des Fürstbischofs Friedrich Wilhelm, Freiherrn von Westfalen; er succedirte ihm schon am 6. Januar 1789 in beiden Bisthümern. Der Papst bestellte ihn in demselben Jahre auch zum apostolischen Vicar des Nordens. Mit großer Gewissenhaftigkeit erfüllte Franz Egon seine doppelten Pflichten als Bischof und als Landesherr; nachdem 1802 in Folge des Reichsdeputationshauptschlusses seine Länder von Preußen besetzt waren, suchte er nach Kräften das Interesse der Kirche zu wahren. Er erlebte noch die Reorganisation der Diöcesen durch die Bullen De salute 1821 und Impensa 1824, lehnte aber wegen seines hohen Alters ab, an der Ausführung derselben theilzunehmen. Sein Tod erfolgte am 11. August 1825 zu Hildesheim.

4. Franz Friedrich Wilhelm, Freiherr von Fürstenberg, Minister und Generalvicar des Fürstbisthums Münster, der ältere Bruder des Vorigen, wurde am 7. August 1729 auf dem Stammgute Herbringen in Westfalen geboren. Mit seinem Bruder studirte er zu Köln und setzte dann das Studium des römischen und canonischen Rechts zu Salzburg fort. Nach damaliger Sitte vollendete er seine Bildung durch Reisen in Deutschland und Italien. Nach seiner Rückkehr erhielt er 1748 eine Präbende am Domcapitel zu Münster. Während der Leiden des siebenjährigen Krieges konnte er bei seinen Sprachkenntnissen oft den Vermittler zwischen den beiden feindlichen Lagern machen und manche Bedrückung von Münster abwenden. Zugleich kam er bei diesen Anlässen mit bedeutenden Männern in Verbindung, welche auf seine geistige Fortbildung von entschiedenem Einflusse waren. Als Clemens August, Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster, am 6. Februar 1761 starb, wählte das Kölner Capitel seinen bisherigen Decan Max Friedrich, Grafen von Königsegg-Rothenfels, schon am 6. April 1761 zum Nachfolger in der Kurwürde; das Münster'sche Capitel dagegen wurde längere Zeit durch den Befehlshaber der alliirten Armee an der Vornahme der Wahl gehindert, bis endlich hauptsächlich durch Fürstenbergs Bemühungen im September 1762 auch in Münster eine Wahl erfolgte und gleichfalls auf den Kölner Kurfürsten Max Friedrich fiel. Der neue Fürstbischof, welcher in Köln die Staatsverwaltung dem Grafen von Belderbusch übertragen hatte, äußerte seine Dankbarkeit gegen Fürstenberg, indem er ihm die Leitung des Münsterlandes überwies. Fürstenberg bemühte sich vergebens, eine solche Wahl auf ein älteres Mitglied des Domcapitels zu lenken; er wurde noch in diesem Jahre als Minister und geheimer Conferenzrath und einige Jahre später (die Anzeige an das Domcapitel ist vom 20. December 1770 datirt) als Generalvicar und Curator der höhern Lehranstalten an die Spitze aller Angelegenheiten des Landes gestellt. Was seit dieser Zeit bis auf den folgenden Regierungswechsel Wichtiges und Großes geschah, darf als sein Werk betrachtet werden; wenigstens gab er den Anlaß dazu oder brachte es doch zur Ausführung und benutzte dabei die Einsichten Anderer mit einer Offenherzigkeit und Herablassung, welche seinen edeln Charakter in seiner wahren Größe erkennen ließ. Während der Zeit seines Ministeriums richtete er seine Aufmerksamkeit zwar auf alles, was dem Lande von wahrem und dauerhaftem Nutzen sein konnte; vorzüglich aber fesselten seine Aufmerksamkeit außer dem öffentlichen Unterrichte die Wiederherstellung des öffentlichen Wohlstandes, die Verschönerung der Stadt und des Landes, die Verbesserung des Militär- und Medicinalwesens und der Justiz. Durch eine von den Ständen auf sechs Jahre bewilligte Kopfsteuer, von welcher auch die privilegirten Stände nicht

befreit waren, schaffte sich Fürstenberg Mittel, den Credit des Landes in kurzer Zeit wieder herzustellen. Durch die Abtragung der Festungswerke gewann die Stadt Münster nicht allein eine bedeutende Verschönerung, sondern auch die Baulust wurde geweckt, weil man jetzt keine Belagerung mehr zu befürchten brauchte. Ebenso sehr war Fürstenberg darauf bedacht, dem ganzen Lande eine neue blühende Gestalt zu geben. Durch das ganze Hochstift lag eine Menge von Grundstücken wüst und öde, obgleich sie mit leichter Mühe fruchtbar gemacht werden konnten. Fürstenberg leitete nun die Theilung der Marken ein und ließ zur Tilgung der Schulden, welche auf den bei solchen Grundstücken interessirten Gemeinden hafteten, öde Gründe verkaufen und mit dem Ertrage die Schulden der Kirchspiele und der Communitäten tilgen. Außerdem traf er noch manche Anstalten zur Hebung des Ackerbaues und des Handels. Die Justizpflege wurde in vielen einzelnen Punkten verbessert, und unter der Leitung des berühmten Christoph Ludwig Hoffmann ward eine Medicinalordnung entworfen, welche als ein Muster in ihrer Art allgemein anerkannt ist und als das erste und vollkommenste Werk in ganz Deutschland mit dem lautesten Beifalle begrüßt wurde. In manchen Punkten griff Fürstenberg den Verbesserungen des folgenden Jahrhunderts vor; er machte die Anfänge zur gänzlichen Abschaffung der Leibeigenschaft und zu einer allgemeinen Bewaffnung des Volkes durch die Landwehr. Er gründete eine Militärakademie, aus welcher viele ausgezeichnete Offiziere hervorgingen, unter anderen die berühmten Generale Kleber und Geismar. Alle seine Verbesserungen führte Fürstenberg nicht eigenmächtig, sondern mit Bewilligung der Landstände ein. Diese umfassende Wirksamkeit Fürstenbergs wurde gehemmt durch die im J. 1780 mit einem großen Aufwande diplomatischer Künste und Geldes von Seiten Oesterreichs durchgesetzte Wahl des Erzherzogs Maximilian Franz, des jüngsten Sohnes der Kaiserin Maria Teresia, zum Coadjutor des Erzbischofs von Köln und Fürstbischofs von Münster. In Münster fand diese Wahl am 16. August statt. An der Spitze der Oppositionspartei, welche vom Berliner Hofe protegirt wurde, hatte Fürstenberg gestanden. Man kann es Maximilian Friedrich nicht verdenken, wenn er ungern einen Mann auf dem höchsten Staatsposten sah, welcher seinen Zwecken so ernstlich und nachdrücklich entgegen gearbeitet und zugleich eine so entschiedene Anhänglichkeit an eine Oesterreich damals feindselig entgegenstehende Macht an den Tag gelegt hatte. Er ließ Fürstenberg unterm 14. September 1780 durch seinen geheimen Rath und Referendarius Wenner auffordern, sein Amt als Minister niederzulegen. Fürstenberg schickte sofort am 16. September seine Abdankung vom Ministerium ein, erklärte aber in einem Schreiben an Wenner: „Gleichwie das Vicariat und die Direction des Schulwesens mit meinem Ministerial-Departement nichts Gemeinsames haben, so habe ich selbige nicht niedergelegt, indem ich einsehe, daß ich in diesem Fache nützlich und vielleicht in einem sichern Betracht nöthig bin, ohne daß ich dadurch in einige politische Verhältnisse verflochten werde. In diesem Fache werde ich gerne zu dienen fortfahren." Der Fürstbischof ging in seinem Schreiben vom 17. September auf Fürstenbergs Wünsche wegen Beibehaltung des Generalvicariats und der Direction des Schulwesens ein und ließ ihn zugleich im Genusse des ganzen Gehaltes, welches er als Minister bezogen hatte. Es konnte Fürstenberg nur angenehm sein, daß das Ministerium die ganze Regierung Max Friedrichs hindurch unbesetzt blieb. Die Geschäfte wurden durch den schon genannten geheimen Rath Wenner, nachher durch Druffel verwaltet, welche sich zur Führung der Geschäfte abwechselnd in Bonn oder Münster aufhielten, je nachdem der Kurfürst dort oder hier anwesend war.

Fürstenberg wendete jetzt seine ganze Aufmerksamkeit der Verbesserung des Schulwesens zu; die Schulen durften sich in mancher Beziehung wegen der erfolgten Veränderung Glück wünschen. Seine Sorgfalt umfaßte nicht bloß irgend einen Zweig des öffentlichen Unterrichtes, sondern alle Zweige desselben, und zwar sollten alle entweder noch zu gründenden oder doch zu verbessernden „Institute der Nationalerziehung im Münsterlande ein einziges systematisch geordnetes Ganze ausmachen, wovon alle Theile in einander eingreifen und sich wechselseitig voraussetzen". In der Volksbildung hat Fürstenberg durch Berufung des unter seiner Leitung wirkenden, wenigstens als praktischen Pädagogen unübertroffenen Normallehrers Overberg vieles geleistet, was nicht nur vorzüglicher als alles Frühere war, sondern auch mit den Leistungen der seitdem nach ihrem eigenen Urtheile so sehr fortgeschrittenen Pädagogik kühn in die Schranken treten kann; nirgends findet sich seitdem so viel wahre, ungeschminkte christliche Frömmigkeit und Religion mit so viel ächter pädagogischer Weisheit vereint. Der Gymnasialunterricht nahm Fürstenbergs eigene unmittelbare Thätigkeit am meisten in Anspruch. Er sah das Gymnasium als den Grundstein der ganzen höhern Bildung an und drückte sich darüber so aus: „Der größte Theil auch der besten Köpfe, wenn er bis in sein 17. oder 18. Jahr keine Richtung, oder, welches viel ärger ist, falsche Richtung und Geschmack erhält, hat demnächst den Muth nicht, diesen Abgang bei den in solchem Falle ihm sehr mühsamen Universitätsstudien zu ersetzen, und insgemein in der Folge noch weniger." Fürstenberg erweiterte den Studienplan der Jesuiten durch größere Rücksichtnahme auf deutsche Sprache, Geschichte und Mathematik, und fügte der alten Klasseneintheilung noch zwei philosophische Klassen als Uebergangsstufe zur geplanten Universität bei. Diese Schulverordnung war das Erzeugniß eines vieljährigen Nachdenkens, der Bekanntschaft mit

den besten Erziehungsschriften, eines Briefwechsels mit den berühmtesten Zeitgenossen, welche über die einzelnen Theile dieser Verordnung ihr Gutachten gegeben haben, vielfacher Berathungen mit den erfahrensten Schulmännern und siebenjähriger Versuche und Proben, welche durch viele auf Reisen in den verschiedensten Theilen Deutschlands gesammelte Erfahrungen unterstützt wurden. Fürstenberg suchte und bildete zum Theile selbst die Lehrer und befaßte sich auf's Angelegentlichste mit allem und jedem, was die Lehrer und das Gymnasium betraf. Eifrige Mitarbeiter wurden verschiedene Glieder der Gesellschaft Jesu. Nachdem 1776 die „Verordnung über die Lehrart an den untern Schulen des Hochstiftes Münster" publicirt worden waren, wandte Fürstenberg seine Sorge auf die Errichtung einer vollständigen Universität. Um die nöthigen Mittel zu erlangen, wurde nach langen Verhandlungen das adelige Nonnenstift Ueberwasser in Münster säcularisirt, und es erfolgte 1773 die päpstliche und die kaiserliche Bestätigung der Universität mit allen üblichen Rechten und Privilegien; doch erst am 16. April 1780 konnte die feierliche Einweihung derselben vor sich gehen. Die Hochschule nahm bald solchen Aufschwung, daß sie allenthalben verdientes Aufsehen erregte. Durch Vereinigung zweier geistlichen Stiftungen, des Fraterhauses und der Krit'schen Fundation, erlangte Fürstenberg endlich auch die Mittel, 1776 ein Priesterseminar einzurichten. Indem Fürstenberg durch diese Unterrichtsanstalten dem zügellosen Zeitgeist, welcher damals mit der französischen Philosophie sich verbreitete, nachdrücklich entgegenwirkte, bewirkte er, daß selbst in den spätern Revolutionskriegen, da man in anderen Ländern den trügerischen Lockungen einer zügellosen Freiheit Gehör gab, die Bewohner des Münsterlandes, welche freilich gegen die Gewalt nichts vermochten, dennoch mit sicherer Beurtheilung von dem Schwindelgeiste sich frei und entfernt hielten. — Hatte Fürstenberg den Tag in anstrengenden Arbeiten für das Wohl der Kirche, der Schule und des Landes zugebracht, so besuchte er Abends die Fürstin Gallitzin (s. d. Art.), welche einen Kreis ausgezeichneter Männer um sich versammelte. An der Wahl des letzten Fürstbischofs, Anton Victor, nahm Fürstenberg keinen lebhaften Antheil mehr, und als Münster an die Krone Preußen kam, lebte er von Geschäften zurückgezogen. Er starb am 16. September 1810. (Vgl. Esser, Franz von Fürstenberg, dessen Leben und Wirken, nebst seinen Schriften über Erziehung und Unterricht, Münster 1842; Sökeland, Umgestaltung des Münster'schen Gymnasiums durch den Minister Franz Freiherrn von Fürstenberg, nebst Nachrichten über Fürstenberg, Münster 1828; Vogel, Die Schulordnung des Hochstifts Münster vom Jahre 1776, Leipzig 1837; Galland in den Hist.-pol. Bl. LXXXII, 349 ff.; LXXXIII, 190 ff.; endlich die Literatur in den Artt. Gallitzin und Overberg.) [Uedinck.]

Fulbert, Bischof von Chartres, wurde um die Mitte des 10. Jahrhunderts geboren; seine Heimat war Aquitanien, vielleicht Poitou. Man hat wohl geglaubt, er sei einem vornehmen und reichen Geschlechte entsprossen, allein er selbst bezeugt das Gegentheil mit den Worten:

Sed recolens, quod non opibus nec sanguine fretus
Conscendi cathedram, pauper de sorde levatus.

Trotz seiner geringen Herkunft wußte es Fulbert durch seine Energie doch möglich zu machen, daß er seinen großen Wissensdurst stillte und zu den Füßen der bedeutendsten Lehrer Frankreichs, namentlich des berühmten Gerbert zu Reims, des nachmaligen Papstes Sylvester II., in einem für seine Zeit bewunderungswürdigen Grade die Schätze der kirchlichen und weltlichen Wissenschaft aufnahm. Von Reims begab er sich nach Chartres und eröffnete dort selbst eine Schule, die sich bald eines solchen Rufes erfreute, daß zu derselben nicht nur von Frankreich aus nah und fern, sondern auch aus Deutschland, England und Italien Schaaren von Schülern zusammenströmten. Neben seiner Lehrthätigkeit versah er das Amt eines Kanzlers der Kirche zu Chartres. Seine Verdienste um die Wissenschaft fanden besonders Anerkennung bei dem gebildeten Grafen von Poitiers und Herzog von Aquitanien Wilhelm V., der ihm manche Gunstbezeugungen erwies; unter Anderem übertrug er ihm das Schatzmeisteramt des hl. Hilarius von Poitiers, das er auch während seines Episcopates noch verwaltete. Mit Unrecht geben einige Geschichtschreiber an, Fulbert sei auch Abt des Klosters Ferrières gewesen; in der Zeit, in welcher er dieses Kloster geleitet haben soll, stand nachweislich der Abt Reinhard demselben vor. Allein mit den berühmten Aebten seiner Zeit, wie Abbo von Fleury, Odilo von Clugny, Richard von St. Vanne, war Fulbert durch enge Freundschaft verbunden, und überdieß war er stets ein warmer Verehrer und Förderer des klösterlichen Lebens. — Bei dem hohen Ansehen, welches Fulbert bei Allen genoß, war es natürlich, daß man beim Ableben des Bischofs Rudolf von Chartres ihn allgemein für dessen würdigsten Nachfolger hielt; auch König Robert von Frankreich, sein ehemaliger Mitschüler zu Reims, wünschte dringend seine Erhebung auf den vacanten bischöflichen Stuhl. So wurde er denn zum Bischof von Chartres gewählt und im September oder October 1007 von seinem Metropoliten, dem Erzbischof Leutherich von Sens, consecrirt. Auch als Bischof fuhr er fort, öffentliche Vorlesungen zu halten und die wissenschaftlichen Bestrebungen in jeder Weise zu fördern; vor Allem aber suchte er seiner Heerde ein Hirt nach dem Geiste Christi zu sein. Seine geistige Ueberlegenheit machte ihn zum Orakel für ganz Frankreich. Wie noch jetzt seine Briefe bezeugen, erholten seine Amts-

genossen von allen Seiten her bei ihm sich Raths, und wie die Bischöfe ihn als Lehrer und Führer anerkannten, so fanden die Großen des Reiches an ihm einen strengen Richter. Besonders klagte er laut gegen den im Reiche eingeschlichenen Mißbrauch, die Beneficien und Kirchengüter an Laien zu vergeben. Auch sprach er sich sehr scharf gegen die mit dem Schwerte kämpfenden Bischöfe aus; er wollte nicht einmal, daß solchen der Titel Bischof gegeben werde, weil das eine Entehrung des ehrwürdigen Namens sei. Kein Ansehen irgend einer bedeutenden Person ließ er zur Rechtfertigung dieses Mißbrauches gelten, indem er sich auf das Wort des Apostels berief, daß auch kein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkünden könne. Im Einzelnen sind wir über seine Thätigkeit nicht unterrichtet. Erwähnt wird noch, daß er die Cathedrale, welche im J. 1020 ein Raub der Flammen geworden war, mit großer Pracht wieder aufbauen ließ, wozu König Knut von England und Dänemark und sein Freund Wilhelm von Poitiers in großmüthiger Liberalität die Mittel ihm darboten. Die innige Liebe und Verehrung, die er zur Mutter Gottes hegte, bewogen ihn, das neuerstandene Gotteshaus ihr zu weihen. Ihr zu Ehren führte er auch das seit Kurzem aufgekommene Fest ihrer Geburt in seinem Sprengel ein, wie er zu ihrem Lobe Verse schrieb und in Predigten die Gläubigen zu ihrer Verehrung und Nachahmung aufforderte. Fulbert starb am 10. oder 11. April, und zwar, wie ein ihm gesetztes Epitaphium sagt, nach einem Episcopat von $21\frac{1}{2}$ Jahren. Da er im J. 1007 Bischof wurde, so muß sein Tod am 10. oder 11. April 1029 erfolgt sein. Seine Leiche wurde beigesetzt in der Kirche der Abtei St.-Père-en-Vallée, woselbst zwei Epitaphien, eines in Prosa und eines in Versen, seine letzte Ruhestätte bezeichneten. Die Schriftsteller sowohl seines Zeitalters als der folgenden Jahrhunderte sind voll des Lobes, das sie seiner Heiligkeit und hervorragenden Tugend nicht minder als seiner erleuchteten Wissenschaft und großen Gelehrsamkeit zollen. Viele Schriftsteller und auch einzelne Martyrologien zählen ihn deßhalb den Heiligen zu, allein die römische Kirche hat ihn in ihr Martyrologium nicht aufgenommen.

Von den Schriften Fulberts, die auf uns gekommen, sind seine Briefe wegen des Einblickes, den sie uns in die damalige Zeit gewähren, bei Weitem die wichtigsten. Die Ausgaben vor Migne zählen deren 134, in Wahrheit aber sind es 138, da vier doppelt gezählt sind; doch rühren nicht alle von ihm her. Migne gibt die Briefe in neuer, möglichst chronologisch geordneter Reihenfolge und fügt zwei weitere von Fulbert bei, den einen aus Martène, Thesaur. anecdot. I, den andern aus Gallandii Biblioth. XIV. Bei ihm folgen dann zwei Tractatus und neun Sermones. Von den Tractatus ist der erste, der bis dahin in den Ausgaben der Werke Fulberts fehlte, überschrieben In illud Actorum 12, 1: Misit Herodes rex manus etc., der zweite ist bezeichnet als Tractatus contra Judaeos, welcher in den frühern Ausgaben als drei Sermones c. J. gedruckt ist. Die Sermones sind gegen früher um zwei vermehrt. Von diesen Reden sind fünf auf die allerseligste Jungfrau gehalten. In der vierten derselben zeigt Fulbert, und zwar als der erste, Bekanntschaft mit dem apokryphen Evangelium de nativitate Mariae; wahrscheinlich kannte er auch das Evangelium Pseudo-Matthaei. Endlich besitzen wir von ihm zwei Bußcanones, einige Hymnen, Litaneien und andere Gebete, Antiphonen und Responsorien auf Feste des Herrn und verschiedener Heiligen. — Nachdem 1585 Papire le Masson einen Theil der Briefe Fulberts herausgegeben hatte, veranstaltete C. de Villiers eine Ausgabe aller seiner Schriften, die er auffinden konnte, unter dem Titel: D. Fulberti Carnotensis episcopi antiquissimi opera varia, Paris. 1608. Außerdem finden sich die Werke Fulberts in der Bibliotheca magna Patrum, Colon. Agripp. 1618, XI, 1 sqq.; in der Bibliotheca maxima Patrum, Lugd. 1677, XVIII, 1 sqq. und bei Migne, PP. lat. CXLI, 163 sqq. (Vgl. Histoire littéraire de la France VII, 261 ss.; Schröckh, Christliche Kirchengeschichte XXIII, 155 ff. 503 ff.; Neander, Kirchengeschichte, 3. Aufl., II, 1, 222. 257; Pfister, De Fulberti Carnotensis episc. vita et operibus, Nanceji 1886.) [Fechtrup.]

Fulcher (Fulco, Foucher), ein Geistlicher aus Chartres, nahm am ersten Kreuzzuge im J. 1095 Antheil, that sich bei der Belagerung und Eroberung von Antiochien von Seiten der Kreuzfahrer 1098 durch Muth und Besonnenheit ungemein hervor, blieb hierauf in Jerusalem und wurde Kaplan der Könige Balduin I. und II. Nach Einigen wurde er später Bischof von Tyrus und im J. 1146 Patriarch von Jerusalem. Um das Jahr 1127 beschrieb er die Geschichte der Eroberung Palästina's &c. in hübscher, einfacher Weise (Gesta Francorum Hierusalem peregrinantium). Sein Werk geht von 1095 bis 1127 und ist öfter gedruckt worden, namentlich zu Paris 1641 im vierten Bande der Sammlung der Scriptores rer. Franc. von Du Chesne (darnach mit der Vorrede aus Martène, Anecd. I bei Migne, PP. lat. CLV, 823 sq.); neuestens in Recueil des historiens des croisades, Sér. Hist. occidentaux, III, Paris 1866, 311 sq.; eine Uebersetzung bei Guizot, Collection des mémoires relatifs à l'hist. de France, Par. 1828 ss., XXIV. (Vgl. Sybel, Gesch. des ersten Kreuzzuges, 2. Aufl. Leipzig 1881, 46 ff.) [v. Hefele.]

Fulco (Foulques), Name vieler in der Kirchengeschichte genannter Personen. Besonders zu erwähnen sind: 1. Fulco, der sel., Kreuzzugsprediger. Er war in den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts Seelsorger im Marktflecken Neuilly bei Paris. Ein Traumgesicht oder die wachsende Einsicht in göttliche Dinge, wie in die

Uebel der Zeit, trieben ihn, der bisher kein musterhaftes Leben geführt hatte, zur innern Umkehr; aus dem leichtfertigen Kaplan wurde ein Mann verbo et vita clarus, scientia et moribus insignis. Fulco war ein geborener Redner, aber so wenig ein Mann der Wissenschaft, daß er in Neuilly selbst darob verspottet wurde. Diesen Mangel verbesserte er gründlich, indem er Vorlesungen der berühmtesten Lehrer an der nahen Pariser Hochschule, wie Robert Curçon und Stephan Langton, besuchte. Auch Petrus Cantor übte nachhaltigen Einfluß auf die sittliche Erhebung wie auf die wissenschaftliche Ausbildung Fulco's. Bald glänzte er als Fest- und Gastprediger, bald stand er auf der Kanzel von Notre Dame; zwischen den Jahren 1192 bis 1196 aber stieg er hinab in die Straßen von Paris, um als Bußprediger zu wirken. Die Welt und namentlich die Pariser Welt bedurfte der Bußprediger, denn der Glaube war nur zu vielfach ein todter. Herzloser Wucher machte sich allenthalben geltend; das gemeine Volk war voll Roheit und niedriger Denkungsweise; in Paris selbst hatte die öffentliche Schamlosigkeit den höchsten Gipfel erreicht. Dazu kamen Hungerjahre, furchtbare Gewitter und unerhörter Hagelschlag, so daß Viele das Ende der Welt erwarteten; Manche wollten wissen, daß der Antichrist schon in Babylon erschienen sei. In diesen Jammer trat Fulco als Bußprediger. Ganz Wunderbares wissen die Chronisten vom Erfolge seiner Predigten zu erzählen. Bei einer seiner frühesten in der Straße Champnel drangen seine Worte wie glühende Pfeile in die Gemüther der Zuhörer; weinend warfen sich viele zur Erde und bekannten ihre Sünden, andere reichten dem Prediger Riemen und Ruthen dar, um die Aufrichtigkeit ihrer Umkehr sofort durch freiwilliges Erdulden von Schlägen zu bethätigen. Nicht nur dem sogenannten gemeinen Volke und nicht nur den kleinen Herren pflegte Fulco die Wahrheit zu sagen, sondern auch Königen. So erklärte er einmal dem König Richard Löwenherz, derselbe habe drei Töchter, und zwar sehr schlimme, die er sich baldigst vom Halse schaffen müsse. Der König erwiederte gereizt, das sei eine Lüge, er habe gar keine Tochter. Fulco aber nannte ihm sofort alle drei, nämlich superbia, cupiditas und luxuria. Anstatt als beleidigte Majestät aufzufahren, begnügte sich König Richard, mit Bissigkeit die superbia den Tempelherren, die cupiditas den Cisterciensern und die luxuria den Prälaten zu vermachen. Welch gewaltigen Einfluß Fulco errang, mögen Kenner des Volkes schon daraus ermessen, daß er bei seinem ersten Auftreten seine Schäflein in Neuilly dazu brachte, ihre schadhafte Kirche niederzureißen und eine neue zu bauen. Allerdings verhieß er, die Kosten des Neubaues zu tragen, allein er hatte ja kein Geld; trotzdem löste er später sein Versprechen ein. Jahrelang predigte er mit solchem Erfolg, daß viele Lauen warm und viele Schlechten gut wurden; ein Chronist berichtet, Fulco habe sogar einen Geizhals bekehrt. Buhlerinnen thaten Buße; manchen verschaffte er Männer, für andere stiftete er aus milden Gaben ein Asyl, das Frauenkloster des hl. Antonius in der Vorstadt St. Antoine. Mehr und mehr wurde Fulco in den Augen des Volkes zum Heiligen und Wunderthäter. Sein Fluch soll Zuckungen und Krämpfe der Schuldigen bewirkt, durch Auflegung der Hände oder mit Wasser von Quellen, welche er eingesegnet, soll er Kranke geheilt haben. Gewiß ist, daß Taube, Blinde, Stumme und Kranke aller Art dahin gebracht wurden, wohin er immer kam. Villehardouin, Meister Otto von St. Blasien und andere gleichzeitige Chronisten erzählen umständlich viele Wunderthaten von ihm. Uebrigens wußte Fulco die Geister zu unterscheiden, die ihm hilfeflehend nahten. Die Einen heilte er augenblicklich, bei Anderen verschob er die Heilung, Manchen versagte er geradezu seine Hilfe, weil die Befreiung von ihren Leiden ihren Seelen doch keinen Gewinn würde gebracht haben. Die Glanzperiode der Wirksamkeit Fulco's begann gegen Ende des Jahres 1198. Sein Lehrer, Petrus Cantor, befand sich eben bei den Cisterciensern zu Soissons, um durch Gebet Erleuchtung zu suchen, ob er eine auf ihn gefallene Bischofswahl annehmen solle oder nicht; da erhielt er vom Papste Innocenz III. den ehrenden Auftrag, in Frankreich einen Kreuzzug zu predigen. Peter fiel jedoch plötzlich in eine tödliche Krankheit und bat seinen ehemaligen Schüler, an seiner Statt den Auftrag zu erfüllen. Fulco scheint einige Zeit zweifelhaft gewesen zu sein, ob er dieß thun solle; allein ein Brief des Papstes Innocenz III. vom 5. November 1198, zu welchem noch Petrus Cantor Anlaß gegeben haben soll, beseitigte seine Zweifel. Kaum war der Frühling des Jahres 1199 in's Land gekommen, so ritt Fulco von Ort zu Ort, um zu predigen wider die Saracenen des Menschenherzens und wider die Saracenen des Morgenlandes. Zum Zeichen, daß er den Zug persönlich mitmachen wolle, hatte er sich das Kreuz selbst angeheftet. Seine Feuerrede bewog viele gelehrte Priester, gleichfalls als Buß- und Kreuzprediger aufzutreten, so den Abt Martin vom Cistercienserkloster Paris in Oberelsaß, der eine Schaar von Kreuzfahrern in Basel um sich versammelte. Manche riß Fulco auch fort, daß sie seine Begleiter wurden; der ausdauerndste unter diesen war Peter von Rosny. Wohin Fulco kam, da traf er die Blinden, Tauben, Stummen, Lahmen und Siechen aus der weiten Umgegend zu beiden Seiten des Weges liegend, damit er sie heile. Weil man auch seinen Kleidern heilende Kraft zuschrieb, stürmte das Volk so ungestüm auf ihn los, daß er nicht selten in Gefahr gerieth, erdrückt zu werden, und mitunter seinen Fluch über die Dränger und Lärmer aussprechen mußte. Fulco zog mit Begleitern, welche er nach gepflogener Berathung mit dem Cardinallegaten Peter von Capua zu Gehilfen sich erwählt, im Frankenlande, in der Normandie, in Flandern

und Burgund herum. Er hatte bei einem allgemeinen Ordenscapitel zu Citeaux für seine heilige Sache gewirkt; doch scheinen die Cistercensermönche die allgemeine Begeisterung nicht recht getheilt zu haben. Anläßlich eines glänzenden Turniers in den Ardennen entflammte er viele Große für das Kreuz, den Gastgeber, den jungen und mächtigen Grafen Theobald von Champagne, den soeben aus dem heiligen Lande zurückgekehrten Grafen Simon von Montfort, den Grafen Ludwig von Blois und Chartres, den greisen Bischof von Troyes und viele Andere, unter denen namentlich noch Gottfried von Villehardouin hervorragt, Vasall des Grafen Theobald und später Geschichtschreiber des Zuges. Im Herbst des Jahres 1201 aber erscheint Fulco auf einer großen Versammlung zu Soissons; hier heftete er dem mächtigen Markgrafen Bonifatius von Montferrat das Kreuz an, der von den Edeln als Führer des Kreuzzuges begehrt wurde. Kurz darauf bestätigte Fulco bei einer neuen Ordensversammlung zu Citeaux unter Thränen, daß 200 000 Männer und Jünglinge aus seinen Händen das Kreuz empfangen hätten; zugleich legte er einen neuen Brief des Papstes Innocenz III. vor, laut welchem ihm drei Cistercienseräbte als Gehilfen folgen sollten. Abt Guido von Vaux de Cernay und Andere wurden Feldprediger, viele Vornehme nahmen wiederum das Kreuz, so namentlich die Grafen Balduin von Flandern und Hennegau, sowie Hugo von St. Paul, welche mit ihren Vasallen das Heer der Kreuzfahrer erheblich verstärkten. Der Kreuzzug selbst blieb bekanntlich ohne Erfolg. Durch frühere Erfahrungen abgeschreckt, wählte man statt des Landweges den Seeweg, allein es fehlte an Schiffen und fehlte an Geld. Der 84jährige Doge Dandolo, der nur Eine Leidenschaft kannte, nämlich Begeisterung für den Ruhm Venedigs und Haß gegen die Griechen, beutete die Verlegenheit der Kreuzfahrer aus. Nachdem diese auf Eroberung für die Venetianer ausgezogen, ließen sie sich in die Palastrevolutionen Constantinopels und in Kämpfe hineinziehen, aus denen im J. 1204 das ephemere lateinische Kaiserthum hervorging. Gott hat Fulco den Schmerz erspart, den kläglichen Verlauf des Unternehmens zu erleben, welchem er seine ganze Beredsamkeit und seinen ganzen Eifer gewidmet hatte. Der noch keineswegs alte Mann starb im März oder Mai des Jahres 1202. Uebermäßige Anstrengungen und Kümmernisse hatten seinen Tod beschleunigt. Bei seinem ersten Auftreten als Kreuzzugsprediger fanden Manche es anstößig, daß er ritt, sich den Bart schor, einen anständigen Hut trug und gleich anderen Menschen aß und trank. Auch warf man ihm besonders Zornmüthigkeit vor, weil er mitunter Büßer blutrünstig geschlagen; doch zum gerechten Zorn hatte Fulgo hinlänglich Ursache, die Büßer wollten bis auf das Blut geschlagen sein und küßten die hervorquellenden Tropfen. Sollte er mit Sammelgeldern wirklich leichtsinnig umgegangen sein, so war er doch jedenfalls frei von Habsucht, denn seine ganze Hinterlassenschaft widmete er dem Zwecke, die durch ein Erdbeben eingestürzten Mauern von Acco wiederum aufzubauen. Die Gemeinde Neuilly hielt Fulco's Grab in hohen Ehren; an Festtagen wurde dasselbe mit einem seidenen Tuche bedeckt und beräuchert. (Vgl. Hurter, Papst Innocenz III., Hamb. 1834, I; Fleury, Hist. ecclés. XVI; Wilken, Gesch. der Kreuzzüge V, Leipzig 1829.)

2. Fulco von Reims, Nachfolger des gegen Ende 882 verstorbenen Erzbischofs Hinkmar, vollzog im J. 893 an Karl dem Einfältigen die feierliche Salbung, nachdem einige der mächtigsten Großen denselben gegenüber dem Grafen Odo von Paris zum König ausgerufen hatten. Fulco nahm sich Karls überhaupt wie ein Vater an und brachte es dahin, daß er nach dem Tode Odo's von allen Großen des Reiches als König anerkannt wurde. Weit mächtiger als Karl jedoch waren einige Große, darunter Balduin von Flandern. Sie suchten dem Könige die wenigen Güter, welche er noch zu vergeben hatte, zu entreißen und stritten um den Besitz der reichen Abteien. Muthig trat Fulco gegen die Kirchenräuber auf; dafür ward er auf Anstiften Balduins am 17. Juni des Jahres 900 erschlagen. Zwar fehlte es nicht an Censuren wider die Missethäter, allein sie achteten nicht darauf, und der Schuldigste erklärte, auf ihm laste keine Schuld, nur Treue gegen seinen Lehnsherrn Balduin habe ihn zum Handeln bestimmt. Karl wagte nicht, die Mörder dessen zu bestrafen, der seine einzige sichere Stütze gewesen. Nach Gallia christiana (IX, 48) wurde Fulco als Heiliger verehrt, obwohl sein Tod nicht als Martyrium im Sinne der Kirche gilt (vgl. Boll. Junii III, 265). Ueber einige seiner bei Flodoard, Hist. eccles. Remensis aufbewahrten Briefe s. Ceillier, Auteurs ecclés. XII, Paris 1862, 706 ss.

3. Fulco von Corbie, genannt der Große, wurde um 1048 Abt dieses Klosters und starb 1095. Er vertheidigte die Privilegien und Immunitäten seines Klosters gegen Angriffe der Bischöfe von Amiens. Seine Beschwerdeschrift an Papst Alexander II. enthält eine interessante Darstellung der Geschichte seines Klosters (Bruchstück bei Mabillon, Annal. IV, 572; Migne, PP. lat. CL, 1431).

4. Fulco (Folquet) von Marseille, Sohn eines reichen Genuesen, geboren um 1160 zu Marseille, war als heiterer Troubadour lange von Hof zu Hof gezogen, bis verschiedene Todesfälle im Kreise seiner Freunde ernstere Gesinnungen in ihm weckten. Er trat 1196 in den Orden der Cistercienser; seinem Beispiele folgten seine Gattin und seine beiden Söhne. Schon 1201 wurde er Abt von Toronet. Da den Cisterciensern gerade in dieser Zeit die Bekämpfung der Katharer in der Provence aufgetragen war, fand sich für die feurige, energische Natur Fulco's eine besonders geeignete Aufgabe. Erzbischof Raimund de

Rabastencs von Toulouse wurde als Begünstiger der Häresie 1205 seines Amtes entsetzt und Fulco zum Nachfolger bestellt. Er betrieb nun persönlich auf's Eifrigste den Kreuzzug, unterwarf den Grafen Raimund VI. von Toulouse, berief 1215 zu geistigen Mitstreitern die Dominicaner und leitete auf der Synode von Toulouse 1229 die Hauptanklage gegen die Häretiker. Sein Tod erfolgte am Weihnachtstage 1231. (Vgl. Hist. lit. de la France XVIII, 588, mit vielen Proben seiner Gedichte; Visch, Bibl. Cisterc., ed. Colon. 1656, 116.)

5. Fulco, Graf von Anjou, König von Jerusalem 1131—1144. Balduin II. von Jerusalem hatte keinen Sohn und suchte seine älteste Tochter Melisende mit einem tauglichen Nachfolger zu vermählen. Seine Wahl fiel auf den Grafen Fulco V. von Anjou, Tours und Maine, der schon bei Jahren war, aber sich den Ruf eines ebenso tapfern und ritterlichen als edelmüthigen und frommen Herrn erworben hatte. Mit stattlichem Gefolge zog Fulco nach Jerusalem und leistete seinem Schwiegervater als Herr von Tyrus gute Dienste. Balduin II. starb am 21. August 1131, nachdem er mit Einwilligung der Stände, namentlich mit Einwilligung der Geistlichkeit und des Patriarchen von Jerusalem, sein Reich dem Schwiegersohn übergeben. Dieses Reich war bezüglich seiner innern Einrichtung besser daran, als damals irgend ein Land in Europa. Die großen und kleinen Vasallen, die Ritter wie die Städtebewohner hatten nämlich ihre bestimmten, durch ein geschriebenes und beschworenes Gesetz festgestellten Rechte und Pflichten. Allein das Königreich hatte keine bestimmten Grenzen und wurde nur durch einige befestigte Städte, sowie durch zahlreiche Burgen und Schlösser gegen Feinde beschützt, deren Zahl Legion war. Noch im Jahre des Regierungsantrittes faßten die Assassinen an den Grenzen Palästina's festen Fuß. Der äußere Friede blieb bis zum Jahre 1138 nothdürftig erhalten, weil der mächtigste und grimmigste Feind des jungen Christenstaates, Sultan Zengi nämlich, tief in die Wirren des Seldschukenreiches hineingerissen wurde, und weil der griechische Kaiser mit einem Heere aus Constantinopel gekommen war. Im Innern des Reiches aber wühlte bereits das Gift wachsenden Sittenverderbnisses. Fulco zeigte sich seiner Stellung nicht besonders gewachsen; er war ein an Leib und Seele gebrochener Greis, so schwachen Gedächtnisses, daß er nicht einmal die Namen seiner Diener behalten konnte, Schmeichlern zugänglich und vor Allem der Spielball seiner Gemahlin. Einer der ärgsten Mißgriffe, welche er beging, bestand darin, daß er eine Anzahl von Burgen und Schlössern ihren bisherigen wachsamen und tapfern Vertheidigern entriß und französischen Rittern verlieh. Die Parteiungen und Streitigkeiten hörten in Antiochien, Edessa und anderwärts nicht mehr auf, nur die gemeinsame Gefahr verhinderte den offenen Kampf zwischen dem König und seinen Großen. Als der ihm nahe verwandte Fürst Raimund von Antiochien vom griechischen Kaiser angegriffen und geschlagen wurde, konnte Fulco ihm nicht helfen. Er war dem von Zengi hart bedrängten Grafen von Tripolis zu Hilfe gezogen, wurde aber selbst geschlagen und in einer Burg eingeschlossen. Edelmüthig eilte Raimund ihm zu Hilfe, Joscelin II. that dasselbe; doch kamen beide zu spät, denn Fulco hatte die Burg bereits übergeben und sich zur Zahlung einer großen Summe verpflichtet. Durch Fulco's Schuld zumeist sah Raimund sich genöthigt, vom griechischen Kaiser Frieden zu erbetteln, welchen er nur unter entehrenden Bedingungen erhielt. Nach dem Abzuge der Griechen, die den Saracenen gar wenig Schaden zugefügt, breitete sich Zengi in Syrien ungestört aus und bedrohte Edessa, die östliche Vormauer der Christen. Auch die kirchlichen Angelegenheiten waren unter Fulco nicht zum Besten geordnet. Dagegen konnte man ihm nachrühmen, eine größere Anzahl bedeutender Burgen erbaut und befestigt zu haben, als irgend ein anderer König von Jerusalem. Fulco starb im November 1144 an den Folgen eines Sturzes vom Pferde. Unter der Vormundschaft seiner Mutter bestieg sein 13jähriger Sohn als Balduin III. den Thron; 1144 wurden Mutter und Sohn gekrönt, noch im nämlichen Jahre aber Edessa vom Sultan Zengi erstürmt. (Vgl. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge II; Raumer, Geschichte der Hohenstaufen I; J. B. Weiß, Weltgeschichte III.) [Hägele.]

Fulcoius (Foulcoie) von Beauvais, Subdiacon der Kirche von Metz, geboren um 1020, gestorben nach 1082, hinterließ ein Opus metricum, dessen drei Theile die sehr gesuchten Titel Utrum, Neutrum, Utrumque tragen. Das Utrum enthält Briefe und Epitaphien, das Neutrum die metrischen Lebensbeschreibungen und Wunder mehrerer Heiligen der Metzer Diöcese; im Utrumque wird in sieben Büchern die mystische Ehe der Kirche mit Christus dargestellt. Bruchstücke des Werkes finden sich bei Mabillon, Annales V, 185; Acta SS. O. S. Ben. Saec. IV, 1, 658. 664; Museum Ital. I, 2, 118; Dupless., Hist. de l'église de Meaux II, 452 s.; Migne, PP. lat. CL, 1555 sq. (Vgl. Lebeuf, Diss. sur l'hist. de Paris, II, Paris 1741, 2, 240 ss.) [Streber.]

Fulda, ehemaliges berühmtes Kloster, jetzt Bisthum in Preußen. I. Das Kloster. Der hl. Bonifatius ist, wie der Apostel, so auch der Ordner der hierarchischen Verhältnisse Deutschlands. Im Jahre 739 theilte er im Süden Bayern in die vier Sprengel Salzburg, Freising, Regensburg, Passau, weihte für dieselben die Bischöfe Johann, Erinbert, Gavibold und setzte sie mit dem vom Papste Gregor III. selbst consecrirten Bischof Vivilo in ihre Sitze ein. In Mitteldeutschland errichtete er alsbald im J. 741 auf der Salzburg an der fränkischen Saale die Diöcesen Würzburg, Buraburg bei Fritzlar und Er-

furt für Franken, Hessen und Thüringen, im folgenden Jahre das Bisthum Eichstätt und gab ihnen heilige Männer, Würzburg den hl. Burchard, Buraburg den hl. Witta, Erfurt den hl. Adalar und Eichstätt den hl. Willibald zu Bischöfen. Um die Bekehrung dieser Völker noch besser zu sichern, suchte der apostolische Mann einen Stützpunkt, welcher zugleich Ausgangspunkt für die Missionsthätigkeit nach Norden hin werden könne, und fand einen solchen in der Gründung eines neuen Klosters, das nach seinen an Karlmann gerichteten Worten (Vita Sturmii in Monum. Germ. SS. II, 370) so großartig werden sollte, wie vor ihm von niemandem unternommen worden. Er suchte dafür eine Stelle, welche mitten zwischen den vier Völkern, denen er das Evangelium gepredigt hatte, den Franken, Thüringern, Hessen und der Wetterau gelegen sei (Ep. ad Zach.; Will, Regesten zur Gesch. der Mainzer Erzbischöfe S. 20, n. 88). Einen solchen Platz fand er in tiefer Wildniß. An beiden Ufern der obern Fulda dehnte sich ein großer Wald aus, der von der vorherrschenden Buche Buchonia genannt wurde. Die Silva Buchonia lag größtentheils im Gaue Grabfeld, der von dem Gaue der Wettereiba, dem Lahngau, dem fränkischen Hessengau, Thüringen und dem Saalgau begrenzt war. (Vgl. Landau, Die Territorien in Bezug auf ihre Bildung und Entwicklung, Hamburg-Gotha 1854, Die Mark von Fulda 137 ff.; Gegenbaur, Das Kloster Fulda im Karolinger Zeitalter. 2. Buch: Buchonia und das Grabfeld. Fulda 1874.) Die Buchonia war damals noch nicht cultivirt und wenigstens in dem hier in Betracht kommenden Theile auch nicht bewohnt. Doch führte die Handelsstraße von Thüringen nach dem Rheine durch diese Wildniß, und am Himmelsberg zweigte sich von ihr eine Localstraße, der Ortsweg, nach dem Grabfeld ostwärts ab. Auf diese Einöde hatte Bonifatius zur Durchführung seines Planes bereits sein Augenmerk gerichtet, als sein Schüler Sturmius ihm eine Mittheilung machte, die seinem Vorhaben wesentlich zu statten kam. Dieser edle Sohn Bayerns, eine durchaus ascetische Natur, fühlte einen unwiderstehlichen Drang nach größerer Zurückgezogenheit und sehnte sich nach der Einsamkeit des stillen Waldes. Nach wiederholten Unterredungen erkannte Bonifatius die Aechtheit des Berufes und das Walten der göttlichen Vorsehung und sandte seinen Jünger mit zwei Gefährten nach der oben geschilderten Wildniß. Sturmius kam zunächst nach Hersfeld und erbaute einige Hütten. Es war dieß nicht, wie eine falsche Leseart in Eigels Leben des hl. Sturmius angibt, im J. 736, sondern im J. 742. (Vgl. Schwartz, Fuldaer Gymnasialprogramm 1856, bezügl. Note.) Da dieser Ort wegen der Nähe der Sachsen dem apostolischen Manne nicht gefiel, zog Sturmius dreimal die Fulda weiter hinauf, das dritte Mal im Hochsommer 743 allein, und traf an der Mündung der Giesel in die Fulda mit einem Reisenden zusammen, der ihm über die Gegend nähere Aufschlüsse geben konnte. Von einem Eichenbestande hieß sie Eiloha, der nahe Hügel (jetzt Johannisberg) Chrilari. Von da sich rückwärts wendend, fand er die Stelle, an der nun der Dom steht, für seine Zwecke ganz geeignet und erblickte in ihr denjenigen Ort, den nach dem Ausspruche seines Bischofs der Herr seinen Dienern in der Wüste bereitet habe. Sturmius bezeichnete den Platz, stieß aber, als er ihn kurz darauf in Besitz nehmen wollte, auf Widerspruch. Inzwischen war Bonifatius an den Hof Karlmanns geeilt und hatte sich das Land, 4000 Schritte rings um die bezeichnete Stelle, erbeten. Karlmann schenkte es ihm urkundlich und lud auch die Großen des Gaues ein, seinem Beispiele zu folgen, falls sie dort Besitzungen hätten. Bei Dronke (Codex diplom. Fuld. n. 270) findet sich das Document, welches die Grenzen auf's Genaueste beschreibt. Es datirt vom J. 747, hat aber vielleicht später ergänzende Zusätze erhalten. Das Gebiet reichte von der Roßkuppe und dem Margarethenberge (Eussiso) im Nordosten bis zum Himmelsberg im Südwesten und von den Quellen der Haun im Südosten bis zur Mündung der Lüder im Nordwesten und umfaßte die heutigen Pfarreien der Stadt Fulda, Kämmerzell, Heimbach, Johannisberg, Giesel, Eichenzell, Florenberg, Petersberg nebst angrenzenden Theilen der Pfarreien Margarethenhaun, Marbach und Bimbach. Am 12. März 744 zog Sturmius mit sieben Genossen von Chrilari nach der bezeichneten Stelle und pflanzte unter kirchlichen Gesängen und Gebeten das Kreuz auf. Es war dieß der Geburtstag des Klosters zum hl. Salvator oder, wie es auch schon in den ersten Jahren vom Flusse benannt wurde, des Klosters Fulda. Rasch machten sich die Brüder an die Arbeit; diese unterstützte der hl. Bonifatius durch herbeigezogene Arbeiter und leitete sie vom nahen Bischofs- oder Frauenberg aus. Er selbst weihte in der Kirche den Altar zu Ehren des Erlösers. Die Mönche wünschten ihr Kloster nach der strengern Disciplin der Abteien Tusciens, besonders nach dem Muster Monte Cassino's einzurichten, weßhalb sich Sturmius im J. 748 nach Italien begab (s. d. Art. Sturmius). Ganz seinem Plane, das Kloster zu einer Pflanzstätte von Priestern für ganz Deutschland zu machen, entsprechend, wollte Bonifatius seine neue Gründung von der Jurisdiction der Bischöfe eximirt wissen und ersuchte deßhalb in einem eigenen Schreiben (Ep. ad Zach.; Will, Regesten l. c.) den Papst Zacharias, dem Kloster Fulda ein Privileg zu ertheilen, wie er es der Abtei Monte Cassino gegenüber gethan hatte. Der Papst willfuhr ihm und verlieh Fulda im J. 751 die Unmittelbarkeit unter dem römischen Stuhle und die quasiepiscopale Jurisdiction. (S. Bartolini, Di Zaccaria Papa e degli anni del suo Pontificato, Ratisbona 1879, p. 478 sqq.; Documenti N. 33, p. [80]. Vgl. auch Harttung, Diplomat.-histor. Forschungen, Gotha 1879, 2. Th., 195 ff., und des Verfassers Abhandlung im Jahresbericht

der Görresgesellschaft für 1880.) Um aber seiner Lieblingsstiftung die Liebe der von ihm bekehrten Völker für alle Zukunft zu bewahren, bestimmte Bonifatius die Stelle unter dem von ihm consecrirten Altare zu seiner Begräbnißstätte. So ruhten denn die Gebeine des Blutzeugen vom J. 755 an in der östlichen Gruft bis zur Einweihung der größern Basilika im J. 819, bei welcher Gelegenheit sie in die westliche übertragen wurden. Hier blieben sie, wenn auch der Brand im J. 937, der Einsturz im J. 1120, die Brände von 1286 und 1398 und der Umbau 1704 bis 1711 die Kirche theilweise oder gänzlich umgestalteten, freilich, mit Ausnahme kleinerer in Reliquiarien gefaßten Theile, leider im Brande 1286 verkohlt. Eifrig machten sich die Mönche auch an die Cultur des Landes. Auf den verschiedenen Feldern errichteten sie an Ort und Stelle Vorrathskammern (cellae), in denen sie die Ernte zum Gebrauche des Klosters einbrachten, und nannten sie nach dem Namen des leitenden Benedictiners Maurus, Nicolaus, Bruno, Haicho, Pelegrinus 2c., Maberzell, Gläserzell, Brunzell, Eichenzell, Pilgerzell u. s. w. Zur Zeit des hl. Sturmius waren der Brüder 400, in Wahrheit ein Abbild der Einsiedler in der ägyptischen Wüste Thebais. Um diese Niederlassungen der Mönche sammelten sich Arbeiter, welche für ihre Familien Wohnungen bauten, und so entstanden mit der Zeit die oben benannten Dörfer; die Benedictiner aber zogen sich in die inzwischen auf den nahen Hügeln errichteten Filialen, den Petersberg, Johannisberg, Frauenberg, Andreasberg zurück, die das Mutterkloster umgeben — eine herrliche Klostercolonie, in Urkunden conventus montium, von Böhmer Glaubensburgen genannt. Anfänglich führten die Brüder ein gar armes Leben. Die Kleidung von Wolle bestand damals aus einem weißen (naturfarbenen), bis auf die Knöchel herabfallenden, mit engen Aermeln versehenen Unterkleid, das sie auf dem bloßen Leibe trugen. Ueber demselben hatten sie im Hause und bei der Arbeit ein wahrscheinlich gleichfalls weißes Scapulier und einen nicht ganz bis zu den Knieen reichenden Oberrock, dessen kurze Aermel den Oberarm deckten, und der um die Hüfte durch einen Gürtel zusammengehalten wurde. Die an demselben befestigte Kapuze schützte das bartlose Haupt mit seiner großen Tonsur oder hing am Rücken bis zum Gürtel hinab. Bei dem Gottesdienste und sonstigen feierlichen Gelegenheiten legten sie statt dieser Tunica die ebenfalls mit einer Cappa versehene weiße Cuculla oder Flocke an, die, faltenreich und meist ohne Aermel, ähnlich der alten Casel der Priester, den ganzen Körper umfloß. Die Fußbekleidung bildeten weiße wollene Strümpfe und Schuhe. Arm war ihr Lager im gemeinschaftlichen Schlafsaale; arm auch ihre Nahrung. Außer der Weihnachts- und Osteroctav, in welchen sie Geflügel essen durften, pflegten sie kein Fleisch zu genießen, und sie tranken kein geistiges Getränke, bis Sturmius aus Rücksicht auf die Arbeit ein dünnes Bier und die Synode von Aachen den Kranken Wein gewährte. Bei diesen geringen Ansprüchen an das Leben litten die Brüder gleichwohl noch Noth. Rührend ist, was der hl. Bonifatius ohne Zweifel mit Rücksicht auf sie an den Abt Fulrad von St. Denys, Hofkaplan Pipins, schreibt: „Meine Priester an den Marken der Heiden führen ein gar ärmliches Leben. Brod zum Essen können sie sich erwerben, allein die Kleidung zu erlangen sind sie außer Stande, wenn man nicht, wie ich es immer gethan habe, mit Rath und That sie unterstützt, auf daß sie ausharren können im Dienste des Volkes" (S. Bonif. Ep. 92 ed. Serrarius, vgl. Will, Regesten nn. 98. 99). Allein gerade bei dieser Armut führten die Mönche ein gottbegnadigtes Dasein, das sich in herrlichem Gottesdienst und heiligmäßigem Leben zu erkennen gab. Da waren Männer und Jünglinge, welche als Priester oder zu besonderen Hoffnungen berechtigende Laien die Welt verlassen hatten, um sich als clerici oder pulsantes gesammelt dem Leben und der Arbeit des Ordens zu widmen; sie hießen conversi. Oder es waren monachi ad succurrendum, Männer, ja Greise, die in Lebensgefahr den Eintritt gelobt hatten oder am Rande des Grabes ihre Habe dem Kloster opferten, um in der heiligen Gemeinschaft zu sterben und die Auferstehung zu erwarten. Oder es waren die oblati, Knaben und Kinder, die nicht selten auf den Armen der Mutter, wie der hl. Eigil, in's Kloster gebracht, daselbst unterrichtet und in ihrer Unschuld bewahrt wurden. Endlich fanden sich die inclusi, Gott besonders liebende Seelen, welche selbst dem Verkehr mit ihren Brüdern auf einige Zeit entsagen wollten, um Gott inniger verbunden zu sein, und sich deßhalb feierlich vom Abte in der Krypta der Kirche des Cömeteriums zum hl. Erzengel Michael verschließen ließen, wie Adelhard, Marianus Scotus und der selige Amnichad. Noch vor Amnichad gingen in den ersten Jahrhunderten Heilige aus den Brüdern hervor, die von der Kirche als solche anerkannt sind, der hl. Sturmius, der hl. Eigil, der hl. Rabanus, der hl. Bardo. Die Liebe zum hl. Bonifatius und die Verehrung für das heilige Leben der Mönche machten dem Mangel des Klosters bald ein Ende. Ganz Deutschland schaffte die nöthigen Subsistenzmittel: ein Ort im Salzburgischen lieferte Salz, ein Ort in der Schweiz Bergkäse u. dgl. m. Zur Sicherstellung für künftige Zeiten gab man den Grundbesitz her. In Thüringen, Sachsen, Hessen, Bayern, am Rhein und Main, selbst an den Grenzen Frieslands und Böhmens erhielt die Abtei ausgedehnte Besitzungen, ja sogar in Rom vom Papste Johannes die Kirche zum hl. Andreas in der Nähe von Maria Maggiore mit allen ihren Appertinentien. Hatte doch das Hochstift noch zur Zeit der Säcularisation ungeachtet der mannigfachen Verpfändungen und Veräußerungen ein zusammenhängendes Territorium, welches von Dermbach und Geisa bis Salmünster, von Herbstein und Neunkirchen bis Hammelburg sich erstreckte und auf ungefähr

40 □Meilen über 100000 Einwohner zählte. Der Ursprung und die Heiligkeit des Klosters lassen es auch erklären, daß die Kirche ihm große Privilegien gewährte. Außer der Exemtion und quasiepiscopalen Jurisdiction erhielt der Abt vom römischen Stuhle das Recht, überall das Wort Gottes zu verkündigen, sowie das Recht, die Pontificalien zu halten, die vier niederen Weihen und das Subdiaconat zu conferiren. Die Kirche Fulda's wurde actenmäßig die specialis filia ecclesiae Romanae genannt. Der Abt war seit dem J. 968 der Primas durch Germanien und Gallien, das Arelatensische mit einbegriffen, und führte als solcher den Vorsitz bei den Versammlungen der Benedictineräbte. Viele Klöster beiderlei Geschlechts in Deutschland unterstellten sich dem Abte von Fulda. Reichthum und Einfluß verschafften demselben verschiedene Auszeichnungen von Seiten des Reichs. Er wurde auch Reichsfürst; die älteste bekannte kaiserliche Urkunde, in welcher der Abt als princeps noster dilectus bezeichnet wird, ist das Diplom des Kaisers Friedrich I., datirt von Frankfurt, 25. Juli 1170. (Vgl. Gudenus, Cod. dipl. III, n. 624, p. 1068.) In den Reichsannalen galt er schon vorher als solcher, und eigentlich ward er es von Anfang an mit dem Erwerbe des beträchtlichen Gebietes durch Karlmann. Im J. 1184 erhielt der Abt das Recht der Proedrie, d. h. das Recht, zur Linken des Kaisers zu sitzen, während der Kurfürst von Mainz den Stuhl zur Rechten einnahm. Im J. 1360 wurde ihm die Auszeichnung, durch einen seiner Ritter sich das Reichsfähnlein vortragen zu lassen, und im J. 1365 die Ehre, der Erzkanzler der Kaiserin zu sein und als solcher gemeinsam mit dem Kurfürsten von Mainz bei der Krönung der Kaiserin die Krone auf's Haupt zu setzen und die bezüglichen Worte zu sprechen. Diese von Papst und Kaiser ausgezeichnete Stellung der Abtei war zu verlockend, als daß nicht der Adel gemäß der Sitte jener Zeit nach den Würden und Pfründen des Ordenscapitels, wie nach den Sitzen der Domcapitel verlangt hätte; die Kirche, welche diesem Stande für zahlreiche Stiftungen dankbar sein und hinwieder durch ihn Schutz erlangen wollte, ließ ihm auch in dieser Benedictinerabtei einen Vorzug vor dem bürgerlichen. Von der Mitte des 12. Jahrhunderts an nahmen die nachgeborenen Söhne des Adels, anfänglich von acht, später, damit der Kaiserin von Händen reinsten Geblütes die Krone aufgesetzt werde, von sechzehn Ahnen, die Sitze des Capitels mit activem und passivem Wahlrechte bei der Wahl des Abtes ausschließlich in Anspruch, erhielten allein die Aemter des Camerarius, Hospitalarius, Portenarius, Operarius oder Operum Magisters, Infirmarius, Custos, Cantors, Testamentarius oder Fidelium Magisters (Seelgeräthers) und bezogen das mit den Aemtern verbundene Einkommen, anstatt die Erträgnisse der Stiftungen unentgeltlich ihrer Bestimmung zuzuführen. Auch erhoben sie als Pröpste der Filialen, der Mannsklöster zum hl. Michael, hl. Petrus, Johannes, Andreas, Sixtus und zur hl. Maria, wie der Frauenklöster zu Thulba, Zella, Blankenau, Höste, Allendorf und Nore, die Einkünfte allein oder zum größern Theile. So groß nun auch der Reichthum des Stifts war, so wurde er doch nicht selten vom Abte im Dienste des Reiches erschöpft. Im Ausgange des 13. Jahrhunderts kam es unter dem Abte Heinrich V. aus dem Geschlechte der Grafen von Wilnau, dem stets hilfsbereiten Freunde des Kaisers Adolf von Nassau, dahin, daß die Brüder im Kloster am Nothwendigsten Mangel litten (vgl. Rübsam, Heinrich V. von Weilnau, Fürstabt von Fulda, Fulda 1879). Der Großdecan Marquard von Herpha suchte daher das Kirchengut seinem Zwecke zu erhalten und beantragte beim Papst Nicolaus IV. Trennung der Mensa des Abtes von den Revenüen der Communität. Sie erfolgte im J. 1294 unter dem hl. Cölestin V. und wurde einige Jahre später nicht ohne Widerstreben des Abtes Heinrich durchgeführt. Die Zahl der Mönche des Hauptklosters wurde auf 58 normirt. Der Abt wohnte auch gesondert vom Convente in einem Schlosse. Die Pröpste hatten gewöhnlich nur einen Benedictiner bürgerlicher Herkunft bei sich zur Versehung der auf der Propstei ruhenden Seelsorge und unterließen es, durch Heranziehung einer größern Anzahl ein vollständiges Kloster zu bilden. Sie betrachteten sich mit Vorliebe als die weltlichen Stände des Hochstifts, und ihre Zustimmung war zu manchen Regierungsgeschäften unerläßlich. Dem Decan wurde sogar für den Fall des Todes des Abtes und des Interregnums mitgehuldigt. Zum Schutze seiner Rechte schloß das Capitel im J. 1395 mit dem Abte eine Convention ab, welche derselbe bei der Wahl sine dolo beschwören mußte. Die Capitulare liebten meistens ein freies Leben. Es ist daher zu verwundern, daß sie gleichwohl gewöhnlich den Würdigsten zum Abte wählten. Dazu trug freilich auch der Einfluß bei, den der Kaiser auf die Wahl hatte, von der Bestätigung durch den Papst ganz abgesehen. Auf die bürgerlichen Benedictiner wirkte diese Scheidung natürlich höchst nachtheilig. Es schwand die Liebe zur Wissenschaft, und der Beruf zum Ordensstande minderte sich. Im 16. Jahrhundert zählte die ganze Abtei gewöhnlich nur 4—6 Adelige, die sogleich bei der Profession in's Capitel traten und Propsteien erhielten; der Bürgerlichen waren es nicht viel mehr. Beim Beginn der sogen. Reformation tauchten auch im Hochstift Neuerer auf, neben G. Wicelius zu Vacha A. Kraffto und Raid in Fulda und Dr. Bachofen in Hammelburg. Bei den unruhigen Zeiten, z. B. des Bauernkrieges, bei den feindseligen Einflüssen der Nachbarfürsten von Hessen und Sachsen, dem Abfall der Ritterschaft vom alten Glauben und der zeitweiligen Unentschiedenheit zweier Aebte begann das Stift zu schwanken. Da gab Gott im J. 1570 einen Retter in der Person des 22jährigen Abtes Balthasar von Dernbach, welcher der einzige katholische Sohn aus der zahlreichen protestantischen Familie

des letzten katholischen hessischen Ritters war. Er trat sofort mit größter Entschiedenheit auf und berief die Jesuiten. Deßhalb erhob sich das leichtlebige Capitel und die protestantische Ritterschaft gegen ihren Abt und Herrn und entthronten ihn im J. 1576. Nach 26jährigem Prozeß wurde er jedoch wieder in alle seine Würden eingesetzt und nahm sogleich seine frühere Thätigkeit wieder auf (s. d. Art.). Sein mittelbarer Nachfolger Johann Bernhard Schenk von Schweinsberg aus der Hermannsteiner Linie (1623—1632) vollendete das Werk. Vom Papste Urban VIII. aufgefordert, reformirte er den Convent, indem er im J. 1626 aus der Abtei St. Gallen sieben Patres und zehn Novizen, auserlesene Jünglinge von Adel oder angesehenem bürgerlichem Stande, persönlich nach Fulda führte. Durch die von ihm erbetene apostolische Visitation des Legaten am Rhein, des ausgezeichneten Bischofs Petrus Aloysius Caraffa, befestigte er die Reform und förderte sie durch strenge Aufsicht über die Reinheit der Sitten, durch sein eigenes Beispiel — er nahm zuletzt am gemeinschaftlichen Tische des Convents theil —, durch Hinweis auf ein Muster in dem von ihm gegründeten Jungfrauenconvente ad S. Mariam und den Eintritt in die Bursfelder Congregation. Die glückliche Fortdauer der Reform wurde durch den Wechsel des Glückes im dreißigjährigen Kriege gestört. Die Hessen zogen in's Hochstift und suchten den Katholicismus zu vernichten. Johann Bernhard, der schließlich nur bei seinem Freunde Tilly Hoffnung auf Hilfe fand, fiel als Zuschauer in der Schlacht bei Lützen. Die Capitulare, welche die Flucht ergriffen hatten, sammelten sich zur Neuwahl in Köln am 31. März 1633, Adelige und Bürgerliche, Nichtreformirte und Reformirte. Die letzteren verlangten für sich gleiches Recht, zuletzt doch wenigstens actives Wahlrecht. Johann Bernhard hatte dem Abte Bernhard von St. Gallen gegenüber sich dazu verpflichten müssen, die völlige Gleichstellung der Bürgerlichen allmälig herbeizuführen. Caraffa hatte seinen Gesinnungen und Wünschen bezüglich dieser Gleichstellung hinlänglichen Ausdruck gegeben und auch rücksichtlich der Klosterämter zu Gunsten der Bürgerlichen Anordnung getroffen. Jedoch in Betreff der Abtswahl hatte er, wohl in der Ueberzeugung, daß die ganze Reform in Gefahr kommen könnte, den Bürgerlichen nicht ausdrücklich das Wahlrecht, weder das passive noch das active, eingeräumt, sondern im 35. Decrete bestimmt, daß wenigstens 24 adelige Conventualen im Kloster sein sollten, aus denen die mit den erforderlichen Eigenschaften Ausgestatteten mit der Zeit zu Capitularen, Pröpsten und zum Abte entnommen werden könnten, und weiter darauf hingewiesen, daß das Kloster eigentlich nur unter der Voraussetzung geeigneter Candidaten in seinem Schooße das Recht der Wahl seines Abtes überhaupt erhalten habe. Im 36. Decrete heißt es dann: „Da jedoch, namentlich in diesen Gegenden, in denen der Beruf zum Ordensleben in Folge der Häresie sich minderte, der Zutritt zu den Klöstern durchaus nicht verschlossen oder auch nur beengt werden darf, so wollen wir im Anschluß an die frühere Praxis des Stiftes Fulda, die zur Aufnahme den Nachweis von nur vier Graden nach beiden Seiten hin forderte, auch für die Zukunft, daß die Candidaten zum Zwecke des Eintritts nicht mehr Ahnen anzuführen gehalten sein sollen." Die Reformirten setzten indessen ihre Theilnahme an der Wahl durch und stimmten für den Abt Baltram von Siegburg, während die Pröpste ihren Collegen Adolf von Hoheneck wählten. Die Acten gingen an den heiligen Stuhl. Schließlich glückte es, die Stimmen auf den letztgenannten zu vereinigen. Als nach dem Tode Adolfs am 15. Februar 1634 die Wahl auf den 24. desselben Monats anberaumt war, stimmte die Majorität für den Propst Hermann Georg von Neuhof zu Ahausen, die Minorität in einem Separatvotum für den Abt von Huisberg; der erstere wurde am 11. October 1638 von Rom bestätigt. Mit seinem Verscheiden im J. 1644 trat zum dritten Mal der Gegensatz zwischen den adeligen und den bürgerlichen Benedictinern hervor. Allein gegen den Einfluß der gesammten Fürsten Deutschlands, die in dieser Fuldaer Sache die Rechte des Adels auf alle Capitel schützen zu müssen behaupteten, war nicht aufzukommen. Am 2. April 1654 wurde Joachim von Gravenegg erwählt, aber erst nach drei Jahren vom Papste Alexander VII. bestätigt. Dieser im deutschen Colleg zu Rom ausgebildete Prälat erntete die Früchte der Arbeit seiner beiden Vorgänger Balthasar und Johann Bernhard. Die Abtei erlebte eine neue Blütezeit. Das Capitel bestand aus 14 Capitularen unter dem Decan. Dieselben empfingen 1732 das Recht, ein goldenes Kreuz und die Inful zu tragen. Der Abt wurde im J. 1752 von Benedict XIV. zum Fürstbischof von Fulda erhoben. Auch die bürgerlichen Benedictiner mehrten sich, und die Wissenschaft wurde wieder gepflegt. Der Convent zum hl. Salvator in Fulda trat in Verbindung mit dem Convente St. Peter in Salzburg behufs der wissenschaftlichen Ausbildung der Studirenden. So hatte eben eine neue Blütezeit begonnen, als das Hochstift im J. 1802 säcularisirt wurde. Während die Capitulare nach Gelnhausen eilten, um sich große Pensionen von Wilhelm von Oranien zu erwerben, verschmähte der Fürstbischof Abt Adalbert III. von Harstall jeden Pact, und ging, als dem neuen Landesherrn vor dem Schlosse gehuldigt wurde, mit dem Brevier unter dem Arm, von seinem Kaplan begleitet, durch eine Seitenthüre des Schloßgartens in das gegenüberliegende Privathaus, das er sich inzwischen gekauft hatte. Er war der 84. Abt und vierte Fürstbischof. Die Reihe der Aebte weist drei Cardinäle auf: Hadamar (927—956), Werinherus (968—982), Bernhard Gustav von Baden (1674—1677); der vierte, Constantin von Buttlar, war bereits für den Purpur in Aussicht genommen, als ihn plötzlich ein Schlagfluß hinwegraffte. Außer dem Stuhle von Fulda

wurden in den ersten Jahrhunderten viele andere Bischofssitze Deutschlands mit Religiosen aus dem Kloster Fulda besetzt; besonders der erste, der von Mainz, lange Zeit in einem gewissen Turnus.

II. Die Schule. Einen großen Theil seiner Berühmtheit verdankte das Kloster zu Fulda seiner Studienanstalt. Wie die Regel des hl. Benedict und die Pflicht der Selbsterhaltung es erforderte, hatte Sturmius sogleich bei der Gründung eine Schule errichtet. In ihr waren die Aebte Prezold, Ratgar, Eigil gebildet. Ihre weiteren Schüler waren der Theologe Haimo, nachmaliger Bischof von Halberstadt, Usuardus, der Verfasser des Lebens der Martyrer, der Chronist Frechulf, Bischof von Lisieux, Liutbert, Abt von Hirsau, Samuel, Bischof von Worms, und vor Allen Rabanus selbst. Die Anfänge der Schule waren selbstverständlich schon wegen des Mangels der Mittel dürftig, und sie blieb nur für die oblati bestimmt, welche in zarter Jugend mit der Neigung, in den Orden zu treten, kamen und im Innern des Klosters untergebracht waren. Auf Drängen Karls des Großen erweiterte bereits Baugolf die Schule durch Zulassung von Externen. Großen Einfluß auf ihre Entwicklung hatte Alcuin, der im J. 794 nach Fulda gekommen war, um das Grab seines großen Landsmannes zu besuchen, und den 17jährigen Rabanus nach Tours zog, um ihn von 798—802 in die profanen und heiligen Wissenschaften einzuführen. Unter Rabanus Maurus erlangte die Schule Fulda's europäischen Ruf. Eine große Reihe Gelehrter ging aus ihr hervor; der Fuldaer Conventuale Walafrid Strabo, Lupus Ferrariensis aus dem südlichen Frankreich, Otfrid von Weißenburg, Helpericus, Hartmundus und Werinbertus, Mönche von St. Gallen, deren dritter durch ungewöhnliche Kenntniß der griechischen Sprache berühmt war, Rudolphus Fuldensis, Historiker und Exeget, Prediger Ludwigs des Frommen, Candidus Fuldensis, der Biograph Baugolfs und Eigils, die Annalisten Ascrihus und Ruodbertus, welche ihres Lehrers Werk De laudibus S. Crucis dem Papste Sergius in Rom überreichten, Probus, Mönch zu St. Alban in Mainz, waren Schüler von Fulda. Walafrid Strabo bildete wieder Männer wie Gerung, Ruthard, Meginfrid, Wicelinus. Ihnen folgten im 9. Jahrhundert Meginhard, Verfasser des Sermo de S. Ferrutio, Ermanricus, der Biograph des hl. Sola, Mago Fuldensis, der Geschichtschreiber der hl. Lioba, Hildulph, De computo eccles., im 11. Jahrhundert Marianus Scotus, Othlo, Willeramus, im 12. Ruggerus, im 15. Adam von Fulda. Auch der hl. Godehard, Bischof von Hildesheim, und der hl. Blutzeuge und Erzbischof Adalbert von Prag weilten eine Zeitlang zu ihrer Ausbildung in der Schule. Der Unterricht verbreitete sich von der ersten Vorbereitung an über das ganze Gebiet des damaligen Wissens. Diese Ausdehnung der wissenschaftlichen Bestrebungen der Schule wird auch durch die Menge der Handschriften in der Bibliothek, welche auf dem Erdkreise ihres Gleichen suchte, dargethan. Von ihr schreibt Luitprand in seinen Adversaria: „Als ich in der Bibliothek zu Fulda, die von Karl dem Großen begonnen wurde, Bibliothekar war", und bei Schannat (Act. Abb. Fuld. p. II) heißt es im Leben Rabans: „Er gründete eine Bibliothek, die er mit einer solchen Menge Bücher bereicherte, daß sie sich kaum zählen lassen." Nach dem vom Benedictiner P. Knöttel († 1505) aufgestellten, vom Bibliothekar Kindlinger im Anfang dieses Jahrhunderts aufgefundenen Katalog enthielt sie noch damals über 900 Manuscripte aus allen Wissenschaften, nämlich zahlreiche Commentare zur heiligen Schrift, die Werke der Väter und Kirchenschriftsteller, des Josephus Flavius und Philo, die Conciliensammlungen, die ersten Scholastiker, die Classiker, medicinische, mathematische, naturwissenschaftliche Bücher. Leider verschwand dieser kostbare Schatz im J. 1631, als die Hessen das Hochstift besetzten und schrecklich plünderten, ohne daß man mit Bestimmtheit sagen könnte, wohin er gekommen sei. Jahrhunderte hindurch war die Schule der Benedictiner ein geistiger Mittelpunkt, von dem das Licht nach allen Seiten hin über Deutschland ausstrahlte. Allein im 16. Jahrhundert drohte sie gänzlich zu verfallen. Noch im Anfang desselben war Ulrich von Hutten als Interne in dieser Schule; er verließ sie heimlich mit dem doppelsinnigen Spruche auf der Tafel: Haec schola me non capit. Wie oben bemerkt, gründete Balthasar von Dernbach im J. 1571 das Jesuitencolleg in der Absicht, eine neue Schule zu errichten. Es wurde mit der untersten Klasse begonnen, jedes Jahr trat eine Klasse hinzu, und nach fünf Jahren stand das Gymnasium nach der ratio studiorum der Gesellschaft Jesu vollständig da. Im J. 1583 fügten die Jesuiten noch eine Vorbereitungsschule hinzu, welche 100—150 Knaben zählte und die befähigten an die erste Gymnasialklasse abgab. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß an diesem Gymnasium von Anfang an die griechische Sprache mit besonderem Fleiße und schon in der Mitte des 18. Jahrhunderts Geschichte und Geographie als eigene Gegenstände gelehrt wurden. Philosophie und Theologie wurden zuerst von den Jesuiten nach dem Bedürfniß ohne Entgelt vorgetragen. Fürstabt Joachim von Gravenegg stiftete im J. 1658 einen zweijährigen philosophischen Cursus; andere Aebte vor und nach ihm, auch der Gesellschaft befreundete Private fundirten Lehrstühle der Theologie, der Moral, der Dogmatik, der Controverse, des Kirchenrechts, der Exegese und der hebräischen Sprache. Zur Blüte dieser Schule trug die Errichtung des päpstlichen Seminars zum hl. Franz Xaver im J. 1584 wesentlich bei. Das Verdienst gebührt dem Papste Gregor XIII., dem P. Loppers, Rector des Fuldaer Collegs, zu Rom vorstellte, wie der Adel Deutschlands und durch ihn die Uebrigen zur Kirche zurückgeführt werden könnten. In ihrem Vaterlande müßten durch die

Municifenz des apostolischen Stuhles die Söhne der Vornehmen unterrichtet werden ohne jegliche Verpflichtung zur Aenderung der Religion und zur Uebernahme des geistlichen Standes, und Alles würde sich von selbst ergeben. Gregor fand an diesem Vorschlage Gefallen und gewährte 1800 Goldscudi jährlich für 40 Adelige und 600 Scudi zur Unterstützung für bürgerliche Studirende. Da sich über diesen Act keine Bulle vorfand, so sicherte Urban VIII. durch die Bulle Quoniam divinae vom 19. December 1628 diese Summe und beschränkte die Zahl der gratis aufzunehmenden Alumnen auf 30. Der Fürstabt wurde Viceprotector und der Nuntius Protector. Die nächste Leitung war der Gesellschaft Jesu anvertraut. Wie früher, kamen nun wieder aus allen Stämmen Deutschlands Knaben und Jünglinge nach Fulda, Sprößlinge der edelsten Geschlechter. Aus Sachsen, Hessen, Schwaben, Franken, vom Norden und Süden, vom Bodensee und aus Lüttich hatte die Schule ihre Besucher, selbst mit Uebergehung der einheimischen Jesuitenanstalten. Das päpstliche Seminar zählte schon in den ersten Jahren 130 Alumnen und Convictoren, das Gymnasium über 400 Schüler. Die philosophischen Vorlesungen eines Jahrgangs wurden von ungefähr 50 Zuhörern besucht, zu den dogmatischen fanden sich anfangs ca. 60 ein. Unter den Schülern ist ohne Zweifel der bedeutendste Gelehrte P. Athanasius Kircher S. J. aus Geisa. Bei der Auflösung des päpstlichen Seminars existirten noch 96 adelige Geschlechter, deren Gründer in demselben katholisch geworden waren. So hat denn diese zweite Schule für die Erhaltung des katholischen Glaubens in Deutschland ebenso gewirkt, wie die erste zur Verbreitung desselben. Durch den Einfluß der Jesuiten hatten sich die Benedictiner wieder gekräftigt und Lehrkräfte gewonnen. Adolf von Dalberg vereinigte beide Schulen der Jesuiten und Benedictiner als philosophische und theologische Facultäten mit Heranziehung anderer Docenten für die Facultäten der Jurisprudenz und Medicin zur Universität. Papst Clemens XII. erließ die Stiftungsbulle am 1. Juli 1732, Kaiser Karl VI. den Bestätigungsbrief am 12. März 1733. Diese Adolphina hörte mit der Säcularisation im J. 1802 zu bestehen auf, ohne daß sie förmlich aufgehoben worden wäre. Das Gymnasium ging mit der Auflösung der Gesellschaft Jesu an den Säcularclerus unter Heinrich von Bibra über. Das päpstliche Seminar wurde ein bischöfliches, welches das Gymnasium mit Lehrern zu versehen hatte. Im Jahre 1803 zog das Seminar durch Tausch in den säcularisirten Benedictinerconvent. Als das Gymnasium gegen die Beschwerde des Fürstbischofs und den kaiserlichen Befehl mit einigen akatholischen Lehrern besetzt und im Laufe der Zeit dem Einflusse des Bischofs ganz entzogen worden war, erweiterte der Bischof Christoph Florentius, gestützt auf die ein Seminar ad normam Concilii Tridentini garantirende Stiftungsbulle, im J. 1852 den philosophischen und theologischen Unterricht des Seminars durch den Gymnasialunterricht. Es war das Knabenseminar mit eigenen Schulen, das im Herbste 1874 als erstes Opfer des Culturkampfes fiel. Man könnte dieß die dritte Schule nennen, welche die Diöcese für diese traurigen Zeiten mit kirchlich gesinnten Priestern hinreichend versorgte.

III. Das Bisthum. Eigentlich war die Abtei schon seit dem Jahre 751 Diöcese, da der Abt die quasiepiscopale Jurisdiction über sein gesondertes Territorium vom Papste Zacharias erhalten hatte. Die Existenz dieses Privilegiums ist gegenwärtig nicht mehr anzuzweifeln. Die oben citirten neuesten Untersuchungen haben die Aechtheit des päpstlichen Diploms, wenn es auch nicht mehr im Originale, sondern nur in Abschriften erhalten ist, sichergestellt. An das Diplom des Papstes Zacharias schließt sich dann der bestätigende Erlaß des Königs Pipin an. Ihm folgen die späteren päpstlichen und kaiserlichen Decrete. Freilich hatten Sturmius und seine Nachfolger mannigfache Controversen zuerst mit Mainz, dann mit Würzburg; allein die unumstößliche Thatsache, daß die Aebte dessenungeachtet alle Jahrhunderte hindurch die Jurisdiction ausübten und immer gegen mächtige Hierarchen kämpfend endlich obsiegten, ist der beste Beweis für die Legalität des Rechtes. Nach tausendjähriger Controverse erhob Papst Benedict XIV. im J. 1752 die Abtei unbeschadet ihrer Monachalverfassung zum Bisthum. Der Papst that dieß „aus eigenem Antriebe, nicht auf irgend jemandes Ersuchen, sondern aus gewisser Erkenntniß und persönlicher Ueberlegung, aus der Fülle apostolischer Gewalt zum Heile der Seelen, zur Auszeichnung des Ordensstandes, zum Frieden der Nachbardiöcesen, zur Hebung der Stadt Fulda". Amand von Buseck, der als 81. Abt von Fulda und zweiter Weihbischof (von Themiscyra i. p. i.) schon beide Würden in Einer Person vereinigte, wurde der erste Fürstbischof von Fulda. Das Ordenscapitel, wie oben bemerkt, ein Decan und ca. 14 Capitulare, deren acht Propsteien besaßen, war nun auch Domcapitel. Ein Mitglied desselben hatte monatlich dem Chore von 30 Benedictinern zu präsidiren. Durch das Vorwalten des Regularclerus wurde der Säcularclerus in manchen Stücken beeinträchtigt, was sich besonders beim Eintritt der Säcularisation herausstellte. Dem ersten Fürstbischof folgten Adalbert II. von Walderdorff (1757—1759), Heinrich von Bibra (1759—1788) und Adalbert III. von Harstall (1788—1802 bezw. 1814). Im J. 1829 wurde in Gemäßheit der Bullen Provida solersque vom 16. August 1821 und Ad dominici gregis custodiam vom 11. April 1827 die Diöcese Fulda restaurirt und als Suffraganbisthum der oberrheinischen Kirchenprovinz zugetheilt. Die bayrisch gewordenen Theile des Hochstifts, wie die an das Großherzogthum Hessen gefallene Pfarrei Herbstein gehörten nicht mehr in den Bereich des Bisthums. Dagegen kamen zur Diöcese in ihrer neuen Gestalt die katholischen Pfarreien des

Kurfürstenthums Hessen: Hanau, Marburg 2c. Die altfuldaischen Theile Sachsen-Weimars wurden nicht losgetrennt, und 1857 wurden durch ein Breve Pius' IX. auch die factisch dem Ordinarius von Fulda schon unterstehenden übrigen Katholiken dieses Großherzogthums der Diöcese rechtlich zugewiesen. Im J. 1871 wurden von demselben Papste noch die katholischen Pfarreien der im Friedensschlusse des Jahres 1866 von Bayern an Preußen abgetretenen Districte Orb und Gersfeld, wie in dem genannten Vertrage vorgesehen war, dem Bisthum Fulda zugetheilt und die Diöcesandotation von Preußen relativ erhöht. In seinem gegenwärtigen Bestande zählt das Bisthum in runder Summe 150 000 Katholiken mit 100 Pfarreien, 9 Localkaplaneien und 42 Kaplaneien in 13 Decanaten. Das Domcapitel hat unter einem Dignitare, dem Decan, vier Capitulare mit vier Präbendaten, das Seminar einen Regens, Professoren und Alumnen. An Ordenspersonen besaß das Bisthum vor dem Culturkampfe zwei Franciscanerconvente, Benedictinerinnen, Ursulinerinnen, Englische Fräulein, Barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paul, Dienstmägde Christi und graue Schwestern. Seit der Restauration hatte Fulda vier Bischöfe: Johann Adam Rieger (1829—1831), Johann Leonard Pfaff (1832—1848), Christoph Florentius Kött (1849—1879) als den ersten preußischen Bischof, der in Folge der Maigesetze gerichtlich verfolgt und noch nach seinem Tode gepfändet wurde, und Georg Kopp, geboren am 27. Juli 1837 zu Duderstadt, präconisirt am 15. November, consecrirt am 27. December 1881. [Komp.]

Fulgentius, der hl., Bischof von Ruspe in Afrika, berühmter lateinischer Kirchenschriftsteller, war 468 in der nordafrikanischen Stadt Telepte aus einer vornehmen Familie geboren und erhielt eine sorgfältige Erziehung. Seine Mutter Mariana, welche früh Wittwe ward, bildete sorgfältig sein Herz zur christlichen Frömmigkeit und gab ihn, um seinen Geist mit den nöthigen Kenntnissen zu bereichern, bei geschickten Lehrern in den Unterricht. Bewunderungswürdig waren seine schnellen Fortschritte; namentlich erwarb er sich vollkommene Kenntniß der griechischen Sprache und wußte sie bald mit ebenso großer Leichtigkeit als Reinheit zu gebrauchen. Noch in jungen Jahren wurde er wegen seiner Kenntnisse, seiner Geschäftsgewandtheit und seines edlen Charakters zum Procurator seiner Vaterstadt erhoben. Allein in kurzer Zeit war er dieses Amtes überdrüssig; eine von Jugend auf vorherrschende Neigung zur Einsamkeit trieb ihn in das Kloster zu Byzacene, und die Thränen seiner bekümmerten Mutter vermochten ihn nicht aus demselben zu entfernen. Der Bischof Faustus hatte ihn nur ungerne zum Ordensleben angenommen, überzeugte sich aber bald, daß der junge Novize zu demselben vollkommenen Beruf besaß. Er schien im Kloster nur noch für himmlische Dinge leben zu können; die strengsten Bußübungen waren seine süßeste Wonne. Bald aber nöthigten die von den Arianern ausgehenden Verfolgungen den Bischof Faustus zur Flucht. Auf seinen Rath begab sich auch Fulgentius in ein benachbartes Kloster und übernahm daselbst in Vereinigung mit dem Abte Felix die Beaufsichtigung und den Unterricht der Mönche. Die Ruhe, welche er hier genoß, wurde bald durch einen Einfall der Numidier in das Land gestört, und er mußte mit Felix wieder die Flucht ergreifen. Beide hatten aber auf öffentlicher Straße das Unglück, den Häschern in die Hände zu fallen, welche ein arianischer Priester gegen sie aufgeboten hatte. Dieser hielt sie nämlich für vermummte Bischöfe der Katholiken und besorgte, sie möchten seine Glaubensgenossen zum orthodoxen Glauben zu bewegen suchen. Unmenschliche Mißhandlung wurde den beiden Bekennern zu Theil; Bart und Haupthaare wurden ihnen abgeschnitten; ganz mit Wunden bedeckt und schändlich entblößt wurden sie zurückgeschickt. Fulgentius faßte nun den Entschluß, nach Aegypten zu reisen, um unter den dortigen Mönchen sich noch mehr in der Abtödtung zu üben. Schon war er zu Schiff bis nach Sicilien gekommen, als Eulalius, Bischof von Syracus, ihm vorstellte, das Land, in welches er gehen wolle, sei durch treulose Spaltung von der Gemeinschaft des hl. Petrus getrennt. Er reiste deßhalb nach Rom zu den Gräbern der Apostel und kehrte um's Jahr 500 in sein Vaterland zurück. Hier baute er ein neues Kloster, dem er als Abt vorstand, und ward, wiewohl gegen seinen Willen, zum Priester geweiht. Im vandalischen Afrika herrschte damals der grausame König Thrasimund, der jede Wahl eines katholischen Bischofs mit der Verbannung des Gewählten nach Sardinien bestrafte. Freilich kehrte sich das katholische Volk nicht daran, und es fanden sich muthige Männer genug, welche auch unter solchen Umständen die Last des bischöflichen Amtes übernahmen; Fulgentius setzte indeß aus Vorliebe für das beschauliche Leben wiederholter Wahl sein Nolo episcopari entgegen. Allein in der kleinen Seestadt Ruspe war der bischöfliche Stuhl lange Zeit durch Intriguen innerhalb der Gemeinde selbst unbesetzt geblieben. Hier erwartete man Alles von Fulgentius, und mit Rücksicht auf die Noth der Umstände zwang nun der Metropolit Vitus zu Byzacene denselben durch den canonischen Gehorsam, im J. 510 sein Kloster zu verlassen und die Leitung der Kirche zu Ruspe zu übernehmen. In der neuen Stellung widmete er sich dem bischöflichen Amte mit allem Eifer, behielt aber die strenge Lebensweise des Ordensmannes bei. Nicht lange jedoch, so wurde er nach dem allgemeinen Befehle des vandalischen Königs mit vielen anderen Bischöfen nach Sardinien verwiesen. Hier stand er, wenngleich der jüngste, in ungemein hoher Achtung. Bei den brüderlichen Berathungen der Bischöfe wurde er zu Rathe gezogen; ihm ward die Ausarbeitung der gemeinschaftlichen Beschlüsse aufgetragen; er

mußte auf die Briefe der ausländischen Bischöfe antworten; die Betrübten kamen zu ihm, Trost zu suchen; die Armen fanden bei ihm zuverlässige Unterstützung in ihren Nöthen; die Landeseinwohner nahmen zu ihm als dem allverehrten Rathgeber ihre Zuflucht, und seine Antworten nahmen sie als Endurtheil ihrer Zwistigkeiten an. Schon zwölf Jahre hatte die Verweisung der Bischöfe gedauert, als Thrasimund den hl. Fulgentius nach Carthago beschied, um ihm als demjenigen, der als der gelehrteste der Orthodoxen gepriesen wurde, verschiedene Fragen über streitige Glaubenslehren zur Beantwortung vorzulegen. Fulgentius beantwortete sowohl die schriftlich vom Könige ihm vorgelegten Fragen, als auch andere, die ihm bloß vorgelesen und nicht einmal zur Abschrift waren übergeben worden, mit Fertigkeit, Gründlichkeit und Schonung. Auf dieses hin gestattete ihm der König, in Carthago zu bleiben. Hier arbeitete er nun unaufhörlich dahin, die Gläubigen zu befestigen und die Spitzfindigkeiten der Irrlehrer in ihrer Blöße darzustellen. Durch seine Bemühungen sah die Kirche von Carthago von Tag zu Tag den Eifer und die Anzahl ihrer Kinder sich vermehren; aber auch die arianischen Bischöfe sahen bald ein, welche Gefahr bei längerer Anwesenheit des Fulgentius zu Carthago ihrer Partei erwachse. Letztere beklagten sich deßhalb bitter bei Thrasimund, schilderten ihm Fulgentius als einen gefährlichen Mann und wußten so viele Mittel in Bewegung zu setzen, daß er im J. 520 wieder nach Sardinien verwiesen wurde. Nach dem Tode Thrasimunds 523 jedoch, unter König Hilderich, durften die Verwiesenen zurückkehren, und als das Schiff, auf dem sie fuhren, zu Carthago landete, frohlockte die Stadt in heiliger Freude; das Gedränge des Volkes um die Bischöfe und besonders um Fulgentius war so groß, daß diesen einige Männer umgeben und beschützen mußten, damit er nicht erdrückt werde. Obgleich der Regen in Strömen herabfiel, zerstreute sich die Menge nicht, und die angesehensten Männer zogen ihre Oberkleider aus, um das entblößte Haupt des geliebten Oberhirten gegen den Regen zu decken. Nicht geringer war die Freude der Ruspenser und aller, durch deren Gebiet der Weg von Carthago nach Ruspe führte; von allen Seiten zog das Volk seinem Bischof unter Danksagungen gegen Gott mit Fackeln und Baumzweigen entgegen. Von nun an lebte er unter seinen Gläubigen in Ruhe vor Verfolgungen, in Treue und Eifer für ihr Wohl. Als er sein Ende herannahen fühlte, zog er sich heimlich in ein Kloster der kleinen Insel Circina zurück, um sich zur großen Reise in die Ewigkeit vorzubereiten. Noch strenger als vorher wurden seine Abtödtungen, noch reichlicher als sonst flossen seine Thränen, und noch länger und inbrünstiger als vorhin beharrte er jetzt im Gebete. Allein bald entdeckte die Liebe seiner Geistlichkeit, seiner Mönche und Schüler den Aufenthalt des hoch verehrten Vaters. Ihren vereinten Bitten vermochte Fulgentius nicht zu widerstehen; er ging mit ihnen wieder zu seiner Kirche zurück und stand ihr noch kurze Zeit als guter Hirt vor. Dann aber fiel er in eine sehr schmerzhafte Krankheit, in welcher er beständig die Worte wiederholte: „Herr, verleihe mir jetzt die Geduld und nachher die Verzeihung." Nachdem Leiden und Tugendübung zwei Monate gedauert hatten, theilte er letztwillig sein Vermögen unter die Waisen, Wittwen und Fremdlinge, zum Theil auch unter seinen Clerus, und starb am ersten Tage des Jahres 533, nicht, wie Baronius und Pagi ansetzen, des Jahres 529. Das Andenken des Heiligen ehrt die Kirche am 1. Januar.

Fulgentius, der Augustinus seines Jahrhunderts genannt, gehört unter die angeseheneren kirchlichen Schriftsteller. Die vorzüglichsten seiner auf uns gekommenen, meistens polemischen Schriften sind folgende. a. Abhandlungen. 1. Drei Bücher ad Monimum, die Beantwortung von Fragen, welche „sein theuerster Sohn" Monimus ihm über die Prädestination, das Verhältniß des Opfers zur heiligen Dreifaltigkeit und den Anfang des Johannisevangeliums vorgelegt hatte; 2. Liber contra Arianos, die Beantwortung der zehn ihm von Thrasimund schriftlich vorgelegten Fragen über die Unterscheidungslehren; 3. Ad Thrasimundum regem Vandalorum libri tres, nach der Verhandlung mit dem König zur vollständigern Darlegung der katholischen Lehre gegenüber den Einwendungen des Arianismus geschrieben; 4. Liber de Trinitate ad Felicem notarium, eine kurze, aber inhaltreiche Darlegung der Gottheit des Logos und des heiligen Geistes; 5. Contra sermonem Fastidiosi Ariani ad Victorem, 22 Kapitel über das Verhältniß zwischen Natur und Person in der heiligen Dreifaltigkeit; 6. De incarnatione Filii Dei et vilium animalium auctore ad Scarilam, Antwort auf die zwei Fragen, ob der Logos allein incarnirt sei, und ob Gott auch das schädliche Ungeziefer hervorgebracht habe; 7. De veritate praedestinationis et gratiae Dei ad Joannem et Venerium libri tres, gegen die Semipelagianer nach seiner Verbannung geschrieben; 8. De fide sive de regula verae fidei ad Petrum, eine kurze Glaubenslehre für einen Laien. b. Dreizehn Briefe, theils dogmatischen, theils moralischen Inhalts, deren Zahl in den Ausgaben durch fünf an ihn gerichtete Schreiben (Ep. 9. 10. 11. 13. 16) auf achtzehn erhöht ist. c. Zehn Reden (eigentlich neun, s. u.), theils auf Feste des Herrn und der Heiligen, theils über Wahrheiten allgemeinen Inhaltes. Hierzu kommen noch Fragmente aus den Schriften Libri decem contra Fabianum haereticum und Liber seu commonitorium de Spiritu Sancto ad Abragilem presbyterum. Ganz verloren ist die Responsio adversus Pintam episcopum Arianum (eine unter diesem Titel noch vorhandene Schrift ist sicher unächt); ferner Liber altercationis, quo de fide cum Thrasimundo

rege disputavit, wenn Isidor von Sevilla unter diesem Titel nicht die oben unter 2. genannte Abhandlung meint; dann Libri duo de ieiunio et oratione, von denen eines vielleicht mit der Ep. 4 ad Probam de oratione et compunctione cordis identisch ist; endlich mehrere Briefe und Reden. Unächt sind die seinen Werken gewöhnlich beigedruckten 40 weiteren Reden, welche von Augustinus, Petrus Chrysologus und einem ungenannten Afrikaner herrühren, eine Rede in Purificatione B. M. V., die Rede über den hl. Vincentius, die neunte unter den oben angeführten, welche fast ganz mit der 276. Rede des hl. Augustinus gleichlautet, endlich der Liber de praedestinatione et gratia. Alle diese Schriften verrathen einen Mann, der mit großem Scharfblicke begabt ist und seine Gedanken lichtvoll darzustellen und kurz zu fassen weiß. Isidorus nennt ihn: in confessione fidei clarus, in scripturis divinis copiose eruditus, in loquendo dulcis, in docendo ac disserendo subtilis. Seiner dogmatischen Anschauung nach steht Fulgentius ganz auf dem Standpunkte des hl. Augustinus, namentlich in der Vertretung der kirchlichen Lehre von der Gnade und Prädestination gegenüber den Semipelagianern. Ueber den Lehrinhalt seiner Werke siehe Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik III, Mainz 1885, 378 ff. Die Editio princeps ist von Pirkheimer, Hagenau 1520. Die vollständigste Ausgabe seiner Werke ist die von Dr. Mangeant unter dem Titel: Opera S. Fulgentii, Ruspensis Episc., quae sunt publici juris omnia, Paris. 1684, 4°, wiederholt bei Migne, PP. LL. LXV. Die Briefe edirte neuerdings Hurter in S. Patrum opuscula selecta, XLV. XLVI, Oenip. 1844. (Vgl. Vita S. Fulgentii ad Felicianum, von einem Schüler des Heiligen, vielleicht von Fulgentius Ferrandus [s. d. Art.] geschrieben, in Bolland. AA. SS. Jan. I, 32—45; Isid. Hisp. de virr. ill. 14; Sigeb. Gemblac. De scriptt. eccl. 28; Cave, Hist. lit. script. eccl. I, 1373—1378; Schröckh, K.-G., 18. Thl., und besonders die Prolegomm. bei Mangeant und Migne.) [Fritz (Kaulen).]

Fulgentius Ferrandus, Schüler und Schicksalsgenosse, vielleicht auch Blutsverwandter des hl. Fulgentius von Ruspe (s. d. Art.), ward nach seiner Rückkehr aus dem Exil 523 Diacon der Kirche zu Carthago. Ueber seine ferneren Lebensgeschicke sind keine Nachrichten erhalten. Facundus von Hermiane gedenkt in seinem Werke Pro defensione trium capitulorum (4, 3), an welchem er schon 546 schrieb, des Ferrandus als eines bereits Verstorbenen. Wir besitzen von ihm zwölf Briefe, eine Breviatio canonum und eine Vita S. Fulgentii. Allerdings unterliegt die Aechtheit der letzteren (bei Migne, PP. lat. LXV, 117—150) einigen Bedenken; jedenfalls ist sie eine in ihrer Wahrhaftigkeit achtungswerthe Quelle für die Zeitgeschichte. Eine deutsche Uebersetzung gab neuestens A. Mally, Wien 1885. Die Breviatio canonum (bei Migne LXVII, 949—962) bietet in 232 Sätzen eine vollständige Norm des kirchlichen Lebens, geschöpft aus den Canones griechischer und afrikanischer Concilien. (Näheres bei Fr. Maaßen, Gesch. der Quellen u. der Lit. des canon. Rechts im Abendlande I, Graz 1870, 799—802.) Unter Ferrandus' Briefen ist von besonderem Interesse das Schreiben Ad Pelagium et Anatolium diaconos urbis Romae. Letztere hatten Ferrandus um ein Gutachten über das Edict Justinians gegen die drei Kapitel (s. d. Art. Dreikapitelstreit) ersucht. Ferrandus antwortete, man könne das fragliche Edict nicht unterzeichnen, ohne dem Ansehen des Concils zu Chalcedon (451), welches über Theodor von Mopsuestia und seine Schriften ohne Censur hinweggegangen war und Theodoret von Cyrus und Ibas von Edessa ausdrücklich wieder in die Gemeinschaft aufgenommen hatte, Eintrag zu thun; auch sei eine Verurtheilung nach dem Tode des Schuldigen zu beanstanden. Sechs weitere Briefe des Ferrandus sind gleichfalls theologischen Inhalts. Einer derselben, an Eugipius, ist seinem ganzen Umfange nach erst durch A. Mai (Script. vet. nova coll. III, 2, 169 ad 184) mitgetheilt worden; Migne (LXVII, 908 bis 910) gibt nur das früher schon bekannte Bruchstück (nach Galland., Bibl. vet. patr. XI, 355). Aus demselben Codex Casinas saec. XI, aus welchem Mai schöpfte, hat A. Reifferscheid (Anecdota Casinensia p. 5—7 [Zugabe zu dem Index scholarum in univers. litterarum Vratislaviensi per biennium anni 1871—1872 habendarum]) noch fünf andere bis dahin unbekannte Briefe des Ferrandus herausgegeben, nicht umfangreich und persönlichen Inhalts, ohne erheblichen Werth. [Bardenhewer.]

Fulgentius, Gajus Fabius Planciades, der Mytholog, ist nicht, wie man früher meinte, mit dem hl. Fulgentius von Ruspe (s. d. Art.) identisch (die Gründe bei Zink 2 ff.). Aus seinen eigenen historischen Notizen, aus seiner Latinität und aus handschriftlichen Titeln ergibt sich, daß er aus Afrika und zwar aus Carthago stammte. Er war Grammatiker von Beruf in des Wortes damaliger Bedeutung, und zwar nicht etwa bloß Privatphilolog, sondern ohne Zweifel öffentlich angestellter Lehrer in Carthago. Aus seinen Klagen über Verluste, über nothdürftige Existenz und über Beschränkung der Redefreiheit läßt sich schließen, daß er als glaubenstreuer Katholik in Folge der Occupation des Landes durch die arianischen Vandalen, welche eine heftige Verfolgung in Scene setzten, seine Lehrstelle verlor. Seine schriftstellerische Thätigkeit fällt in die letzten Regierungsjahre Hunnerichs oder in die Zeit seines Nachfolgers Gunthamund (484 bis 496). Von seinen Werken sind zu nennen: 1. Mythologiarum libri tres ad Catum presbyterum; 2. Liber de Vergiliana continentia; 3. Expositio de abstrusis sermonibus; 4. Liber physiologus, welcher Medicin und Zahlenmystik zum Gegenstande hatte; 5. Gedichte, Satiren,

Epigramme; 6. wie Reifferscheid und Jungmann nachgewiesen haben, ein Liber absque litteris de aetatibus mundi et hominis, ein Werk in 23 Büchern, welches die biblische und heidnische Geschichte in Form einer Spielerei so behandelt, daß in jedem Buch der Reihe nach je ein Buchstabe des Alphabets nicht vorkommt. Hiervon sind uns 14 Bücher erhalten. Außerdem haben wir noch die drei erstgenannten Schriften. Die Expositio de abstrusis sermonibus ist eine Erklärung veralteter und seltener Wörter in willkürlicher Auswahl. Größeren Werth haben die zwei anderen Werke, welche im Mittelalter viel gelesen waren. Fulgentius strebt im Interesse des christlich-grammatischen Unterrichtes die allegorische Deutung antiker Mythen und der Aeneide Vergils an, wobei er den mystischen Sinn durch das reiche Spiel seiner Phantasie und dürrer philologischer Gelehrsamkeit gewinnt.

In den drei Büchern Mythologien an den ihm befreundeten Priester Catus verfolgt er, wie er im Prolog sagt, die Tendenz, mit Beseitigung der poetischen Umhüllung den Geheimsinn der Mythen darzulegen. Da es sich hierbei weniger um die Erzählung, als um das Verständniß der Mythen handelt, weist ihn die angerufene Muse Kalliope auf die Hilfe der Philosophia und Urania hin, welche ihn in die Geheimnisse eines Plato, Karneades und Aristoteles einführen und ihm den verborgenen Sinn der Mythen erschließen sollen. Vorerst handelt er nun vom Ursprung der Idololatrie, dann von Saturnus und seinen Kindern Jupiter, Juno, Neptun und Pluto, welche ihm die vier Elemente sind. In ähnlicher Weise deutet er die Götter der Unterwelt, die Musen, Apollo u. dgl., sodann im zweiten Buche den Mythus vom Urtheil des Paris beim Streite der Göttinnen Minerva, Juno und Venus, welche das beschauliche, praktische (gewinnreiche) und genußsüchtige Leben symbolisiren, sodann die Erzählung von Hercules, welcher die Macht der Tugend darstellt, von Prometheus, von den Sirenen, der Scylla (von σκυλμός, confusio = libido abgeleitet), von Midas (Habsucht), Vulkan (Sinnlichkeit), Minerva (Keuschheit), Erichthonius (Zorn), von Dionysos und den Erscheinungsformen des durch ihn symbolisirten Lasters der Trunksucht u. dgl. Im dritten Buche werden Bellerophon, Perdix, Aktäon, Hero und Leander und andere mythologische Persönlichkeiten allegorisch, meist im moralischen Sinne erklärt. Verwandt hiermit ist das ebenfalls an Catus adressirte Buch De continentia Vergiliana, in welchem er die Aeneis als allegorische Lehre der Selbstbeherrschung darzustellen sucht. Zu diesem Zwecke ruft er alle neun Musen an (majus opus moveo; nec enim mihi sufficit una), worauf Vergil selbst erscheint und ihm den geheimen Sinn seines Epos erklärt: in den zwölf Büchern seiner Dichtung habe er die verschiedenen Altersstufen des menschlichen Lebens, sowie die in jedem Alter vorherrschenden Leidenschaften und Liebhabereien gezeichnet. Indem Vergil dieß an einzelnen Büchern nachweist, unterbricht ihn Fulgentius nur selten, um Zwischenbemerkungen christlichen Inhalts einzustreuen. Die letzten Bücher sind sehr kurz behandelt. Bei allen Ungereimtheiten vieler Erklärungen ist die allegorische Ausdeutung der Mythen und des römischen Nationalepos eine sehr verdienstliche Arbeit, mag man den Werth des classischen Alterthums und seiner Dichtungen oder das erziehliche Moment in den christlichen Schulen in's Auge fassen. Ein origineller Schriftsteller ist Fulgentius nicht; in seiner allegorischen Erklärungsmethode scheint er seinen Landsmann, den Heiden Martianus Capella, nachgeahmt zu haben. Er liebt das Gezierte und Bombastische, spitzige Antithesen und Wortspiele und bewegt sich in schwerfälligen, oft unverständlichen Sätzen. Sein Charakter wird durch grenzenlose Eitelkeit, Effecthascherei und kriechende Verdemüthigung seinen Freunden Catus und Chalcidius gegenüber in Schatten gestellt.

Zur Literatur vgl. Ed. Munker, Mythographorum lat. II, Amst. 1681, über die drei erstgenannten Werke; über das dritte die Ausgabe von Lersch auf Grund von zwei Brüsseler Handschriften, Bonn 1844; J. Hommey, Liber absque litteris, Paris. 1694, 2. ed. 1696; M. Zink, Der Mytholog Fulgentius, ein Beitrag zur röm. Literaturgeschichte und Grammatik des afrik. Lateins, Würzburg 1867; Reifferscheid, Mittheilungen aus Handschriften II, im Rhein. Museum, N. F., XXIII, 1868; Jungmann, Quaestionum Fulg. capita III, in Ritschl, Acta soc. phil. Lips. I, Lipsiae 1870; endlich die Literaturgeschichten von Bähr, Teuffel und Ebert (Geschichte der christlich-lateinischen Literatur I, 453). [Kihn.]

Fullo, s. Petrus Fullo.

Fumo, Bartholomäus, O. Pr., Verfasser der seiner Zeit sehr verbreiteten Summa casuum conscientiae, aurea armilla dicta. Das Werk ist Bischof Catelan Trivultius von Piacenza gewidmet; es wurde oft gedruckt, z. B. Venet. 1550, Antverp. 1576, Lugd. 1594. Fumo war aus Villon bei Piacenza gebürtig und bekleidete in genannter Stadt das Amt eines Inquisitors; er starb um 1545. Außer dem genannten Werke werden bei Quétif et Echard, Scriptores Ord. Praed. II, Paris. 1721, 123, noch als von ihm verfaßt aufgeführt: Expositio compendiosa in epistolas Pauli et canonicas, Poemata quaedam und Philothea, opus immortalis animi dignitatem continens. [R. v. Scherer.]

Fundamentalartikel werden auf protestantischer Seite diejenigen Glaubenswahrheiten genannt, deren Annahme zur Seligkeit schlechthin erforderlich sein soll. 1. Die lutherischen und reformirten Bekenntnißschriften legten Apostolicität, Einheit, Katholicität und Heiligkeit nicht bloß der innern Kirche der Gläubigen oder der Erwählten (wahrhaft Gläubigen), welche

ihnen als die eigentliche Kirche gilt, sondern auch der äußern Anstaltskirche, Lehr- und Sacramentskirche, welche sich durch die rechte Verkündigung des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sacramente kennbar mache, als Wesenseigenschaften bei. In Folge davon schrieben sie nicht bloß der innern Glaubenskirche, sondern auch der äußern Anstaltskirche insbesondere die Einzigkeit zu, so daß, wie außer Christus kein Heil ist (Apg. 4, 12), auch außer ihr als dem wahren Leibe Christi kein Heil zu finden sei. In diesem Sinne betrachteten die lutherischen Bekenntnißschriften die lutherische Kirche als die allein wahre und einzige und allein seligmachende Kirche Christi (Conf. Aug. art. 7; Apol. c. 4; Art. Smalcald. p. II, art. 12; Cat. major p. II, art. 3, n. 51—52) und ebenso die verschiedenen reformirten Bekenntnißschriften die reformirte Kirche (Conf. Helv. II, art. 17; Conf. Gallica art. 28; Conf. Belgica art. 28—29; Conf. Scotica art. 16. 18). Da die kleineren protestantischen Gemeinschaften von den größeren nicht ausgeschlossen sein und nicht als rechtlich excommunicirte Gemeinschaften gelten wollten, so kam es, daß zuerst die Socinianer und alsdann die Arminianer die Unterscheidung von fundamentalen und nicht fundamentalen Artikeln des Glaubens auf die Bahn brachten. Auf Grund dieser Unterscheidung riefen sie den Lutheranern und Reformirten zu: auch wir sind Theilglieder der wahren Kirche Christi, wir stimmen in allen Fundamentalartikeln des Glaubens mit euch überein, wir stehen mit euch in geistiger Union, obgleich diese Union noch keine äußere ist; keine Confessionskirche, welche sich von anderen Confessionskirchen bloß in nicht fundamentalen Glaubensartikeln wie in kirchenregimentlichen und rituellen Dingen unterscheidet, ist die alleinseligmachende, jede derselben ist nur eine sonderheitliche äußere Erscheinung der alleinseligmachenden, unsichtbaren Kirche Christi, jede ist also nur — seligmachend. Faustus Socinus lehrte, daß zur Erlangung des ewigen Lebens nur der Glaube an Gott und dessen Gesandten Jesus Christus (Joh. 17, 3) erforderlich sei, sowie die Erfüllung ihres Willens in einem sittlichen Leben (Faustini Socini Christianae religionis brevissima institutio in bibliotheca fratrum Polonorum, Irenopoli i. e. Amstelodami 1656, I, 651). Er lehrte sogar, daß es zum Heile selbst hinreiche, wenn man Gottes Willen erfülle, auch in dem Falle, daß man Gott nicht einmal kennen würde (Praelectiones theol., ibid. 539; De justificatione, ibid. 627). Aehnlich die Arminianer Episcopius und Limborch. Fundamentale Glaubensartikel sind nach ihnen solche geoffenbarte Wahrheiten, welche zur Seligkeit wesentlich sind, also wesentlich beseligend sind; dahin gehören nur diejenigen, welche einen unmittelbaren Einfluß auf das sittliche Leben haben, wie z. B. der Glaube an Gott und dessen Sohn Jesus Christus (Joh. 3, 36; 17, 3), und der Glaube daran, daß man rechtschaffen und fromm leben solle nach dem Willen Gottes, gemäß der Lehre Jesu. Diejenigen Glaubensartikel, welche zwar geoffenbarte Wahrheiten sind, aber von rein speculativer Art, wie z. B. die näheren Bestimmungen über das Wesen Gottes, die Trinität, die Person Christi, das heilige Abendmahl, ferner selbst diejenigen praktischen Lehrstücke, welche das rechtschaffene und fromme Leben nicht schlechthin ermöglichen, sondern nur erleichtern, ja selbst diejenigen praktischen Lehrstücke, welche einen nothwendigen Zusammenhang mit dem sittlichen Leben haben, es erst ermöglichen, ohne daß aber dieses erkannt würde, seien sammt und sonders von nicht fundamentaler Art (Simon Episcopius, Opera, Amstel. 1665, II, 329. 336. 353—356. 390—393; Phil. Limborch, Theol. christ., Amstel. 1735, l. 7, c. 21—23). Dieser Richtung schlossen sich in mehr oder minder annähernder Weise auch die Ireniker der lutherischen und reformirten Kirche an, um eine Uebereinstimmung beider in den Fundamentalartikeln des Glaubens nachzuweisen. So der Anglicaner Joseph Hall, früher Bischof von Exeter (gest. 1656), welcher zwischen Calvinisten, Arminianern und Lutheranern Union stiften, die Katholiken von ihr jedoch ausgeschlossen wissen wollte; John Davenant (Davenantius) in der Adhortatio ad communionem inter evangelicas ecclesias, Cambridge 1640; John Dury (Joannes Duräus, gest. 1680), welcher zu unionistischen Zwecken ganz Deutschland bereiste; David Pareus, Professor der reformirten Theologie zu Heidelberg (gest. 1622), Moses Amyraut (Amyraldus) in Saumur (gest. 1664); ganz vorzüglich aber P. Jurieu, Professor zu Sedan, später zu Rotterdam (gest. 1713), in der Schrift Sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la providence et la grâce, 1686, und in der gegen den Hamburger Theologen Scultetus gerichteten Vertheidigungsschrift De pace inter protestantes ineunda consultatio, 1688, und unter den Lutheranern besonders Georg Calixt in Helmstädt (gest. 1656), der eine neue Schule irenischer Richtung begründete und dadurch große Kämpfe in der lutherischen Kirche entzündete. Als fundamentale Glaubensartikel betrachtete Calixt nur diejenigen, welche in den trinitarischen, christologischen und soteriologischen Streitigkeiten der ersten fünf Jahrhunderte als Glaubensartikel aufgestellt wurden. Der consensus quinque-saecularis war ihm somit das Maßgebende. Die Lehre dieser Jahrhunderte ist nach ihm schon enthalten im apostolischen Symbol; die späteren altkirchlichen Symbole hätten dessen Inhalt nur in neuen Formeln ausgedrückt. Die lutherische Confession ist zwar die relativ reinste unter den christlichen Confessionen, weil am meisten von Irrthümern frei, doch hat sie kein Recht, die anderen der Häresie zu zeihen, da deren Irrthümer nur gegen nicht-fundamentale Offenbarungswahrheiten verstoßen. Dieser syncretistischen Richtung des G. Calixt huldigte sein Sohn Ulrich Calixt, sein College Hornejus,

ferner Laterman und Behm — Vater und Sohn — in Königsberg, Peter Musäus, Henichen und Eckart auf der Schaumburg'schen Universität Rinteln u. A. (s. d. Art. Calixtus, Georg). Gegen diese reformirten Irenker und lutherischen Syncretisten erhoben sich nun die orthodoxen Lutheraner mit großem Ungestüm. Sie adoptirten zwar die von den Socinianern und Arminianern geltend gemachte, in ihren Folgen so verhängnißvolle Unterscheidung von heilsnothwendigen, fundamentalen und von nicht-fundamentalen Offenbarungswahrheiten — eine wahre Drachensaat, die in der nachkommenden Theologie erst aufgehen sollte —, behaupteten ihrerseits indessen, die lutherische Kirche sei von der reformirten und um so mehr von der arminianischen, socinianischen und katholischen fundamental unterschieden, so daß von einer geistigen Union zwischen ihnen keine Rede sein könne, und von einer äußern Union, bestehend in Sacramentsgemeinschaft und einheitlichem Kirchenregimente, noch weniger. In diesem Sinne schrieb Nicolaus Hunnius, Superintendent in Lübeck, das Buch Διάσκεψις theologica de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae, Wittembergae 1626, ed. 2 1663. Luther hatte wohl zum Oeftern die Unterscheidung eines im allein rechtfertigenden Glauben erfaßten centralen und eines mehr peripherischen Offenbarungsinhaltes hervorgekehrt, ebenso Melanchthon, Martin Chemnitz, Johann Gerhard. Die besagte Unterscheidung kehrte innerhalb der lutherischen Theologie in klarer und ausgeprägter Weise aber erst Nicolaus Hunnius hervor. Das Fundament des Glaubens ist nach ihm entweder ein substantielles (fundamentum substantiale seu essentiale), nämlich Gott und Christus, oder ein werkzeugliches (fundamentum organicum seu ministeriale), nämlich das Wort Gottes, oder ein dogmatisches (fundamentum dogmaticum seu doctrinale). Das letztere, welches hier allein in Betracht kommt, ist der grundlegende Theil der christlichen Lehre und beschließt in sich die fundamentalen Glaubensartikel (n. 90—104). Diese letzteren sind entweder primäre oder secundäre Glaubensartikel, im Unterschiede von den nicht-fundamentalen. Primäre Fundamentalartikel sind diejenigen, welche unbeschadet des Glaubens und des Heiles nicht unbekannt bleiben können (qui salva fide et salute non possunt ignorari). Secundäre Fundamentalartikel sind diejenigen, welche unbeschadet des Glaubens und des Heiles zwar unbekannt bleiben, aber nicht geläugnet werden können (qui salva fide et salute possunt ignorari, sed non negari). Nicht-fundamentale Glaubensartikel sind diejenigen, welche unbeschadet des Glaubens und des Heiles sowohl unbekannt bleiben, wie geläugnet werden können (qui salva fide et salute possunt ignorari et negari). Dieses sind die Haupt- und Grundbestimmungen der Abhandlung (n. 55—65). Welche Glaubensartikel fallen aber unter die vorbezeichneten Kategorien? Die primären Glaubensartikel, welche schlechthin nothwendiger Weise behufs der Seligkeitserlangung geglaubt werden müssen, sind entweder solche, welche unmittelbar den auf das Heil des Einzelnen bezüglichen, rechtfertigenden Fiducialglauben bilden (constituentes), wie z. B. Gott will, daß durch seinen Sohn alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen und selig werden, daß durch den stellvertretenden activen und passiven Gehorsam, durch das Leiden und den Tod seines Sohnes als Messias alle Menschen erlöst werden (n. 57. 60. 312—329. 334—336), oder sie sind unmittelbare Voraussetzungen jenes Fiducialglaubens, welche ihn als solchen zwar nicht constituiren, aber in Bestand erhalten (articuli antecedentes, conservantes), wie z. B. die Existenz Gottes, die Einheit, Ewigkeit, Barmherzigkeit, Allwissenheit, Allmacht, Wahrhaftigkeit Gottes (n. 61—62. 269—270), die Dreipersönlichkeit und Wesenseinheit Gottes (n. 273. 342), die göttliche Weltschöpfung und Weltregierung (n. 284. 433), die Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit aller Menschen (n. 453—456), die gottmenschliche Persönlichkeit des Messias und dessen Auferstehung (n. 294—295. 436—439. 442), die Unsterblichkeit unserer Seele und die Auferstehung unseres Leibes (n. 341. 465). Secundäre Glaubensartikel sind alle diejenigen, welche salva fide et salute zwar nicht bei unentwickeltem, wohl aber bei entwickeltem Erkenntnißstande, also nur relativ-nothwendiger Weise zu glauben sind, niemals jedoch geläugnet werden dürfen. So mußten historische Heilsthatsachen vor deren Eintreten und deren Bewahrheitung nicht in heilsnothwendiger Weise geglaubt werden, wie z. B. die Thatsache, daß Jesus von Nazareth der zu erwartende oder gekommene Messias sei, mit all' den Einzelthatsachen, welche sie umschließt (n. 64. 290—293); ebenso wenig vor deren Eintreten und Bewahrheitung die Aechtheit und Göttlichkeit der heiligen Schriften, die Wirksamkeit des Gotteswortes und der christlichen Sacramente (n. 446—448. 460—463); ebenso wenig müssen selbst in christlicher Zeit gar manche Offenbarungswahrheiten von jeglichem, auch dem minder Gebildeten, unter der Bedingung des Heilsverlustes geglaubt werden, wie z. B. die Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Unveränderlichkeit Gottes (n. 58—59), die Geistigkeit oder Unkörperlichkeit, die Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit Gottes (n. 267—268), die communicatio naturarum et idiomatum Christi salvatoris (n. 296. 440). Nicht-fundamentale Glaubensartikel sind alle diejenigen, welche nicht einmal eine relative Nothwendigkeit für die Heilserreichung besitzen, indem sie nicht bloß wie die secundär-fundamentalen der Kenntniß Einzelner und Vieler entrückt bleiben können, sondern auch unbeschadet der Seligkeit und des zu ihr führenden Heilsglaubens geläugnet werden dürfen, und zwar selbst von Seiten derjenigen, welche auf hinreichende Weise bereits zur Kenntniß und Erkenntniß derselben als geoffen-

barter Wahrheiten gekommen sind. Dahin gehören z. B. der Fall und die ewige Verdammniß einiger Engel, die Bewährung der guten Engel, die ursprüngliche Integrität und Unsterblichkeit der Menschen vor dem Falle, die Ursünde Adams und die Erbsünde, die Unverzeihlichkeit der Sünden gegen den heiligen Geist, die Geburt Christi aus einer Jungfrau, das Lehren des zwölfjährigen Knaben Jesus im Tempel, das Begräbniß Jesu, die Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit der Kirche und deren Kennzeichen, der Antichrist, die Freiheit der Kirche in rituellen Dingen und vieles Andere (n. 65. 257. 441. 452—453). Zufolge dieser Aufstellungen ist Nicolaus Hunnius gegen eine Union der Reformirten mit den Lutheranern. Die Reformirten widersprächen mit ihrer absoluten Prädestinationslehre einem primären Fundamentalartikel des Glaubens; mit ihrer Läugnung der Ubiquität des verherrlichten Leibes Christi und einer nicht bloß symbolischen, sondern organischen Wirksamkeit der Sacramente widersprächen sie weiteren fundamentalen Artikeln des Glaubens, seien also als Häretiker zu betrachten, wie sie auch ihrerseits die Lutheraner der verschiedensten Häresien beschuldigten (n. 468—748). Nach Nicolaus Hunnius sind um so mehr noch die Socinianer, Arminianer und Katholiken als Häretiker zu betrachten; sie widersprächen allesammt ja schon dem im lutherischen Sinne von ihm aufgestellten primären Fundamentalartikel des Glaubens, dessen Festhaltung schlechterdings nothwendig sei zur Seligkeit. Die gleiche Anschauung vertrat Joh. Hülsemann, Professor der Theologie zu Wittenberg, in der Schrift Calvinismus irreconciliabilis, Wittemb. 1646, besonders Jos. Hall gegenüber, und legte derselben als Anhang eine Abhandlung bei De dogmatibus ad salutem scitu et creditu necessariis. An die Stelle der Zweitheilung von articuli fundamentales constituentes et antecedentes setzte er in dieser Abhandlung die Dreitheilung von articuli fundamentales constituentes, antecedentes et consequentes und bot nach Vorausschickung verschiedener grundlegender Axiome eine mehr durchsichtige und übersichtliche Darstellung derselben. Zwar hatte auch Hunnius schon manche Glaubensartikel als consequentes bezeichnet, sofern sie aus den primär-fundamentalen sich ihm folgerungsweise ergeben, z. B. n. 348. 384. 428—432; doch erst Hülsemann versuchte jene Dreitheilung systematisch durchzuführen. Als articuli consequentes gelten ihm die ewige Dauer Gottes, die wirksame Heiligkeit Gottes, kraft welcher die durch den Glauben Gerechtfertigten auch Heiligung empfangen, die wirksame Gerechtigkeit Gottes, kraft welcher die Ungläubigen der Strafe verfallen, die communicatio idiomatum, die kirchliche Herrschaft Christi, die Kirche als Verkündigerin des in der heiligen Schrift enthaltenen Wortes Gottes und die Sacramente (n. 61—72). Diese articuli consequentes sind im Grunde nichts Anderes, als die secundär-fundamentalen Artikel des Hunnius, die an die articuli constituentes et antecedentes als primär-fundamentale sich in peripherischer Weise anschließen. Diese der Lehre von den Fundamentalartikeln durch Hunnius und Hülsemann in specifisch-lutherischem Sinne gegebene Fassung und Gestaltung nahmen alle nachkommenden orthodox-lutherischen Theologen des 17.—18. Jahrhunderts auf und gaben derselben in ihren mannigfaltigen Kämpfen mit den neu hervortretenden, an Zahl immer wachsenden Unionsfreunden weitere Detaillirungen, mochten sie nun die eine oder die andere der vorgeführten Eintheilungen bevorzugen. So Abraham Calov in seinem Systema locorum theologicorum, Wittemb. 1655, I, c. 5, sect. 1, p. 774—792; J. A. Quenstedt in seiner sehr übersichtlich gehaltenen Darstellung De articulis fidei (systema theologicum p. I, c. 5, Lipsiae 1715, 350—356); B. D. Johann Meisner, der College Calovs und Quenstedts zu Wittenberg, in der dem Examen catechismi Palatini, 1669, als Anhang beigegebenen Abhandlung De articulis fidei und in dem gegen die unionistischen Bestrebungen Dury's gerichteten Irenicum Duraeanum, 1675; J. G. Baier im Compendium theologiae positivae, Lipsiae 1680; J. Fr. König in der Theologia positiva acroamatica, Rost. 1664; J. Fr. Budde (Buddeus) in den Instit. theol., Lipsiae 1723, I, c. 1; David Hollaz im Examen theologicum, Lipsiae 1750, prol. c. 2, q. 18—24 u. A. Theilten diese Theologen im Ganzen auch denselben Standpunkt, so wichen sie im Einzelnen doch vielfältig von einander ab, indem die einen manche geoffenbarten Glaubensartikel als primär-fundamentale ausgaben, während andere als secundär-fundamentale und andere endlich als nicht-fundamentale. Diese streng lutherischen Theologen betrachteten in der Regel alle Bestandtheile der heiligen Schrift ohne Ausnahme als inspirirte, ja sogar als wörtlich inspirirte Wahrheiten, also als eigentliche Offenbarungswahrheiten, dessen ungeachtet aber manche derselben, wie aus obiger Darstellung hervorgeht, als nicht-fundamentale. Es wäre sonach ein Irrthum, zu wähnen, die nicht-fundamentalen Artikel seien auf bloß theologische Folgerungen aus eigentlichen Offenbarungswahrheiten beschränkt geblieben mit völligem Ausschlusse dieser letzteren selber. (Vgl. hierzu Heinrich Schmid, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Frankfurt a. M. und Erlangen 1858, 4. Aufl., 60—65; Fr. H. R. Frank, Die Theologie der Concordienformel, Erlangen 1858, I, 40—42.)

Die Unterscheidung von fundamentalen und nicht-fundamentalen Glaubensartikeln, so wie sie durch die lutherische Orthodoxie getroffen wurde, sah sich einerseits stets von der Gefahr eines ungemessenen Rigorismus, andererseits von der Gefahr eines ungemessenen Laxismus und Indifferentismus bedroht. Der erstern Gefahr war sie insofern ausgesetzt, als von allen Menschen, welche des Heiles theilhaftig werden sollten,

also nicht bloß von den Christen, sondern auch von den Heiden und Juden, und nicht bloß von den Mündigen, sondern auch von den Unmündigen ein actuell bewußter Heilsglaube gefordert wurde, so daß die meisten derselben vom Heile ausgeschlossen wurden. Oder wie? verlangte die lutherische Orthodoxie des 17. und 18. Jahrhunderts nicht von jedem, der des Heiles sicher sein soll, einen actuellen Fiducialglauben an das allgemeine und jedem Einzelnen zuzuwendende Alleinverdienst Christi, so daß alle Katholiken wie alle Reformirten und um so mehr alle Arminianer und Socinianer vom Heile ausgeschlossen wurden, schon wegen ihrer Läugnung der articuli fundamentales constituentes? Andererseits drohte ein ebenso ungemessener Laxismus und ein Indifferentismus, indem die Einräumung gemacht wurde, daß manche Wahrheiten Offenbarungswahrheiten sein könnten, welche nicht bloß auf einer niedrigen Erkenntnißstufe unbewußt bleiben, sondern sogar auf einer höhern als solche bestens erkannt und doch unbeschadet des Heiles mit offener Stirne geläugnet werden dürften, wie z. B. die Geburt Christi aus einer Jungfrau, das Begräbniß Christi und viele andere in der Bibel enthaltenen geoffenbarten Thatsachen und Aussprüche. Die orthodox-lutherischen Theologen fühlten beides und suchten durch die verschiedensten Mittel sowohl dem Rigorismus wie Indifferentismus zu steuern. Verschiedene Mittel brachten manche derselben nicht etwa bloß in Anwendung, um den bereits mündig gewordenen Heiden und Juden, sondern selbst den Unmündigen trotz des von Allen geforderten actuellen Glaubens an die articuli fundamentales constituentes das Heil zu ermöglichen (s. d. Art. Taufe). Manche derselben machten das noch viel weiter reichende Zugeständniß, daß solche Fundamentalartikel, welche von bloß secundärer, peripherischer Natur seien, wie z. B. die communicatio idiomatum, die symbolgemäße Auslegung der auf die Eucharistie bezüglichen Einsetzungsworte u. s. w., salva fide et salute nicht bloß unbewußt bleiben, sondern von solchen, welche guten Gewissens und weniger scharfsichtigen und nicht hartnäckigen Sinnes sind, sogar irrthümlicher Weise geläugnet werden könnten: so z. B. schon Hülsemann (ebd. n. 15—16. 77), David Hollaz (Examen theol. 1313), J. Fr. Budde (Instit. theol. l. I, c. 1, § 33) u. A. Mit diesem Zugeständnisse war eingeräumt, daß bezüglich der mehr peripherischen, secundären Fundamentalartikel unter Umständen auch eine fides implicita zum Heile hinreiche, und zwar nicht bloß eine fides implicita im Sinne des unbewußten Glaubens ohne beigemischten Irrthum, sondern auch mit einem solchen; wozu aber dann die Polemik eines Quenstedt (Systema 355—356) u. A. gegen die von Seiten der katholischen Theologen rücksichtlich vieler Offenbarungswahrheiten als hinreichend erachtete fides implicita als eine fides carbonaria? Wie durch solche Mittel dem Rigorismus bezüglich der fundamentalen Glaubensartikel, so sollte durch andere dem Indifferentismus bezüglich der nicht-fundamentalen gewehrt werden. Ein Hauptmittel dieser Art bestand darin, den aus dogmatischen Gründen gestatteten Unglauben an gewisse Offenbarungswahrheiten aus moralischen Gründen wieder zu verbieten und zu verpönen. So sollen z. B. nach N. Hunnius die Artikel von Jesu Höllenfahrt, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters und dessen Wiederkommen zum Gerichte nicht bloß unbewußt bleiben, sondern des rechtfertigenden Glaubens unbeschadet auch geläugnet werden können, aber freilich nur mit größter Gottlosigkeit (integra fide, sed per summam impietatem, ibid. n. 442); ebenso soll der göttliche Ursprung und die Wirksamkeit des Schriftwortes und der Sacramente zwar nur sündhafter Weise, doch ohne Verlust des Heilsglaubens dogmatisch geläugnet werden können, wenn sie nur praktisch in Gebrauch kommen, zur Erzeugung und Erhaltung des Heilsglaubens (ibid. n. 449. 460—463); nach David Hollaz hat man im Bereiche der nicht-fundamentalen Glaubensartikel mit Vorsicht zu verfahren und nicht in vermessener Weise einen Irrthum zu umfassen, um nicht gegen die Gott schuldige Ehrfurcht sich zu versündigen (Examen theol. 53) u. s. w.

Die reformirte Theologie zeigte sich „gewöhnlich viel milder und freier" als die lutherische, wie Chr. G. Neudecker mit Recht sagt (Gesch. des evangel. Protestantismus, 1845, II, 714). Schon Calvin unterschied von heilsnothwendigen Artikeln des Glaubens, wie daß Ein Gott sei, daß Christus Gott und Gottes Sohn sei, daß wir nur kraft der Barmherzigkeit Gottes das Heil erlangen können, solche Artikel, welche zwischen verschiedenen Kirchen controvers sind, ohne die Einheit des Glaubens zu zerreißen (Instit. christ. l. 4, c. 1, n. 12). Eine feste Abgrenzung beider ist hiermit indessen noch keineswegs gegeben. Die reformirten Theologen von der Mitte des 16. Jahrhunderts an bezeichneten in der Regel das apostolische und das athanasianische Symbol als Inbegriff alles dessen, was nothwendig zu glauben sei, und tadelten alle diejenigen, welche einen außer deren Umkreis liegenden Widerspruch der Lehre nicht ertragen konnten, wie z. B. Wolfgang Musculus (Meußlin), Professor der Theologie in Bern (Loci commun. s. Theol., Basil. 1564, p. 309), Bened. Aretius (Marti), Professor in Marburg (Loci commun., 1567, p. 319), oder sie bezeichneten die den wahrhaft Gläubigen durch Christus erwirkte Verzeihung der Sünden als Fundament und Summe des Heiles, wie z. B. J. H. Alsted, Professor in Herborn (Theol. didactica, Hanov. 1627, p. 540). Vielfach traten sie sogar als Ireniker auf für unionistische Zwecke, wie schon früher gezeigt worden ist. Wiewohl sie auf der Synode zu Dordrecht 1618 in schroffster Weise die Union mit den Arminianern abwiesen, so waren sie theilweise doch für eine Union mit

den Lutheranern, wie z. B. die Synode zu Charenton 1631, welche diese letzteren zur Sacramentsgemeinschaft zuzulassen beschloß, weil sie in den Fundamentalartikeln mit den Reformirten übereinstimmten, oder waren wenigstens einer solchen Union im Allgemeinen mehr zugeneigt, als die lutherischen Theologen, wie die Geschichte der zu diesem Zwecke in Deutschland abgehaltenen Unionscolloquien sattsam beweist. Nahmen sie auch die von Seiten der lutherischen Theologen aufgestellten Unterscheidungen der fundamentalen Glaubensartikel erster und zweiter Ordnung von den nicht-fundamentalen im Princip an, so gaben sie ihnen doch vielfach eine mildere Anwendung. Sie machten nicht bloß die ziemlich regelmäßige Bemerkung, die specifisch-reformirten Lehren seien zwar secundäre Grundartikel des Heiles, allein nur eine hartnäckige, beharrliche Läugnung derselben mache des Heiles wirklich verlustig, sondern erinnerten auch theilweise daran, daß diese secundär-fundamentalen Glaubensartikel sich von den nicht-fundamentalen genauer nicht abgrenzen und in einer fixen Zahl gar nicht angeben ließen: so der Basler Theologe Joh. Wolleb (Theol. comp., Amstel. 1655, l. I, c. 27), der Leydener Theologe Friedrich Spanheim in der Abhandlung De fundamentalibus fidei articulis (Opera, Lugd. Bat. 1701—1703, t. III, 1290—1339, disp. VI—VIII), der Marburger Theologe Daniel Wyttenbach (Tentamen theol. dogm., Francof. 1747—1749, § 1332—1336). Theilweise erklärten sie auch, daß die Reformirten zwar nicht mit den Socinianern, Arminianern und Katholiken in geistiger Union ständen, wohl aber mit den Lutheranern, weil sie nur mit diesen in den Fundamentalartikeln des Glaubens übereinstimmten: so der Leydener Theologe Samuel Maresius (Desmarets) in der Schrift De syncretismo et reconciliatione partium in religione dissidentium, Genevae 1672, n. 27—86; der Züricher Theologe J. H. Heydegger (Dissertationes selectae, Tiguri 1680, diss. VII—VIII). (Vgl. hierzu: Alex. Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, Zürich 1844, II, 682, und J. H. Aug. Ebrard, Christliche Dogmatik, Königsberg 1851—1852, II, 443—444.)

Auch innerhalb der lutherischen Kirche wurde der strenge Confessionalismus von der Neige des 17. Jahrhunderts an mehr und mehr gebrochen. Er wurde gebrochen durch den stetigen Einfluß der mehr irenisch gestimmten reformirten Theologie, durch den zunehmenden Einfluß des von der Calixtinischen Schule ausgehenden Syncretismus, welchem auch in Süddeutschland die Tübinger Theologen Chr. M. Pfaff, vorzüglich in der Schrift De fidei articulis fundamentalibus, Tubing. 1718, und J. Chr. Klemm in der Schrift Die nöthige Glaubenseinigkeit der protestantischen Kirche, 1719, ein ausgedehnteres Terrain verschafften. Er wurde ferner gebrochen durch den Pietismus Speners (gest. 1705) und Francke's (gest. 1724), durch den Mysticismus J. Böhme's und seiner Schule, durch die in weitere und weitere Kreise getragenen Grundsätze eines Spinoza, welcher nur die den Gehorsam gegen Gott schlechthin bedingenden Dogmen als fundamental erklärte (Tractatus theologicus c. 13—14), und in weit ausgedehnterem Maße noch durch die Einflüsse des englischen und französischen Freidenkerthums, dem der philosophische und theologische Rationalismus der Aufklärung als Nachklang folgte. Statt der Formel: die lutherische Kirche ist alleinseligmachend, drang allmälig die andere Formel ein: sie ist bloß seligmachend gleich anderen confessionellen Kirchen, alleinseligmachend ist nur die christliche Kirche im Allgemeinen, wofür es bald hieß: die reine Lehre Jesu, die Vernunftreligion, ja die bloß sittliche Rechtschaffenheit ohne alle Religion. Einer solchen Aufklärung hat namentlich J. Sal. Semler in Halle die Bahn brechen helfen. In dem „Versuche einer freiern theologischen Lehrart", Halle 1777, spricht er sich § 62, S. 196—206 folgendermaßen aus: Nur diejenigen Glaubensartikel sind Grundartikel, welche von allen Christen bejaht und bei der Taufe ausdrücklich bekannt werden, insbesondere die Erkenntniß Gottes, welcher aller Menschen Vater ist, die gewisse Ueberzeugung, daß Jesus die beste und fruchtbarste Erkenntniß Gottes und dessen rechte, thätige Anbetung in göttlicher Auctorität gelehrt habe, sowie daß Gott durch seinen heiligen Geist nach Jesu Tod diese Erkenntniß weiter mitgetheilt habe; „wer also den großen Lehren Christi Matth. 5 folgt und das Beispiel Christi selbst genehm hält, ist ein Christ". Etwas Anderes als diese Grundartikel des Heils sind die kirchlichen Grundartikel, wodurch die einzelnen Kirchengesellschaften sich von einander unterscheiden. Sie sind keine Grundartikel des Heils, so daß man sagen könnte: es kann nur ein Lutheraner, kein Reformirter, kein Papist, kein Socinianer selig werden. Aehnlich lehrten Spalding, Teller, Steinbart, Basedow, Reimarus u. A. Besonders durch Kants mächtigen Einfluß wurde in noch erweitertem Maße die Anschauung herrschend, daß nur die moralische Gesinnung von wesentlichem Belange sei. Die Vernunftreligion, bestehend aus den drei Postulaten der Freiheit, Unsterblichkeit und eines persönlichen Gottes, ist nur von Belang als deren Förderungsmittel, und der biblische und kirchliche Religionsglaube nur insoweit, als er nach Zeit und Umständen wieder ein Förderungsmittel der reinen Vernunftreligion bildet. Wenngleich nicht einer so einseitig moralischen Richtung, huldigten doch einer sehr freien Richtung von verschiedenen Standpunkten aus in dieser Hinsicht Herder, Jacobi, Fries, de Wette, Röhr; ferner J. A. L. Wegscheider, welcher die Lehren von der Schrift als Quelle der christlichen Religion, von Gott, von Jesus, dem Heiland der Menschen, und von der Unsterblichkeit und Vergeltung als fundamental-christliche betrachtete (Institutiones theol., Halae 1818, ed. 6., 1829, § 23); A. G. Bret-

schneider, welcher sagt: „Am besten wird man immer thun, wenn man sich an den ganz einfachen Ausspruch Jesu Joh. 17, 3 hält und übrigens es jedem selbst überläßt, welche Lehren er für die wichtigsten, unentbehrlichsten und beseligendsten halten will" (Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Leipzig 1838, I, § 10). Gleich Semler unterscheiden auch Wegscheider und Bretschneider von den absoluten Fundamentalartikeln, d. h. denen des Heiles, die relativen, d. h. die kirchlichen, welche die einzelnen christlichen Kirchen von einander trennten, für das Interesse des Heils jedoch ohne alle Bedeutung seien. Zur Lehre von den Fundamentalartikeln in der Aufklärungszeit vgl. insbesondere Bretschneider, Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, Leipzig, 3. Aufl. 1825, § 25, S. 112—117, mit Literaturangaben; David Fr. Strauß, Christliche Glaubenslehre, Tüb. 1840, I, 290—297; H. Denzinger, Vier Bücher über die religiöse Erkenntniß, Würzburg 1856—1857, II, 278—284.

Durch diesen von der sogenannten Aufklärung vollzogenen Nivellirungsprozeß war die trennende Scheidewand, welche die protestantische und namentlich die lutherische Orthodoxie gezogen hatte, gefallen und eine weithingehende innere Union bereits gegeben; was Wunder, wenn bei günstiger Veranlassung durch den Staat auch eine äußere Union wenigstens zwischen den beiden protestantischen Hauptkirchen in's Werk gesetzt und theilweise sogar mit gewaltsamen Mitteln in Bestand erhalten wurde? Eine solche Veranlassung bot die dritte Säcularfeier der Reformation im J. 1817. Doch nur in einigen deutschen Ländern — in Preußen, Nassau, der bayrischen Pfalz, Baden, Rheinhessen — wurden solche Unionen in's Werk gesetzt, nicht in den übrigen deutschen und nicht in den außerdeutschen Ländern. Sie haben indessen nur äußerlich die Gegensätze überbrückt, nicht innerlich, nur juristisch, nicht dogmatisch; in letzterer Beziehung wurden sie vielmehr die Quelle noch größerer Disunionen, indem von nun an den lutherischen und reformirten Confessionstheologen noch Unionstheologen aller möglichen Schattirungen gegenübertraten, ja selbst die lutherischen Confessionstheologen wieder in die zwei Hauptrichtungen der Alt- und Neulutheraner auseinandertraten. (Vgl. hierüber E. Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung, Freiburg 1858, I; K. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 4. Aufl. 1869; M. A. Landerer, Neueste Dogmengeschichte, Heilbronn 1881, S. 201 bis 267.) Alle Unionstheologen, sowohl die positivgläubigen wie die rationalistischen, waren für den Consensus der lutherischen und reformirten Kirche in fundamento fidei gemäß dem Satze Fr. Spanheims: absque consensu in fundamento fidei pacis fundamentum omne fluxum (De artic. fund., Opera III, 1297). So das geistige Haupt der Unionstheologen Fr. Schleiermacher, welchem als das Wesen des Christenthums oder als das Fundamentale der christlichen Einzelkirchen lediglich der Glaube an Jesum den Erlöser und dessen Bekenntniß gilt (Der christliche Glaube § 11. 14. 150—152); ähnlich Chr. Twesten (Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 1837—1838, I, 33—34, II, S. XVII); A. Tholuck in der Abhandlung: Die lutherische Lehre von den Fundamentalartikeln (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1851, II, 103), und um so mehr die Unionstheologen von mehr rationalistischer Färbung, wie K. Hase, D. Schenkel u. s. w. Die Gegner der Union sind zum Theil schon deßhalb deren Gegner, weil das Bekenntniß des Sohnes Gottes, obgleich es die fundamentale Einheit der getrennten Kirchen ist und bleibt, zu einer Einigung derselben nicht hinreicht, wie Fr. Delitzsch sagt (System der christlichen Apologetik, 1869, S. 464); sie sind es um so mehr, wenn sie auch einen dissensus in fundamento fidei zwischen der lutherischen und reformirten Kirche statuiren, wie z. B. A. G. Rudelbach, Fr. Ad. Philippi, Fr. H. R. Frank. Der erstgenannte verbreitete sich über den „Begriff des Fundamentellen" in der Schrift über „Reformation, Lutherthum, Union", Leipzig 1839, S. 540—608. Nach ihm ist „fundamental nicht bloß die Grundlage des Glaubens selbst, sondern auch das Gebäude, das auf diesem Fundamente sich erhebt, nicht bloß das Stützende und Tragende, sondern auch was dieses zu einem lebendigen Ganzen verbindet, nicht bloß das den Glauben Bewahrende, sondern auch das den Unglauben Abwehrende. Alles aber, was vom Gebäude des Glaubens umschlossen wird, d. h. was im kirchlich-dogmatischen Sinne fundamental ist, kann unter Umständen auch fundamental werden für die Heilserlangung, so daß wir die absolute Grenze, wo jedes Dogmatische zugleich ein über das ewige Heil entscheidendes Moment wird, nicht aufweisen können, weil oft in der scheinbar geringsten Abweichung ein kräftiger Samen des Irrthums als Princip liegt" (ebendas. S. 605—607). Auf gleichem Standpunkte steht Fr. Ad. Philippi in seiner Erörterung der Fundamentalartikel (Kirchliche Glaubenslehre, 1854 ff., I, 73—85). Er dehnt gleich Rudelbach die Glaubenspflicht auf alle Offenbarungswahrheiten aus, wo und soweit sie erkannt sind, ja er dehnt sie nicht bloß aus moralischen Gründen auf dieselben aus, sondern selbst unter der Bedingung des Heils; denn „der constatirten Gottesoffenbarung nicht glauben oder nur in dem Maße glauben wollen, als ihre größere oder geringere Bedeutung für das innere Leben erkannt ist, hieße ja von vornherein Gott den Gehorsam aufkündigen, und damit wäre eben schon von vornherein Glauben und Heil verloren" (ebend. S. 78). Das „kirchlich-nothwendige Fundamentelle" spielt insoweit, als es zur Kenntniß und Erkenntniß kommt, immer in's „heilsnothwendig Fundamentelle" über; denn „wenn auch nicht die naive Unkenntniß der Entwicklung, so kann doch die bewußte und beharrliche Läugnung derselben dem Heile schädlich sein" (ebd. S. 84).

Rudelbach und deßgleichen Philippi wollten die altlutherische Unterscheidung von heilsnothwendigen, fundamentalen Offenbarungswahrheiten der centralen und peripherischen Art (art. fund. primarii et secundarii) und von nicht-fundamentalen Offenbarungswahrheiten zwar im Principe noch aufrecht erhalten, lösten sie indessen thatsächlich auf, indem sie alle biblisch-kirchlichen Offenbarungswahrheiten ohne Ausnahme in den Rang fundamentaler Heilswahrheiten erhoben. Nicht bloß thatsächlich, sondern im Principe hat der Erlanger Theologe Fr. H. R. Frank jene Unterscheidung preisgegeben. Nach ihm leidet die bisherige Gestaltung der Lehre von den Fundamentalartikeln seit „Nicolaus Hunnius bis Philippi insbesondere daran, daß man meist nach lediglich objectivem Maßstabe die Frage nach dem heilsnothwendigen Wissen zu entscheiden suchte". Die Geschichte beweise, daß man einen objectiven Unterschied zwischen fundamentalen und nicht-fundamentalen Offenbarungswahrheiten mit fester Grenze nicht anzugeben gewußt; „absolut fundamental ist nur Eines: der Glaube an den Herrn Jesus Christus, von da an beginnt die Relativität", so daß jedwedes Stück der Offenbarung mehr oder minder mit jenem Mittelpunkte des Glaubens zusammenhängt. Was die Kirche als geoffenbarte Wahrheit erkannt und im Laufe der Zeiten fixirt habe, das habe sie für das Heil als fundamental betrachten müssen, und was der Einzelne je nach dem geringern oder größern Maße seiner Bildung als geoffenbarte Wahrheit erkannt habe, sei es unter dem Maße dessen, was die Kirche bekennt oder darüber hinaus, habe er auch als fundamental betrachten müssen (Theologie der Concordienformel, 1858, I, 17—20). Hiermit ist die protestantische Lehre von den Fundamentalartikeln im Principe preisgegeben und die katholische Lehre adoptirt, daß alle Offenbarungswahrheiten von fundamentaler Bedeutung für das Heil oder heilsbegründend seien, nur die einen in einer für die Erkenntniß schlechthin nothwendigen Weise, die anderen in einer für die Erkenntniß relativ nothwendigen Weise. Eine ganz andere Frage ist aber die, welche Einzelpunkte Offenbarungswahrheiten seien, und was deren Quelle und Norm sei. Hier bleibt immerhin noch der große Gegensatz von Protestantismus und Katholicismus bestehen.

Auch den zur Herstellung einer Union der altkatholischen, anglicanischen und griechisch-russischen Kirchengemeinschaften 1874 und 1875 zu Bonn abgehaltenen Conferenzen lag eine Unterscheidung von fundamentalen und nicht-fundamentalen Glaubensartikeln als Grundgedanke unter. Das „Comité zur Beförderung kirchlicher Unionsbestrebungen" erklärte 1874 als „Ziel, welches zunächst erstrebt und mittels der Conferenz gefördert werden soll, nicht eine absorptive Union oder völlige Verschmelzung der verschiedenen Kirchenkörper, sondern die Herstellung einer kirchlichen Gemeinschaft auf Grund der unitas in necessariis mit Schonung und Beibehaltung der nicht zur Substanz des altkirchlichen Bekenntnisses gehörigen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Kirchen". In gleichem Sinne bezeichnet die Einladung zur zweiten Unionsconferenz 1875 als deren Ziel „die Herstellung einer Intercommunion und kirchlichen Conföderation, d. h. einer wechselseitigen Anerkennung, welche, ohne bis zu einer Verschmelzung zu gehen und ohne Beeinträchtigung nationalkirchlicher und überhaupt überlieferter Eigenthümlichkeiten, in Lehre, Verfassung und Ritus den Mitgliedern der anderen Genossenschaften ebenso wie den eigenen die Theilnahme an Gottesdienst und Sacramenten gewährt". (Vgl. die in Bonn erschienenen Berichte über die Unionsconferenzen von 1874 und 1875.)

2. Katholischerseits ist die Bezeichnung Fundamentalartikel des Glaubens nie üblich geworden. Warum? Allerdings werden daselbst solche anerkannt in dem Sinne, als manche Glaubensartikel in systematischer Hinsicht von mehr centraler, grundhafter Bedeutung sind, während andere von mehr peripherischer (vgl. 1 Cor. 3, 2; 3, 9—15. Hebr. 5, 12; 6, 1—2. 1 Petri 2, 2); ferner in dem Sinne, als mitunter auch die wesentlichen Unterscheidungslehren der christlichen Confessionen oder der christlichen und außerchristlichen Religionen als fundamentale Lehren bezeichnet werden im Unterschiede von den außerwesentlichen. Die Bezeichnung „Fundamentalartikel des Glaubens" wurde protestantischerseits aber beinahe durchgängig in soteriologischem Sinne aufgefaßt und angewendet; in diesem Sinne wurden und werden sie katholischerseits verworfen, und in Folge dessen ist auch jene Bezeichnung daselbst nie üblich geworden. Die protestantische Lehre unterschied immer solche Offenbarungswahrheiten, deren Glaube wesentlich ist für das Heil, und Offenbarungswahrheiten, deren Glaube außerwesentlich für dasselbe ist, ja in dem Sinne sogar indifferent, als auch die wissentliche und sogar die hartnäckige und beharrliche Verweigerung des Glaubens an diese Offenbarungswahrheiten das Wesen des Heils ganz und gar nicht alterirt. Als nicht-fundamentale Artikel faßte und faßt sie nicht etwa bloß solche Thatsachen und Lehren, die außer dem Umkreise der Offenbarungslehre liegen, sondern vorzüglich auch solche, welche dieser selbst als Bestandtheile angehören und als ihr angehörig betrachtet werden, wie aus der gegebenen Darlegung erhellt. Anders die katholische Lehre. Ihr sind alle geoffenbarten Wahrheiten heilsbegründend, also fundamental für den Heilszweck, sei es in mehr centraler oder mehr peripherischer Weise. Alle fallen ihr sofort unter die Pflicht des dem Heilsinteresse dienenden Glaubens, sowohl objectiv wie auch subjectiv, je nach dem Maße, als sie für den Einzelnen erkennbar oder von ihm bereits erkannt sind. Es wird insofern ein Unterschied gemacht zwischen solchen heilsbegründenden Offenbarungswahrheiten, welche für die subjective Erkenntniß des Mündigen von absoluter Nothwendigkeit

sind, also unter der Bedingung des Heilsverlustes (necessitate medii) ausdrücklich (explicite) von ihm zu glauben sind, wie z. B. Gottes gegenwärtige Vorsehung und zukünftige Vergeltung (Hebr. 11, 6 mit Anspielung auf Gen. 15, 1), oder nach der Meinung vieler Theologen auch die Dreipersönlichkeit und Menschwerdung Gottes, und zwischen heilsbegründenden Offenbarungswahrheiten, welche für die subjective Erkenntniß des Mündigen von bloß relativer Nothwendigkeit sind, also zwar kraft Pflichtgebotes (necessitate praecepti) geglaubt werden sollen, doch unter gewissen Umständen, insbesondere im Falle unverschuldeter Unwissenheit und unverschuldeten Irrthums, ohne Gefährdung des Heils auch bloß einschließlicher Weise (implicite) geglaubt werden können (vgl. d. Art. Glaubenspflicht). Wer nach katholischer Lehre zum Heile gelangen will, muß ausdrücklicher oder wenigstens einschließlicher Weise die ganze Offenbarungswahrheit, wie sie in der heiligen Schrift und Ueberlieferung enthalten und von der lebenden Kirche zu glauben vorgestellt wird, und folglich auch alle deren Artikel ohne die geringste Ausnahme glauben und muß ausdrücklicher oder wenigstens einschließlicher Weise insbesondere dieses glauben, daß Christus allein unser Heil ist und durch die katholische Kirche als seinen mystischen Leib uns dieses Heil vermittelt (vgl. Syllabus th. 15—18). Die katholische Kirche kann sonach nur in geistiger Union mit solchen stehen, welche ausdrücklicher oder wenigstens einschließlicher Weise, d. h. ihrer Gesinnung, ihrem Willen nach alles das glauben, was durch die Kirche als Offenbarungswahrheit vorgestellt wird, und kann mit anderen christlichen Gemeinschaften nur in äußere Union treten, wenn sie alles dieses in durchgreifender, ausnahmsloser Weise bekennen, ohne daß die Anerkenntniß bloß einiger Glaubensartikel (der sogen. fundamentalen) zum Abschlusse einer solchen äußern Union hinreichend wäre. Noch mehr als dieses: selbst solche Wahrheiten, welche zwar unmittelbar als solche keine Offenbarungswahrheiten und folglich nicht Objecte eines übernatürlich-göttlichen Glaubens sind, jedoch in engster Verbindung mit ihnen stehen (proxima fidei), haben nach katholischer Lehre eine nothwendige Beziehung zum Heile; ja sogar die freien theologischen Meinungen können nicht als indifferent für das Heil bezeichnet werden, weil sie mit den Offenbarungswahrheiten, obgleich in entfernterer, so doch immerhin in irgend einer — entweder positiven oder negativen — Beziehung stehen (s. d. Art. Adiaphora).

3. Wenden wir uns schließlich zu einer kurzen Kritik der protestantischen Lehre von den Fundamentalartikeln, so müssen wir sagen: schon ihre Geschichte ist ihr — Gericht. Wie immer die Grenze der in Bezug auf das Heil fundamentalen und nicht-fundamentalen Glaubensartikel die letzten dritthalbhundert Jahre hindurch gezogen werden mochte, erwies sie sich als eine willkürlich gezogene, in stetigem Flusse begriffene. Die Offenbarung und die ganze Offenbarung ist Heilsoffenbarung. Nur die actuelle Erkenntniß derselben kann Eingrenzungen erfahren je nach dem Maße des mehr oder minder entwickelten Bewußtseins der Einzelnen; es können auch bezüglich der Leistungskraft und der Leistungspflicht derselben verschiedene Meinungen bestehen: die Heilsmäßigkeit der Offenbarung selber kann berechtigter Weise keine Eingrenzung erfahren, weder eine kleinere noch eine größere. Jene protestantische Lehre steht nicht im Einklang mit der heiligen Schrift. Diese fordert Glauben an die Offenbarung ohne alle Einschränkung (Matth. 28, 20. Röm. 16, 17); was Gott durch seinen Sohn an Wundern gethan und geoffenbart hat, das hat er gethan und geoffenbart zu dem Zwecke, daß es geglaubt werde (Joh. 3, 36; 20, 31), nicht zu dem Zwecke, daß es nur einem Theile nach schlechthin geglaubt, dem andern Theile nach dagegen geglaubt oder nicht geglaubt, für indifferent erachtet oder gar verachtet werde. Jene Lehre kann auch die geschichtliche Tradition für sich nicht anrufen, was hier nicht auszuführen ist, und widerspricht ferner entschiedenen Forderungen der Vernunft. Ist irgendwo die Erkenntniß eingetreten, daß ein Artikel geoffenbart ist, dann muß die Vernunft Glauben verlangen auf das Motiv der göttlichen Auctorität hin und kann es nicht dem Belieben des Einzelnen anheimstellen, trotz dieser Erkenntniß demselben den Glauben zu versagen und dennoch den nöthigen Heilsglauben auf das nämliche Motiv hin bewahren zu wollen. Nur die Wahrheit kann endlich beseligen und muß es sogar ihrer Natur nach und soweit sie erkannt ist; also müssen alle Wahrheiten, welche wirklich von Gott geoffenbart sind, beseligen ohne Ausnahme; es kann keine geoffenbarten Wahrheiten geben, welche nicht wesentlich heilskräftig, oder welche gar indifferent für das Heil wären. In Folge dessen kann auch nur der wahre Christus und die wahre Kirche als dessen mystischer Leib, dem wir als Glieder und als lebendige Glieder angehören sollen, Heil gewähren. Wer im Irrthum ist, kann nicht durch ihn selig werden, sondern nur trotz desselben, wenn er bona fide ist und dem Willen nach die Wahrheit erfaßt. (Vgl. August. Epist. 43; Decretum Gratiani c. 29, c. XXIV, q. 3; Cat. Rom. p. I, c. 10, n. 1; Pii IX. Allocutio, 9. Dec. 1854.) Bezüglich der protestantischen Lehre von den Fundamentalartikeln überhaupt können folgende katholische Auctoren verglichen werden: Adrianus et Petrus Walenburch, Controversiae fidei, Col. Agripp. 1669, tract. III de articulis fidei necessariis, t. I, p. 22—33; Antoine S. J., Theol. univ. tr. de fide div. s. I, art. 7, ed. Venet. 1743, p. 25; J. Monschein S. J., Theol. dogm. specul., Aug. Vind. 1762—1763, t. IV de virt. theol. p. 178—181; Kilber S. J., Theol. Wirceb., De virt. theol. disp. II, c. 2, art. 4; Eng. Klypfel, Instit. dogm. § 101—102; F. A. Staudenmaier, Christliche Dogmatik, Freiburg 1844—1848, I, 133—134; H. Denzinger, Vier Bücher über religiöse Erkenntniß,

Würzburg 1856—1857, II, 288—290; Fr. Hettinger, Fundamentaltheologie, Freiburg 1879, II, 94—97. [Aloys Schmid.]

Furcht ist I. als timor die Unruhe des Geistes wegen eines zukünftigen Uebels (trepidatio mentis instantis vel futuri mali causa). Ihr Gegenstand ist das malum futurum, propinquum, difficile (arduum), cui resisti non potest (S. Thom. Aqu. 2, 1, q. 41, a. 2 c; q. 43, a. 1 c): ein zukünftiges Uebel, denn die Unruhe über ein gegenwärtiges Uebel ist Trauer (tristitia); ein nicht allzu entferntes Uebel, denn dasjenige, was allzuferne liegt, pflegt nicht gefürchtet zu werden; ein schwer abwendbares Uebel, denn die Furcht bezieht sich nicht auf jedes Uebel, sondern nur auf das Uebel, das mit einer gewissen Schwierigkeit verbunden ist, so daß man ihm kaum ausweichen kann (2, 1, q. 41, a. 2 ad 3). So findet die Furcht ihren Gegensatz in der Hoffnung, deren Object das bonum futurum arduum possibile adipisci ist (ib. c.). Die Furcht kann aufgefaßt werden als Act des niedern Begehrungsvermögens (passio), oder als Thätigkeit des höhern Begehrungsvermögens (affectio animi), und hier speciell als Motiv des sittlichen Handelns und Gabe des heiligen Geistes (donum timoris). In letzterm Sinne ist hier von Furcht die Rede, insofern nämlich die Furcht Gottes Motiv des sittlich guten, übernatürlichen Handelns sein kann und als eine der sieben Gaben des heiligen Geistes bezeichnet wird.

Es fragt sich zunächst, inwieweit Gott überhaupt Gegenstand der Furcht sein kann. Die Furcht kann ein doppeltes Object haben, das Uebel selbst, welches der Mensch fürchtet, und dasjenige, von wo das Uebel kommt (2, 2, q. 19, a. 1 c). In ersterer Weise kann Gott nicht gefürchtet werden, denn er ist die Güte selbst, wohl aber in der zweiten Weise; denn es kann uns von Gott ein Uebel zukommen, das malum poenae, das zwar wegen seiner Hinordnung auf das letzte Ziel ein bonum simpliciter ist, aber uns doch eines Gutes beraubt. Ferner kann uns in Beziehung auf Gott ein Uebel zustoßen, das malum culpae, wodurch wir von Gott getrennt werden, und auch insoweit kann und soll Gott Gegenstand unserer Furcht sein. Darum unterscheidet man folgende Arten von Furcht: 1. Timor castus s. filialis, die keusche oder kindliche Furcht, womit der Mensch besorgt, Gott zu beleidigen oder von ihm getrennt zu werden, oder sich scheut, sich Gott gleichzustellen, indem er im Glauben Gott als das höchste und unendliche Gut kennen lernt und verehrt, von dem getrennt zu werden das größte Uebel, dem sich gleichzustellen eine Sünde ist (2, 2, q. 7, a. 1 c). Si ergo aliquis convertatur ad Deum et ei inhaereat . . . propter timorem culpae, erit timor filialis, nam filiorum est timere offensam patris (2, 2, q. 19, a. 2 c). Sie heißt keusche Furcht mit Beziehung auf 2 Cor. 11, 2: „Ich habe euch verlobt einem Manne, euch als keusche Jungfrau Christus darzustellen." Diese Furcht ist innigst verbunden mit der theologischen Tugend der Liebe, welche, wie sie sich über die göttlichen Güter und Vollkommenheiten freut (gaudium) und sie wünscht (desiderium), so sich über die eigenen und fremden Beleidigungen Gottes, als malum Dei aufgefaßt, betrübt (tristitia) und sich vor ihnen scheut (timor filialis [2, 2, q. 22, a. 2 c]).

2. Timor servilis, die knechtliche Furcht, d. i. die Furcht vor der von Gott zu verhängenden ewigen oder zeitlichen Strafe. Diese Furcht ist entweder a. simpliciter servilis, durch welche der Mensch sich zu Gott wendet und ihm anhängt oder vor der Sünde sich hütet aus Furcht vor der Strafe (si ergo aliquis convertatur ad Deum et ei inhaereat propter timorem poenae, erit timor servilis [2, 2, q. 19, a. 2 c]). Diese Furcht schließt jede actuelle und virtuelle Anhänglichkeit an die Sünde aus, und so ist sie ein sittlich gutes und, wenn aus dem Glauben durch die Gnade hervorgehend, ein übernatürlich gutes Motiv des Handelns, wofern nur das Motiv der Liebe nicht positiv ausgeschlossen wird. Sie erschüttert den Sünder und disponirt ihn zur Rechtfertigung und zur vollkommenen Liebe. In diesem Sinne heißt es Eccli. 1, 16. 27. 28: „Die Furcht des Herrn treibt die Sünde aus; wer ohne Furcht ist, kann nicht gerechtfertigt werden; die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit." S. August. tr. 9 in ep. Joan. n. 4: „Opus est, ut intret timor primo, per quem veniat charitas. Timor medicamentum, charitas sanitas." S. Bern. serm. 2 in Dom. 1 p. Oct. Epiph., n. 8: „Ut ad charitatem perveniant, initiandi sunt a timore." Sie unterstützt auch den Gerechten im Kampfe gegen die Versuchungen und in Bewahrung der Liebe. Eccli. 2, 1: „Sohn, wenn du dich anschickst zum Dienste Gottes, so stehe fest in der Furcht und bereite deine Seele vor auf Versuchung." Spr. 14, 26. 27: „In der Furcht des Herrn beruht die Zuversicht der Stärke; die Furcht des Herrn ist der Quell des Lebens, damit man ausweiche dem Falle des Todes." Darum verwendet auch die hl. Schrift die Furcht in zahlreichen Stellen als Motiv des sittlichen Handelns (Matth. 5, 25; 10, 28; 25, 41 ff. Luc. 12, 5. Gal. 6, 8. Phil. 2, 12). Der Grund für den sittlichen Werth der Furcht liegt darin, daß in der Furcht, mit welcher der Mensch die Strafe fürchtet, das Gut, welchem die Strafe entgegensteht, als letztes Ziel geliebt wird. In diesem Sinne entspricht die Furcht dem amor concupiscentiae, der begehrlichen Liebe der Hoffnung, deren begleitender Act die Furcht ist, ohne daß sie jedoch der Gewißheit der Hoffnung Eintrag thut, da der Grund zur Furcht nicht auf Seite Gottes, sondern auf Seite des Menschen liegt, oder nach dem hl. Thomas (2, 2, q. 19, a. 1, ad 2 et 3), insoferne die Furcht aus der Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit, die Hoffnung aus der Betrachtung der göttlichen Barmherzigkeit sich ergibt. Darum sind von Cle-

mens XI. die Sätze Quesnels verworfen, welche die Furcht vor Strafe als sittliches Motiv ausschließen. Pr. 60: „Si solus supplicii timor animat poenitentiam, quo haec magis est violenta, eo magis ducit ad desperationem.“ Pr. 61: „Timor nonnisi manum cohibet, cor autem tamdiu peccato adducitur, quamdiu ab amore justitiae non ducitur“ (cf. pr. 62 ad 67; Denzinger, Enchir. n. 1275—1282). Cf. Alex. VIII. pr. 14: „Timor gehennae non est supernaturalis“ (cf. pr. 15; Denzinger, Enchir. n. 1171—1172). Cf. Pius VI., „Auctorem fidei“, Proposit. Pistor. pr. 25 (Denzinger, Enchir. n. 1388). Das Concilium Tridentinum hat in seiner Sess. XIV, c. 4, can. 5 gegen Luther erklärt, daß die Furcht als Motiv der unvollkommenen Reue (attritio) zur Rechtfertigung im Bußsacramente genügt. Die knechtliche Furcht ist zwar von der kindlichen Furcht specifisch verschieden wegen der verschiedenen Objecte (malum poenae und malum culpae). Sie kann aber ebenso wie die begehrliche Liebe zugleich mit der Charitas im Menschen bestehen (2, 2, q. 19, a. 4 c. a. 6). Während aber die kindliche Furcht mit Zunahme der Liebe wächst — denn je mehr man jemand liebt, desto mehr fürchtet man, ihn zu beleidigen —, wird die knechtliche Furcht durch die Liebe gemindert; denn man achtet weniger auf das eigene Gut, dem die Strafe entgegensteht, und je inniger man mit Gott vereinigt ist, desto größer das Vertrauen auf den Lohn, desto geringer also die Furcht. Nur die Vollendung der Liebe (perfectio charitatis), wie sie in Christus und in den Seligen habituell ist, in einzelnen Acten auch auf Erden geübt werden kann, schließt die knechtliche Furcht aus. 1 Joh. 4, 18: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht; denn die Furcht hat Strafe; wer aber fürchtet, ist nicht vollkommen in der Liebe“ (2, 2, q. 19, a. 8 ad 2; 3, q. 7, a. 6; vgl. Franz v. Sales, Theotimus B. 11, Kap. 16 bis 18). Dagegen ist b. sündhaft und fehlerhaft der timor serviliter servilis, welcher nur die Strafe fürchtet, nicht aber die Anhänglichkeit an die Sünde ausschließt, so daß der Mensch actuell oder virtuell den Willen hat, zu sündigen, von der Ausführung des sündhaften Willens nur durch die Strafe abgeschreckt wird. Da diese Furcht nur das äußere Werk, nicht den Willen zurückhält, so ist sie schwer sündhaft.

3. Der hl. Thomas unterscheidet noch **timor initialis**, der von timor filialis und von der Charitas wesentlich nicht verschieden ist, sondern sich zu ihr verhält, wie das Unvollkommene und Vollkommene in der nämlichen Species, jene Furcht, vermöge deren man Gott wegen der Strafe und Schuld zugleich fürchtet. „Si autem propter utrumque (sc. propter timorem poenae et culpae aliquis convertatur ad Deum), est timor initialis, qui est medius inter utrumque timorem“ (servilem et filialem [2, 2, q. 19, a. 2c]).

4. Das **donum timoris** als eine der sieben Gaben des heiligen Geistes ist ein der Seele eingegossener Habitus, vermöge dessen die Seele befähigt wird, unter Anregung der göttlichen Gnade Gott Acte der Ehrfurcht zu erweisen, insbesondere soweit hierdurch das Begehrungsvermögen geregelt wird gegen die unordentliche Begierde nach dem Angenehmen (delectabilia). Es befähigt also den Menschen zu den Acten der kindlichen Furcht, während die Acte der knechtlichen Furcht zwar auch vom heiligen Geiste angeregt werden, aber noch keineswegs die Gabe der Furcht voraussetzen (2, 2, q. 19, a. 9). Von den theologischen Tugenden unterscheidet sich die Gabe der Furcht dadurch, daß sie nicht sowohl eine Vereinigung mit Gott, als eine Trennung von gewissen Dingen herbeiführt, welche die Einigung mit Gott hindern, und das eben wegen der Ehrfurcht vor der göttlichen Erhabenheit. Darum ist sie nicht der Name für eine theologische Tugend, sondern für eine Gabe, die in ausgezeichneterer Weise als die moralische Tugend vom Bösen zurückhält (2, 1, q. 68, a. 4 ad 4 et 5). Die Furcht nimmt unter den Gaben des heiligen Geistes die erste oder unterste Stelle ein (primordium perfectionis donorum); denn nach dem ordo generationis geschieht es früher, daß jemand vom Bösen abweicht, was durch die Furcht erreicht wird, als daß er das Gute thut, wozu die übrigen Gaben befähigen. Auch in diesem Sinne heißt die Furcht „Anfang der Weisheit“ (2, 1, q. 68, a. 7 ad 1; 2, 2, q. 19, a. 9). Die Gabe der Furcht wird unter den theologischen Tugenden mit der Hoffnung, unter den moralischen Tugenden vorzüglich mit der Mäßigung (temperantia) in Verbindung gebracht. Denn wie es zur Aufgabe der Mäßigung gehört, die ungeordnete Lust zu beherrschen propter bonum rationis, so gehört es zur Gabe der Furcht, die ungeordnete Lust zu beherrschen aus Ehrfurcht vor Gott, dessen Beleidigung man scheut (2, 1, q. 68, a. 4 ad 1; 2, 2, q. 141, a. 1 ad 3). Die Gabe der Furcht disponirt dann ihrerseits in vorzüglicher Weise zur ersten der acht Seligkeiten, zur Armut im Geiste. Denn zur kindlichen Furcht Gottes gehört ein doppelter Act: Gott Ehrfurcht erweisen und ihm unterwürfig sein. Wer aber Gott unterwürfig ist, hört auf, sich in sich selber oder in etwas Anderem außer Gott zu überheben, denn das widerspricht der vollkommenen Furcht Gottes; also schließt die vollkommene Furcht Gottes den Stolz aus, durch welchen der Mensch sich in sich selbst überhebt, und die Sucht nach Ehren und Reichthümern, wodurch er sich in den äußeren Gütern überhebt. Beides aber gehört zur Armut im Geiste (2, 2, q. 19, a. 12).

Auf die Frage, ob die Furcht im jenseitigen Leben bleibe, antwortet der hl. Thomas (2, 1, q. 67, a. 4 ad 2; 2, 2, q. 19, a. 11), daß die Seligkeit die knechtliche Furcht als Furcht vor der Strafe ausschließt, weil keine Möglichkeit der Strafe bleibt. Die kindliche Furcht aber bleibt nach ihrem einen Acte, der Ehrfurcht gegen

Gott (revereri Deum), nicht aber insofern sie die Trennung von Gott fürchtet; denn die Trennung von Gott ist ein Uebel, ein Uebel aber ist dort nicht möglich, oder, wie der hl. Thomas mit Augustinus noch erklärt, die kindliche Furcht bleibe als ruhige Furcht (timor securus) zurück, insoweit die Trennung von Gott natürlich möglich bleibt, wenn sie auch durch die Seligkeit für immer ausgeschlossen ist. Darum besaß auch Christus auf Erden schon die Gabe der Furcht nicht, insofern sie das Uebel der Trennung von Gott durch die Schuld fürchtet, noch insofern sie die Strafe für die Schuld fürchtet, sondern nur insofern sie ein Act der Ehrfurcht vor der göttlichen Erhabenheit ist, weßhalb auch die heilige Schrift dem Erlöser die Fülle der Furcht des Herrn zuschreibt (Is. 11, 3. Hebr. 5, 7; vgl. 3, q. 7, a. 6). Bei den Verdammten könnte in der Ewigkeit eher eine Furcht vor der Strafe sein; denn bei den Verdammten findet eine Aufeinanderfolge der Strafen statt, also ein zukünftiges Uebel, das Gegenstand der Furcht sein könnte. Doch haben auch die Verdammten nicht im eigentlichen Sinne Furcht, denn Furcht kann niemals ohne irgendwelche Hoffnung auf Entrinnen sein (2, 1, q. 42, a. 2; q. 43, a. 2 ad 2), welche in den Verdammten nicht sein wird. Also haben sie auch keine Furcht, außer wenn man Furcht im weitern Sinne nimmt als die Erwartung eines zukünftigen Uebels.

II. Als timiditas oder ignavia ist Furcht ein Gegensatz der Starkmuth (fortitudo), wodurch der Mensch die Gefahren fürchtet, welche der Ausübung der Tugend entgegenstehen. Sie ist fehlerhaft, soweit sie gegen die Ordnung der Vernunft geht, d. h. vor solchen Uebeln zurückschreckt, welche mit der Tugendübung nothwendig verknüpft sind, und dadurch in der Tugendübung selbst hindert. Soweit sie aber in vernünftiger Weise die entgegenstehenden Uebel fürchtet, ist sie nicht ungeordnet und nicht sündhaft (2, 2, q. 125, a. 1; q. 142, a. 3). Die ungeordnete Furcht kann, insofern sie aus der ungeordneten Liebe hervorgeht, den verschiedenen Tugenden entgegenstehen, weil in jeder Sünde ungeordnete Liebe, also auch ungeordnete Furcht sich findet. Weil aber die Furcht vorzüglich die Todesgefahr zu ihrem Gegenstande hat, darum faßt man sie als Gegensatz der Starkmuth, welche sich um des Guten willen den Todesgefahren aussetzt (2, 2, q. 125, a. 2); aber umgekehrt ist es auch Furcht, nicht Starkmuth, sich der Todesgefahr auszusetzen oder freiwillig sich in den Tod zu stürzen um eines zeitlichen Uebels willen (ibid. ad 2). Diese unordentliche Furcht, soweit sie vorherrschend im sinnlichen Begehrungsvermögen ihren Sitz hat, ohne überlegte Willenszustimmung, ist immer höchstens läßliche Sünde. Soweit aber diese Furcht auch das vernünftige Begehrungsvermögen, den Willen einnimmt, ist sie Todsünde oder läßliche Sünde je nach der Schwere des Gebotes, zu dessen Verletzung uns die Furcht antreibt. Wenn jemand aus Furcht vor dem Tode oder einem zeitlichen Uebel ein schweres Gebot zu übertreten bereit ist, so ist diese Furcht eine schwere Sünde, außerdem aber eine läßliche, z. B. wenn sie uns bloß abhält, einen Rath zu befolgen. Letzteres ist jedoch oft gar keine Sünde, wenn man nämlich eine vernünftige Ursache für die Furcht hat (2, 2, qu. 125, a. 3). Auf diese Furcht ist zurückzuführen die Menschenfurcht oder Weltfurcht (timor humanus s. mundanus), vermöge deren der Mensch die von den Menschen herrührenden Uebel mehr fürchtet als die Beleidigung Gottes. Wie die ungeordnete Furcht ist aber auch die unordentliche Furchtlosigkeit (intimiditas) eine Sünde, wenn sie hervorgeht aus dem Mangel der vernünftigen Liebe des Lebens und der zeitlichen Güter, oder aus Stolz, der auf sich selber baut, oder aus selbstverschuldeter Stumpfheit des Geistes (2, 2, q. 126, a. 1). Denn die Tugend der Starkmuth hat gerade die Mitte zu halten zwischen timor und audacia, insofern der Starkmuth eine vernunftgemäß geregelte Furcht eigen ist, daß nämlich der Mensch fürchte, was und wann er es fürchten soll (ibid. a. 2).

III. Furcht als Hinderniß des voluntarium, s. Wille.

IV. Furcht bei Verträgen, s. Verträge.

V. Furcht bei Eheschließungen, s. Ehehindernisse. [Göpfert.]

Furseus, der hl., Missionar und Abt bei den Ostangeln auf der britischen Insel, Stifter des Klosters Lagny in der Nähe von Paris, wurde in Irland geboren, gründete dort ein Kloster, predigte Geistlichen und Laien Buße und Herzensbesserung, und kam unter der Regierung des christlichen Königs Siegebert (630—634) nach Ostanglien. Hier unterstützte er den burgundischen Bischof Felix, den Bekehrer der noch größtentheils heidnischen Ostangeln, im Bekehrungswerke und wurde durch die Liberalität des frommen Königs in den Stand gesetzt, die Abtei Knobbersburg zu errichten. Dieser Abtei stand er einige Zeit vor, überließ sie aber nachher seinem Bruder Foillan und begab sich mit seinem andern Bruder Ultan in die Einöde; dort brachten beide ein Jahr in Gebet und Handarbeit zu. Inzwischen fiel der große Christenfeind König Penda von Mercien in Ostanglien ein und besiegte die Ostangeln. Furseus suchte nun ein Asyl in Frankreich und fand bei Chlodwig II. und dessen Hausmeier Erchenbald eine freundliche Aufnahme; unterstützt von ihnen gründete er in der Nähe von Paris das Kloster Lagny. Sein Tod fällt zwischen 650—654. Der genannte Hausmeier ließ den heiligen Leichnam nach seiner Besitzung Perrona bringen, wo er in der neuerbauten Basilica seine Ruhestätte fand. Vier Jahre später wurde der heilige Leichnam in einer eigenen daselbst erbauten Kapelle von den heiligen Bischöfen Eligius von Noyon und Aubert von Cambrai beigesetzt und bei dieser Gelegenheit in ganz unversehrtem Zustande gefunden. Später erbaute Erchenbald eine neue und schönere

Basilika zu Perrona, wozu Eligius eigenhändig das Mausoleum verfertigte, und wozu auch ein Kloster kam. Besondere Berühmtheit erlangte Furseus durch seine Visionen, welche namentlich sich auf die Zustände nach dem Tode erstrecken und für die Anschauungen des spätern Mittelalters maßgebend geblieben sind. Die Hauptquelle für sein Leben ist die Kirchengeschichte Beda's, der dabei aus einem Libellus vitae ejus schöpft (Hist. Eccl. 3, 19). (Desmay, Life of Fursey, Paris 1607; Boll. in vita S. Fursei ad 16. Jan.; Mabillon, Acta SS. Ord. S. B. II, ad a. 650; Annal. Mabill. I, catal. general. p. 731; Erstes Jahrhundert der englischen Kirche, Passau 1840, 72. 289; O'Hanlon, Irish Saints I, 224; Hist. littéraire de la France III, 613—615.) [Schrödl.]

Fuscarariis, de, s. Foscarari.

Fusi (Fuzi), Anton, Apostat, wurde um 1565 geboren, studirte zu Löwen, erlangte daselbst die akademischen Grade in der Theologie und wurde alsdann Mitglied der Sorbonne, später noch apostolischer Protonotar, Hofprediger und Hofbeichtvater; zugleich bekleidete er das Amt eines Seelsorgers an der Kirche St. Leu et St. Gilles. Im J. 1609 kamen nachtheilige Gerüchte über sein Privatleben in Umlauf, und die Kirchenvorsteher von St. Leu leiteten gegen ihn einen Prozeß wegen Häresie, Zauberei und Unzucht ein. Um sich hierfür an dem ersten Kirchenvorsteher, Nicolaus Vivian, zu rächen, schrieb Fusi das diffamirende Buch Mastigophore. Auf Vivians Klage hin wurde Fusi 1612 in's Gefängniß geführt, wegen Häresie und Unmoralität seiner Beneficien beraubt und zur Ehrenrettung Vivians verpflichtet. Als er nach vierjähriger Haft entlassen wurde, begab er sich nach Genf, trat zum Calvinismus über und wurde Pfarrer im Waadtlande. Nachdem er dort im J. 1619 seine unerhörten Angriffe auf die katholische Kirche in Le Frank Archer de la vraye Eglise, contre les abus et énormités de la fausse veröffentlicht hatte, stieß ihn die Sorbonne feierlichst aus ihrer Körperschaft aus. Die übrigen Schriften Fusi's strotzen ebenfalls von Haß gegen die Kirche. Er war zweimal verheiratet; sein Todesjahr ist wahrscheinlich 1635. (Vgl. Hoefer, Biogr. générale XIX, 74 ss.; Nicéron, Mémoires XXXIV, 304 ss.) [Grube.]

Fußkuß, liturgischer und außerliturgischer, als Ehrenbezeugung gegen den Papst. Der Kuß ist nach allgemein menschlicher Anschauung zunächst Ausdruck liebender Hingabe, und weil diese von Verehrung sich nicht trennen läßt, auch Ausdruck inniger Verehrung. Bald herrscht im Kusse das Moment der brüderlichen Liebe vor, wie im liturgischen Friedenskuß (s. d. Art.), bald das der Verehrung, wie in den Küssen, welche bei der Liturgie auf die Hand des Celebranten, auf heilige Geräthe u. s. w. ertheilt werden. In der feierlichen Messe des Papstes kommen als oscula reverentialia außer dem Handkuß noch gegenwärtig auch der Kuß auf die Brust, auf das Knie und auf den Fuß vor. Schon der erste römische Ordo (n. 11), welcher vielleicht in die Zeit Gregors I. hinaufreicht, schreibt vor, daß der Diacon vor der feierlichen Lesung des Evangeliums dem Papste den Fuß küsse, und noch jetzt küssen in der Papstmesse die beiden Subdiaconen, nachdem sie (der eine lateinisch, der andere griechisch) die Epistel gelesen, und der griechische (nicht auch der lateinische) Diacon vor der feierlichen Lesung des Evangeliums dem Papste den Fuß. Ist der Kuß schon an sich ein signum reverentiae, so erscheint speciell der Fußkuß, bei welchem man sich auf die Kniee niederwerfen (adorare) muß, als Ausdruck der tiefsten Ehrfurcht, als Zeichen demuthsvoller Unterwürfigkeit, weßhalb im Orient seit Alters und bis zur Stunde die Unterthanen ihren Herrschern durch Fußkuß huldigen (Is. 49, 23. Ps. 71, 9) und früherhin auch im Abendlande christliche Fürsten von ihren Untergebenen den Fußkuß forderten (Thomassin. Vet. et nova eccl. disciplin. II, lib. 3, c. 65, n. 12). Innocenz III. (De altar. mysterio 2, 27) motivirt den Fußkuß seitens der Subdiaconen und des Diacons in der päpstlichen Liturgie also: (Osculantur pedem Papae), ut summo Pontifici summam exhibeant reverentiam, et eum illius ostendant vicarium esse, cujus pedes osculabatur mulier ista (Luc. 7, 38), quae fuit in civitate peccatrix; adorandum est enim scabellum pedum ejus, cujus pedes mulieres tenentes resurgentem a mortuis adoraverunt (Joan. 20, 17). Im Hinblick auf Maria Magdalena, welche dem göttlichen Heilande ihre dankbare Liebe und tiefe Verehrung durch Küssen der Füße bezeigt hatte, lag es für die Christen gewiß nahe, dem sichtbaren Stellvertreter Jesu gleichfalls die Füße zu küssen, wie denn auch schon der Hauptmann Cornelius dem hl. Petrus fußfällig die προσκύνησις erwies (Apg. 10, 25). Auch außerhalb der Liturgie dem Papste den Fußkuß zu leisten, kam schon frühe in Gebrauch, und zwar nicht etwa bloß bei Bischöfen und anderen Clerikern, sondern auch bei Fürsten, Königen und Kaisern (vgl. Thomassin. l. c.); so berichtet das Papstbuch, daß der mächtige Kaiser von Ostrom, Justinian I., dem Papste Agapet bei seiner Anwesenheit in Constantinopel (536) den Fußkuß geleistet habe, was nachmals von den abendländischen Fürsten, speciell von den deutschen Kaisern durch's ganze Mittelalter herab regelmäßig geschah; selbst der stolze Barbarossa fügte sich (1155) nach einigem Weigern dieser frommen Sitte, leistete Papst Hadrian IV. den Fußkuß und hielt ihm den Steigbügel. Das Cerimoniale romanum, in welchem alle specifisch päpstlichen Riten verzeichnet sind, enthält auch ausführliche Vorschriften (l. 1, tit. 5, § 13) über das Cerimoniell, nach welchem der erwählte Kaiser bei seiner Ankunft in Rom dem mit den Pontificalgewändern bekleideten Papste am Eingange der Peterskirche in feierlicher Weise den Fußkuß zu leisten hatte: Ut primum Pontificem videt, detecto capite illum, genu terram tangens, veneratur, et

iterum, cum appropinquat ad gradus sedis Papae, genuflectit; demum cum ad Pontificis pedes pervenit, illos in reverentia Salvatoris devote osculatur. Dieser Fußkuß, auf das Kreuz der Pontificalschuhe geleistet, hat also religiösen Charakter und gilt nicht der Person des Papstes als solcher, sondern, wie das Formular ausdrücklich bemerkt, dem göttlichen Erlöser, dessen sichtbarer Stellvertreter der Papst ist; er gilt dem König Himmels und der Erde, der es nicht unter seiner Würde hielt, auf den Knieen liegend seinen Aposteln die Füße zu waschen und darnach wohl auch eines jeden Fuß zu küssen, wie noch der Papst am Gründonnerstag thut, nachdem er 13 Armen als servus servorum die Füße gewaschen (Cerim. roman. l. 2, c. 46, § 2). Die Abnahme des religiösen Sinnes und Verständnisses hatte zur Folge, daß gekrönte Häupter dem Papste nur noch die Hand küssen; Karl V. war der letzte Kaiser, welcher dem Papste (Clemens VII.) den feierlichen Fußkuß leistete. Gegenwärtig findet noch Fußkuß als Huldigungsact (adoratio) von Seiten des gesammten Cardinalcollegiums unmittelbar nach vollzogener Papstwahl statt, und zwar zuerst in der Kapelle des Conclave, dann in der Sixtina, zuletzt in der Peterskirche; außerdem findet feierlicher Fußkuß seitens ganzer Collegien oder auch einzelner Personen statt bei festlichen Aufwartungen und feierlichen Audienzen, wobei (gleich den Cardinälen bei ihrer Huldigung) die Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe dem Papst zuerst den Fuß, hierauf das Knie, alle Uebrigen aber nur den Fuß küssen. Wer Bedeutung und Geschichte dieses altehrwürdigen Huldigungsactes kennt, wird sich an demselben gewiß nicht stoßen, ihn vielmehr wohl motivirt und sehr erbaulich finden. (Vgl. Thomassin. l. c.; Catalani, Comment. in Ceremoniale romanum I, 209 sqq.; Valentini, De osculatione pedum Romani Pontificis, Romae 1588; Nothwanger, Osculum pedum Rom. Pontif., Viteberg. 1718; Phillips, Kirchenrecht V, 672 ff.; Histor.-polit. Blätter LXXI, 494 ff.) [Thalhofer.]

Fußwaschung als religiöse und liturgische Handlung. Schon im A. T. pflegte man Fremden und Gästen zu ihrer Reinigung und Erquickung vor der Mahlzeit liebevoll die Füße zu waschen (Gen. 18, 4; 19, 2. Luc. 7, 44). Nachdem der göttliche Heiland beim letzten Abendmahle seinen Jüngern, um ihnen den höchsten und letzten Beweis seiner herablassenden Liebe zu geben (Joh. 13, 1 ff.), in tiefster Demuth die Füße gewaschen und darnach sie aufgefordert hatte, auch ihrerseits nach des Meisters Beispiel zu thun und hierdurch sein mandatum novum zu erfüllen, galt es unter den Christen von Anfang an als ein besonders verdienstliches Werk, sowohl Fremden als Brüdern aus Demuth und opferwilliger Liebe die Füße zu waschen; schon der heilige Paulus bezeichnet es (1 Tim. 5, 10) als besonders empfehlend für eine christliche Wittwe, si hospitio recepit, si sanctorum pedes lavit. Als solch ein specifisch christlicher Liebesdienst war die Fußwaschung selbstverständlich an keine bestimmte Zeit gebunden; aber gleichwohl möchte man erwarten, daß schon seit ältester Zeit wenigstens an dem Tage überall eine religiöse Fußwaschung werde stattgefunden haben, an welchem man alljährlich in ganz specieller, gottesdienstlicher Weise der Einsetzung des heiligsten Abendmahles gedachte. Indeß wissen wir nicht sicher, seit wann man den fünften Tag der sogenannten Charwoche als liturgischen Gedenktag der Einsetzung des Abendmahles, als Tag der coena Domini beging; jedenfalls ist dieß gegen Ende des 4. Jahrhunderts sowohl im Orient (vgl. Chrys. Hom. de Juda prodit.) als im Occident (Concil. Hippon. a. 393, can. 28; Aug. Ep. 54 ad Januarium n. 9—10) der Fall gewesen; aber Fußwaschung scheint auch damals für den genannten Tag nicht vorgeschrieben gewesen zu sein. In der afrikanischen, gallischen, mailändischen Kirche und anderwärts glaubte man für die Erinnerung an das mandatum novum und für dessen Beobachtung am besten dadurch gesorgt zu haben, daß man (vielfach der taufende und firmende Bischof selber) den Neugetauften liturgisch die Füße wusch. In einigen Kirchen fand diese Fußwaschung in Verbindung mit feierlicher Lesung des auf sie bezüglichen Evangeliums gleich nach der Taufe in der Osternacht statt (Ambros., De myst. c. 6); weil aber bei dieser Praxis die Meinung entstehen konnte, diese Fußwaschung gehöre mit zum Wesen des Taufsacramentes (ad sacramentum ipsum pertinere, Aug.), verlegte man sie an manchen Orten auf den Dienstag nach Ostern, anderwärts auf den Octavtag selber, oder man schaffte sie ganz ab (Aug. Ep. 55 ad Januar. n. 33). Daß diese Fußwaschung den Zweck hatte, den Neugetauften demüthige, opferwillige Liebe einzuschärfen, ersieht man aus den Worten, welche nach dem Missale gallicanum vetus bei deren Vornahme gesprochen wurden: Dominus et salvator noster Jesus Christus apostolis suis pedes lavit; ego tibi pedes lavo, ut et tu facias hospitibus et peregrinis, qui ad te venerint. Hoc si feceris, habebis vitam aeternam in saecula saeculorum (Murat., Liturg. roman. vet. 742). Wie hoch man den in der Fußwaschung gelegenen Erweis opferwilliger Bruderliebe hielt, läßt die Regel des hl. Benedict ersehen, welche vorschreibt, daß jeden Samstag von den Küchenwochnern allen Ordensbrüdern (c. 35), den Fremden und Gästen aber vom Abt selber und von der gesammten Ordensfamilie unter Gebet und Psalmengesang die Füße gewaschen werden; in hospitibus enim Christus adoratur et suscipitur (c. 53).

Erst nachdem die Kindertaufe zur Regel geworden und dadurch die Fußwaschung der Neugetauften in Wegfall gekommen war, scheint die liturgische Fußwaschung in coena Domini allgemein (auch im Orient; vgl. Goar, Euchol. 591 sqq.) üblich geworden zu sein. Während das Gelasianische und das Gregorianische

Sacramentar, sowie die ältesten römischen Ordines sie noch nicht kennen, schärft schon im Jahr 694 die 17. Synode von Toledo (can. 3) unter Androhung der Excommunication für ganz Spanien und Gallien ein, daß in coena Domini Bischöfe und Priester secundum exemplum Jesu Christi ihren Untergebenen die Füße waschen, und daß sie die gegentheilige Gewohnheit, wo eine solche aufgekommen sei, entschieden abstellen. Die liturgischen Schriftsteller des frühern Mittelalters, z. B. Amalarius (De off. eccl. 1, 12), Pseudo-Alcuin (De divin. off. c. 48) u. s. w., erwähnen schon regelmäßig die Fußwaschung nach der Messe des Gründonnerstags, deßgleichen die späteren römischen Ordines (X, 12; XI, 41; XII, 25; XIV, 85), aus welchen erhellt, daß in Rom der Papst das Mandatum an zwölf Subdiaconen vollzog. Wie in den Klöstern in coena Domini eine doppelte Fußwaschung statthatte, eine solche an den Ordensmitgliedern oder Brüdern durch den Abt und eine zweite durch Abt und Conventualen an den (oft sehr zahlreichen) Armen, so wusch nachweislich seit Ende des 12. Jahrhunderts (Ordo XII, 25. 26) auch der Papst nach der Messe 12 Subdiaconen und nach der Mahlzeit noch 13 Armen die Füße; seit Innocenz VIII. blieb die Fußwaschung durch den Papst, deren Ritus das römische Cerimoniale (2, 49) genau beschreibt, auf die 13 Armen beschränkt, an deren Stelle in neuester Zeit 13 weißgekleidete Priester getreten sind. Wie in Rom der Papst, so nahm an den Cathedralen der Bischof die Fußwaschung vor und zwar vielfach doppelt, an den Canonikern und an den Armen, welche letzteren beschenkt und ausgespeist wurden. Dermalen ist es den Bischöfen durch das Cerimoniale episcoporum (2, 24) freigegeben, ob sie 13 Canonikern oder 13 Armen die Füße waschen wollen; doch wird beigefügt, die Fußwaschung an Armen zeuge von größerer Demuth und Liebe. Der Zahl 13 statt 12 begegnen wir anfänglich in Rom nur bei der Fußwaschung der Armen, vielleicht zur Erinnerung daran, daß nach der Tradition unter Gregor I., welcher täglich 12 Arme speiste, sich den Zwölfen eines Tages ein Engel als Dreizehnter beigesellte; nach Anderen repräsentirt der dreizehnte „Apostel“ bei der Fußwaschung den hl. Paulus, nach Anderen den an Stelle des Judas gewählten hl. Matthias; im Orient hielt man stets an der Zwölfzahl fest. In gewöhnlichen Pfarrkirchen die liturgische Fußwaschung vorzunehmen, besteht keine Verpflichtung, wohl aber muß dieß in Klöstern geschehen, wo sie der Obere (im Capitelsaal oder im Refectorium) nach der Norm des Missale an seinen Untergebenen vollzieht. Schon im Mittelalter begegnen wir dem an einzelnen christlichen Höfen des Orients (vgl. Codinus, De off. c. 12) und Occident noch jetzt bestehenden tiefsinnigen Brauch, daß der weltliche Herrscher an 12 armen und alten Unterthanen die Fußwaschung vornimmt, dadurch bekennend, daß er nicht nach Art der heidnischen Fürsten sein Volk tyrannisiren (Luc. 22, 25), sondern nach Christi Vorbild und Mahnung es in Demuth regieren und ihm dienen wolle (Luc. 22, 27). Die Liturgie der Fußwaschung, dermalen nach ihrem Anfangswort Mandatum genannt, war bis auf das von Pius V. edirte Missale im Einzelnen mannigfach verschieden. Jetzt trägt der Obere, welcher das pedilavium vollzieht, ein Pluviale von blauer Farbe, welche auf Buße und Selbstverläugnung deutet, während die Gewänder der Assistenten die weiße Festfarbe des Hochamtes haben; Papst, Bischöfe und Aebte tragen die mitra simplex, wie sie zu einem actus exinanitionis paßt. Nachdem zuerst das Evangelium von der Fußwaschung (Joh. 13, 1—15) durch den Diacon feierlich gesungen ist, legt der Officiator das Pluviale ab, umgürtet sich mit einem Linnentuch und vollzieht dann auf den Knieen, unterstützt von Diacon und Subdiacon, die heilige Handlung, indem er jedem der Zwölfe (oder Dreizehn) den rechten Fuß wäscht, denselben dann abtrocknet und küßt. Unterdessen werden vom Chor Antiphonen, Psalmverse (ehedem ganze Psalmen) und Responsorien gesungen, in welchen die Bedeutung der Fußwaschung allseitig zum Ausdruck kommt. Hierauf legt der Officiator das Pluviale wieder an und singt, nachdem er das Paternoster und einige Versikel einleitend vorausgeschickt hat, das feierliche Schlußgebet, in welchem er den Heiland, mit Berufung darauf, daß er selber die Fußwaschung angeordnet habe, demüthig anfleht, er möge jene innerlich reinigenden Kräfte (Gnaden) verleihen, welche in der äußern Abwaschung gesinnbildet sind. Bekanntlich hat sich der hl. Ambrosius (De myster. c. 6) über die sündentilgende Kraft der Fußwaschung so stark geäußert, daß man vermuthete, er habe dieselbe für ein eigentliches Sacrament gehalten, was sie entschieden nicht ist; daß aber die liturgische Fußwaschung ein Sacramentale sei und als solches die Kraft habe, läßliche Sünden und zeitliche Sündenstrafen zu tilgen, dürfte kaum zu bezweifeln sein. Wenn der hl. Bernhard sie als Sacramentum bezeichnet, so ist das im Sinne von Sacramentale zu nehmen, da man ja im Mittelalter die Sacramentalien Sacramenta minora nannte. (Von einschlägiger Literatur sind außer Augusti und Binterim besonders zu nennen: Martène, De antiquis eccl. rit. 4, 22, 8; Catalani, Comm. in Cerem. episcop. II, 265—272; Goar, Eucholog. Graec. 591—596.) [Thalhofer.]

/ Wetzer, Heinrich Joseph, / Welte, Benedikt,

Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften

Bd.: 4

1886